

Nyíri Kristóf

A Monarchia szellemi életéről

Filozófiatörténeti tanulmányok

Lektorálta
Hanák Péter és Lukács József

© Nyíri Kristóf, 1980

Gondolat - Budapest 1980

TARTALOM

ELŐSZÓ

**AUSZTRIA ÉS MAGYARORSZÁG
SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI BEVEZETÉS**

**FORRADALOM UTÁN
KEMÉNY, EÖTVÖS ÉS MADÁCH**

**NEMZETTUDAT MINT FILOZÓFIA CISZLAJTÁNIÁBAN
GUMPLOWICZ ÉS MASARYK**

**AZ IMPRESSZIONIZMUS OSZTRÁK FILOZÓFIÁJA
MACH ÉS MAUTHNER**

**AZ OSZTRÁK PLATONIZMUS
BOLZANÓTÓL HUSSERLIG**

**A LIBERÁLIS ANTROPOLÓGIA ALKONYA
SIGMUND FREUD**

**A MAGYAR SZÁZADELŐ IDEOLÓGIATÖRTÉNETÉHEZ
ADY ÉS LUKÁCS**

WITTGENSTEIN ÉS KAFKA

EPILOGUS

MUSIL ÉS WITTGENSTEIN

IRODALOM

Ausztria és Magyarország
SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI BEVEZETÉS

Forradalom után
KEMÉNY, EÖTVÖS ÉS MADÁCH

Nemzettudat mint filozófia Ciszlajtániában
GUMPLOWICZ ÉS MASARYK

Az impresszionizmus osztrák filozófiája
MACH ÉS MAUTHNER

Az osztrák platonizmus
BALZANÓTÓL HUSSERLIG

A liberális antropológia alkonya
SIGMUND FREUD

A magyar századelő ideológiatörténetéhez
ADY ÉS LUKÁCS

WITTGENSTEIN ÉS KAFKA

Epilógus
MUSIL ÉS WITTGENSTEIN

Szüleimnek

Előszó

Itt közreadott tanulmányaim Ausztria és Magyarország 1848 és 1918 közötti filozófiatörténetének néhány fejezetével foglalkoznak, a teljesség igénye nélkül. A tanulmányok filozófiatörténeti jellegűek, alapvetően azonban nem annyira a filozófia, mint inkább a történelem iránti érdeklődésből születtek. A vizsgált eszmei alakulatokra nézve azt igyekeztem megmutatni, hogy ezek viszonylag pontos megfelelésben állnak Ausztria, illetve Magyarország sajátos - az 1848 és 1918 közötti időszakban is többszörösen változó - történelmi-társadalmi helyzetével, e helyzet specifikus antinómiáival; és az a remény vezetett, hogy vizsgálódásaim nem csupán filozófiatörténeti, hanem történeti tanulságokkal is szolgálni fognak: hiszen a filozófia a társadalmi tudatnak nem pusztán tükröje, de alkotóeleme is, és a szociológiai-szociálpszichológiai irányultságú filozófiatörténet nemcsak a filozófiát világítja meg a történelem felől, de a történelmet is a filozófia felől. A társadalmi valóság filozófiatörténeti rekonstrukciójának persze határai vannak.

A „filozófia” terminust mindvégig specifikus, meghatározott értelemben igyekeztem használni, filozófián az antinomikus társadalmi helyzetben totális szemléletre törekvő, ily módon szükségképpen fogalmi ellentmondásokhoz vezető, és ezeket az ellentmondásokat újabb és újabb fogalmi konstrukciókkal föloldani próbáló gondolkodást értve. A filozófiának ez a fölfogása csak egy a lehetséges fölfogások között; számomra azonban, úgy gondolom, ez a fölfogás tette lehetővé, hogy figyelmemet valóban azokra az eszmei struktúrákra irányítsam, amelyek Ausztria-Magyarország sajátos társadalmi és szociálpszichológiai problémáinak elvont gondolati kiegészülését alkották. A filozófia mint antinomikus gondolkodás és, mondjuk, az iskolafilozófia között elég szembeötlő a különbség ahhoz, hogy e kettő történetét elválasszuk egymástól, még akkor is, ha itt - természetesen - bizonyos kölcsönhatás áll fenn; másrészt az sem kétséges, hogy az *egyetemes filozófiatörténet* számos kiemelkedő jelentőségű megnyilvánulásában nagyon is felfedezhetők a társadalmi antinómiákat tükröző, ezeket fogalmi úton leküzdeni igyekvő - s ezenközben fogalmilag újratermelő - gondolkodásmód jegyei. - Az ilyen gondolkodásmódot *jellegetesen polgárinak* tekintem, és úgy gondolom, hogy ezzel a marxi történelemfelfogás talaján állok. Itt utalnom kell arra, hogy Marx a polgári társadalmat korántsem azonosította a kapitalizmus társadalmával: a prekapitalista formációkban is fölmutatta a polgári érintkezési viszonyok többé vagy kevésbé kifejtett elemeit.

Hogy a társadalmi-politikai ellentmondások milyen módon, milyen közvetítéseken át nyernek filozófiai kifejeződést, ezt a problémát behatóan igyekeztem tanulmányozni. De alig - talán csak Mach esetében - foglalkoztam az ellenkező irányú hatással, a filozófiai gondolat tudományos metodológiává vagy politikai ideológiává alakulásának folyamatával. Vajon jogos-e a filozófiát pusztán *epifenoménnak* tekinteni, társadalmi-politikai ellentmondások pusztán *kísérőjelenségeinek*, vagy pedig *valóságformáló* funkcióit is el kell ismernünk? Milyen közvetítéseken keresztül válhat, ha egyáltalán válik, a filozófia a filozófián kívüli cselekvést ténylegesen befolyásoló tényezővé? Milyen mértékig módosítják eredeti tartalmát ezek a közvetítések? Megőrzi-e még egyáltalán lényegi tartalmának azonosságát, vagy pusztán címkéjévé válik merőben más tartalmú mozgalmaknak? S milyen fokig képes egy adott filozófiai álláspont a politikai cselekvést valóban befolyásolni? - Ezekre a kérdésekre persze, úgy gondolom, nem általánosságban kell válaszolni, hanem az egyes filozófiák politikai hatástörténetének aprólékos vizsgálata révén. Egy ilyen vizsgálat tehát nem filozófusok politikai élményeit, hanem politikusok filozófiai élményeit kísérelné meg föltérképezni, és annak megállapítására irányulna, hogy ezek az élmények mennyiben váltak *valóban* meghatározó erejűvé a gyakorlatban.

A felhasznált irodalomra a jegyzetekben hivatkozom, ehelyütt azonban külön is szeretném felhívni a figyelmet néhány olyan műre, amelyekre a téma feldolgozásának különböző fázisaiban igen nagy mértékben támaszkodtam. Utalni szeretnék Mátrai Lászlónak *Az Osztrák-Magyar Monarchia felbomlásának kultúrhistoriai következményei* című úttörő tanulmányára, Hanák Péter munkáira és különösen az 1973. november 14-én és 21-én az Eötvös Klubban, valamint 1979. január 15-én a visegrádi Monarchia-konferencián tartott előadására, Buda Béla szociálpszichiátriai írásaira, Hermann Istvánnak a múlt század ötvenes-hatvanas éveiben jelentkező magyar eszmetörténettel foglalkozó tanulmányaira, Allan Janik és Stephen Toulmin *Wittgenstein's Vienna* c. könyvére, a Janikot és Toulmint is alapvetően befolyásoló Carl E. Schorske tanulmányaira, W. M. Johnston *The Austrian Mind* c. művére és C. A. Macartney *The Habsburg Empire 1790-1918* c. munkájára. Mátrai Lászlónak, Hermann Istvánnak, Buda Bélának és Hanák Péternek személyes köszönettel is tartozom tanácsaikért, irodalmi útmutatásaikért, támogatásukért.

Végül itt szeretném megköszönni azt a mindig szívélyes és hasznos segítséget, melyben a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Olvasószolgálatának munkatársai tanulmányaim elkészítése során részesítettek.

1979. március

Ausztria és Magyarország

SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI BEVEZETÉS

Ausztria és Magyarország sokévszázados közös történelme általában is szoros kapcsolatba hozta, a dualizmus kora azonban kiváltképpen ezer meg ezer szállal kötötte össze e két ország gazdasági, politikai és szellemi életét. A magyar és az osztrák szellemi élet kölcsönös egymásbaindázottsága a késői tizenkilencedik és a korai huszadik század folyamán a kortársak előtt oly nyilvánvaló volt, hogy fölemlítését különösnek is tartották volna. Ehelyett éppenséggel az eltérő, a megkülönböztető vonásokat hangsúlyozták. Történelmi emlékezetünkben ma jószerivel csak az ekképpen előtérbe állított különbségek tudata eleven, s az egykori kulturális viaskodások, ütköző indulatok és olykori szellemi idegenkedések mögött meghökkenve bukkanunk rá az életforma számottevő közösségére, az ízlés- és gondolkodásbeli rokonságokra s a számtalan személyes kapcsolatra, amely a magyar és az osztrák kultúra képviselői között fennállt. Felfedezésnek érezzük, ha rájövünk, hogy mondjuk az osztrák liberális politikus, Ernst von Plener nagy becsben tartotta Eötvös József államelméleti írásait s később Eötvös-lányt vett feleségül; hogy Alexander Bernát Bécsben, Zimmermann-nál tanult filozófiát; hogy Pulszky Ágost Bécsben született, Theodor Herzl viszont Pesten, mint ahogy a bécsi író, Arthur Schnitzler apja Magyarországon született és tanult. Lukács György édesanyja viszont Bécsben nevelkedett; vagy hogy Ady Endre kezelőorvosa, a pszichiáter Lukács Hugó, később Bécsben Robert Musil-t is kezelte. Holott ezek a kapcsolatok éppen nem kivételesek, a személyes és szellemi találkozás esetei éppen nem ritkák. A magyar és az osztrák gondolatvilágnak az itt vizsgált időszakban kétségkívül jelentős közös tartományai voltak, s ezt azért fontos előljáróban leszögeznünk, mert a kétféle gondolatvilág *eltéréseinek* vizsgálata csak valamiféle szellemi közösség háttéré előtt nyer egyáltalán *értelmet*. Csak ha abból indulunk ki, hogy a magyar és az osztrák kultúra és művelődés a dualizmus évtizedei folyamán számottevő vonatkozásokban igen közel állt egymáshoz, akkor válik érdekessé s szorul *magyarázatra* az a jelenség, hogy *filozófiatörténelmi* szempontból tekintve a magyar és az osztrák gondolkodás ugyanebben az időben radikálisan *különbözik* egymástól. Az osztrák gondolkodás, a kérdéses időszakban, általában erős filozófiai hajlandóságot mutat; a magyar gondolkodás, ugyanakkor, alapvetően nem filozofikus jellegű.

E különbözőségeket végső fokon két tényező magyarázza. Az *egyik*: a magyarországi polgári fejlődés az osztrák fejlődéshez képest elkésett, a magyar polgárság mind számbeli, mind gazdasági tekintetben gyöngye volt, s mindebből következően, a polgárság klasszikus szerepét - ideológiai szerepet is - Magyarországon a *nemességnek*, a *magyar nemesi nemzetnek* kellett eljátszania, és nem is játszhatta el más. A *másik* tényezőt a tág értelemben vett Ausztria - tehát Német-Ausztria, Csehország, Morvaország, Galícia stb. - soknemzetiségű jellegében találjuk, az Ausztrián belül ezzel kapcsolatban fellépő centrifugális nemzeti törekvésekben, abban, hogy a német-osztrákok valamiképpen *németek* voltak, s mindennek következtében az *osztrák* nemzettudatot alapvető belső bizonytalanság jellemezte. Az ausztriai német filozófia és általában a *kultúra* jelentős teljesítményei éppen a németiség-tudattal való viaskodásban, a nemzeti és dinasztikus, nemzeti és nemzetfeletti elkötelezettségek konfliktusában születtek: amikor osztrák kultúráról beszélünk, ezekre a teljesítményekre gondolunk. Az osztrák kultúra eleve válságkultúra, eleve (de legkésőbb 1806-tól, amikor II. Ferenc osztrák császár kénytelen volt a *német* császári koronáról lemondani) egy bizonyos meghasonlottság kifejezője, jóllehet az ausztriai németek meghasonlottság-érzése csak 1866 után, a porosz-osztrák háború és Ausztriának a Német Szövetségből való kizárása nyomán vált traumatikussá, és akkor sem egyforma súllyal nehezedett a különböző társadalmi rétegekre. Fenntartás nélkül osztráknak,

azaz nem-nemzetinek tarthatta magát a bürokrácia és a hivatásos tisztikar - két réteg, amelyet a birodalom széthullása egzisztenciájában fenyegetett volna; valamint a zsidóság, amely eleve nem-nemzeti, azaz kiváltképpen osztrák volt, akkor is, ha osztrák és cseh területen alkalmazkodni igyekezett a német kultúrához - tényleges asszimilációs törekvések voltaképpen csak az értelmiségi foglalkozásúak körében jelentkeztek nagyjából az 1880-as évektől kezdve; ekkorra azonban a német nacionalizmus már antiszemita színezetet öltött, s így a zsidók egyszerre lettek kötődéseikben németek s a németektől eltaszítottak. Nem volt egyértelmű a németek helyzete sem. A németek a Monarchiában uralkodó nemzetnek érezhették magukat: a szláv és magyar területek leválása és Ausztriának Németországhoz való csatlakozása az ausztriai németeknek társadalmi és gazdasági helyzetük - legalábbis viszonylagos - romlását jelentette volna. 1866 azután az európai nyilvánosság előtt alsóbbrendű németekké tette az ausztriaiakat, felbolygatva a sokukban addig csak szunnyadó nemzeti érzést, miközben csapások érték ezt Ausztriában is. 1867-ben a magyarok viszonylagos önállóságot kaptak, a nyolcvanas évekre a csehek befolyása tetemessé vált: az ausztriai németek egyre kevésbé voltak otthon abban a birodalomban, melyet hazájuknak éreztek. A századfordulóra a nemzetiségi küzdelmek annyira kiéleződtek, hogy a parlamentáris kormányzati forma megbénult: s ha most az uralkodó megvédte németeit a szlávoktól és zsidóságot a németektől, ezt csak abszolutisztikus módon tehette, a német és német-zsidó polgárság pedig legsajátabb liberális elveinek végső vereségét ünnepelte.

Nem mintha a magyar liberalizmus és a magyar nemzettudat mentes lett volna a belső ellentmondásoktól. Az 1848-hoz vezető mozgalom alapvetően a liberális köz- és középnemesség mozgalma volt, ám a forradalom, a szabadságharc, majd annak veresége - a plebejus rétegek kezdeményezései, a nemzetiségek magyarelles felkelése, végül Oroszország beavatkozása - riasztólag és kiábrándítólag hatottak a magyar nemességre. Élményei, fölismerései - amelyeket mindenekelőtt Kemény Zsigmond, Eötvös József és Madách Imre jelenítettek meg többé-kevésbé elvont, fogalmi, ám inkább filozófiaellenes, mint filozófiai formában - ezt a nemességet szükségszerűen vezették el az 1867-es kiegyezéshez, s a magyar önállóság követelése, valamint a liberális nemzetiségi politika tekintetében nemcsak a Deák-párt és politikai utódai kényszerültek folytonos kompromisszumokra, tudniillik kompromisszumokra önmagukkal szemben is, de a kiegyezés ellenzői sem voltak valóban függetlenségi állásponton, amint ezt azután az 1905-1906-os fejlemények - az ún. nemzeti koalíció pártjainak megalkuvása - oly világosan bebizonyították.

A késői tizenkilencedik és a korai huszadik század osztrák és magyar filozófiatörténetének fordulópontjai - ami a magyarokat illeti, találébb volna a filozófiaellenesség történetének fordulópontjairól beszélnünk - az osztrák és magyar polgárosodás, illetve polgárság válságai - s az osztrák és magyar nemzettudat válságaival függenek össze. Ausztriában a német polgári liberális politika voltaképpen 1861-től kezdve volt hatalmon. Az 1861-es fordulatot a német-osztrák polgárság mindazonáltal nem saját politikai erejének, hanem a császári abszolutizmus katonai kudarcainak és pénzügyi csődjének köszönhette. A Poroszországgal rivalizáló Habsburg uralkodó a kisebb német államok jóindulatát csak úgy remélhette elnyerni, ha megfelelő szerephez juttatja az ausztriai németeket, voltaképpen tehát a burzsoáziát; s a nemzetközi pénzvilág is csak egy liberális, alkotmányos berendezkedésű Ausztriát tarthatott hitelképesnek. Az úgynevezett februári pátens a német polgárságnak hatékony képviselőt, sőt túlsúlyt biztosított a *Reichsrat*-ban; még inkább kielégítette azután a liberális kívánságokat a kiegyezés szükségképpen közjogi folyományaként - s annak törvénybeiktatásával egy időben - az 1867 decemberében elfogadott alkotmány. Ez kimondta az osztrák állampolgár személyi és vagyoni sérthetlenségét, a vallásgyakorlás, a véleménynyilvánítás és a sajtó szabadságát, a törvény előtti egyenlőséget, és leszögezte, hogy a polgári és politikai jogok a felekezeti hovatartozástól függetlenül mindenkit megilletnek - azaz eltörölte a zsidókkal

szembeni megkülönböztető rendszabályokat. Megoldatlan maradt ellenben a nemzeti kérdés. A magyar önállósághoz a centralista németek igencsak fanyalogva, a császári nyomásnak engedve járultak hozzá; a csehek viszont a magyarokéhoz hasonló jogállást követeltek, és távolmaradtak a *Reichsrattól*. Ausztria-Magyarország egyik felét Magyar Királyságnak hívták; a másik felének, annak az országrésznek, melyet most a német liberálisok kormányoztak, nem volt neve. A csehek vagy a galíciai lengyelek soha nem egyeztek volna bele az „Ausztria” megjelölésbe: a hivatalos szóhasználat „a Birodalmi Tanácsban képviselt királyságokról és országokról” beszélt („die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder”), nem hivatalosan a „Zisleithanien” (a „Lajtán-inneni” terület) elnevezés vált szokásossá, a németek pedig - természetesen - Ausztriát mondtak. Az osztrákok szociálpszichológiai helyzete ilyen körülmények között valóban nem volt egyszerű. Ezt a helyzetet senki sem írta le jobban, mint Robert Musil *A tulajdonságok nélküli ember* című regényében. „Ma úgy teszünk - írja Musil -, mintha a nacionalizmus csupán a hadiszállítók találmánya volna, de meg kellene próbálnunk egyszer egy átfogóbb magyarázatot adni, és egy ilyen magyarázathoz [Ausztria-Magyarország] fontos adalékot szolgáltatott. Ennek a császári és királyi, császári-királyi kettős monarchiának a lakói nehéz feladat előtt álltak; császári és királyi osztrák-magyar hazafiaknak kellett érezniök magukat, ugyanakkor azonban királyi magyar vagy császári-királyi osztrák hazafiaknak. Érthető, hogy jelszavuk ilyen nehézségek láttán ez volt: ‘Egyesült erővel’... Az osztrákoknak ehhez azonban jóval több erőre volt szükségük, mint a magyaroknak. Mert a magyarok először és utoljára csak magyarok voltak és csak mellékesen, olyan emberek számára, akik nem értették a nyelvüket, voltak osztrák-magyarok: az osztrákok ellenben először és eredetileg semmik sem voltak, és feletteseik szerint mindjárt osztrák-magyaroknak vagy osztrákoknak-magyaroknak kellett volna érezniök magukat - megfelelő szavuk sem volt erre.” *A Tulajdonságok nélküli ember* kórképe persze utólagos. Ám Musil már a háború előtt, kortársként is hasonlóan fogalmazott. „Ebben az államban valami titoknak, valami eszmének kell rejtőznie - írta 1912-ben. - Nem lehetséges azonban megállapítani, hogy ez az eszme micsoda. Nem az állam eszméje, nem a dinasztikus eszme, nem a különböző népek kulturális szimbiózisáé (Ausztria talán egy világkísérlet) - az egész valószínűleg csak az ösztönző eszme hiányából adódó mozgás, mint a kerékpáros imbolygása, aki nem tapos előre felé.”

Ha most a filozófiatörténet szemszögéből vetünk egy pillantást az 1848 és 1867 közötti Ausztriára, azt látjuk, hogy ott a forradalom kudarcai fölött - s egyáltalán a német-osztrák polgárság politikájának kudarcai fölött - érzett csalódás eleinte kiváltotta a történelmi-társadalmi tapasztalatok egyfajta filozofikus földolgozásának igényét. Az 1850-es évek második felétől kezdve azonban fokozatosan ismét cselekvőképesebbé válik az osztrák polgárság, új életre éled az osztrák liberalizmus: az osztrák polgár immár nem elvont fogalmi paradoxonokban törekszik tapasztalatait és vágyait összhangba hozni, hanem a gazdasági és politikai tettek mezejére lép. Ebben az időben Ausztriában határozottan a filozófiai érzék megszürküléséről beszélhetünk. Robert Zimmermann például, 1852-ben, *Philosophische Propädeutik* című tankönyvének első kiadásában még csehországi német filozófus mesterének, Bolzanónak a kategóriáit használja, harmóniahirdető és értékhevő kategóriákat, amelyek azonban az értékek harmonikus világa és a tapasztalt világ közötti feszültségeket sugallnak - az 1860-as második kiadásban a bolzanói kategóriák helyét herbarti kategóriák foglalják el, s ezek már sokkal inkább valamilyen tényleges és megvalósult harmóniát festenek. Zimmermann ugyan azt állítja, hogy a változás csak terminológiai, nem pedig tartalmi, és az 1841-ben elhunyt német filozófiaprofesszor, Herbart ebben az időben valóban Ausztriának, mondhatni, hivatalos filozófusává deklaráltatott, a Zimmermann könyvében történt változásoknak tehát inkább külsődleges, mint immanens filozófiai okai vannak - de a külsődleges megfontolások túlnyomóvá válása a korabeli művekben éppen a filozófiai gondolkodás hanyatlására utal. 1854-et követően, amikor először adták ki a nyilvánvalóan Bolzano hatása alatt álló zene-

esztéta, Eduard Hanslick *Vom Musikalisch-Schönen* című élelméjű munkáját, Ausztriában vagy másfél évtizeden át nem történt említésre méltó filozófiai esemény.

Magyarországon az ötvenes évek már említett, filozófiát kísértő időszakát követően ugyan-csak az elvont bölcselkedésre való hajlam végleges megcsappanásáról beszélhetünk. A hatvanas években lép föl ugyan, például, Mentovich Ferenc, az ő írásaiban azonban sokkal inkább a természettudományos világkép bizakodó népszerűsítésével van dolgunk, mintsem olyan jelenséggel, mely arra vallana, hogy a kor gondolkodása gyakorlatilag megoldhatatlan problémák előtt fogalmi spekulációkba kívánt volna menekülni. „Az anyag definiálásának haszontalan művét a philosophiára bízva - írja *Az új világnézet*ben Mentovich -, minket teljesen megnyugtat és kielégít annak tudása, hogy a természet igazságainak felfedezésével foglalkozók roppant táborában a temérdek égi testeket mérő és latoló csillagásztól le az ázalagok életét vizsgáló zoológusig, senki sincs, ki zavarba jőne, minő fogalmat kelljen az anyag elnevezésével összekötnie; senki sincs, ki föl ne ismerné az anyagot, bármily alakban jelentkeznek is előtte.” Sem a hatvanas évek politikai aktivizálódása, sem pedig a kiegyezéssel megkezdődő korszak, melyet részint egyfajta kétségtelen országépítés, részint a terméketlen közjogi küzdelmek s ezzel összefüggésben egy kiüresedő, ám annál harsányabb nacionalizmus jellemezett, nem igényelte a történelmi-társadalmi dilemmák filozófiai megjelenítését. A dualizmus kori magyar nacionalizmusnak ugyan, amely a Magyar Királyság területén kisebbséget képviselt, annál következetesebben kellett ragaszkodnia Magyarország önállóságához, mennél szélsőségesebb programmal lépett fel. A magyar nacionalizmus mindazonáltal hatalmon volt, dilemmája pedig politikai és nem fogalmi természetű: ez a dilemma politikai megoldást nyert, erkölcsi kiábrándulást okozott, megteremtve a magányosság és az élettől való elfordulás líráját, de nem szükségelte a filozófiai megfogalmazást. Igaz, erre az időre esik például Böhm Károly fellépése, és Böhm Károly nem tekinthető egyszerűen iskolafilozófusnak. Filozófiai tanulmányaira nem akadémikus ambíciók, hanem személyes megrendítő élmények ösztönözték. Első publikált írásában, 1867-ben úgy nyilatkozik, hogy „a tulajdonképpeni bölcsészet az anthropológia” - sokkötetes főműve, melynek első részét a budapesti evangélikus főgimnázium tanáraként 1883-ban jelenteti meg, az *Ember és Világa* összefoglaló címet viseli. Böhm Károly azonban nem tett olyan hatást, és nem volt olyannyira jelentős gondolkodó, hogy vele kapcsolatban a filozófiai elmélkedés valóságos fellendüléséről beszélhetnénk. A kiegyezés kori Magyarországon az embert és világát megérteni vágyó szenvedély sokkal inkább a költészetben, mint a bölcséletben jutott kifejezésre. A később különösen Németországban ismertté vált jeles magyar gondolkodó, Palágyi Menyhért 1885-ben arról ír, hogy „nálunk a filozófiai szellem messze elmaradt a költői alkotóerő mögött”; a hetvenes évektől kezdve azonban a költői alkotóerő éppenséggel bölcselő hajlamú műveket hoz létre. A Palágyi által oly nagyra tartott Vajda János - aki, mint arra Komlós Aladár rámutat, a hetvenes években nem talál olyan magyar pártra, amelyhez tiszta meggyőződéssel csatlakozhatna, amelynek a harcaiban való részvétel értelmet adhatna életének - 1872-től kezdve találja meg igazi hangját.

A kiegyezés utáni osztrák gazdasági életben a liberális *laissezfaire* politika érvényesült. A kedvező politikai és pénzügyi körülmények hatására a vállalkozói kedv hallatlanul megélnélt. Az 1867-tel kezdődő esztendő kétségkívül a gazdasági virágzás időszakát jelentették Ausztriában. Gazdasági természetű volt a kiegyezés utáni Ausztria első jelentős mintegy-filozófiai teljesítménye is - 1871-ben jelent meg Menger feltűnést keltő műve, a *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Ez a munka olyannyira az osztrák liberalizmus 1867 és 1873 közötti világnézetét látszik kifejezni, hogy talán hasznos lesz, ha részletesebben ismeretjük. Carl Menger, az osztrák nemzetgazdaságtani iskola alapítója, egy katolikus galíciai földbirtokos fiaként született 1840-ben. Jogot tanult Prágában és Bécsben, majd állami

szolgálatba lépett. A *Grundsätze* 1873-ban professzori álláshoz juttatta - 1876-tól azután két évig Rudolf főherceg házitánítója volt, és liberális eszméket oltott a boldogtalan trónörökösbe. Menger liberalizmusa sajátos. Meggyőződése, hogy a szabad konkurrencia gazdasága, azaz a burzsoá középosztály gazdasági uralma a leginkább áldásos a lakosság nagyobb része számára; ám ezt a gazdaságot nem a termelő, hanem a fogyasztó, pontosabban a fogyasztóról gondoskodni óhajtó állami hivatalnok nézőpontjából figyeli. A termelő a ráfordítással is számol, a bürokrata ellenben inkább a szükségletekkel - az egyéni háztartások és az államháztartás szükségleteivel. Menger gazdaságtanának lényegét egy szükségletközpontú, pszichologisztikus értékelmélet alkotja, amelyet, mondhatni, inkább az angol ismeretfilozófia, mint az angol politikai gazdaságtan ihletett: Menger, a munkaértékelméletet elutasítva, a javak értéknevét és érték nagyságát ugyanúgy a gazdasági szubjektum belső világára vonatkoztatva határozza meg, mint ahogyan a brit empirizmus a külvilág realitását lelki folyamatokra vonatkoztatva definiálta. „Amiként a lelki folyamatok mélyenszántóbb vizsgálata - írja Menger - a külső dolgok megismerését pusztán mint a dolgok reánk gyakorolt tudatossá vált hatását, azaz végső fokon mint saját személyünk valamely állapotának megismerését láttatja, úgy mindaz a jelentőség, melyet a külvilág dolgainak tulajdonítunk, végső fokon csak annak a jelentőségnek a folyománya, amellyel számunkra természetünk lényegének és fejlődésének fenntartása, azaz életünk és jólétünk bír. Az érték ezek szerint nem a javakhoz tartozik, nem tulajdonsága azoknak, hanem sokkal inkább pusztán az a jelentőség, amelyet elsősorban szükségleteink kielégítésének, illetve életünknek és jólétünknek tulajdonítunk, és melyet a továbbiakban a gazdasági javakra mint ezek kizárólagos okára átviszünk.” Az elszigeteltségében szemlélt egyén belső lelki világának filozófiai középpontba állítása a polgári gondolkodás klasszikus jelensége; Ausztriában persze kétszáz évvel később jelentkezett, mint Nyugat-Európában: de hiszen késett a polgárság maga is. És ahogyan az osztrák polgárosodás, úgy az osztrák polgári ideológia is mutat egyéni vonásokat - ilyen Menger értékelméletének szükségletközepességűsége. Szinte úgy látszik, hogy Menger következetesebb az angoloknál, akik szubjektivistikus szemléletmódjuk ellenére az értéket mégis valami tárgyasból, a munkából eredeztették - noha Adam Smith, amikor az értékek egyenlőségét a munkamennyiségek egyenlőségével definiálja, a munkamennyiségek egyenlőségét pedig a munkások által hozott áldozat egyenlőségével, maga is pszichológiai magyarázatot ad. Az eltérés inkább ott bújik meg, hogy Menger csak a beszerzés pszichológiáját vizsgálja, a termelés pszichológiáját nem; és különösen nem vizsgálja a munkás pszichológiáját. Az osztrák liberálisok munkásellenesek voltak; Menger maga is munkásellenes. A munkatevékenységnek, véli Menger, lehetnek ugyan afféle elemei, melyek a munkásban „kellemetlen érzéseket” keltenek, ám az emberek túlnyomó többsége örömet lel munkájában, és a „tétlenségnek” koránt sincs olyan értéke a munkás számára, amilyennek azt rendszerint gondolják. A gazdasági egyenlőtlenségek végső fokon abból a természeti tényből fakadnak, hogy az emberek szükségleteihez képest a rendelkezésre álló javak szűkösek. Így a tulajdon intézménye szükségsszerű. „Jóllehet az emberbarátot borússá teheti, hogy egy földterület vagy egy bizonyos tőke feletti rendelkezés meghatározott idő alatt gyakorta magasabb jövedelmet biztosít a tulajdonosnak, mint a munkás megfeszített tevékenysége az ő számára ugyanezen idő alatt. Ennek oka mindazonáltal nem erkölcstelen, hanem abban rejlik, hogy a fenti esetekben az említett földterület, illetve az említett tőke használatától fontosabb emberi szükségletek kielégítése függ, mint a szóban forgó munkateljesítményektől.” Menger a munkaérték-elméletben pusztán propagandát lát - és nem érez indítást arra, hogy ezt a propagandát maga is terjessze.

Javaknak Menger a természeti dolgok azon körét nevezi, melyek emberi szükségletek kielégítésére alkalmasak, ténylegesen hozzáférhetők, és amelyeknek alkalmassága az ember előtt ismert. *Gazdasági* javaknak azokat a javakat mondja, amelyek nem állnak korlátlan mennyiségben rendelkezésre. A gazdasági jelleg a javak esetében nem objektív momentum: *felismert* szükségességüktől konstituált. A gazdasági javak minden egyes konkrét részmenyisé-

gének *értéke* van számunkra. Az érték voltaképpen *ítélet*, amennyiben pusztán a jelentőségadás szubjektív lelki aktusában létezik; nagysága pedig attól függ, hogy a szubjektum a megítélés tárgyát képező jószágnak, illetve jószágmennyiségnek mekkora fontosságot tulajdonít önnön léte és jóléte szempontjából. - Ebben az esetben az értékmegítélés a gazdasági környezet tökéletesen pontos ismeretét előfeltételezi. Menger elmélete voltaképpen a kapitalizmus előtti viszonyok szemléletét alkalmazza a kapitalista gazdaságra, oly módon azonban, hogy egy éppen akkor elevenné váló szemléletnek, az ugyancsak áttekinthető keresleteket és kínálatokat teremtő monopolkapitalista gazdálkodás szemléletmódjának bizonyos elemeit is magába fogadja. Az elkésett osztrák gazdasági fejlődést a prekapitalista keretek között végbe menő intenzív monopolkapitalizálódás jellemezte - Menger elmélete ennek az ellentmondásos gazdasági szituációnak és az osztrák liberálisok ellentmondásos politikai helyzetének egybevetített képe.

Jóllehet politikai befolyásuk továbbra is jelentős maradt, az osztrák liberálisok 1879-80-ra ellenzékbe szorultak. A liberális párt 1873-tól, a liberális gazdaságpolitika látványos csődjével, és még inkább a nyolcvanas évektől, a nagytőke által fenyegetett rétegek gazdasági elbizonytalanodásával, az antiszemitizmus megerősödésével és a német nemzeti érzés csehellenes fellángolásával fokozatosan elvesztette tömegbázisát, illetve támogatói a belőle kiszakadó radikális frakciók felé fordultak. A nyolcvanas évek végére megszerveződtek, illetve újjászerveződtek az antiszemita pángermán és keresztényszociális mozgalmak, és számottevő politikai erővé vált a szociáldemokrácia - a kiterjesztett választójog alapján tartott 1897-es választásokon a liberálisok katasztrofális vereséget szenvedtek. 1899-ben Karl Kraus, a pályáján akkor induló irodalomkritikus, aki a századelő osztrák szellemi életében egészen különleges jelentőségre tesz majd szert, az irodalom iránti érdeklődés roppant megélnkülését politikai okokkal, nevezetesen az osztrák liberalizmusnak a művészet birodalmába való kényszerű emigrációjával magyarázza, s Kraus oknyomozati felismerését ma a legjelesebb kultúrtörténészek teljes mértékben elfogadják és általánosítják. A kilencvenes évekre felépített elefántcsonttorony alapjai mindazonáltal már korábban készen álltak. A bécsi polgárság számára a művészetek eleve a társadalmi felemelkedés lehetőségterét jelentették: a születési arisztokrácia mellett a polgárok a szellem újnemeseiként jelenhettek meg. A hatvanas-hetvenes években született generációnak a művészet természetes életeleme volt. Különösen nagyfokú művészi és pszichológiai érzékenység jellemezte a zsidó intellektueleket. Számukra a szellemi kiválóság egyenesen életszükséglet, a befogadtatás *sine qua non*ja volt. A zsidókat egyébként az antiliberalis tömegmozgalmak mint antiszemita mozgalmak fokozatosan fenyegették: a zsidók a sehova nem tartozás érzését fokozottan élték át. Nevezetes megfogalmazását adta ennek az érzésnek Gustav Mahler. „Háromszorosan otthontalan vagyok - írta. - Mint Csehország szülőtte Ausztriában, mint osztrák a németek között és mint zsidó az egész világon.”

Az osztrák liberálisok helyzete pszichológiailag súlyos volt, hiszen vereségüket nem annyira annak köszönhették, hogy ellenfelük túlnyomó többségben volt, sokkal inkább saját programjuk megvalósulásának - a kapitalizálódásnak és a parlamentarizmus kiszélesedésének. Hiszen ennél hatásosabban küzdöttek a konzervatív berendezkedés ellen, annál fenyegetettebb helyzetbe kerültek a liberális viszonyok közepette erőre kapó szocializmussal, nacionalizmussal és antiszemitizmussal szemben. Másrészt persze ennél sikeresebben ébresztgették a *német nacionalisták* az ausztriai németek nemzeti öntudatát, annál végzetesebben aláásták annak a soknemzetiségű államépítménynek az alapjait, amelyben nem csekély természetes előnyöket élveztek. És ennél inkább sikerült a *cseh nacionalistáknak* meglazítaniok Csehország és Német-Ausztria kapcsolatait, annál védtelenebbé váltak a nagynémet, illetve pánszláv hódító törekvésekkel szemben.

Aligha meglepő, ha a történelmi-társadalmi dilemmák, politikai paradoxonok és nemzeti meghasonlások itt megrajzolt légkörében, a hetvenes évek Ausztriájában virágzásnak indult a filozófiai elméletalkotás. 1872-ben megalakult a *Leseverein der Deutschen Studenten Wiens*, amely az egyetemi ifjúság német nacionalista érzületeinek adott gondolati kifejezést, és a bécsi Wagner- és Nietzsche-kultusz egyik gyújtópontja volt; 1874-ben a bécsi egyetem a délnémet Franz Brentanót, egy feltűnést keltő és azóta klasszikussá vált pre-fenomenológiai munka szerzőjét, Masaryk, Husserl és Meinong későbbi tanárát hívja meg az egyik filozófiai tanszék élére; 1875-ben a krakkói Ludwig Gumplowiczot *Rasse und Staat* című történelemfilozófiai disszertációja alapján magántanári kinevezésre érdemesítik Grazban; Masaryk pedig 1878-ban fejezi be a markánsan filozófiai-antropológiai *Öngyilkosság* - teljes címe: *Az öngyilkosság mint a modern civilizáció szociális tömegjelensége* - első változatát. Ezt követően a filozófiai gondolkodás élénksége Ausztriában, Csehországot kivéve, ismét alábbhagy, Prágában viszont a fizikus Ernst Mach, a cseh és német nemzeti ellentétek között őrlődő rektor, 1884-ben kezdi írni filozófiai művét, az *Érzetek elemzését*. Ebben a munkában, mondhatni, a fizika válik metafizikává: Mach filozófiájának közvetlen elméleti előzményeit azok a tudománymódszertani nézetei képezik, amelyekre a matematikával és a fizikával való foglalatosság során jutott. Hogy különös, én-vesztéses filozófiájának csírái már korábbi tudományelméleti fölfogásában is jelen voltak, ezt az a körülmény is mutatja, hogy a Machot a hetvenes évek elején megismerő prágai egyetemi hallgató, Fritz Mauthner, aki majd 1901-1902-ben Németországban adja ki az én valóságosságát ugyancsak kétségbevonó *nyelvfilozófiai* főművét, nézeteinek forrásaként többek között éppen Mach annak idején tartott előadásait jelöli meg.

Nyelvfilozófiája *alapvető* forrásának Mauthner, mindazonáltal, nem ezt vagy azt az elméletet, hanem *csehországi egzisztenciáját* mondja. Jóllehet, midőn teóriáit kidolgozta, Mauthner nem Ausztriában élt, szemléletmódját - amint erről visszaemlékezéseiben beszámol - alapvetően a prágai esztendők formálták. Mauthner az elsők között volt, akiket a későpolgári gondolkodás nyelv-középpontúsága a hatalmába kerített. A huszadik század nyelvi fordulata, általánosan szólva, azokkal a gazdasági és társadalmi változásokkal függ össze, melyek során az individualitás eszménye elenyészik, s a gondolkodás belső, viszonylag önálló világa az ideálok szintjén egy új közösségi létformának, a valóságban pedig a fecsegésnek, a tömeg nyilvánosságának adja át helyét; s a soknemzetiségű Monarchia polgárai, akik számára a nyelvi kérdés - mint jeles politikai kérdés - a tizenkilencedik század második felére kivételes fontosságot nyert, eleve fogékonyak voltak az effajta megközelítés iránt. Mauthner maga három nyelv - a német, a héber és a cseh - határán nőtt fel; de nem kellett sem zsidónak, sem csehországi németnek lenni ahhoz, hogy valaki Ausztriában fölfigyeljen a nyelv gondolatokat alakító és gondolatokat torzító, s nem pusztán gondolatokat *közlő* mivoltára. Grillparzerről és Ausztriáról szóló lenyűgöző esszéjében J. P. Stern Bécset a nyelvek valóságos Babelének s a nyelvfilozófia Alma Mater-jának mondja, és felhívja a figyelmet arra a sajátos helyzetre, hogy e város írói és költői anyanyelvükként a bécsi dialektust beszélték, de műveiket, úgymond, *Hochdeutsch*-ban (értsd: az újfelnémetből kialakult lutheri irodalmi németben) kellett megalkotniuk. Grillparzer helyzetét jellemzendő, Stern az osztrák költőnek, Josef Weinhebernek egy 1958-ban kelt levelét idézi. Midőn Weinheber, írja Stern, „azt panasolta, hogy ‘két nyelven kell gondolkozni’, ‘bécsiesen és Hochdeutsch-ban’, s hogy a bécsinek semmiféle igénye nem lehet a nyelvi harmóniára (tehát a valóságos harmóniára sem), azt a kiüttalan kényszerhelyzetet ábrázolta, melyben a Grillparzer is fogva volt.” Igényét erre a harmóniára a bécsi nyelv „már úgy 1800 óta elvesztette, amikor a német klasszikusok a felnémetet vitték győzelemre. Az a gesztus, mellyel Ferenc császár lemondott a római [ti. német-római] császári méltóságról, semmi más, mint annak látható, bár öntudatlan kifejezése, hogy a császári [ti. bécsi] dialektus nyelvjárásá fokozza le magát...” A vita persze - írja Stern - nemcsak a nyelvvel kapcsolatos. A határozott nyelvi forma hiánya, melyet Weinheber fölpanaszol, a nyelvi (‘és ebből következően a valóságos’) helyzet bizonytalansága, mindez azt a

szerecsélen 'osztrák problémát' tükrözi, melyet a legújabb történelemből oly jól ismerünk." De Weinheber problémájához hasonló a trieszti Ettore Schmitz problémája is, aki az „Italo Svevo”, „az olasz sváb” nevet vette fel, s a ki az olaszt választotta irodalmi működése nyelvéről, jóllehet botladozva fejezte ki magát ezen a nyelven: mert nem *írhatott* abban a német és szláv elemektől érintett olasz dialektusban, melyet *beszélt*.

Hogy Mauthner neve ma meglehetősen ismert, annak az az oka, hogy egyhelyütt maga Wittgenstein, az osztrák filozófia kétségkívül legkiemelkedőbb alakja hivatkozik rá. Mauthner mellett mindazonáltal más nyelvfilozófusok is tevékenykedtek a századforduló körüli Ausztriában, ők - Adolf Stöhr például vagy Richard Wahle - szinte ismeretlenek voltak és maradtak; de elmondhatjuk, hogy Wittgenstein nyelvfilozófiai művei - az 1918-ban befejezett *Logikai-filozófiai értekezés* ugyanúgy, mint a harmincas-negyvenes években írt, ám a békebeli Ausztria élményvilágától korántsem független *Filozófiai vizsgálódások* - csupán betetőzését jelentik annak a folyamatnak, melynek során a nyelvfilozófia a századvég és századelő Ausztriájában a klasszikus német bölcselet bűvópatakjából a huszadik századi polgári gondolkodás egyik fő áramává válik.

Mach fentebb említett könyve 1886-ban jelent meg - ám Ausztriában eleinte nem tett különösebb hatást. A nyolcvanas években az osztrákok filozófiai érdeklődése mintha alábbhagyott volna. 1893-ban azonban, Hugo von Hofmannsthal *A balga és a halál* című drámájával, amely ugyanúgy, mint Leopold Andrian 1895-ben megjelent *A megismerés kertje* című költői műve, az ember reménytelen önmaga-kereséséről szól, és a halálról mint az ember önmaga-keresésének végéről, az osztrák szellem és jelesül az osztrák filozófiai gondolkodás egy nagy korszaka veszi kezdetét. 1894-ben jelenik meg a Brentano-tanítvány Kasimierz Twardowski könyve, amely Brentanót Bolzano szellemében értelmezi át. 1899-ben adják ki az angol, akkor már egy évtizede Bécsben élő H. St. Chamberlain utóbb hírhedtté lett könyvét, *A tizenkilencedik század alapjait*, mely „a provizórikusnak, az átmenetinek uralmát, a definitívnek, kiteljesítettnek, kiegyensúlyozottnak szinte teljes hiányát” mondja a kor jellemzőjének. Ugyanebben az évben jelenik meg Freud nagy műve, az *Álomfejtés*. 1902-ben a Brentano-tanítvány grazi professzor Alexius Meinong, *Über Annahmen* című könyvében filozófiailag élesen szembeállítja a fogalmi világot a valóságos világgal; ezzel egyidőben jelenik meg Hofmannsthal ún. Chandos-levele, amely a fogalmaknak a valóságra való alkalmazhatatlan voltáról, végső fokon a *közlés* lehetetlenségéről szól. Ekkoriban már Mach is népszerű, az *Érzetek elemzése* a századforduló táján hirtelen három új kiadást ér meg. 1903-ban nagy feltűnést kelt Otto Weininger *Nem és jellem* című könyve, amelytől azonban filozófiai mélység dolgában nem maradnak el az ugyanebben az évben írt és 1906-ban megjelentetett töredékei *A végső dolgokról* címmel. „Weininger 1903-ban, huszonhárom éves korában öngyilkos lett. Etikai rigorizmusát - a matematikai logika szigorával ötvözve - Wittgenstein kelti majd életre 1918-ban befejezett *Értekezésében*.

A századvég és századforduló Magyarországon ezzel szemben éppen nem beszélhetünk a filozófiai élet pezsgéséről vagy nagy filozófia születéséről. A magyar filozófia ebben az időben epigon ketadafilozófia. Kérdés persze, hogy a filozófiai alkotóképesség - vagy alkotási kényszer - ekkori magyarországi hiányát mennyiben szabad valamiféle tényleges társadalmi-emberi harmónia jelének tartanunk, s mennyiben kell inkább ideologikus jelenségnek, a nemzeti hamis tudat egyfajta megnyilvánulásának minősítenünk. Hiszen a kozmikus bizonytalanságérzés némely eleme a magyar társadalomban ekkor már kétségkívül jelen volt, ha nem nyert is filozófiai megfogalmazást. Utaltunk már ennek az érzésnek a *költészeti* kifejeződésére, és utalhatunk *egzisztenciális* kifejeződésére is - mindenekelőtt az *öngyilkosságok* egyre gyakoribb voltára. A statisztikai adatok szerint a magyarországi öngyilkossággyakoróság hozzávetőleg 1896-tól, vagyis éppen a millennium évétől kezdve már meghaladta

az ausztriai. Az mindenesetre tény, hogy 1906-tól kezdődően a magyar kultúrában a filozófiai gondolkodás jelenléte már nem elhanyagolható s hogy az osztrák és magyar gondolkodás, éppen filozófiai tartalmait tekintve, ettől kezdve egyre közelebb kerül egymáshoz - a Bolzano- és Meinong-hatás a tízes-húszas-harmincas években a magyar katedrafilozófia egyik meghatározó forrásává lesz, de az osztrák platonizmus már a fiatal Lukács Györgyre és Zalai Bélára is hatással van. A filozófia ausztriai és magyarországi történetének dualizmus kori eltéréseit jellemezve, talán csak fáziskülönbségekről, nem pedig lényegi különbségekről beszélhetünk. Ám nehéz itt egyértelmű állításokra jutnunk, különösen, ha a filozófia tükrében a magyar *társadalom* valóságát kívánjuk megpillantani.

Hiszen ha - mondjuk - a filozófia magyarországi *hiányát* emlegetjük, ezt szinte óhatatlanul negatív vagy pozitív *értékhangsúllyal* tesszük, és kérdés, hogy értékelésünk nem fikciókra épül-e. A *negatív* értékelés alapja igen gyakran az a - talán *messianisztikusnak* nevezhető - fikció, amely szerint valamely társadalom politikai cselekvőképessége vagy akár művészi alkotóképessége akkor csekély, ha az illető társadalmat nem hatja át valamilyen *nagy filozófia*. Ezt a nézetet képviselte pl. a fiatal Lukács György, amikor az „igazi” magyar dráma hiányát az „eleven philosophiai cultura” hiányával magyarázta, az ilyen kultúrát egyébként szembeállítva a pusztá „philosophiai műveltséggel” és „gondolati mélységgel”; de hasonlóan foglalt állást korábban Böhm Károly is, aki 1883-ban az *Ember és világa* előszavában felpanaszolta, hogy „irodalmunkban, kivált tudományos részében, semmi magasabb eszme, összetartó egységes kapocs, lelkesítő gondolat nincsen”, s figyelmeztetett, hogy „a részletek... értelme csak az átfogó eszmében található”. - Másrészt a filozófia hiányára vonatkozó *pozitív* értékelés alapja, igen gyakran, az az általános - mondjuk *bornírt-konzervatív* - attitűd, mely a korabeli társadalmat olyannyira szervesnek, nemzeti egységben összeforrottnak vélte, hogy a kritikai-kitekintő gondolkodás jelentkezését eleve idegenszerűnek tartotta, s úgymond a spekuláció ellen föllépve, magát a társadalomtudományt vetette el. Ez az attitűd olykor abban a - talán *filozófiai kurucságnak* nevezhető - nézetben öltött testet, mely szerint létezik - ha valóságosan nem is, de lehetősége szerint - *speciálisan magyar*, a német-osztráktól *független* filozófia, s a föladat éppen ennek művelése vagy kidolgozása. Ez a nézet, melynek prominens képviselője volt például Alexander Bernát, nyilván figyelmen kívül hagyta azt az általános körülményt, hogy - amint azt ebben az időben nevezetesen *Ignotus* fejtegette, éppen Alexander ellenében is - a „sajátosan magyar” többnyire nem más, mintha a valaha *átvett* s másutt már meghaladott; továbbá figyelmen kívül hagyta azt a különös körülményt, hogy a magyar filozófia ekkori állítólagos önállósága mindenesetre olyan kulturális talajra épült, melyet - amint arra bevezetőnk elején utaltunk - az osztrák és magyar *mindennapok* állandó érintkezése és nagyfokú szimbiózisa jellemezte.

Másfelől, ha - mondjuk - a filozófia 1906 utáni erősödő jelenlétéről szólnunk, nem lehetünk bizonyosak abban, hogy ez a jelenlét nem fiktív, nem látszólagos-e. - 1906 körül a magyar szellemi élet úgyszólván minden területén alapvető fordulatok zajlottak le. 1906-ban jelenik meg Ady kötete, az *Új versek*, valamint Bartók és Kodály feldolgozásában és nevezetes előszavával a *Magyar népdalok énekhangra, zongorakísérettel*; a Társadalomtudományi Társaságban ez az év hozza meg a radikális és a konzervatív erők összecsapását; s 1906-ban alakul meg a Magyar Impresszionisták és Naturalisták Köre, melyből azután 1907-ben kiválik a „Nyolcak” csoportja. „Irodalom, zene és festőművészet - írja Horváth Zoltán - csaknem egyazon időben hadat üzen és elszánja magát az élethalálharcra...” Ebben az időszakban lép föl Lukács György, aki 1906 és 1909 között írja első nagy munkáját, *A modern dráma fejlődésének történetét*, és 1907-től *A lélek és a formák* esszéit. És 1905 körül születtek a különösen Mannheim Károlyra és Hauser Arnoldra jelentős hatást gyakorló, fiatalon elhunyt filozófus, Zalai Béla első tanulmányai, közöttük a *Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse - A metafizika mint örök-visszatérő szükségletek szimbolikus*

összegezése. Zalai írásainak társadalmi-történelmi háttere persze jóval kevésbé nyilvánvaló, mint mondjuk Lukács impresszionizmus-ellenes esszéinek vagy Ady-elemzéseinek; s a „Nyolcak” törekvései sem állnak annyira nyilvánvaló összefüggésben a kérdéses évek politikai eseményeivel, mint akár a Társadalomtudományi Társaság vitái, akár Ady „magyar Ugar” versei. Ám a szellemi forrongások és válságok jelenségei minden bizonnyal összefüggenek egymással, és ha a nyilvánvaló módon értelmezhető mozzanatokból indulunk ki, azt mondhatjuk, hogy háttérükben az 1905-1906-os politikai válság: a radikális nacionalizmus választási győzelme, a nemzeti eszme és a polgári haladáseszmény szembekerülése, a nacionalizmus kiüresedésének élménye, a magyar nemzettudat meghatározó elveinek és normáinak értelmetlenné és értéktelenné válása áll. Ez az időszak Magyarországon kétségkívül megteremtette a filozófia valamilyen fokú szükségletét s egyszersmind elvont lehetőségét is. A fiatal Lukács írásainak és hatásuknak az elemzése mindazonáltal arra világít rá, hogy a *Lélek és a formák* esszéi, ezek a kétségtelenül filozófiai művek inkább az osztrák, mint a magyar gondolkodás történetének részét alkotják; a dráma-könyv viszont, amely a magyar szociológia kezdetéhez, kultúr- és tudásszociológiai kezdetekhez kapcsolódik, alapjaiban társadalomtudományi és nem filozófiai munka. Valóban: ha igaz, hogy a filozófiai beállítottság a polgári tudat jellegzetes velejárója, s hogy a huszadik század első évtizedére, a késő-polgári viszonyok nyugat-európai és amerikai kialakulásával a filozófia korának - általában szólva - vége szakadt, akkor a Magyarországon keletkezőben levő önálló polgári gondolkodás immár aligha ölthetett filozófiai formát. Igen szemléletesen példázzák ezt a jelenséget Zalai Béla írásai. Az idős Lukács György a századelő korára visszapillantva úgy nyilatkozott, hogy azoknak az időknek az egyetlen eredeti gondolkodású magyar filozófusa Zalai volt. Zalai nem egy kortársa - baráti, tisztelői köre - egészen hasonlóan vélekedett. Ehhez képest igen föltűnő, hogy gyakorlatilag senki sem írta le, sem akkoriban, sem azóta, hogy voltaképpen *mi* volt Zalai nézeteinek lényege. A Babits-Juhász-Kosztolányi levelezésben Zalai neve minduntalan előfordul, utalások történnek Zalai személyes és intellektuális kiválóságára, de egyszer sem esik szó arról, hogy *mivel* foglalkozik, *mire* törekszik ő valójában. Amit Kosztolányi írt róla Juhásznak, hogy ti. „ez az ember előttem ma is rejtély. Ki ez?” - a kortárs filozófusok problémáját (s a Zalaira vonatkozó filozófiatörténeti kísérletek problémáját) meglehetősen pontossággal mutatja. A nehézséget valószínűleg az okozza, hogy Zalai filozófiai témája nem más, mint *a filozófia maga*; hogy Zalai voltaképpen nem filozófiai kérdésekkel foglalkozott, hanem azzal, hogy *milyen szükségletekből* fakad, *miképpen lehetséges, s lehetséges-e egyáltalán* a filozófia. Zalai, jóllehet kortársai ezt aligha sejtették, s talán ő maga sem látta egészen tisztán, a filozófiát merőben *kívülről* szemlélte; nem filozófiát, hanem meta-filozófiát művelt. A fiatal *Fogarasi Béla* egyike volt azon keveseknek, akik Zalai törekvéseinek lényegét fölfogták. Vajon megírta volna-e a maga metafizikáját Zalai - kérdezi Fogarasi 1916-os *In Memoriam*jában - „s csak az idő, az élet hiányzott hozzá? Ha így volna, akkor Zalai művének mélységes tragikuma sokszorososan felülmúlná a filozófia összes tragikus veszteségeit, amelyekről az újabb időkben tudunk. Azt jelentené, hogy egész alkotása nem egyéb, mint készülődés arra, amit már nem mondhatott el, s amit senki nem mondhat el most helyette. - De azt hiszem, hogy nem így kell megítélnünk filozófiáját. Posthumus munkájában, mely a filozófiai formaproblémának és a rendszerezés problematikájának végső elmélyítésében rendkívül sok újat és fontosat nyújt, semmi nyomát sem találom ennek az alakuló metafizikának. ... Zalai rendkívüli érdeme abban rejlik, hogy a filozófiai gondolkodás, a ‘par excellence’ filozófiai módszer törvényeit, jogait és határait megállapította. ... Míg a metafizikusok víziója a kozmosz, a lélek, az istenség miléte. Zalai víziója maga a metafizika miléte volt.” S úgy tűnik akkor, hogy Zalai föllépése nem a magyar filozófia valamiféle századelejei kezdetével, hanem a filozófia világméretű válságával függ össze; vagy másképpen: egy antinomikus történelmi helyzetre adott elvont-fogalmi választ jelent olyan korban, amelyben ez a válasz már nem élhet a filozófia klasszikus eszközeivel.

Forradalom után

KEMÉNY, EÖTVÖS ÉS MADÁCH

Hegel ismert kijelentése szerint a filozófia szükséglete akkor jelentkezik, amikor az egyesítés hatalma eltűnik az emberek életéből, és az ellentétek elvesztik eleven egymásvonatkozásukat; amikor megbomlik a szellem harmóniája. Ha a filozófia az eszmék összhangjának helyreállítására tett kísérlet, akkor úgy vélekedhetnénk, hogy ez a gondolkodásforma a 48-as forradalom utáni Magyarországon nagyon is időszerűvé vált; és pedig nemcsak Világost követően, hanem legkésőbb 1848 szeptemberétől kezdve, amikor a politikailag aktív közép-nemesség zömének ideológiáját alkotó mérsékelt liberalizmus eszmevilága és a politikai valóság között nyilvánvalóvá lett a szakadék, vagyis attól kezdve, hogy az események alakulása félreérthetetlenül rávilágított a magyar nemesi liberalizmus elveinek rejtett antinómiáira. Valóban: a liberalizmus elveinek revíziójára, a társadalmi lét alapkategóriáinak újrendezésére irányuló átfogó gondolati törekvések az ötvenes években jelentős műveket hoztak létre. Szembeötlő azonban, hogy ezek a művek - Kemény Zsigmond politikai és irodalomelméleti írásai; Eötvös József nagyszabású társadalomtudományi munkája, *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*; Madách *Tragédiája* - voltaképpen nem filozófiai természetűek. Jóllehet alkotóiknak általánosító-elvonatkoztató hajlama kétségtelen, és - különösen Eötvös és Madách - ezernyi szállal kapcsolódnak a filozófia egyetemes történetéhez, e művek inkább a filozófia tagadásaként, semmint filozófiaként lépnek föl. Filozófián itt a fogalomelemzésnek azt a válfaját értjük, amely - antinomikus történelmi helyzetek tükröződéseként - éppen átfogó igényénél és logikai szigoránál fogva vezet ellentmondásokhoz. A filozófia, ebben a fölfogásban, jellegzetesen polgári ideológia, a polgárság jellegzetes ideológiája: mert a polgár az, aki minden természetadta kötöttségtől megszabadulván, minden hagyományt az ész ítélőszéke elé citál, hogy végül a mindenséggel kerüljön perbe. A filozófia, mint Hegel mondja, „csak ott kezdődik, ahol az egyén magáért-valósága szerint egyénnek tudja magát, olyan általánosnak, olyan lényegesnek, amelynek mint egyénnek végtelen értéke van: vagyis ahol a szubjektum elérte a személyiség tudatát, tehát teljesen magáért-valósága szerint akar számítani”. Magyarországon a 19. században a közép-nemesség játszotta el bizonyos vonatkozásokban azt a szerepet, amelyet Nyugat-Európában a 18. században a polgárság játszott; ám a liberális nemesség mint nemesség szükségképpen megőrizte a történeti folytonosság és együvé tartozás valamilyen tudatát, s a *magyar nemzet* részeseként a világban való eligazodás egyénfölötti mércéjével rendelkezett vagy vélt rendelkezni.

Nem véletlen tehát, hogy például a fiatal Kemény Zsigmondra, nagyenyedi tanulmányai során, kevésbé hatottak kantiánus filozófiaprofesszorának, Köteles Sámuelnek az egyénben lakozó erkölcsi törvényről vallott magasztos eszméi, mint az úgynevezett történeti-jogi iskola id. Szász Károly által közvetített elvei. A történeti-jogi iskola főalakjával, F. K. von Savignyval összhangban, Szász Károly is - és az ő nyomán Kemény Zsigmond - úgy vélte, hogy a jog forrását nem a törvényalkotó ész, hanem a nemzetben élő, történetileg alakult jogi tradíciók jelentik. A fiatal Kemény Zsigmond gondolkodása, mint Papp Ferenc írja, „ellentéte a XVIII. század rationalismusának, inkább megegyezik a XIX. század első felének történeti világnézetével. Nem hisz az emberi észről kigondolt elméleteknek, a törvénycodexeknek mindenhatóságában, nem ismer csodatevő szert, sem államformát, mely minden körülmények közt alkalmazható volna.” Kemény 1842-1843-ban írt hírlapi dolgozataiban „az emberiség, mint örökké fejlődő valóság szerepel; hasonlóképpen a politikai élet is örökös változás, melyben az okoknak végtelen tömege rejtőzik az események rétege alatt. Ily gondolatok szemüvegén keresztül - írja Papp Ferenc - nem nagy különbség látszik az igazi politika s a

történelem bölcselete között.” A történelem bölcseletét azonban Kemény Zsigmond eszméiben a politika éppenséggel *helyettesíti, kiszorítja*. Kemény konzervatív gondolkodó, jóllehet liberális politikus: a konzervatív gondolkodás pedig, mint azt klasszikus tanulmányában Mannheim Károly kimutatta, lényegénél fogva elméletellenes.

Ha Kemény 49 utáni írásaiban is megvetéssel és gúnnyal tekint minden elvont-elméleti útkeresésre, ennek nem az az oka, mintha az utat, melyet szerinte Magyarországnak követnie kellene, egyenesnek vagy könnyen végigjárhatónak gondolná. A magyar helyzet antinómiáit Kemény eléggé világosan látta. Mindenekelőtt a klasszikus polgári fejlődéshez képest elkésett fejlődés antinómiáját, melynek előképe fél évszázaddal korábban, német földön, a kanti és hegei filozófia keletkezésében oly alapvetően közrejátszott. A német klasszikus filozófia gyökereit vizsgálva Lukács György éppen erre az antinómiára világít rá. „Németország jelentős polgári humanistái - írja - azzal a bonyolult és ellentmondásos szükségszerűséggel kerülnek szembe, hogy el kell ismerniük a polgári társadalmat, igent kell mondaniok rá mint szükséges és egyedül lehetséges haladó valóságra, de egyben nyíltan és kritikailag fel kell fedniük és ki kell mondaniuk ellentmondásait is, nem szabad behódolniuk apologetikus módon az embertelenség előtt, amely elválaszthatatlan a polgári társadalom lényegétől.” A kapitalizálódás kezdetén álló Magyarországon, az 1850-es években, hasonlóan adódott a kérdés. Ekkortájt írt cikkeiben Kemény részletesen ábrázolja a korabeli nyugat-európai gyáripar katasztrofális társadalmi hatásait, s a proletárság ügyét a modern európai társadalom nagy kérdéseként tárgyalja. Komlós Aladár kimutatta, hogy Kemény ezekben a cikkeiben hosszú bekezdéseket változtatás nélkül vett át Engels *A munkásosztály helyzete Angliában* című munkájából. „A birtokospárti főúr és a kommunizmus elméletírója abban találkozik - írja Komlós -, hogy mindkettő látja a nagyipar káros következményeit.” Kemény persze éppoly kevésbé vált a kommunizmus hívévé, mint ahogyan például Lukács Móric, aki a magyar liberálisok közül a legvilágosabb képpel rendelkezett a kor munkásmozgalmairól, nem fogadta el a „szocialisták és kommunisták ábrándos rendszereit”, melyeknek életbeléptetése „az emberi nemet monoton, prózai, feszes kaszárnyaéletre kárhozzatná”. Ám Kemény nemcsak a szocialista elméletet utasította el, hanem a dilemma föloldását ígérő *minden* elméleti formulát is, így következetesebben konzervatív maradt, mint a magát konzervatívnak valló Lukács Móric, aki az úgynevezett egyesületi elvtől remélte az alsó osztályok - s ezen keresztül a társadalom - megmentését. Egy helyütt ugyan előfordul, hogy Kemény, a kapitalizálódás viszolyogtató és ugyanakkor szükséges volta láttán, a *kereszténységet* ajánlja mindent megoldó princípiumként. „A kereszténység - írja - szintúgy világnézet, mint hittan; szintúgy a socialis viszonyok rendezése, mint az egyén erkölcsi kötelességének kimutatása; szintúgy államszervezeti elv, ...mint magasabb értelemben vett cosmopolitai irány, mely a politikai és geographiai határokon túl is kiterjeszti rokonszenvét s az emberi nemből egyetlen nagy családot lát...” A kereszténység kérdése mindazonáltal csak periferikus helyet foglal el gondolkodásában. Figyelme legfőképpen a gazdasági és politikai *gyakorlatra* irányul, és a *mezőgazdaságban* pillantja meg az ipar erkölcsileg is szükséges kiegészítését vagy inkább ellensúlyát. „Az okos mezei gazdaság - írja 1852-ben - majdnem oly tanodája a politikának, mint a magasabb ipar és kereskedelem. Általa észrevehetlenül avattatik be az ember a haza valóságos érdekeinek, szükségeinek és kívánatainak ismeretébe. Természetévé válik fokozotti javításhoz szokni tündérvárak építése helyett. S midőn körülte minden lassan tenyészik, s a szerencse érett megfontolás műve, nem fogja egykönnyen hinni, hogy más törvények és logika szerint lehessen azon nagy gazdaságot, melyet közügynek nevezünk, investálni, jövedelmezővé tenni és virágzásban tartani. - A gyakorlati foglalkozás nélküli egyén könnyen válik ideológgá, de a gyakorlati foglalkozók közül senki kevésbé, mint a mezőgazda...”

Az ötvenes évek magyar társadalmát persze nem annyira a kapitalizálódás dilemmája foglalkoztatta, sokkal inkább a függetlenség dilemmája. E dilemma elemei közismertek. Az

Ausztriától független Magyarország - a hagyományos fölfogás szerint - egyrészt nem állhatna ellen Oroszország terjeszkedésének, másrészt belülről is fenyegetnék, hiszen a területén élő nem-magyar nemzetiségek a magyarhoz képest együttesen túlnyomó tömeget képviselnek, és ez a körülmény - itt a függetlenség dilemmája a liberalizmus dilemmájával találkozik össze - annál súlyosabban fog latba esni, minél jobban előrehalad a tömegek politikai emancipációja. A magyar függetlenség záloga tehát az Ausztriától való függés, vagy legalábbis az Ausztriával való közösség. Kemény - aki, mint Sötér István fogalmaz, általában is „az ellentétes, egymást kizáró eszmék, törekvések egyeztetésére törekszik”, s akiről Szerb Antal nem véletlenül állította, hogy vele kapcsolatban a „skizoid” terminus „tolakodóan kínálkozik” - ezt a dilemmát a maga teljes bonyolultságában érzékeltette, és mind politikai írásaiban, mind regényeiben nagy erővel érzékeltette. Kemény regényei közül Sötér István különösen az 1857-ben megkezdett *Zord időt* emeli ki, mint amely a „nyugati és keleti hatalmak közt” őrlődő Magyarország végzetének a megalkuvást láttatja. „A *Zord idő* - írja Sötér - a magyar függetlenség történelmi lehetőségét feltétlen pesszimizmussal ítéli meg, s a kiegyezést, az Ausztriához fordulást végzetszerű szükségnek tekinti.” Politikai munkáiban, mindenekelőtt a *Még egy szó a forradalom után*ban Kemény persze nem végzetszerű szükségéről, hanem magasztos misszióról ír: Magyarország antinomikus helyzetét a közvetítés helyzeteként ábrázolja. A magyarság közvetít, *hidat* jelent Kelet és Nyugat között. A magyar közvetítő küldetés politikai fikcióját ugyanakkor sehol sem szublimálja történelemfilozófiává. Bár Ausztria és Magyarország viszonyáról értekezve egy helyütt a következőt írja: „világossá lön, hogy ami tényleges állapotnak látszott, bölcséleti jelentékenységgel bír”; ezen azonban csak annyit ért, hogy a szóban forgó „egyes országoknak egymáshoz csatlakozása nem csupán az események pusztá önkénye, hanem önfenntartási kényszerűség”. Azt, hogy miként vélekedik Kemény a gyakorlati politika és a filozófia viszonyáról a magyar probléma megoldása tekintetében, inkább a *Még egy szó a forradalom után* című munkából vett, kissé hosszabb idézettel tudjuk bemutatni.

„A ki szemem tartotta a befolyást - írja Kemény -, melyet a magyar forradalom alatti állapotok az Al-Duna és a török-adriai tengerpart szellemére gyakoroltak, érezni fogja: hogy, miután sem Törökország európai részét a nyugat- és közép-európai fejlemények hatásától ezentúlra hermetice elzárni nem lehet, sem különösen az izlam-uralom alatti szláv fajokban támasztott fermentációt többé egészen visszafolytani nem sikerülhet; - e körülmények közt a legjózanabb politika monarchiánkra nézve az, mely rögtön igénybe vehető eszközökkel kíván munkálni a föltűnedezett jelenségek irányára...

A gyakorlati országlár előtt, mihelyt a forradalmi eszmék hullámdagálya lecsendesülhet, mint egy sima tengerlap, oly tisztán, oly végigláthatólag fog állani azon igazság: hogy a német elemet sem territoriumilag, sem szellemileg nem kell még közvetlenebb, még szélesebb érintkezésbe hozni a szlávokkal.

A gyakorlati országlárnak kell egy *közvetítőt* lenni, mely által eléressék:

1. Hogy a nyugat-európai polgáriasodás az európai súlyegyen fölforgatása nélkül leljen állandó és növekedő hatást Kelet-Európára; mi egy ama kívánsággal, miszerint, az ausztriai birodalomnak mód nyújtassék, hivatásának [egyik] fő részét, melyet a magyar korona által vállalt el, s mely kelet felé van irányozva, teljesíteni.

Az országlárnak, ha nem akarja kedvencz rögeszmék és kedélyvágyak szerint felbontani az európai erőket, kell egy *közvetítőt* lenni, mely eszközölje:

2. Hogy különösen a graeco-szláv fajok agyában ne válhassék az európai polgáriasodás, az osztrák befolyás gyarapítása keleten, azonossá a német nyelv mesterséges terjesztésével; mert ekkor a civilisatio éltető nedve zavarosabb, de a nemzetiségi érzelmeket kevésbé legázoló folyamatból fog meríttetni.

Az országlárnak, ha az osztrák politika másik fő feladata, a Németországra támaszkodás szívéen fekszik, kell egy *közvetítőt* lelni, azon veszély kikerülésére is, hogy

3. Midőn a *keleti* befolyás meggyökereztetésére az osztrák birodalmi graeco-szlávok nemzeti és polgáriassodási fejlődése elébe igazságtalan gát nem vettek; ugyanakkor ne öntessék ki a teknővízzel a gyermek is, ne alakíttassék a birodalom szláv zománczú, szláv típusú állammá. Mert ekkor Ausztria befolyása Közép-Európára megszűnnék; német örökös tartományai föl-áldoztatnának; német birodalmi helyzete fentarthatatlan volna; s Ausztriából kizárólag keleti állam válnék; műveltsége süllyedésnek indulna, és Európának annyi vér és annyi diplomatiái szerződések által kivívott súlyegyene az alkotmányos és nyugot-keresztényi étellel együtt nagy crisesek felé sodortatnék.

Nem mondom, hogy ily politika annyira egyszerű, mint egy bölcséleti terv az állam abstract czéljai szerint gyártva, melynek részletei szépek és összefüggnek ugyan; de beléjük a *létező*, nagy érdekeivel és szenvedélyeivel együtt, semmi *Volta-oszlopok* által nem szorítható.”

A Kelet és Nyugat pólusai között felhalmozódó feszültséget, Közép-Európa Volta-oszlopának feszültségét Kemény szerint nem közvetítheti, nem egyenlítheti ki semmiféle filozófia, erre csak a *magyarság* képes. A magyarság „régén *villámhárító* volt; régén inkább *physikai közvetítésre*, mely a másokra intézett csapás súlyát elhárítja, lön kijelölve; most hivatása inkább *erkölcsi közvetítés*, mely a nyugati eszméket *keleten* lehetségessé teszi...” Ez az erkölcsi közvetítés azonban nem más, mint megfontolt, lépésről lépésre haladó, alulról építkező politikát jelent. Takarékoság, „okszerű gazdaszat” és szorgalom; elmélkedés, stúdium és tapasztalás, nem pedig „szenvedélyesség, sivár vágyak és hiú csalálmak”; *buzgalom* és *türelem* a nyelv emelése körül: ezek jelentik a társadalom „összetartó és termékenyítő” erejét. A magyarság jövője teljes összhangba hozható a monarchia egységének igényeivel. „Csak nem kell - írja Kemény - hiú elméletekhez, miket a bornírozott tudomány, mely könyvein túl nem lát, önteltségében férczel össze, s az élet argumentumai ellen makacssággal véd; csak nem kell a szabadság ábrándhőseinek ragyogó, de testetlen ígéreteihez kötni a haza szent érdekeit...”

Már Gyulai Pál rámutatott arra, hogy Kemény ideológiaellenes álláspontja és regényeinek pszichológiája, emberképe között szoros megfelelés van. Kemény, Gyulai kitűnő megfogalmazása szerint, regényeiben „nem annyira a bűnök tragikumát rajzolja, mint inkább a nemes szenvedélyek, mondhatni, az erény tévedéseit”. És ahogyan regényeiben az erény tévedéseit rajzolta, „úgy politikai műveiben legörömbösebb fejtegette a hazafiság túlzásait, a nemes törekvések tévtanait, a népszerű eszmék árnyoldalait, sőt veszélyeit”. Ismeretes ugyan Kemény szép mondása, hogy az eszmék, melyek leveretnek, többnyire megbosszulják magukat azokon, kik rajtuk nem az eszmék által diadalmaskodtak. Kemény alapgondolata mégis az, hogy akik viszont eszmék által diadalmaskodnak, azokat eszméik elveszejtik, mert az eszmék óhatatlanul visszajukra fordulnak. Eszmék a társadalom egész tájképét, „virányaival és rengetegeivel, a nyílt utakkal, hol haladni könnyű és a tömkelegekkel, melyek közt eltévedni kell”, nem vetíthetik elénk; a társadalom és az állam „nagy érdekeit inkább az apró körülmények millió keze, mint az egyes tervek és személyek titán-karja” oltalmazhatja vagy valósíthatja meg: a társadalom - hogy Kemény egyik legvilágosabban konzervatív képét idézzük - „*organicus élet - maga az öntudattal bíró nép*; mely szokásainak, erkölcsének és fogalmainak összegével nem fog sem beférni, sem kényelmesen lakni minden pallér ideális épületeiben”. Kemény nem véletlenül értékelte oly nagyra, „dacára némely szofizmánknak és dacára némely túlvitt következtetéseknek” Eötvös munkáját, az *Uralkodó eszméket*. Hiszen Eötvös itt éppen azt mutatta ki egy meghatározott eszmerendszerről, amit Kemény minden eszmerendszerről gyanított: hogy megvalósítása lehetetlen, vagy ha nem az, hát katasztrófához vezet.

Báró Eötvös Józsefet sokkal ellentmondásosabb viszony fűzte a filozófiához, mint Kemény Zsigmondot. Ellentmondásos viszony fűzte a magyar nemességhez, egyáltalán a magyaros szellemhez is; ellentmondásos viszony fűzte a politikához; és különösen 1848-tól merőben ellentmondásos viszony fűzte a liberális eszmekörhöz. Amikor Eötvös, a Battyhány-kormány vallás- és közoktatási minisztere, 1848 szeptemberének utolsó napjaiban, Lamberg megöletése után, családjával együtt Bécsbe, majd rövidesen Münchenbe menekült, egész gondolati és érzelmi világával összhangban cselekedett. Eötvös nemcsak a forradalmi erőszaktól irtózott, de mindennemű nacionalista indulattól is, és idegenkedve szemlélte a magyar forradalom növekvő függetlenségi radikalizmusát. Eötvös Keményhez hasonlóan úgy látta, hogy Magyarországot a német kultúrához mindenekelőtt a Habsburg-ház kapcsolja; és a maga részéről erősebb szálak fűzték a német kultúrához annál, semhogy e kapcsolat fenyegetettségét ne riadalommal figyelte volna.

Eötvös József anyai nagyapja, egy német birodalmi báró, a század elején telepedett meg Magyarországon. Eötvös az ő birtokán, Ercsiben töltötte egész gyermekkorát és ifjúkora nagy részét. Anyja, báró Lilien Anna, aki fiára igen mély befolyással volt, nem tanult meg magyarul, és mint Ferenczi Zoltán fogalmaz, „műveltségében, gondolkozásában német nő maradt”. A gyermek Eötvös - írja Ferenczi - „így tehát főképpen német környezetben fejlődött; ebben az időben magyarul éppen nem, s 10-12 éves korában is csak töredezően beszélt. E gyermekori német környezet hatása nemcsak szellemén vált mindvégig érezhetővé, hanem magyar stylusán, sőt nyelvén is, mely későbbi megfeszített törekvései, írói nagyszabású munkássága dacára minden ízében magyarossá sohasem bírt válni.” A német kultúrával való benső kapcsolata nyilván hozzájárult ahhoz, hogy később, midőn a magyar reformmozgalom, majd az ötvenes-hatvanas években a nemzeti újjáépítés szenvedélyes munkása lett, érzékenyen reagált mindenre, amit a magyar hagyományban hamisnak, nem valódinak ítélt. Ezért is nevezheti Fenyő István kiváló tanulmányában Eötvöst „*európai gondolkodó magyarnak*”. Eötvös, mint Fenyő István írja, „a kor ama igen kevés politikusához tartozik..., akik a magyarság és Európa, nemzet és emberiség közé ez idő tájt sem emeltek válaszfalat... Eötvösnél a nemzetiségnek fő kritériuma épp a fejlődéshez szükséges idegen elemek áthasonítása iránti érzékenység.” Szálai Lászlóról tartott 1865-ös emlékbeszédében igen károsnak mondja azt a meggyőződést, „hogy valamely nemzet magát elszigetelheti, sőt hogy csak ezáltal biztosíthatja nemzeti sajátságainak önálló kifejlődését”, és a következő nevezetes kijelentést teszi: „Ha hazánk jogviszonyait vagy egyéb institúcióit tekintjük azon századokban, melyek nemzetünk fénykorát képezik: köztök és más európai intézvények között a legnagyobb rokonságot találjuk, s ha ez később megváltozott, az ok a török uralomban rejlik, mely által fejlődésünk erőszakosan félbeszakított, úgyhogy az, mi institúcióink eredetiségének tartatott, sokban csak annak jele, hogy hátrábbmaradtunk, s egyszersem legnagyobb akadálya haladásunknak.” Ezt a tételt egyébként - melyet harminc évvel később Ignótus a magyar nyelv egyes sajátos ízeire alkalmazott, nyelvjárásainkat idegen beolvadások dokumentumaként s némely tősgyökerességünket latinságnak értelmezvén - Eötvös éppen Szalaytól vette át; csakúgy, mint Kemény, aki 1843-ban és 1847-ben hasonlóan fogalmazott. De Eötvös, legalábbis az ötvenes években, Keménynél szűkebben vonta meg a kétségtelenül magyar hagyományok körét: olyannyira, hogy - szemben Keménnyel - 1850-ben még az önálló magyar államiság hagyományát sem foglalta bele. Kemény 1850 júliusában megjelent röpiratában, a *Forradalom utánban* a „dualizmus” kifejezés nemcsak szerepel, de pozitív hangsúlyt is kap abban a gondolatmenetben, ahol a szerző „hazánk ősi alkotmányának, Magyarország elismert önállóságának szellemére” hivatkozik; Eötvösnek 1850 márciusában a pesti Hartleben kiadónál német nyelven megjelent röpirata viszont, mely az *Über die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich* címet viseli, egy olyan - erős és egységes - Ausztria szükségessége mellett érvel, melynek központosítottági foka a szövetségi,

föderális szerkezetben lehetséges központosítottságot kifejezetten meghaladná, azaz a dualisztikus szerkezetet eleve kizárja.

Eötvös 1850. november végén vagy december elején érkezett vissza Magyarországra. Az *Uralkodó eszmék* első kötete, mely azután 1851 nyarán jelent meg, ekkor már készen állt, hiszen, mint Ferenczi írja, „1850. márczius 29-ikéről olvasni lehet az egykorú lapokban, hogy már a műve második részén dolgozik”. Míg az *Über die Gleichberechtigung* kifejezetten politikai írás, mely a jelek szerint Világos után született, és a Habsburg-birodalom célszerű berendezésének problémáját tárgyalja, addig az *Uralkodó eszmék* sem első, sem 1854-ben megjelent második kötetében nem tartalmaz nyílt utalást az osztrák-magyar kérdésre. Ez a munka *általánosságban* foglalkozik bizonyos politikai eszmékkal, nevezetesen a szabadság, az egyenlőség és a nemzetiség eszméivel: jelentésükkel, egymásközi viszonyukkal, hatásukkal. Azt mondhatjuk, hogy az *Uralkodó eszmék* és az *Über die Gleichberechtigung* kölcsönösen kiegészítik egymást, amennyiben az előbbi az utóbbinak a fogalmi megalapozását végzi el, illetve az utóbbi mintegy levonja az előbbiből adódó politikai következtetéseket. Az *Uralkodó eszmék* fogalomelemzéseit ugyanakkor, amint ez természetes is, erősebben befolyásolja Eötvös politikai érzülete, mint a röpirat politikai következtetéseit a fogalmi vizsgálódások nem mindig egyértelmű, olykor éppen ellentmondásos mérlege. „A szabadság, egyenlőség és nemzetiség eszméiből - írja Sötér István - Eötvös különféle, a politikai események következtében változó-módosuló tanulságokat vont le 1850 és 1865 között írt műveiben. Minden jel arra mutat, hogy az *Uralkodó eszmék* a fenti eszmékből vont okfejtéseknek, következtetéseknek *egyik* változata csupán, *nem pedig: első és alapvető* megfogalmazásuk.” Az *Uralkodó eszmék* keletkezésének gondolati körülményeire éles fényt vet Eötvös egyik vázlata, melyet 1848 végén Münchenben vetett papírra. Terjedelme talán másfél ív, nyelve magyar. Eötvös ebben a vázlatban világosan érzékelteti, hogy a fogalmi tájékozódás főadata a konkrét politikai irányadás szükségéből adódik. A müncheni vázlatot, mint Sötér István fogalmaz, Eötvös „egy olyan mű terveként készítette el, melyben az 1848-as eseményeket készült elemezni - s megmutatni a 'kiutat', a forradalom létrehozta 'válságból'. A vázlat *egy részét* olyan fejezetek terve foglalja el, melyeket később az *Uralkodó eszmék*be olvasztott be. Magának a vázlatnak egyes gondolatait pedig részletesebben kidolgozta röpirataiban. A vázlat első felét a 48-as események elemzése foglalja el, - második fele pedig: az *Uralkodó eszmék* sommás tervének tekinthető, tervnek, melyet Eötvös később elmélyített, részletekbe mélyedően kidolgozott. A vázlat első és második fele logikailag összefügg egymással. Ami filológiailag is bizonyítja, hogy az *Uralkodó eszmék* már létrejöttében is a magyar 48-as események gyümölcse, - és ezt a művet eredetileg a 'kivezető út' megmutatásának szánta Eötvös, mégpedig sokkal konkrétabban, mint ahogyan azt műve bevezetőjében bevallja, ahol is a magyar 48-ról nem tesz említést.” Az *Uralkodó eszmék* mélyén - írja Sötér - „Eötvösnek az a szándéka rejlik, hogy alapot teremtsen politikai cselekvése, sőt, világnézete számára. Az *Uralkodó eszmék* nem csupán tartalmában, gondolatmenetében, következtetéseiben és tanulságaiban, de még *létrejöttében* is összefügg Eötvös magatartásának, szemléletének alakulásával 1848 szeptembere után.”

Eötvös főművének már a címe is - *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* azt mutatja, hogy szerzője az eszméknek nem önmagukban, hanem csak a társadalom eleven életével való kölcsönhatásukban tulajdonít jelentőséget. Azt mondhatjuk, hogy *uralkodó* eszméken Eötvös mindig többet ért, mint *puszta* eszméket: az uralkodó eszmék a társadalom életében többé-kevésbé objektiválódtak léttel bírnak; szokásokban és attitűdökben testet öltve állnak előttünk. Azt is mondhatjuk, hogy Eötvös az eszmék világát alapvetően *kívülről*, a társadalom élete felől nézve, mintegy *szociológiailag* veszi szemügyre. „Tisztán politikai eszmék - írja már a müncheni vázlatban - az emberek tömegére soha nem bírnak annyi hatással, hogy a párt, mely csak rájuk támaszkodik, győzelemre számolhasson. -

A hit és az anyagi érdekek - ez a két nagy emeltyűje minden mozgalomnak...” Új eszmék nem benső logikai erejük által válnak hatékonyá, hanem azért, hogy a társadalom tényleges körülményeinek megfeleljenek. Az emberi nem - írja a vázlatban Eötvös -, „ha egészen új irányban indul is meg, nem semmisítheti meg múltját. - A helyzetek lassabban változnak mint eszméink, ‘s azon eszmékből is sok marad fel, mellyek századokon át uralkodtak, ha bár új meggyőződéseink vélek ellentétben állnának.” S az Európában ma uralkodó vagy uralkodni látszó eszmék mindegyikére érvényes az, hogy „nem tűnnek el anélkül, hogy realizáltatnának, csak hogy ez eszmék szint olly módon fognak realizáltatni mint mások, nem logikai szigorú következetességgel, hanem alkalmazva a lehetőségekhez”. A müncheni vázlat semmiképpen sem tartalmazza a politikai eszmék és a társadalmi valóság közötti viszony valamilyen teljes vagy ellentmondásmentes fölfogását. Annyi azonban világos, hogy amikor Eötvös eszmékről beszél, nem egyszerűen az ideológusok elméjében lakozó ködképekre gondol. Ha tehát igaz az, hogy „soha Európában az eszmék világában nagyobb anarchia nem létezett, mint éppen most”, akkor ezt a helyzetet Eötvös joggal tartja politikailag aggasztónak, és gondolatmenete, mely az *Uralkodó eszmék* kérdésfeltevését készíti elő, világos logikával bír. „A birodalomnak alakítása - írja Eötvös - a feltétel, mellytől minden egyesnek jövője függ. - Hogy a birodalom újjá alakításában célszerűen járjunk el, szükség, hogy az eszmék viszonyát keressük fel figyelemmel, 1ször általján véve Európában, 2szor különösen birodalmunkban. - A birodalom új alakjában csak úgy lehet állandó, ha az Európa és saját helyzetének megfelelő módon alapított meg[.]” Európában Eötvös szerint a szabadság, egyenlőség és nemzetiség eszméje uralkodik. A szabadság eszméjével kapcsolatban azonban Eötvös különbséget fedez fel a „való” és a „politikai” szabadság között, és a vázlat sejteti, hogy „az értelem, mellyben e’ fogalom most vétetik fel közönségesen”: a szabadság *politikai*, nem pedig valódi értelme. Ami mármost a nemzetiség eszméjét illeti, Eötvös úgy látja, hogy a Habsburg-birodalomban éppen ez az eszme a fő mozgatóerő - nem úgy tehát, mint Franciaországban, ahol a szabadság és az egyenlőség eszméi uralkodnak. Az *Über die Gleichberechtigung*ban ennek megfelelően a nacionalizmus problémája áll majd az előtérben; az *Uralkodó eszmék* viszont, noha a nacionalizmus kérdését is taglalja, inkább a szabadság és az egyenlőség fogalmának kölcsönös viszonyára és e fogalmak szociológiailag és logikailag megkülönböztethető jelentésikjaira összpontosít. Feltételezhető, hogy az *Uralkodó eszmék* megírásához Eötvös már 1849 tavaszán hozzáfogott.

Művét németül írta, ami azt jelenti, hogy az első kötet 1851 július elején Bécsben megjelent magyar kiadása fordítás, a koraósszel ugyanott megjelent német kiadás viszont az eredeti szöveg. Az 1854-ben magyarul Pesten és németül Lipcsében kiadott második kötet vonatkozásában ugyanez a helyzet. Eötvös mégis azt a látszatot kívánta kelteni, hogy munkájának eredeti nyelve a magyar, és önmagát a német kiadások *fordítójának* tüntette föl. „E mű német fordítására - írta az első kötet német kiadásának 1851. augusztus 1-én, Budán kelt előszavában -, azért vállalkoztam magam, mivel fontosabbnak tűnt számomra, hogy gondolataim helyesen, mint az, hogy tetszetős formában legyenek kifejezve.” A második kötet német kiadásának címlapján az áll, hogy a szöveget a szerző maga fordította magyarból, előszavában pedig Eötvös ismét kitér arra a kérdésre, hogy miért vállalkozott ő maga, aki pedig idegenként mozog a német nyelvben, a fordítás nehéz föladatára. 1871-ben azonban, midőn az *Uralkodó eszmék* második magyar kiadását javította, állítólag a következőket mondta - betegen és röviddel halála előtt - kiadójának, Ráth Mórnak: „Ime, ezen mű első kötetét Szalay László fordítá az eredeti németből. Ő értett engemet, és fordításán alig kell változtatnom. A második kötetet germanismusaimnak ellenségei fordították, és mert nem értettek, egy talán jobb magyarosságút, de nem az én könyvemet adták sajtó alá. Ez adja nekem most a sok dolgot.” Hogy Ráth Mór hitelesen tolmácsolta-e Eötvös szavait, nem tudhatjuk. Ami az első kötetet illeti, annak *egészét* Szalay, aki a kérdéses időszakban Zürichben élt, nemigen fordíthatta. Tudjuk ugyan, hogy Eötvös emigrációja során - föltehetőleg 1849 nyarán - egyszer Zürichbe

látogatott, és találkozott Szalayval, de Szalay az *Uralkodó eszmékből* annak megjelenése előtt csak részleteket ismert. Hiszen Szalayhoz 1851. december 31-én intézett levelében Eötvös arra kéri barátját, írnia meg véleményét „politikus munkája” első kötetéről - ha tudniillik a könyv már eljutott hozzá, s azt a részét, melyet még nem ismer, elolvasta.

Nem kétséges azonban, hogy az *Uralkodó eszmék* eredeti nyelve valóban a német. A két szöveg összevetéséből ez egyértelműen kiviláglik. A német szöveg gazdagabb és pontosabb; és az eltérések gyakran lényeges helyeket érintenek. „Olly társadalom - olvassuk például az első kötetben -, mellynek új alakbani felállításánál az egyes részeket összetartó tapasz fel van oszolva; mellyben minden, mi nagynak látszott, megkisebített, s a mi szilárdnak mutatkozott s nem minden helyzetbe illett, megtöretett, - illy társadalom egyedül a forma által ép oly kevésse nyerhet szilárdságot, miként egy omolványtömeg, halmoztassék bár fel gúla vagy egyéb alakba, nem képes ellenállni a viharnek és zivatarnak.” A német szöveg ezzel szemben olyan társadalomról szól, melyet egy *elgondolt forma* szerint akarnak újjáépíteni, és kötőanyagát evégből oldották fel: „Eine Gesellschaft, wo man, um sie in einer gedachten Form neu aufzurichten, allen Kitt, welcher die einzelnen Theile zusammenhielt, aufgelöst [hat]” - vagyis Eötvös itt a társadalom *szerves-folyamatos* átalakítása mellett, elméletektől diktált radikális átalakítása *ellen* nyilatkozik, s ez a magyar szövegből korántsem derül ki. Az első kötet „Befejezés”-ében egy olyan fordulat szerepel, mely szerint „különböző erők tevékenysége s azok ellentéte mellett mindenkor megszűnt minden haladás”. De Eötvös valójában úgy gondolta, hogy a haladás mindig az ellentétek küzdelméből fakad - „ez ellentét, melly minden haladáshoz múlhatatlanul megkívántatik”, folytatódik a kérdéses fordulat is -, és az *Uralkodó eszmék* 1870-es második kiadásában, melynek szövege az első kiadás szövegétől sokban elüt, a kérdéses hely már javítva szerepel: „Különböző erők tevékenysége, s azoknak ellentéte nélkül nincsen haladás”. A német szöveg megfelelő fordulata - „mit der Tätigkeiten verschiedener Kräfte und mit dem Gegensatze derselben [hat] immer auch jeder Fortschritt aufgehört” - egyébként valóban olyan, hogy törbe csalhatta a fordítót. Lehetséges, hogy egyes részeket valóban Szalay fordított; más részeket talán Trefort Ágoston, Eötvös sógora - az Eötvös- és a Trefort-család együtt töltötte a müncheni emigrációt. Valószínűnek látszik végül, hogy Eötvös maga is részt vállalt a fordításból; ami pedig a második, már Magyarországon befejezett kötetet illeti, azt föltehetőleg - részben vagy egészben - Csengery Antal fordította magyarra.

Hogy Eötvös nem magyarul írta elméleti főművét, ez a tény elvi jelentőséggel bír. Nem csak azért, mert - korszerű terminológiájú és megbízható magyar fordítás hiányában - az *Uralkodó eszmék* minden interpretációjának a német szöveget kell mint hiteles szöveget alapul vennie, hanem azért is, mert közvetett cáfolatát nyerjük itt annak a meglehetősen elterjedt, részletesen leginkább Karácsony Sándor által kifejtett fölfogásnak, amely szerint a magyar gondolkodás hagyományosan nem-filozofikus jellege a gondolkodás benső szerkezeti sajátosságaival, közelebbről a magyar nyelv képies-megjelenítő, nem-elvontatkoztató voltával függ össze. Az igazság az, hogy az 1850-es évek magyar gondolkodása, antinomikus előfeltevései ellenére, akkor sem ölt valóban filozófiai alakot, midőn a német szintaxis minden elvontatkoztató hatalma rendelkezésére áll.

Az *Uralkodó eszmék* gondolatmenetének vezérfonalát, mint ismeretes, a szabadság eszméjének fogalmi, történeti-politikai, szociológiai és államtudományi elemzése szolgáltatja. A munka első részében Eötvös azt mutatja meg, hogy a szabadság intuitív fogalma - „a szabadság azon állapot, melyben az ember mind saját tehetségeit, mind az őt környező természet erőit a lehetőség határai között, maga által választott célok elérésére használhatja” - a francia forradalom alatt és annak nyomában, történelmi szükségszerűségek következtében, a politikai szabadság fogalmává, azaz a népszuverenitás elvévé alakult át: „a politikai szabadság abban áll, hogy ne létezzék oly hatalom az államban, mely nem a nép nevében s - legalább közvetve - nem általa gyakoroltatik.” A politikai szabadság így „nem egyéb, mint az egyenlőség elvé-

nek alkalmazása az államra”, a teljes politikai egyenlőség viszont vagy a tulajdonviszonyok teljes egyenlőséget előfeltételezi - ennek az alternatívának a megvalósulását Eötvös a haladás szempontjából katasztrofálisnak tartaná -, vagy pedig „*korlátlan*” államformát, amely nem más, mint „az egyesek egyaránti alávetése az államnak”. A szabadság eszméje így egészen visszájára fordul. Visszájára fordul ez az eszme akkor is, ha a nemzetiségi eszmével kapcsolódik össze. Hiszen midőn valamely nemzet szabadságra - vagy másképpen: a többi nemzettel való egyenjogúságra - törekszik, voltaképpen más nemzeteken kíván *uralkodni*. „Mindenütt az a szándék tűnik fel - írja Eötvös -, hogy az egyenjogúság eszméjével a nemzeti antagonizmus szelleme is terjesztessék; és bármi szűk körök közé legyen szorítva az egyenjogúság - az iskolában, a községben -, mindenütt eszközül használtatik az az egyes nemzetiség felsőbbségének szilárdítására, mások rovására.” Szabadság és egyenlőség eszméjének a nemzetiség eszméjéhez való viszonyát vizsgálva, Eötvös eleve történeti-szociológiai, nem pedig immanens fogalmi elemzést folytat. Nem is tehet másképpen, hiszen, mint nagy nyomatékkal mondja, a nemzetiségi eszmének semmilyen világos és egyértelmű meghatározása nem létezik. A vizsgálódás így csak annak kiderítésére irányulhat, hogy az, amit a népek a nemzeti eszme nevében *valóban tesznek*, milyen viszonyban áll a szabadság és az egyenlőség elveivel. Az *Uralkodó eszmék* második kötetében viszont már a szabadság eszméje is úgyszólván kizárólag szociológiai, illetve államelméleti síkon kerül tárgyalásra. A szabadság intuitív fogalmát Eötvös itt, mint már az első kötet befejező fejtegetéseiben is, a *keresztény eszmekör* integráns elemeként tünteti fel, és egyrészt azt kérdezi, hogy vajon *eleven-e még* ez a fogalom az európai népek tudatában, vagy a politikai szabadság fogalma végképp kiszorította onnan; másrészt azt, hogy ha az előbbi eset forog fenn, akkor elképzelhető-e a jelenkori államok olyan berendezése, amely megfelel a szabadság keresztény fogalmának.

Az *Uralkodó eszmék* fogalomanalíziseinek szociológiai irányultsága a legszorosabb összefüggésben áll Eötvös gondolatvilágának két föltűnő elemével. Az egyik: explicit, arisztokratikus-konzervatív indíttatású filozófiaellenessége; a másik: az a kritika, melyet a pusztán eszmék hatalmába vetett bizodalom fölött újra meg újra gyakorolt. A „filozófia” terminus az *Uralkodó eszmék* lapjain szinte kizárólag pejoratív értelemben fordul elő. Eötvös a „filozófiai spekulációval” a „gyakorlati politikát” állítja szembe, Guizot „filozófiai nyelvét” „a szokásos politikai nyelvre” fordítja le, s az angol forradalomhoz képest, mely „történeti jogok helyreállítását” tűzte ki célul, elmarasztalja a franciát, mely „filozófiai fogalmak megvalósítására” irányult. Azzal a fennkölt elképzeléssel kapcsolatosan, amely szerint az államban „mindenki a köznek szenteli minden erejét, hogy aztán mint része az egésznek, többet kapjon vissza, mint amennyit áldozott”, Eötvös azt írja, hogy „komoly gondolkodónak is megbocsátható, ha a gondolat nagyságától elragadtatva e kiindulási pontból logikai következtetések útján, öntudatlanul, filozófiai formában olyan költeményt szerez az államról, amely minden szívet elbájol”. A filozófiai gondolkodás pontos fogalmak helyett mintegy képekben mozog, „a filozófiai csengésű meghatározások és megkülönböztetések” kevesebb megvilágító erővel bírnak, mint a közönséges nyelvhasználat, s filozófiai tanok ritkán befolyásolják az egyes ember erkölcsi érzületét. Az abszolút szabadságról azt írja Eötvös, hogy „annak fogalma az emberben, hacsak nem filozófiai speculatio útján jutott el hozzá, éppoly kevésbé alakulhat ki, mint azon egyéb dolgok fogalma, melyeket nem csak nem látott, de melyeknek mindig csak ellenkezőjét tapasztalta” - és megjegyzi, hogy aki az abszolút szabadság elveit vagy a hozzájuk hasonlókat a gyakorlati életben is zsinórmértékül használná, azt csakhamar az örültek házába vinnék. Érdekes fényt vett azután Eötvös filozófiaellenességének irányára az a hely, ahol úgy vélekedik, hogy „mindazon nehézségek mellett is, mikkel jár korunkban kitudni a nép vágyait és nézeteit, meglehetősen pontossággal meg lehet azokat határozni, ha helyes utat követünk, s a helyett, hogy a nép véleményéről általánosan filozofálnánk, az egyesek vágyaira és nézeteire fordítjuk figyelmünket, kikből a nép áll”. Az *Uralkodó eszmék*ben egyetlen olyan hely van, ahol Eötvös *filozófiai igazságok* fennállásának lehetőségét egyáltalán

megengedi. De itt is felemás formában, amikor *helyteleníti* Montesquieu-nek a hatalmak megosztásáról szóló filozófiai tanát. Ezt a helyet hosszabban kell idéznünk. „Az elméleteknek - írja Eötvös -, mikor használatba jönnek, kezdetben mindég üdvös eredményei szoktak lenni. Mert akik felállítják, bármi elvontnak tessenek is a forma, melyben azt teszik, mindég az abban a pillanatban legfeltűnőbb bajok orvoslását tartják szem előtt. - Amit pozitív elvül hirdetnek, nagyon gyakran nem egyéb a fennálló tagadásnál, s mindég annál inkább számíthat köz-elismerésre, minél jobban lehet fegyverül használni a fennálló ellen. Úgy látszik, hogy a hatalmak megosztásának elméletével is ez az eset. - Alig állítá föl alapelveit Montesquieu, csakhamar belátták elmélete gyöngéit Filangieri, Rousseau, sőt Sonnenfels is. Hogy minden elméleti ellenvetések dacára is oly általánosan elfogadták, időszerűségében kell okát keresnünk, abban, hogy az 'Esprit des lois'-ban nem a filozófiailag leginkább igaz, hanem a pillanat számára leginkább célszerű volt felállítva, - oly rendszer melynek az akkori körülmények közt általános elismerést óhajtottak azok is, akik kételkedtek helyességén. - Mikor minden hatalom egyetlen ember kezeiben központosult, s Franciaországban különösen a kényuralkodás minden szenvedéseit értették egyeduralom neve alatt: ez időszakban a hatalom megosztása elvének azon gyakorlati fontossága volt, hogy a hatalmak egy részétől fosztotta meg a korlátlan királyságot, mikkel az, főleg Franciaországban, gyakran visszaélt.” A filozófiai elméletek - sugallja itt Eötvös - leplezik állításaik valódi indítékát, mint ahogy valódi hatásuk sem ezeknek az állításoknak van, hanem politikus átfogalmazásuknak. A filozófia állításait a szociológia és az ideológiakritika fényében kell interpretálnunk; közvetlen hatékonysága pedig mindig a politikának, nem az elméletnek van. A „szigorú logika” befolyása egyébként - amint ezt az *Uralkodó eszmék* egy másik helyén olvassuk - nemcsak a filozófiában, hanem általában a társadalomtudományokban is csekély. Nem véletlen, hogy Eötvös, amikor csak a körülmények ezt számára lehetővé tették, az irodalommal és tudománnyal szemben mindig a politikát választotta - akárhányszor csalódott is benne.

Politikán Eötvös nem az adott állapotok eszmék-diktálta fölforgatását, hanem a történetileg kialakult viszonyok organikus továbbfejlődésének elősegítését érti, mint ahogyan filozófia-ellenessége mögött is egyfajta konzervatív életérzés húzódik meg. „Az újabb kor megtanítja a népeket - írja az *Uralkodó eszmékben* -, hogy a mit századok szültek, soha sem semmisítheti meg pillanat alatt még milliók akarata sem. Nem látnák-e be tisztán mások is, hogy az állam nem egyes ember terve szerint alkotott épület, hanem századokon át nőtt organismus?” Eötvösnek ugyanakkor nem célja, hogy az államot, bármilyen formájában is, mozdulatlaná konzerválja. „Mindég megbosszulja magát - írja -, ha meg akarunk feledkezni a múlttól, s a fenállónak nem akarjuk megadni, a mi illeti: de szintolly döreség a jelent a múltnak áldozni föl, s a történeti jog nevében a nép fejlődésének olyas megállapodását követelni, minek a történet egész folyama ellentmond... Csak ott lehet szó ép fejlődésről, békés haladásról, hol úgy van rendezve az államélet, hogy minden pillanat a múlt folytatásának s a jövő kezdetének tetszik, a hol a történetet közvetíteni tudják a jelen szükségével...” A történeti közvetítés viszont az *arisztokrácia* föladata. Eötvös az *Uralkodó eszmékben* minduntalan hangsúlyozza, hogy valamiféle nemességre, valamiféle arisztokráciára az államnak, a társadalomnak mindenképpen szüksége van. Erre az állásfoglalásra Eötvöst, a történeti érveken túl, személyes érzései is késztették. Jóllehet apjának vagyoni tönkremenetele után, 1841-től Eötvös - mint Oltványi Ambrus írja kiváló tanulmányában - „véggépp szakít az arisztokrácia életformájával, és a saját szellemi munkájából élő polgári értelmiségiekével cseréli fel azt”, *érzelmileg* és *szemléletében* - amint erre Oltványi ugyancsak utal - korántsem fordul szembe az arisztokráciával. És amiképpen életében és személyiségében a polgári és az arisztokrata vonások egyfajta keveredése figyelhető meg, úgy keverednek gondolkodásában a polgári és a konzervatív elemek. Hiszen minden ideológiaellenessége ellenére, Eötvös szenvedélyes érdeklődést tanúsít az ideológiák iránt - jelesül keletkezésük és főképp érvényesülésük feltételei, mechanizmusa iránt.

Az eszmei és a valóságos társadalmi mozgalmak kapcsolata tekintetében az *Uralkodó eszmék* lapjain, végső elemzésben, egy meglehetősen kiegyensúlyozott fölfogás körvonalai bontakoznak ki. Eötvös azt az alapvető képviseli, hogy a történelmi változásokat elsődlegesen nem eszmék idézik elő, hanem anyagi érdekek, anyagi szükségletek. Az eszmék, a fogalmak mindig érdekek prizmáját át hatnak: viszont az érdekek tudatosulása eszmék közvetítésével megy végbe, az eszmék szerepet játszanak a szükségletek történelmi változásaiban. Az eszmék és a szükségletek között így egyfajta történelmi kölcsönhatás áll fenn. Ez az alapján kiegyensúlyozott kép persze sokhelyütt csillámlóvá válik Eötvös művében, és nemegyszer fel is bomlik; mégis, az „uralkodó eszmék”, a hatni képes eszmék többnyire olyan eszmékként jelennek itt meg, amelyek eleve valóságos szükségleteket fejeznek ki, és mint ilyenek, szükségletek tudatosítására, felerősítésére, tehát módosítására képesek. „Azon gyakorlati befolyás - írja az első kötet végéfele Eötvös -, mellyel bizonyos fogalmak az életre bírnak, s azon irány, melyben a nép érzeménycsoportjai és szenvedélyei tettekké válnak, a népek... pillanatnyi érdekeitől függenek.” És „amiképpen nagyon sok szükséglet forrása a fogalmakban található - folytatódik ez a gondolat a második kötet bevezetésének egyik fontos, a magyar kiadásokból teljesen hiányzó passzusában -, úgy gyakorolnak a szükségletek ellenállhatatlan hatalmat az emberek fogalmai fölött”. Az ember, a társadalom életében tehát a *szükség* az a „lendítő erő, amely előttünk minden mozgást, minden haladást érthetővé tesz”; ám *új szükség*ek éppen „különböző egyéniségek érintkezése, különböző fogalmak kicserélése és kölcsönös hatása által” keletkeznek, eszmék „idéznek lassankint elő azon szükségeket, melyek szorosabb értelemben nem állati ösztöneink kielégítésére vonatkoznak”.

Azokról a párhuzamokról, amelyek az *Uralkodó eszmék* és Madách *Tragédiája* között állnak fenn, az irodalomtörténet szinte minden lényegeset elmondott már. Fölösleges volna itt megismételnünk azokat az alapvető megállapításokat, amelyeket Sötér István tett a liberális világnézet válságának egyidejű jelenlétéről Eötvösnél és Madáchnál: fölösleges volna elmondanunk, hogy mindketten a szabadság és az egyenlőség eszméinek torz megvalósulását, visszajára fordulását jelenítették meg, és hogy a *Tragédia* szerkezete az *Uralkodó eszmék* történelemképe alapján kitűnően értelmezhető; vagy elismételnünk Szerb Antal megállapítását arról, hogy mind Eötvös, mind Madách a szabadságeszme *üdvös határait* keresték; vagy rámutatnunk arra, hogy a *Tragédiának* - többek között Voinovichnál előtérbe állított - alapkérdése, hogy mi az eszmék sorsa a történelemben *egyáltalán*, az *Uralkodó eszméknek* is egyik alapkérdése. És nyilván fölösleges volna részleteznünk azt a ma már interpretációs axiómaként alkalmazott tételt, amelyet a régebbi értelmezők közül különösen Palágyi Menyhért, az első marxista elemzésekben pedig Hermann István képviselt, hogy tudniillik *Az ember tragédiája* a magyar 48-nak és következményeinek élményéből született, hogy tehát, mint Hermann írja, „a Tragédiát a szabadságharc bukása és a kiegyezés közötti korszak magyar társadalmának termékeként kell felfogni”. Mindezeket az összefüggéseket adottnak és ismertnek feltételezve, itt inkább arra a kérdésre kell választ keresnünk, hogy vajon Madách műve, amelyet oly gyakran neveznek „filozófiai költeménynek” - Babits éppenséggel azt írta róla, hogy „az egyetlen igazában filozófiai költemény a világirodalomban” -, valóban a filozófiai gondolkodás megnyilvánulásának tekinthető-e, illetve milyen értelemben tekinthető annak. Palágyi Menyhértől származik az a gondolat, hogy Madách nemcsak „igazi magyar bölcselő”, de olyan alkotó is, akinek személyében a magyar nemes „világtörténelmi álláspont”, „a világot átölelő” bölcselővé emelkedik. Valóban: a magyar középnemesség, amely a liberalizmus válságát viszonylag korán és nagy erővel élte át, érzékennyé válhatott a későpolgári gondolkodás némely egyetemes problémája iránt, és mondhatjuk, hogy ebben az értelemben világtörténelmi álláspontra emelkedett vagy akár világtörténelmi álláspontot előlegezett. Ám ez az álláspont, éppen mint nemesi álláspont, nem kényszerült rá, hogy filozófiai alakot öltön. A *Tragédia* nem versbe foglalt filozófia, nem az egyetemes filozófiatörténet egyfajta magyar

megnyilvánulása. Itt Hermann Istvánnal kell egyetértünk, aki helytelennek minősíti azt a nézetet, hogy Madách műve filozófiai alkotás volna. „Madách drámája - írja Hermann - nem filozófiai mű, hanem műalkotás, amely a magyar valóság talaján keletkezett...” Tétovázva bár, de erre az álláspontra jutott annak idején Szerb Antal is, amikor azt írta, hogy *Az ember tragédiája* „nem filozófiai mű, nem egy akármilyen formába öntött gazdag gondolati tartalom, hanem zárt formavilág, ritmusban és kompozícióban teljesedő bámulatos művészi alkotás”.

Műfaját tekintve a *Tragédia* drámai költemény, azaz - Szerb Antal szavaival - „formájára nézve drámai, de nem készült előadásra”, tartalmilag pedig azzal jellemezhető, hogy „sorait a legnagyobb szellemi szándékok, a végső kérdések és szimbolikus, mélyértelmű feleletadások feszítik”. Voinovich éleselméjűen fogalmaz, amikor azt írja, hogy a drámai költemény „a drámának csak mezét ölti magára, voltaképp gondolati költemény. A cselekvény háttérbe szorul, csak szolgálója lesz a gondolatnak. Az alakokról lehull az egyéni vonás: fogalmak személyesítői, jelképszerűek.... A drámának csak külső burka van meg, mert a fogalmak testet öltenek; eszmék fejlődése, tusája ez, melyek közül az író félrevonul, mint a dráma fergetegéből. ... E művek sokszor befejezetlenek is; a nagy kérdések többnyire kérdőjelben végződnek.” Művében Madách nem egyszerűen eszmék harcát jeleníti meg, de olyan eszmék harcát, amelyek között lehetetlen választania, és az eszméknek olyan harcát, amelyet lehetetlen pusztán az eszmék küzdőteréről figyelnie. A liberalizmus különböző, egymásnak ellentmondó tendenciáinak konfliktusában, csakúgy mint liberalizmus és konzervativizmus konfliktusában, egyik oldalnak sem válik szószólójává; az eszméket nem közvetlenül, logikailag szembesíti egymással, hanem emberi sorsokra és történelmi mozgásokra gyakorolt hatásukon keresztül, lélektanilag és szociológiailag.

Az ismert, Szerb Antal által is fölidézett formula szerint a drámai költemény a költő vigasztalódása azért, hogy nem lehetett filozófus. Madáchnak azonban ebben a tekintetben nem volt szüksége vigaszra; Madách soha nem vágyott arra, hogy filozófus legyen. A második prágai színben ezt mondatja Keplerrel:

A bölcsélet csupán költészete
Azoknak, mikről még nincsen fogalmunk. -
S egyéb tanok közt ez legjámborabb még.
Mert csak magában múlat csendesen,
Agyrémekekkel hímzett világa közt.

Madách jegyzeteiben tanulságos előzményeit találjuk e soroknak. „A metafizika - írja - annak poézise, mit nem tudunk”; s jöllehet aligha létezett valaha is olyan „filozófiai teória, melyben ne lett volna valami igaz”, Madách számára inkább az az érdekes, hogy „alig van örült eszme, mi nem volt filozófiai teória”. Örült eszmék viszont meghatározott politikai állapotok következményeként indulnak burjánzásnak - hiszen „hol a szabad politikai élet működik, ott sok bűn, sok örület és öngyilkosság marad el”. Madáchot, amint ez újra meg újra kitűnik, nem az eszmék világának benső összefüggései érdeklik, hanem az eszmék világának és a való világnak a kölcsönös összefüggése. A Kisfaludy Társaságban 1862. április 2-án fölolvastott székfoglaló értekezése - *Az aethetica és társadalom viszonyos befolyása* - egyebek mellett arra a kérdésre keres választ, hogy milyen *okok* idézhették elő például az *ókori görög* kultúra fölvirágzását, hogy „mik lehettek azok a tényezők, mik a mindig s mindenütt egyenlő emberi szellem felvirágoztatására akkor oly rendkívül kedvezőleg hatottak, - s melyek jelenleg valószínűleg teljesen hiányoznak”; és a vonatkozó okokat a *görög élet* bizonyos mozzanataiban találja meg. Madáchnak a *Tragédiában* nincsenek filozófiai érvei; ott ahol a *Tragédia* egyáltalán érvel - ahol tudniillik a költői formálás egyáltalán érveket helyettesít, ahol, Voinovich szavaival, „a szó elakad, a beszéd roskadozik a gondolat súlya alatt, hol az eszmét nevéen nevezni lehetetlenség, s a kifejezés jelképre szorul” - ott az érvek nem a világ

végző elveire vonatkoznak, hanem arra a kérdésre, hogy miképpen vezérli, miképpen befolyásolja az embert a végző elvekbe vetett meggyőződés. Ahol pedig valóban a végző dolgokról van szó, ahol Madách, Halász Gábor szavaival, „a legnagyobbat merte kérdezni”, ott a *Tragédia* nem érvel - jelképekben, költőileg sem -, hanem szentenciákat mond. S jóllehet a szentenciózus megfogalmazás, mint Németh G. Béla írja Madách-tanulmányának a *Tragédia* nyelvéről szóló részében, „a beszédnek ellentéteken át haladó, fölismerő és ítéletformáló szerepéhez van kötve”, és „mintegy kimondhatatlanul is, kisugározza magából előzményét s az ellenvéleményeket, melyekkel a benne foglalt ítélet megküzd, szemben áll”, mégsem mondhatjuk, hogy közelebbi strukturális rokonság létezne egyfelől a szentenciában előálló megnyugvás, megállapodás és másfelől a filozófiai fogalom- és ítéletalkotás által teremtett ellentmondásos szintézis között.

Madách kortársai között mindazonáltal egészen általános volt a vélemény, hogy a *Tragédia* bölcsészeti ereje fölötté áll költői erényeinek. Hogy az akkori magyar ízlés számára, még a legkiválóbbak ízlése számára is, a *Tragédia* túlon túl filozofikus volt, ez kitetszik többek között a mű *nyelve* fölött gyakorolt első bírálatokból is. És itt nem egyszerűen arra az ellenszenvre kell gondolnunk, amely a Madách által olykor használt kezdetleges magyar filozófiai műszavakkal szemben például Szász Károlynál oly világosan megnyilvánult, hanem arra, hogy ha a *Tragédia* eredeti, Aranytól még nem javított nyelvét a mai olvasó kevésbé találja darabosnak és avultnak, mint a kortársak, akkor e megítélésbeli változás mögött nem annyira a nyelvérzéknek, mint sokkal inkább a gondolkodásmódnak a megváltozása rejlik. „Világképünk - írta Karácsony Sándor 1941-ben - most jutott el odáig, [hogy] utólag igazolja a költő belső világát. Erős a gyanúm, hogy tudományos terminológiánk kellő megizmosodásával a tragédia írásmodora is utólagos igazolást kap majd, s - fiaink talán már filológiai pontossággal visszaigazítják Arany János átírásából az eredeti szöveget.” Ismeretes, hogy a *Tragédia* 1972-es. Szabó József által gondozott kiadása valóban ebben az irányban teszi meg az első lépéseket. Szathmári Istvánnak nincsen egészen igaza abban, hogy „mind Arany, mind Szász Károly, mind pedig Madách szinte kivétel nélkül a mai nyelvhasználat irányában változtat, azaz a nyelvjárásiastól a környelvi, a régiestől az újabb, a szokatlantól a szokottabb stb. variáns felé”; számos kivétel akad, és ezek közül némelyik, éppen filozófiatörténeti szempontból, érdekes tanulságokkal szolgál. Amikor Madách, valószínűleg Szontágh Pál javaslatára, a „tagadásnak örök szelleme” helyett a „tagadás ősi szelleme” megjelölést alkalmazza Luciferre, s ezzel az időtlenebb szóhasználatot történetivé teszi, a „Mert az igazság rettentő, halálos” kijelentést pedig, mely általában az igazságról állít valamit, „Az az igazság rettentő, halálos”-sá szűkíti és szelídíti; vagy amikor Arany javaslatára az „Amíg ipar lesz, és haza belőle” sor helyére az „A míg belőle hon lesz és ipar” sor kerül, és ezzel az ipar és haza közötti értelmezett összefüggésből pusztá mellérendelés lesz; vagy amikor Arany a „tudomány” szót következetesen „tudás”-ra javítja, és ezzel megszünteti a szöveg általánosabb implikációit, vagy a „Mi egyenlővé és mi nyomorúvá Szűré az állam” helyébe a „S mi egyformára, mily törpére szűrte Az állam” formulát teszi, a szöveg sugallatát ismét csak megváltoztatva - akkor olyan szövegmódosításokról van szó, amelyekben a bírálóknak Madáchénál nyilván halványabb filozófiai érzékenysége is közrejátszott.

Természetesen csak árnyalatnyi különbségek vannak itt Madách és az említett bírálók gondolkodásmódja között. Hiszen Madách, amint egy Szontágh Pálhoz írt, kiadatlan levéltörődékében is megjegyzi, valóban „nem bölcsészeti tant” kívánt írni; ha benne két lélek lakott, az nem a filozófus és a költő, hanem a költő és a politikus lelke volt. Nem kétséges, hogy a *Tragédia* bizonyos egyenetlenségei, sikerületlenebb részei még azokra az olvasókra is zavarólag hatnak, akik e mű költői értékei iránt egyébként fogékonyak; Madách más költői művei persze mindenképpen elmaradnak a *Tragédia* mögött. Van azonban egy műfaj, amelyben Madách mindenütt lenyűgöző: a politikai beszéd. Amikor Arany a *Tragédia* szövegébe elő-

szőr beleolvasott, kedvetlenül félretette; és akkor vette ismét elő, amikor Madách az 1861-es országgyűlésen nagyszerű beszédet tartván, a becsült nevek közé emelkedett. Madách politikai beszédeiben nyoma sincs benső vívódásoknak, világnézeti bizonytalanságnak; ezeket a beszédeket egy kétségbevonhatatlannak és egyértelműnek érzett meggyőződés, a magyar nemes nemzeti öntudata hatja át. Madách nem kételkedik abban, hogy a magyar nemzetnek „világtörténeti hivatása van, melynek még csak első felvonását játszotta el”, s e hivatást a *nemzetiségi kérdés megoldásában* látja, „a jog alapján, a szabadság érdekében”. És a nemzetiségi kérdés megoldásának iránya, Madách szerint, nem lehet kétséges. A személyes szabadság biztosításával minden magyar állampolgár lehetőséget kap arra, hogy nemzetiségi kultúráját és nyelvét szabadon ápolja. Tökéletesen fölösleges, sőt abszurd volna azonban a nemzetiségeket közjogi egységként, *politikai nemzetként* is elismerni. Magyarország határai között, szögezi le Madách, nem létezhet más politikai nemzetiség, mint a magyar. Jóllehet az ország és a társadalom helyzetét - jelenét és belátható jövőjét - merőben ellentmondásosnak kellett tartania, Madách gondolkodásában, csakúgy mint gyakorlatilag az egész magyar nemesség és az ebben az időszakban még folyamatosan a nemességhez asszimilálódó polgárság gondolkodásában, a magyar nemzeti tudat hatalmas végül is minden kozmikus kételyt, minden filozófiai meghasonlást el tudott fojtani.

Nemzettudat mint filozófia Ciszlajtániában

GUMFLOWICZ ÉS MASARYK

A múlt századi Ausztriában az ötvenes-hatvanas évek viszonylagos szellemi eseménytelenségét a hetvenes években a filozófiai gondolkodás föltűnő megélénkülése követi. Menger gazdaságfilozófiai műve, a *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* 1871-ben jelenik meg. A hetvenes években dolgozza ki első történetfilozófiai szintézisét Ludwik Gumplowicz és Tomáš G. Masaryk is. Ők ketten igencsak ellentétes életpályát jártak be. Gumplowicz 1838-ban Krakkóban született. Apja, Ábrahám Gumplowicz, köztisztviselőként álló üzletember, jelentős pozícióval bírt a helyi zsidó hitközségben. Az ifjú Gumplowicz Krakkóban járt gimnáziumba, majd Krakkóban és Bécsben jogot és nemzetgazdaságtant hallgatott. 1862-ben ügyvédként telepedett le szülővárosában. Szenvedélyes lengyel nacionalista volt. 1863-ban részt vett azokban az akciókban, amelyek az Oroszországhoz tartozó lengyel területen kirobbant felkelést segítették, majd - miután 1866-ban sikertelenül próbált a krakkói egyetemen akadémiai pályára lépni - 1869-től fontos szerepet játszott az akkor alapított Habsburg-ellenes krakkói lap, a „Kraj” („Haza”) szerkesztésében. 1874-ben a lap anyagi támogatás híján csődbe jutott. A mélységesen csalódott Gumplowicz úgy érezte, hogy az Ausztriával kiegyező Galícia nem nyújthat számára otthont. *Rasse und Staat* („Faj és állam”) című munkáját, amelyben politikai kudarcait igyekezett önmaga számára filozófiailag érthetővé tenni, a grazi egyetemnek nyújtotta be habilitációs írásként, és ott 1875-ben magántanári képesítést nyert. Minden tényleges politikai tevékenységgel felhagyva, ettől kezdve Grazban élt és tanított. 1909-ben halt meg. Mint gyógyíthatatlan beteg, feleségével együtt, aki maga is állandó ápolásra szorult, öngyilkos lett. Egyik utolsó írása az öngyilkosságról szól. Az önkéntes halált Gumplowicz az ember megmentőjének és megváltójának nevezi, és a legmagasabb moralitás megnyilvánulásának tartja. Helyet adni az egészséges és életvidám embereknek, írja Gumplowicz, korántsem bűn: hiszen nem vagyunk kevesen, inkább túlságosan is sokan vagyunk a világon. Masaryk másként vélekedik az öngyilkosságról. A kilencvenes évek végén egyik írásában úgy nyilatkozik, hogy az öngyilkosságot mindig is valami borzalmasnak, felfoghatatlannak tartotta, olyasminek, aminek pusztá gondolata is nyomasztólag hat az értelemre és a kedélyre. Valóban, 1881-ben Bécsben megjelent habilitációs írásában, mely *Az öngyilkosság mint a modern civilizáció szociális tömegjelensége* címet viseli, s amelynek első változatát 1878-ban fejezte be, Masaryk megvetéssel és iszonnal beszél az öngyilkosokról, különösen pedig a társadalom ama beteges állapotáról, arról a szellemi szétziláltságról, amelyről oly világosan tanúskodik az öngyilkosságok gyakorisága. Masaryk még tízéves sem volt, amikor az öngyilkossággal először találkozott. Egy cseléd felakasztotta magát az istállóban - a kis Masaryk többé a közelébe sem merészkedett a borzalom e helyének. Ez Hodoninban, német nevén Gödingben történt, abban a morva és a szlovák nyelvterület határán levő kisvárosban, ahol 1830-ban egy urasági kocsis fiaként Masaryk megszületett. A tehetséges fiú lehetőséget kapott rá, hogy Brünnben és később Bécsben gimnáziumba járjon. 1872-ben érettségizett, majd a bécsi egyetemen filozófiát hallgatott. A fiatal Masaryk a politikától meglehetősen távol tartotta magát. A brünni iskolaévek alatt óhatatlanul kapcsolatba kellett ugyan kerülnie a nemzetiségi problémákkal, ám a szlovák-morva érzület, amelyben Masaryk osztozott, ekkoriban még békülékeny, alapvetően osztrákpárti volt. Masaryk filozófiai gondolkodását kezdetben egyfajta általános emberi elkötelezettség itatta át, amely csak a nyolcvanas-kilencvenes években, a prágai egyetem tanáráként megélt esztendőik során formálódott a cseh nemzeti ügy melletti politikai elkötelezettséggé. Masaryk lapot alapított, képviselő lett a *Reichsrat*-ban, pártot szervezett, a világháború alatt megnyerte a franciákat és az angolokat a csehszlovák

eszmének, és végül 1918-tól 1935-ig a Csehszlovák Köztársaság elnökének tisztét viselte. A sikertelen politikusból filozófussá alakuló Gumplowicz és a filozófusként sikeres politikussá váló Masaryk olyannyira különböző életútja néhány esztendőn át mindazonáltal párhuzamosan haladt: mégpedig a hetvenes évek második felében és a nyolcvanas évek elején, midőn mindketten voltaképpen filozófiai főművükön dolgoztak. Gumplowicz 1883-ban jelentette meg a *Der Rassenkampf*-ot, habilitációs írásának átdolgozott változatát, amelyet később, visszatekintve, joggal nevezett legfontosabb alkotásának; Masaryk művei közül pedig kétségkívül habilitációs írása, a *Selbstmord* tekinthető legrendszeresebb munkájának, és elmondhatjuk, hogy Masaryk későbbi attitűdjét ez a munka filozófiai szempontból nagymértékben előlegezi. A *Rassenkampf* és a *Selbstmord* bizonyos tekintetben megegyezik egymással. Mindkét írásban egy meghatározott nemzeti érzés lesz filozófiává. Amiként a Gumplowicztól felvázolt általános történelemkép a galíciai lengyel nacionalizmus különös tapasztalatainak felel meg, Masaryk történetfilozófiai antropológiája ugyanúgy a múlt századbeli cseh nemzeti tudat legsajátabb vonásait tükrözi.

A lengyel nemzeti tudatot a tizennyolcadik század végéig a lengyel-litván állam uralkodó osztályának, a lengyel nemességnek osztálytudata alkotta. A nemzeti közösség nem a történelmi eredet, a nyelv és a kultúra közösségében, hanem azoknak az előjogoknak a közösségében állt, amelyeket a lengyel, litván és részben belorusz és ukrán területen létesült nemesi köztársaság, a *Rzeczpospolita* tagjai élveztek. Viszont a lengyel állam megszűnte, Lengyelországnak 1795-ben történt harmadik és teljes felosztása után a nemzeti összetartozás gondolata egyre inkább a kultúra és a nyelv közösségének eszméjében élt tovább. Ez az eszme eredetileg pánszláv színezetű volt, egy szerves lengyel-orosz sorsközösség ábrándjához kapcsolódott, az 1830-ban kirobbant oroszellenes felkeléssel és annak vereségével azonban kifejezetten és kizárólagosan a lengyel kulturális és nyelvi nacionalizmus formáját öltötte. A lengyel nemzetnek mint szellemi-lelki közösségnek az eszméje mindazonáltal súlyos traumával terhelt született, amennyiben az 1830-1831-es felkelést a lengyel parasztok alig vagy egyáltalán nem támogatták. Az 1846-os galíciai felkelés pedig úgy bukott el, mielőtt még megkezdődött volna, hogy a lengyel parasztok elfogták és jórészt lemészárolták összeesküvő uraikat, majd az élőket és a holtakat beszolgáltatták az osztrák hatóságoknak. 1848-ban a lengyel parasztok képviselői az osztrák parlament vitáiban nem a viszonylagos autonómiára törekvő lengyel politikusokkal szavaztak, hanem a bécsi centralistákkal. Az ilyen és ehhez hasonló keserű tapasztalatok a galíciai lengyel nemeseket egyre inkább az Ausztriával való együttműködés politikájára ösztönözték, mint ahogy 1848 és különösen 1865 után a lengyel nacionalizmus a porosz és orosz területeken is jobbra elvesztette függetlenségi radikalizmusát. Galíciában 1866-tól és még inkább 1873-tól kezdve a lengyel uralkodó osztály gyakorlatilag szabad kezet kapott a helyi politika irányítására, így a lengyel és ruszin parasztok elnyomására is: viszonzásképpen lemondott a formális autonómia követeléséről, és a bécsi kormányzat szilárd támaszává vált. Ilyen előzmények után és ebben a helyzetben íródott a *Faj és állam*, majd ennek kidolgozottabb és elvontabb változata, a *Rassenkampf*, a *Fajok harca*.

A *Faj és államban* Gumplowicz a nemzetet különböző antropológiai *fajok* ötvöződéséből keletkezett, kulturálódó és civilizálódó alakulatként határozza meg. Amikor a nemzetfogalmat a faj fogalmára vezeti vissza, Gumplowicz az államukat veszített lengyelek nemzettudatának bizonytalanságát törekszik eloszlatni; amikor viszont a nemzet faji gyökereinek eredendő heterogenitására utal, az egy nyelvet beszélő és közös kultúrát képviselő lengyel nemzet ama belső kettősségére keres magyarázatot, amely oly világosan nyilvánul meg a lengyel nemesek és parasztok kölcsönös idegenségében. „Vérük különbözőségének tudata - írja Gumplowicz - mélyen gyökerezik mind a lengyel nemességben, mind a lengyel parasztságban... az eltérő származás kétségtelen volta ahhoz az általánosan elfogadott és szilárdan hittételhez vezetett, hogy ‘a nemesség Jáfettól, a paraszt ellenben Káintól származik’.” Gumplowicz alapgondo-

lata, hogy a történelem nem más, mint a fajok egymás közötti harcának története. Az állam pedig erőszakszervezet, amelynek segítségével, s amelynek keretei között a harcból győzedelmesen kikerült faj szolgátságban tartja a leigázottat. „Minden történelmi államszervezetben - írja Gumplowicz - már annak első történelmi fellépésekor olyan szociális ellentéteket találunk, az uralkodó és elnyomott osztályok oly merev fölé- és alárendeltségét, hogy mindennemű biztos történelmi forrás esetleges hiánya mellett is arra kell következtetnünk: a vonatkozó állam *hódítással* keletkezett, olyan módon, hogy valamely gyengébb néptörzset egy erősebb erőszakkal a hatalma alá vetett és leigázott.” Az európai államok is így keletkeztek: ez szemünkbe ötlük, véli Gumplowicz, ha például a magyar vagy a török birodalom keletkezés-történetét vizsgáljuk, de kimutatható a hajdani Lengyelország, és persze *Ausztria* esetében is. Németországból - jeleníti meg Gumplowicz Ausztria keletkezéstörténetét - német nemesség nyomul kelet felé, uralma alá hajtja az ott élő szláv lakosságot, német fennhatóságát a szláv területeken mindinkább kiterjeszti, magától értődő szövetségre lép a Keleten hasonló szerepet játszó magyar fajjal, és azzal közösen uralkodik a történelmileg alacsonyabb fokon álló és kevésbé fejlett államiságú szláv néptörzsek felett. „Az osztrák állam keletkezésének - írja Gumplowicz - ez a *lényege*, és ebben áll történelmi jelentősége és jogosultsága; e vonatkozásban semmilyen más államorganizmus mögött nem marad el.” Hiszen faji ellentétek nélkül nincsen állam, nincsen állami fejlődés, viszont csakis az állami fejlődés kényszerűségeinek hatására mehet végbe a fajoknak az az ötvöződése, *amalgamációja*, amely nélkül nincsen kultúra és nincsen civilizáció. Az amalgamáció fogalma a *Faj és állam*ban még jóval kidolgozatlanabb, mint majd a *Fajok harcában* lesz, meglehetősen kidolgozott viszont az az érvelés, amely szerint a soknemzetiségű Ausztriának valóságos kulturális küldetése van. Gumplowicz számára most mintha úgy tetszene, hogy lengyel nacionalizmusának kudarcra éppenséggel a magasabb kultúrát és civilizációt létrehozó történelmi folyamatok felülkerekedését jelzi: a *Faj és állam* következtetései végül is Ausztria-Magyarország szláv szempontú apológiájává formálódnak. Ausztria-Magyarország civilizatorikus intézményként jelenik meg, amelyben a történelmileg érettebb fajok - a németek és a magyarok - a kevésbé éretteket - a szlávokat - magukhoz emelik, miközben maguk is tökéletesednek. A *Faj és államból* nem világlik még ki ugyan, amit a *Fajok harca* majd egyértelműen sugall, hogy tudniillik a német-szláv amalgamáció korántsem a szláv elem elsüllyedését fogja jelenteni: a magyarság kivészését azonban már itt megjósolhatni véli Gumplowicz. A magyar faj - írja - „egybehangzó statisztikai beszámolóik szerint fogyatkozóban van, és az a veszély fenyegeti, hogy egészen elsüllyed a hajdan leigázott szláv elembe... Ám akkor is, ha a magyarok majdan áldozatul esnek a kérlelhetetlen sorsnak, a faj szelleme tovább fog élni ama népességben, amelyet egykor leigáztak, és állami életre és műveltségre neveltek.”

A „faj” Gumplowicznál eredetileg világosan biológiai fogalom, a *Rassenkampf*ban azonban kétértelművé válik. Ennek nem annyira oka, mint inkább következménye az a körülmény, hogy Gumplowicz tudomásul vesz bizonyos antropológiai tényeket, amelyek az európai népek merőben heterogén származásáról árulkodnak. A *Rassenkampf* fajfogalmának kétértelműsége eredendően a grazi egyetemi tanár Gumplowicz politikai felfogásának ellentmondásos voltából folyik. Gumplowicz elfogadja és immár üdvözli azt a tényt, hogy Galícia Ausztria-Magyarország része lett; viszont teljes kulturális autonómiát követel a galíciai lengyeleknek. „Az állam pusztulása - írja, nyilvánvalóan a lengyel államra célozva, Gumplowicz - korántsem vonja maga után nemzetiségének pusztulását... A saját korábbi államukat elvesztett nemzetiségek harca... alkotja a nem egységesen nemzeti államok életének szükségképpen tartalmát... A nemzetiségek részéről a harc kezdeményezése és folytatása természetszerű... A modern kultúrállam mindazonáltal nem tehet egyebet, mint hogy a nemzetiségek... ellenállásával - a *szabadságot* szögezze szembe.” Hogy a soknemzetiségű Ausztria egységes nemzeti állammá váljon, ez a kívánatos perspektíva a fajfogalom *történelmi* feloldását igényli, míg a nemzetiségnek fajként, *természeti-antropológiai* alakulatként való felfogása mögött a

lengyel kulturális önállóság teljes és végleges elismertetésének vágya kísért. „Az emberiség fejlődése során - írja Gumpłowicz a *Rassenkampf*ban - mindig és mindenütt azt látjuk, hogy heterogén csoportokból, amelyeket egyszerűen fajoknak szeretnénk nevezni, magasabb közösségek keletkeznek, amelyek más heterogén csoportokkal és közösségekkel szemben megint *fajokként* lépnek fel. Mert amiképpen, szigorúan véve, természettudományos értelemben manapság bizonyítva *nem* léteznek már *fajok*, mivel manapság nincsenek embertörzsek, amelyek az *őshordák* egységességének legprimitívebb állapotában volnának: úgy másrészt mindazokat a heterogén etnikai, sőt szociális csoportokat és közösségeket, *amelyek egymással harcban állva a történelmi folyamat hordozói*, bízvást nevezhetjük fajoknak. - Mert a faj manapság soha és sehol nem lehet pusztán természettudományos fogalom a szó szűkebb értelmében, hanem immár mindenhol *történelmi fogalom*; nem a szó eddigi jelentésében vett természeti folyamat eredménye, hanem a *történelmi folyamaté*, amely ugyanakkor maga is természeti folyamat. A faj a történelem folyamán a szociális fejlődésben és a szociális fejlődés által keletkezett egység - éspedig olyan egység, amelynek kiindulási pontja... szellemi mozzanatokban (nyelv, vallás, erkölcs, jog, kultúra stb.) található, és csak onnan jut el a leghatalmasabb fizikai mozzanathoz, az igazi kötőanyaghoz, amely összetart, a vér egységéhez... Ahol mármost mindezek a mozzanatok (vér, nyelv, vallás, szokások és erkölcsök) találkoznak, ott etnikai egységgel van dolgunk, amelynek legtöbbször a *faj* megjelölést adják, és a magunk részéről ezt a megjelölést szívesen akceptáljuk. - Eddigi fejtegetéseinkből azonban világos, hogy *a faj természetes jegyei* egytől egyig olyan mozzanatok, amelyek természetileg és történetileg, egyszóval *természettörténetileg keletkeztek*. Éppen ezért tökéletesen helyes az a gyakran ismételt megállapítás, hogy manapság nem léteznek fajok a szónak abban a (mindazonáltal naiv) értelmében, mely az egységes *származás* fogalmához kötődik... Ezzel szemben a *fajképződésben*, vagyis az említett értelemben vett etnikai egységek képződésében áll az emberiség *történelmének legfontosabb tartalma* - ez a fajképződés, valamennyi kísérőjelenségével, az úgynevezett világtörténelem leglényegibb magját alkotja.” Gumpłowicz *amalgamációnak*, ötvöződésnek nevezi azt a folyamatot, amelynek során idegen fajok egyetlen egységes fajjává olvadnak össze. Az amalgamáció Gumpłowicznál értékhangsúlyos, ám értékhangsúlyában önellentmondó, kétségkívül filozofikus fogalom, amely elvont formában a soknemzetiségű Ausztria történelmi alapproblémáját fejezi ki. Az amalgamáció-fogalom taglalása a *Rassenkampf* gondolatmenetének döntő szakaszát alkotja.

Idegen fajok összeolvadása mindenekelőtt e fajok történelmi összeütközését feltételezi, éspedig oly módon való összeütközését, amelynek eredményeként a gyengébb faj nem kipusztul, hanem az erősebb fajt szolgáló réteggé válik. A fajok harca ekkor a megszervezett uralom, az állam keretei között zajlik tovább. Ennek a harcnak elsőként a hódítók nyelve esik áldozatul. Az uralkodó osztályá lett hódító fajnak érdekében áll, hogy az osztályellentétek elveszítsék az etnikai ellentét formáját. Ez az ellentét viszont, mint Gumpłowicz rámutat, a nyelvi különbözőségben jelentkezik a legkézzelfoghatóbb és leginkább felismerhető módon. „A győztesek más nyelvet beszélnek, mint a legyőzöttek. Ennek a különbségnek el kell tűnnie, másképpen az uralom terhét fölöslegesen súlyossá és keserűvé teszi a lépten-nyomon előbukkanó etnikai ellentét.” Ily módon az uralkodó kisebbség idővel arra kényszerül, hogy átvegye az elnyomott többség nyelvét, valamint - hasonló okokból - vallását, szokásait és erkölceit. Az uralkodó réteg kultúrájában az elnyomott réteghez hasonlóan: ugyanakkor egy új, magasabb kultúra teremtőjévé válik, hiszen számára a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye lehetővé és szükségessé teszi a szellemi tevékenységet. A magasabb kultúra áldásait viszont, a nyelvi-vallási egybeolvadás folytán, az elnyomott faj is élvezni fogja. Az osztályellentétek fennmaradnak, egyre kevésbé mutatkoznak azonban faji ellentéteknek. A faji különbségek valóban meg is szűnnek: hiszen a nyelvi és vallási szakadék eltűnével kezdetét veszi a fajok közötti vérségi keveredés, és új, egységes faj jön létre. Ausztriában ez a folyamat még alig kezdődött el, ennek az államnak az etnikai alkotórészei, írja Gumpłowicz,

még szemmel láthatóan heterogének. Az amalgamációs folyamat közvetítője a *középosztály*. A középosztály abból a harmadik fajból alakul ki, mely a hódító és a meghódított faj közé a kereskedelmi ügyletek bonyolítása okán idővel szükségképpen beékelődik. Kelet-Európában, így „Magyarországon, Lengyelországban, Oroszországban és Csehországban is”, a *német* alkotja, Gumplowicz szerint, ezt a harmadik fajt. Mármost a harmadik faj sorsa az amalgamációs folyamatban korántsem az, hogy a másik két fajt a maga képére formálja: ellenkezőleg, a harmadik faj, az uralkodó fajjal együtt, *beleolvad* a leigázott fajba. Ausztria-Magyarország népeinek amalgamációját Gumplowicz láthatólag azért üdvözi, mert ettől a német elem elsüllyedését várja; és abban az elméleti következetlenségben, hogy Gumplowicz ellenzi Ausztria német szempontú *centralizációját* - azt a politikai elképzelést tehát, mely, jóllehet a szláv elem fennmaradását kétségessé, az amalgamációs folyamatot viszont gyorsabbá tenné -, ismét a lengyel érzület feltámadását kell megpillantanunk. A német persze nem az egyetlen faj, amely Kelet-Európában az uralkodó és az elnyomott réteg közé beékelődött. Ugyanezt tette a zsidó faj is, amely azonban a közvetítő szerepét már hosszú idő óta játssza anélkül, hogy más fajokhoz asszimilálna. „A zsidók - írja Gumplowicz - nem tudtak, és nagyjában egészében ma sem tudnak megszűnni... Az, hogy mereven ragaszkodnak régóta elavult kultúrformákhoz, amelyeknek valójában a történelem katakombáiban, nem pedig a népek életében volna a helyük, súlyos vétség a történelem nagy természettörvénye ellen - olyan vétség, melyért generációk ezrei keményen bünhődnek. Éppen elegendő az elkerülhetetlen faji harcok száma - azoké, amelyek az etnikai és szociális elemek természeti szükségszerűséggel végbemenő fejlődéséből adódnak -, és nem látszik szükségesnek, s nyilván nem is lenne az emberiségnek tett világtörténelmi szolgálat, ha a szociális természetfolyamat örök törvényeivel és mindenható áramaival értelmetlenül dacolva, eggyel több faji harc válna permanenssé.” Gumplowicz 1876 körül tért át a keresztény hitre. Valóban, egyet kell értenünk monográfiájával, Dieter Goetzével, aki Gumplowicz történelemszemléletét „a személyes élményből táplálkozó elméleti elvonatkoztatás mintapéldájának” nevezi.

A tizenkilencedik század cseh nemzeti újjáéledésének szellemi vezére, František Palacký, a cseh nemzet történetét a csehek és a németek közötti küzdelemnek látta: sokarcú és sajátos küzdelemnek, mely olykor a vonzás, és nem mindig a taszítás formáját ölti. Híres művében, amelynek első köteteit még németül, *Csehország története nagyjából okmányok és kéziratok alapján* jelentette meg, átdolgozott változatát azonban, 1848 után, már cseh nyelven: *A cseh nemzet története Csehországban és Morvaországban* cím alatt, Palacký azt írja, hogy „a cseh történelem egészében főleg a németiséggel való konfliktuson alapul, vagy a német szokások és törvények elfogadásán és elutasításán a csehek részéről... ezt a harcot Csehországnak nemcsak a határain, hanem a belsejében is vívják, nemcsak külföldiek ellen, de az itthoniak egymás között is, nemcsak karddal és pajzsral, de szellemmel és szavakkal, törvényekkel és szokásokkal, nyíltan és burkoltan, felvilágosult lelkesedéssel és vak szenvedéllyel; és ez a harc nemcsak győzelemhez vagy leigázottsághoz, de kiengesztelődéshez is vezet.” A németek és csehek közötti küzdelem a tekintélyelv és a demokrácia küzdelmét jelenti: a huszita reformáció során, melyet Palacký a cseh történelem leglényegesebb megnyilvánulásának tekint, a csehek az egyház és az állam abszolút tekintélyével szemben az egyén jogainak előharcosaiként léptek fel. Ám, hogy a csehek a németekkel szemben megőrizték szláv, jelesül cseh mivoltukat, ezt nemcsak annak köszönhetik, hogy a német befolyásnak erővel ellenálltak, hanem annak is, véli Palacký, hogy részlegesen asszimilálódtak a németiséghez. Mint Ausztria polgárai, a csehek végül is csehek maradhattak: egyedül csehekként azonban csakhamar a nagy német - vagy orosz - totális asszimiláció áldozatául esnének. Jóllehet 1848-1849 után, azoknak a törekvéseknek a kudarcával, amelyek Ausztriát egyenjogú nemzetiségek föderációjává kívánták alakítani - még inkább pedig 1867 után, az osztrák-magyar kiegyezés hatására -, Palacký megnyilatkozásaiban hangsúlyosabbá válnak az osztrákellenes elemek,

programjának gerincét mégis mindvégig az a meggyőződés alkotja, hogy a cseh nemzet fennmaradására Ausztria fennmaradása a legszilárdabb biztosíték. A frankfurti parlamenthez intézett híres levelében, 1848-ban, Palacký magáévá teszi azt a formulát, mely szerint az osztrák császárságot, ha nem léteznék, Európa és az egész emberiség érdekében meg kellene teremteni. Hiszen az orosz birodalom további terjeszkedése, véli Palacký, valóságos katasztrófa volna, az Európa középső vidékein élő népek pedig - szlávok, románok, magyarok, németek - külön-külön nem elég erősek ahhoz, hogy ellenálljanak az orosz hódításnak. Hasonló álláspontot képviselt a cseh nemzeti megújulásnak egy másik nevezetes alakja, Karel Havlíček is. Havlíček óva intette a cseheket a pánszláv eszmétől, vagyis attól, hogy politikai téren, vagy akár csak kulturális téren is, Oroszországhoz közeledjenek. Az oroszok, írta Havlíček 1846-ban, nem őszinték, amikor azt hirdetik, hogy ők a csehek és az illírek - az „illír” Havlíčeknál, a korabeli horvát nacionalizmus szóhasználatának megfelelően, *délszlávot* jelent - barátai és testvérei. Az oroszok - így Havlíček - „idősebb testvérünknek, vezetőnknek tekintik magukat. Az orosz pánszlávok azt hiszik, hogy mi és az illírek a fennhatóságuk alá szeretnénk tartozni!!! Határozottan meg vannak győződve arról, hogy egy napon minden szláv országon uralkodni fognak!!!... Ezek az urak most mindenütt *szlávot* mondanak és írnak *orosz* helyett, hogy később aztán *oroszt* mondhassanak *szláv* helyett... Az osztrák monarchia a legjobb garancia arra, hogy a mi nemzetiségünk és az illír nemzetiség fennmaradjon, és minél nagyobb lesz az osztrák birodalom hatalma, annál nagyobb biztonságban élnek majd nemzetiségeink.” Amennyiben a cseh nemzet önállóságát ennek az önállóságnak a korlátozásától reméli, a Palacký és Havlíček által kifejezett nemzettudat egyfajta belső kettősséget mutat.

Ez a kettősség nagymértékben jellemzi Masaryk nézeteit is. Masaryk is azt hirdeti, még 1895-ben is, hogy a cseh önállóságot a csehországi németekkel együttműködve, az osztrák birodalom keretén belül kell megvalósítani. És a korlátoktól határolt szabadság eszméje már akkor alapvető szerepet játszott Masaryk gondolkodásában, amikor a nemzetprobléma még korántsem foglalkoztatta. Jelen van ez az eszme a *Selbstmord*-ban, mint ahogy jelen van eleve azoknak a személyiségeknek a nézeteiben és szellemében is, akik a fiatal Masarykra a legnagyobb hatást tették - Satoru Čejkovič káplán szellemében, aki a gyermek Masarykot a könyvek és az idegen nyelvek világába bevezette, ám önnön lázadó és mégis egyházhű személyiségének példáján a katolicizmus egész meghasonlottságával is megismertette; vagy a brünni, majd bécsi rendőrfőnök Le Monnier szellemében, akinek fia mellett Masaryk 1866-tól kezdve házitánítóskodott, aki a fiatal Masaryknak kenyeret és később, Bécsben, otthont adott, és aki Masarykra nemcsak európai műveltségével, de mint a felvilágosult államhivatalnok jozefinista típusának megtestesítője, szemléletének és személyiségének ellentmondásosságával is hatott.

A *Selbstmord als sociale Massenerscheinung*-ban Masaryk súlyos társadalmi problémát taglal, a probléma politikai vetületeiről mindazonáltal alig vesz tudomást. „Az öngyilkossági mánia pszichológiai és szociológiai analízise - írja, művére visszatekintve, 1896 körül - megtanított arra, hogy az öngyilkosságok száma közvetlenül a valóságos társadalmi hangulat matematikai mércéje.” Azt a kérdést azonban, hogy a társadalmi hangulat függ-e, és hogyan függ politikai, jelesül nemzeti-politikai tényezőktől, a *Selbstmord* szerzője úgyszólván nem vizsgálja. „A fiatal Masaryk - írja Milan Machovec - sem a nép, sem a haza, sem a nemzeti múlt iránt nem érzett személyes érdeklődést. Ifjúkorában hívebb katolikus volt annál, mélyebben elfoglalta az örökkévalóság. Isten és a mindenség eszméje, semhogy olyasféle mellékes dolgok, mint a nemzeti hovatarozás, valamit jelenthettek volna számára. Amikor pedig már elvesztette ifjú katolicizmusát, hevesebben lángolt a tudás, a megismerés, az emberről szóló igazság ősalapjainak mérlegelése iránt, semhogy valami pusztán cseh, pusztán nemzeti foglalkoztathatta volna.” A nemzetprobléma hiánya Masaryk művében mindazonáltal nem a cseh nemzeti érzés

hiányát, hanem annak legmélyebb kifejeződését jelenti. Az osztrák állameszméről értekezve, Palacký 1865-ben azt írja, hogy a kormányzatnak Ausztriában nem németnek és nem magyaroknak, de nem is szlávnak kell lennie, hanem „magasabb és általánosabb értelemben osztráknak”, azaz minden nemzetiség számára egyformán igazságosnak. Palacký ugyanakkor természetes összefüggést lát a nemzetiségi individualitás központi állami tekintéllyel szembeni egyensúlya és az emberi individualitás külső tekintéllyel szembeni egyensúlya között: így az a kérdés, hogy a cseh nemzet szempontjából az osztrák állam miféle berendezkedése volna a leginkább ésszerű, ahhoz a filozófiai kérdéshez vezet, hogy vajon az emberi egyéniség kiteljesedése a szabadságnak és a tekintély általi korlátozottságnak miféle viszonya mellett valósulhat meg. Masaryk műve éppen ezzel a kérdéssel foglalkozik. Palacký úgy véli, hogy az ember „mindig is személy, akit Isten értelemmel és szabad akarattal ajándékozott meg, és aki cselekedeteiért és szándékaiért morálisan felelős”; ugyanakkor látja, hogy „a tekintély elve... minden emberi társadalomban mindig és abszolút szükséges”: politikai gondolatmenetét az itt adódó fogalmi feszültség mindazonáltal nem akasztja meg. Masaryk ellenben, aki a legkülönbözőbb öngyilkossági és elmebetegség-statisztikák elemzése során ahhoz a következtetéshez jut el, hogy „a szellemi szétlálódottság melegágyát olyan népeknél találjuk meg, amelyek ledobják a tekintély igáját, olyan népeknél, amelyek egyesületeket hoznak létre, amelyek maguk akarják törvényeiket megalkotni, amelyek irodalmi hírnévvel rendelkeznek; olyan országokban, amelyekben az embereket véget nem érő törekvés hajtja, hogy elmeneküljenek abból a szférából, melybe születésük szánta őket” - Masaryk a szabad egyéni életvitel eszméjét fölöttébb problematikusnak tartja. Hiszen, írja Masaryk, „az ember a cselekedeteit utánzással kezdi... sőt, tulajdonképpen mindig csak utánoz”: így tehát érthető, hogy az a történelmi átalakulás, amely az egyént egyre inkább önmaga gazdájává, *szabaddá* teszi, azaz egyre inkább magára hagyja, a társadalom *patológiájához* vezet. Masaryk ugyanakkor az individualitás-eszmény hirdetője és magasztalója; és miután azt az ellentétet, amely a tekintélyelv és az individualizmus között kétségkívül fennáll, a *katolicizmus* és a *protestantizmus* ellentétéként fogalmazza meg, művében végül is e kétféle vallási attitűd fogalmi szintézisére tesz kísérletet.

A *Selbstmord* gondolatmenete kézenfekvő módon vezet el vallásszociológiai és vallásfilozófiai megfontolásokhoz. A statisztikai adatokat elemezve, Masaryk kimutatja, hogy azok a különbségek, amelyek az egyes államokra, illetve területekre jellemző öngyilkosság-gyakoriságok között mutatkoznak, merőben függetlenek a *természeti*, például éghajlati különbségektől; de az olyan társadalmi tényezőkkel is csak részlegesen és közvetve függenek össze, mint a népsűrűség, népességszaporodás vagy -csökkenés, kivándorlás, családszerkezeti viszonyok vagy a foglalkozási megoszlásban mutatkozó eltérések. Ami a politikai körülményeket illeti, Masaryk megjegyzi, hogy az öngyilkossági hajlam többnyire erős a szabadabb, gyenge a kevésbé szabad államokban - úgy véli azonban, hogy a politikai viszonyok maguk is csupán visszfényt jelentik bizonyos alapvető társadalmi állapotoknak. Alapvető társadalmi állapotokon Masaryk a társadalom szellemi és erkölcsi viszonyait érti. Végző fokon ezek határozzák meg az öngyilkosság gyakoriságának mértékét. „A szellemi kultúra viszonyait kivéve - írja Masaryk -, immár az öngyilkossági hajlam valamennyi okát megismertük, és úgy találtuk, hogy ezek a kérdéses jelenség megfelelő magyarázatához nem elégségesek; így hát az öngyilkosságok tulajdonképpen okának a szellemi kultúra viszonyaiban kell rejlenie.” Hiszen az öngyilkosság gyakoriságát például a gazdasági viszonyok is csak annyiban határozzák meg, hogy a gazdasági helyzet *romlása* az öngyilkosságok számának emelkedésével jár - a szegénység önmagában nem vezet öngyilkossághoz. „Egészében véve - írja Masaryk - nem a szükség vagy a gazdagság, hanem a javak erkölcstelen értékelése teszi a jelenkort boldogtalanná; az egész ‘szociális kérdés’ azzal a kérdéssel azonos, hogy vajon igazán akarunk-e erkölcsössé és értelmessé válni.” Az öngyilkossági hajlamnak a tizenkilencedik században tapasztalható rendkívüli megerősödése végül is abban leli magyarázatát, hogy az emberek elvesztették szellemi és erkölcsi tartásukat: mert elvesztették vallásos hitüket. Az embert

nemcsak a mennyekhez - de a földhöz, az élethez is a vallásos hit, meggyőződés és biztonság-érzet köti.

Az egyazon hitűek körében a vallásos érzés közössége mármint a vallási élet közösségét teremti meg: a vallás szellemi ereje a vallási szervezet, az egyház erejével ötvöződik. Az öngyilkossági statisztikákból viszont kitűnik, hogy a katolikus, illetve a protestáns egyház korántsem azonos mértékben erősíti híveinek vallásos meggyőződését. A protestánsok között átlagosan kétszer olyan gyakori az öngyilkosság, mint a katolikusok körében. Ez a körülmény nem magyarázható a hitelvekben levő eltérésekkel, érthetővé válik azonban akkor, ha figyelmünket a kétféle egyház szervezeti különbözőségére irányítjuk. „*A római hierarchia a pápával az élén* - írja Masaryk - néhány évszázad alatt szilárdan összefüggő egésszé alakult, olyan szervezetté, melyre szigorú rend és fegyelem volt jellemző... Ezen a szervezeten keresztül sikerült az egyháznak a lelkeket megbéklyóznia és egészen a maga akarata szerint vezetnie. Így alakult ki a középkori *tekintélyhit*, ez a maga nemében páratlan és csodálatraméltó engedelmesség, amely idővel az egész emberi gondolkodást és akaratot lefoglalta... A középkori egyház befolyása az emberiségnek nagy hasznára volt. A lelkek hosszú időn át tökéletesen megbékéltek, az emberek boldognak érezték magukat... A katolicizmus türelmessé és engedelmessé teszi híveit... a katolikus népek mind a mai napig általában csekélyebb öngyilkossági hajlamot mutatnak, mint a protestánsok... Természetes azonban, hogy a katolicizmus kedvező hatása mindenütt megszűnik, ahol elveszíti hatalmát a lelkek fölött, mint pl. *Franciaországban és Ausztriában*, ahol az öngyilkossági hajlam igen magas”. Föltűnő, hogy a vallási életnek az öngyilkosságok gyakoriságára kifejtett tényleges hatását vizsgálva Masaryk voltaképpen módosítja a hit belső-individuális és külső-szervezeti összetevőinek viszonyáról eredetileg megfogalmazott álláspontját. Korábban úgy látszott, hogy a hit teremti az egyházi szervezetet; most úgy látszik, hogy az egyházi szervezet teremti a hitet. Annál különösebb, hogy Masaryk végül mégis az individuális, eleven hit, nem pedig a tekintélyhit felsőbbrendűségét tételezi: tudniillik a katolicizmussal szemben a protestantizmus felsőbbrendűségét, jóllehet nem a megvalósult, hanem a megvalósítandó protestantizmusét. „Az igazi, tulajdonképpen protestantizmus - írja Masaryk - mint történeti elv, a katolicizmus történeti elvével szemben vallási-etikai individualizmust jelent... A hívő protestáns, evangélikus keresztényként tökéletesen boldog és életével elégedett; a hamis, még nem kész protestáns ezzel szemben boldogtalan: önmagára és kételyeire bízva, etikai vezető nélkül, minden egyházi kényszer nélkül képtelen arra, hogy lelke számára az óhajtott nyugalmat megtalálja. Ez az oka annak, hogy a fennálló protestantizmus a fennálló katolicizmussal összehasonlítva a beteges öngyilkossági hajlam keletkezését és elterjedését jobban elősegíti, mint emez.” Az igazi protestantizmus avagy a vallási-etikai individualizmus eszméje Masaryk gondolatmenetében filozófiai *eszményként*, minden empirikus szociológiai vagy pszichológiai alapot nélkülöző követelményként jelenik meg, és pedig a *Selbstmord* egész logikájának és valamennyi megfigyelésének ellentmondó követelményként. Jelentése mindazonáltal világossá válik, ha összevetjük azzal a magyarázattal, melyet Masaryk az osztrák katolicizmus gyengeségének okairól ad. „*A reformációt* - írja Masaryk - az ország nagy részében elfojtották, és ezáltal megújították az egyház tekintélyét és hatalmát; az állandó harcok a török ősellenség ellen ugyancsak hozzájárultak ahhoz, hogy a nép keresztény tudata erősödjön. Azonban, mint mindenütt, a felvilágosodás új szelleme Ausztriában is meghódította a lelkeket, csakhogy ez inkább a külsőleges vonatkozásokra, az egyházra terjedt ki, mialatt a belső élet elposványosodott. - II. József császár reformjai minden rendszeres megfontolás és mélyebb meggyőződés híján voltak. Őt elsősorban az érdekelte, hogy a hierarchia hatalmát megtörje, a papi hivatalnokokat a világiakkal együtt egyetlen bürokratikus összgépezetté akarta összeolvasztani... Az egész jozefinizmus vallási közömbösséget áraszt... Ha azt a vallási atmoszférát, amelyben élünk, egyetlen szóval kellene jelölnöm, akkor bürokratikus katolicizmusnak vagy közömbösségnek nevezném.” A Masaryk által itt fölemlített jelenségek azonban éppen a cseh

nemzet történelmi sorsfordulóihoz kapcsolódnak. A reformáció elfojtásának döntő mozzanata Ausztriában a cseh reformáció, a huszitizmus leverése volt, és a cseh reformáció a fehérhegyi csatában szenvedett végleges vereséget, abban a csatában, amely a csehek nemzeti létét másfél évszázadra - akkor úgy látszott, hogy örökre - megsemmisítette. A cseh nemzeti újjáéledés viszont II. József reformjainak hatására, és pedig a központosító reformok elleni tiltakozás alakjában vette kezdetét. Ha Masaryk az igazi protestantizmus mellett foglalt állást, ez a cseh nemzeti hagyományok képviselőjét jelentette, mint ahogyan az igazi protestantizmusnak magasztos, vallási-etikai individualizmusként, azaz tekintélyt ismerő individualizmusként való értelmezése a cseh nemzettudat belső kettősségének elvont kifejezését tükrözte. Masaryknak csakhamar alkalma nyílt arra, hogy ezt a kettősséget kevésbé elvont formákban élje át. A prágai egyetemet 1882-ben kettéosztották: önálló cseh egyetemet alapítottak, és az új egyetem meghívta Masarykot. Masaryk a meghívást elfogadta, és Prágába költözött. A német egyetemen akkor Ernst Mach volt a rektor.

Az impresszionizmus osztrák filozófiája

MACH ÉS MAUTHNER

Az 1848 utáni Ausztriában első ízben a fizikus Ernst Mach dolgozott ki voltaképpen metafizikát, vagyis a valóság végső szerkezetére és az emberi megismerés végső elveire vonatkozó filozófiát. Hogy Mach gondolkodásában a kísérleti fizika problémái egyre inkább a filozófia problémáinak adták át helyüket, ennek oka, döntően, bizonyos politikai fejleményekben rejlik, jelesül a prágai csehek és németek közötti politikai összecsapások némely fejleményében: ám Mach különös és majdan nagy hatású filozófiája nem jöhetett volna létre, ha megteremtőjének személyiségében egyes, a szokásostól elütő vonások nem játszottak volna eleve szerepet.

Mach 1838-ban született, Brünn közelében. Apja, aki eredetileg tanárember volt, a negyvenes években egy Bécs melletti kis birtokra vonult vissza, gazdálkodással próbálkozott, és lassanként tönkrement. Maria Mach, Ernst kisebbik húga, visszaemlékezéseiben „ideális hajlamú”, „életidegen” embereknek festi le szüleit. „Apám - írja Maria Mach - egy valaha híres pedagógus, soha nem ragadta meg az alkalmat, hogy vagyont szerezzen... Anyám művészként volt, ám hiányos képzettséggel. Tehetsége volt a zenéhez, a rajzoláshoz és a költészethez. Szüleim a vidéki élet magányában egyre inkább ragaszkodtak nézeteikhez, amelyek a világ nézeteitől annyira különböztek.” Hogy a gyermek Ernst Mach foglya maradt szülei világidegenségének, ez kitetszik egyebek mellett abból a körülményből is, hogy az iskolában nehezen taníthatónak bizonyult. Olyannyira, hogy tizenöt éves koráig apja oktatta, odahaza. Felnőttként azután - mint kitűnő monográfusa, J. T. Blackmore írja - „általában... nagyon nehezen tudott más emberek problémáival érzelmi kapcsolatba kerülni. Ritkán mutatott érzelmeket... gyakran volt ideges vagy beteg, és hajlamos volt a hipochondriára.” Ifjúkorában kapcsolat-zavarokkal küszködött, magányos volt, beteges, és - csakúgy, mint apja - búskomorságra hajlott; és úgy látszik, hogy a kapcsolat-zavarok kezdetben, a gyermek Ernstnél, a tárgyi világgal való kapcsolat zavarainak, kifejezetten észlelési zavaroknak a formáját öltötték. Föltűnő, hogy Mach munkáiban milyen gyakran szerepelnek utalások az ilyen zavarokra. Négy-öt éves korában, írja Mach, még hallotta, hogy sistereg a nap, midőn a tó vizébe merül; ötéves korában hosszasan figyelt egy csodálatos színes jelenséget a levegőben, mígnem rájött, hogy ez a jelenség valahogyan a saját szemében van; a képeken az árnyékokat és fényeket indokolatlan foltoknak tartotta; és ötéves koráig a számára érthetetlen alkalmatlanságokról azt gondolta, hogy abban a legcsudásabb dolgok vannak színes egyvelegben összehordva. „Még akkor is - írja Blackmore -, ha a Mach fölemlítette észlelési és ok-okozati felismerési zavarok meglehetősen szokásosak az ilyen korú gyermekeknél, és az sem túl szokatlan, hogy valaki emlékezzék ezekre, akkor is beható elemzést igényel az a hűségesebb kitartás, amellyel Mach a régi értelmezéseket megőrizte. Ennek oka valószínűleg gyermekkori elszigeteltségében és magányosságában keresendő. A kis Ernstnek és idősebbik húgának, Octaviának, nem voltak játszótársai. Apjuk majd mindig távol volt. Gyakorlatilag nem volt kapcsolatuk a szomszédokkal...”

Mach gondolkodásában így, a jelek szerint, a gyermeki világkép tárgyalás-előtti stádiumának egyfajta rögzülését jelenti az a - munkáit idővel egészen átható - szemléletmód, amely szerint a jelenségek nem valamiféle mögöttes *okok* és *erők* által meghatározottak, nem valamiféle szükségképpen rendben lépnek fel, hanem - a mindenkori nézőponttól függően - voltaképpen tetszőleges módon hozhatók kapcsolatba egymással. Machnak ez a valóság tárgyilag meghatározott voltát kétségbevonó bizonytalansága a prágai évek alatt kezd elméleti

szerepet játszani. Az egyetemet Bécsben végezte el, 1861-ben habilitált, és 1864-1867 között Grazban a matematika professzora volt. Itt nyugalomban élt, egészsége is javult. A grazi esztendőkből származik a zenei harmónia okairól írt népszerű előadása, melyben jelzi ugyan, hogy minden észlelési folyamat során jelentős szerepet játszik a *figyelem*, vagyis az észlelő alany meghatározott nézőpontja, azt is hangsúlyozza azonban, hogy a nézőpontok között van egy, amelyik *helyes*: az ti., amelyik a „valóban összetartozó” elemeket észleli összetartozóknak. Grazban Mach még teljesen apolitikus volt; Prágában azonban, bármennyire törekedett is erre, nem őrizhette meg a politikától való távolmaradását.

1867-ben hívták meg a fizika professzorának Prágába, a legrégebbi német egyetemre. „Középkori és modern épületekben, történelmi emlékekben gazdag az a város - írja sok évvel később -, melyhez évtizedeken át hivatásom kötött. Gazdag tehetségekben, feltalálókban, reformátorokban, mindenféle eredeti és külön figurában, sőt, azt lehetne mondani, hogy a város maga is külön. Két ellenséges törzs lakik ott, amelyek szakadatlanul küzdenek egymással, fontos kérdések okán. Ám csekélységeknek és szeszélyeknek is harci ügyként kell szolgálniuk, ha egyéb okok pillanatnyilag hiányoznak. Az utcátlátlak rendszeresen az orientációt szolgálják. Hogy dezorientációra is használhatók, az ellenfél bosszantására, ezt kellett a vándornak tapasztalnia egy szép napon, midőn egyetlen utcában cseh, német, francia, orosz, török és görög utcaátlátlakat pillantott meg.” Mach első prágai élményeihez tartoznak, amint erről Wilhelm Jerusalem bécsi filozófiatanár tudósít, „a cseh nagyságok toborzási kísérletei. Az újonnan jöttet meg akarták nyerni nemzeti ügyüknek. Purkinje, a híres fiziológus... akkoriban még a fiziológia professzoraként Prágában élt. Köztudottan cseh nacionalista volt, és úgy gondolta, hogy az új filozófiaprofesszorban, aki Morvaországban született, elvbarátra talál. Amidőn mármint Mach meglátogatta, Purkinje cseh nyelven szólította meg vendégét: ‘Azt hallottam, hogy ön beszél csehül.’ Mach németül válaszolt, és nem engedte, hogy a beszélgetés politikai kérdésekre terelődjen. Amikor megválasztották a bohémiai Tudományos Társaság tagjának, Machnak látogatást kellett tennie a Társaság akkori elnökénél, a történész Palackýnál. Ez energikusan biztatta, hogy álljon a cseh oldalra, és azt mondta, hogy a nemzeti kérdés kiéleződése idején mindenkinek állást kell foglalnia. Mach határozottan nemet mondott, és az maradt, aki volt: német, aki mindazonáltal egészen tudományának szentelte magát, és nem törődött a politikával.” Ám Machnak a tudományról alkotott felfogása ekkoriban már korántsem nélkülözött bizonyos filozofikus vonásokat. „A természet kutatása során - mondotta 1871 novemberében, egy előadásában - csak a jelenségek összefüggésének megismerése játszik szerepet. Amit a jelenségek mögött elképzelünk, az *csakis* értelmünkben létezik, csak emlékeztető segédeszköz vagy formula értékével bír számunkra, s ennek a formulának az alakja, mivel önkényes és közömbös, kultúránk nézőpontjától függően igen könnyen változik.” Az úgynevezett tudományos magyarázat nem magyarázat, hanem, mondhatni, szokatlan érthetlenségek visszavezetése megszokott érthetlenségekre, és „csak ökonómiai kérdés és ízlés kérdése, hogy valaki melyik érthetlenségnél akar megállapodni”. Ezek az elvek a pozitivistá pszichologizmus hagyományait idézik, olykor Condillac, gyakrabban Hume és J. St. Mill filozófiájára emlékeztetnek - Mach érdeklődése azonban ebben az időben voltaképpen még mindig nem a filozófiának, hanem a kísérleti természettudománynak szól. Előszóval folytat pszichofizikai vizsgálatokat, szembe előtt egy, úgymond, egzakt pszichológia eszménye lebeg. „Ha majd megismerjük az érzékelés végső elemeit - írja 1875-ben -, és talán arra is módunk lesz, hogy külön-külön felidézük őket, akkor nem okoz majd nehézséget ezeket minden észleletből kiérezni, ahogyan már most is fáradság nélkül kiérezzük a színt a látottból, a hangot a hangzástól és a zörejből. Akkor már nem lesz messze az egzakt pszichológia kora. Ismerni fogjuk azokat az egyforma részfolyamatokat, amelyekből minden pszichológiai felépül, és amelyek azután a fizikai elemi folyamatokhoz hasonlóan egymással összemérhetőek lesznek.” Az *érzetek elemzése*, az összetett észleletek lebontása egyszerű

elemekre így mint empirikus, tudományos feladat jelentkezik. Mach attitűdje alapvetően a nyolcvanas évek elejére változik meg.

1879-ben Mach lett az egyetem rektora. Megválasztása éppen arra az időpontra esett, amikor a cseh képviselők, hétéves bojkott után, ismét megjelentek a *Reichsrat*ban, és a német klerikálisokkal, a délszlávokkal és a lengyelekkel együtt, a német liberálisokkal szemben, többséget biztosítottak Taaffe gróf kormányzatának. A parlamenti támogatás fejében Taaffe jelentős engedményeket tett a cseheknek. A cseh követelések egyik pontja a prágai egyetemre vonatkozott: a csehek további tanszékeket kívántak, a kizárólag cseh nyelvű munkák alapján történő habilitáció lehetőségét sürgették, és azt, hogy minden tárgyban lehessen cseh nyelven is vizsgázni. Az egyetem német professzorai tanácskozásokat tartottak, és egyetértettek abban, hogy - mint Mach írta egy bécsi német képviselőhöz intézett levelében, 1879. november 28-án - „ha a csehek a felsőoktatás terén újabb koncessziókat kapnának... akkor ezeknek a koncesszióknak nem egyszerűen a cseh professzúrák szaporításában kellene állniok (ez volna a legkedvezőtlenebb rendszabály), nem is párhuzamos fakultások létesítésében, hanem csakis egy külön, önálló cseh egyetem alapításában. Csakis ezáltal lehetne a jelenlegi egyetem tudományos fennmaradását biztosítani, és csakis ezáltal volna biztosítható, hogy a bohémiai németek jogai sérelmet ne szenvedjenek.” A németek védekezése a prágai egyetemen ily módon ugyanezt a mintát követte, mint röviddel később Csehországban általában. 1880 áprilisában új nyelvi rendelkezés jelent meg, melynek értelmében Csehország és Morvaország egész területén a közigazgatási és igazságügyi tisztségviselőknek minden állampolgári beadványt vagy felszólamlást azon a nyelven kellett megválaszolniok, amelyen a beadvány vagy felszólamlás íródott, illetve megfogalmazódott. Ez a rendelkezés előnyöket jelentett a cseh származású hivatalnokok számára, hiszen ők beszéltek németül is, míg a német származásúak általában nem tudtak csehül: vagyis az új rendelkezés következményeképpen cseh tisztségviselők áramlottak a túlnyomóan németek által lakott területekre is. A németek, védekezésképpen, a német, illetve cseh többségű területek teljes adminisztratív szétválasztását sürgették: le akartak mondani a cseh, illetve vegyes lakosságú területeken élvezett korlátozott befolyásukról, hogy ily módon a *német* területek irányításáról *ne* kelljen lemondaniok. A csehországi németiség, hogy önmagát mint önálló létezőt megmentse, vissza akart vonulni addigi létezésének bizonyos tartományaiból; hogy nemzettudatának egységét megőrizze, fel akarta adni nemzeti létének egyes vonatkozásait. A prágai egyetemen az intézmény német jellegét a német professzorok és hallgatók hasonlóképpen csak azáltal látták megőrizhetőnek, ha ebből az intézményből egy részt kiszakítanak, és azt önálló léttel ruházzák fel. A német érdekek képviselője a cseh érdekek szélsőséges képviselőjét, egy önálló cseh egyetem alapításának sürgetését követelte. Nyilvánvaló, hogy ez a pszichológiailag paradox helyzet Machra, aki mint rektor az események középpontjába került, roppant nyomasztó hatással volt.

1876-tól kezdve Mach idegállapota egyébként is ismét rosszabbodott. Abban az évben asszisztense, akit nagyra tartott és aki igen sokat köszönhetett neki, ellopott valamit az egyetemi laboratóriumból. Mach súlyos depresszióba esett, és éveken keresztül képtelennek érezte magát komolyabb munkára. 1882-ben azután megtörtént az egyetem kettéosztása. 1883-ban Machot ismét rektorrá, tudniillik a német egyetem rektorává választották, 1884-ben azonban a teológiai fakultást, az egyetlent, amelyet nem választottak ketté, kivették az ateista hírében álló rektor fennhatósága alól. Mach lemondott. Ebben az időben kezdte el írni filozófiai főművét, az *Adalékok az érzetek elemzéséhez* című könyvet. A könyv 1886-ban jelent meg, előszava 1885 novemberében kelt. Művében Mach egyebek mellett a *nemzeti érzés* példáján világítja meg, hogy a *fizikai tárgyak* és jelesül az *én* csupán gyakorlatias, mozgósító konstrukciók, gondolkodásökonómiai összefoglalások. Valójában csak *érzetek* léteznek. „A színek, hangok, hőmérsékletek, nyomások, terek, idők stb. sokféle módon kapcsolódnak egymáshoz, és hangulatok, érzések, akaratok kötődnek hozzájuk. Ebből a szövedékből - írja

Mach - előlép az, ami viszonylag szilárdabb és állandóbb: emlékezetünkbe vésődik, és nyelvünkben kifejezést nyer. Viszonylag állandóbbnak mutatkoznak először is a színek, hangok, nyomások stb. térben és időben összekapcsolt *komplexumai*, amelyeket éppen ezért külön megjelöléssel látunk el, és *testeknek* nevezünk... Viszonylag állandónak mutatkozik továbbá az emlékeknek, hangulatoknak, érzéseknek egy megkülönböztetett testhez (az emberi testhez) kötődő komplexuma, melyet *énnek* nevezünk. Foglalkozhatom ezzel vagy azzal a dologgal, lehetek nyugodt és vidám vagy izgatott és lehangolt. Az állandóság, ami ezenközben megmarad, mégis elegendő ahhoz, hogy (patologikus esetektől eltekintve) az ént önmagával azonosnak ismerjük el. Mindazonáltal az én állandósága is csak *viszonylagos*." Mach az én állandóságának végzetes tovatűnését patologikusnak mondja, a könyvében előadott elmélet azonban, végső fokon, éppen a patologikust tünteti fel normálisnak. Hiszen az ént a külvilágtól elválasztó határ, érvel Mach, minduntalan változik. „Az ént úgy kitágíthatom, hogy végül az egész világot magába foglalja. Ha azt mondom, hogy az asztal, a fa stb. az én érzeitem, akkor ez az én tényleges kitágítását jelenti... Depressziós állapotban viszont, aminőt az ideges emberek olykor elszenvednek, az én összezsugorodik. Mintha egy fal választaná el a világtól.” Az én nem rendelkezik egyértelmű határvonallal, „a határ meglehetősen bizonytalan, és önkényesen arrább tolható”. Mach túl kíván lépni az én fogalmán. Az érzeteket nem személyes benyomásoknak, hanem semleges, önálló jelenségeknek, amint mondja, *elemeknek* fogja fel. „Nem az én az elsődleges - írja -, hanem az elemek (érzetek). Az elemek *alkotják* az ént. Én zöldet érzékelek, ez annyit jelent, hogy a zöld eleme előfordul más elemek (érzetek, emlékek) bizonyos komplexumában. Ha *én* megszűnök zöldet érzékelni, ha *én* meghalok, akkor az elemek immár nem fordulnak elő a megszokott, ismert társaságban. Ezzel mindent megmondtunk.” Az elemek fogalmának bevezetésével, írja Mach, megszűnik az ellentét „az én és a világ, az érzet vagy jelenség és a tárgy között”, és csupán *az elemek összefüggésével* van dolgunk. Az elemek összefüggésrendszerének nincsen semmiféle kitüntetett középpontja. Mach kétségbevonja az én állítólagos „pszichikus *egységét*”, és Lichtenberg tizennyolcadik századi német gondolkodót idézi, aki szerint az „én gondolkodom” kifejezés helyett a kevésbé félrevezető „valami gondolkodik” (es denkt) kifejezést kellene használnunk.

Mach végletesen deperszonalizáló, valamiféle tárgyhaloványulásról és észvesztésről tanúskodó nézetei eleinte csupán korlátozott hatást váltottak ki. Az éntvesztés érzésének metafizikai kifejezését a kor és a környezet még nem igényelte: ez az érzés egyelőre csupán a pszichopatológia érdeklődését vonta magára. Mach persze nem volt elmebeteg: de kétségtelen, hogy gyermekkorában beteggé tevő lelki hatások érték, és hogy prágai élményei ezeket a hatásokat ismét életre támasztották és felerősítették. Az érzés- és gondolatvilágában megnyíló szakadékokat azonban sikerült olyan fogalmi konstrukciókkal áthidalnia, amelyek ugyanakkor önmaga és környezete között is hidat, közvetítést alkottak. Az „éntudat zavarai”, „a lelki élet különböző szakaszait egyesítő belső összefüggésnek és egybeolvadásnak hiánya” - hogy azokat a kifejezéseket használjuk, melyeket Th. Ribot alkalmaz *Les maladies de la personnalité* („A személyiség betegségei”) című, 1884-ben kiadott, németül 1894-ben megjelentetett és a bécsi közönséget is felkavaró könyvében - Mach számára jobbra *fogalmi* problémák maradtak, és fogalmi megoldást nyertek. Mach, gondolatainak ifjúkori alakulására emlékezve azt írja, hogy „egy derült nyári napon, a szabadban, a világ és énem egyszerre érzetek *egyetlen* tömegének tűnt számomra”, és hozzáteszi, hogy jóllehet a tulajdonképpeni reflexió csak később társult hozzá, ez a pillanat mégis egész szemléletének meghatározó pillanatává lett - nem nehéz ennek az ifjúkori élménynek és egy bizonyos, a súlyosabb elme- vagy kedélybetegségeket gyakran bevezető, már Ribot és más korabeli elmeorvosok által is leírt révület-szerű lelkiállapotnak a párhuzamát észrevennünk. Ám Mach esetében ehhez a révülethez, illetve annak emlékéhez, utólag olyan gondolatsorok csatlakoztak, amelyek nemcsak a logika és az asszociációs működés szokásos követelményeinek tettek eleget, hanem szellemesek, mélyenszántóak, sokak számára éppenséggel meggyőzőek voltak. A századfordulóra pedig,

amikor a sehova sem tartozás érzésétől már nemcsak a csehországi németek szenvedtek, hanem - liberális eszményeik kudarca, osztrák voltak üressége és németiségük önmaga ellen forduló volta láttán - a német-osztrákok általában is, és ez az érzés immár fogalmi kifejeződést igényelt, Mach neve világnézeti jelképpé vált. „Az utóbbi hónapokban sok Machot olvastam - írja egy nagyhatású kritikus, Hermann Bahr 1904-ben. - Könyve, az *Érzetek elemzése*, amely először tizenöt évig észrevétlenül hevert, az utóbbi két évben azonban hirtelen három új kiadást ért meg, valószínűleg az a könyv, amely világérzésünket, az új nemzedék életérzését a leginkább kimondja. Minden elválasztás megszűnik itt, a fizikai és a pszichológiai összefolyik, elem és érzet egy, az én feloldódik, és minden csak egy örök áradat, mely itt megállani látszik, amott sebesebben folyik, minden csak színek, hangok, melegségek, nyomásérzetek, terek és mozgása, mely a másik oldalon, nálunk, mint hangulatok, érzések és akaratok mozgása jelenik meg... Évek óta nem olvastam semmit, amivel azonnal szenvedélyesebben egyetértettem volna, valósággal fellélegezve és azzal az érzéssel, hogy itt végre nyilvánvaló lesz az, amit már régóta mindnyájan homályosan sejtettünk.” Bahr Mach filozófiáját az impresszionisták festményeivel hasonlítja össze, amelyeken, úgymond, minden örökös átváltozásban mindig csak lesz, sohasem van, és kijelenti, hogy ezt a filozófiát nemsokára egyszerűen az impresszionizmus filozófiájaként fogják emlegetni.

Bécsben az irodalmi impresszionizmus virágkora mindazonáltal csaknem egy évtizeddel megelőzte a filozófiai impresszionizmus térhódítását, az impresszionista festészet sajátosan osztrák megjelenési formái pedig már a hetvenes évektől kezdve kivehetők. Jóllehet a sehova sem tartozás érzése a német-osztrákok körében csak a század végére lett olyannyira átható és általános, hogy lehetségessé vált azt fogalmi formába öltöztetni - a „ki vagyok én?” kérdés társadalmi és politikai jelentésében egyre kevésbé megválaszolható volta, tehát az én egyfajta azonosság-válsága, és ezzel az énfogalom és tárgyfogalom bomlása, képileg és költőileg már korábban kifejezésre jutott. August Pettenkofen, E. J. Schindler és Theodor von Hörmann festményei a nyolcvanas-kilencvenes évekből, az impresszionista alapfölfogásnak megfelelően, nem szerkezetében összefüggő tárgyiasságot ábrázolnak, hanem pillanatnyi vizuális benyomások, látványelemek sokaságából épülnek fel, miközben az impresszionisztikus levegő- és fényábrázolást hangulati tartalmak mintegy álomszerűvé tompított kifejezésére alkalmazzák. Az osztrák impresszionisták nemcsak a valóság múltó, illékony jellegét, de a megfigyelő alany, az én állandóságának hiányát is érzékeltetik. Anton Romako lélekelemző, mintegy az expresszionizmust előlegező ábrázolásai pedig közvetlenül mutatják meg azt, amit impresszionista tájképei csak közvetve sejtetnek: tudniillik az én látszólagos egysége és megállapodottsága mögött annak nyugtalanságát, szorongását, félelmét, részekre szakadt voltát. Romako, aki viszonylag későn, a hetvenes évektől kezdve talál rá egyéni, jellegzetes kifejezőmódjára, portréin a különböző emberi lehetőségek és hangulati rétegek feszültségekkel teli együttlétézését festi meg. Mint monográfusa, Fritz Novotny rámutat, formailag ez mindenekelőtt az ábrázolásmód festészeti homogenitásának elvetésében jelentkezik. Romakónál az ecsetpont-konstrukcióhoz mindig valami formailag ellentétes: a téma, a hangulat ellentmondásosságát, nyugtalanságát sugalló *megrájtottság* járul.

Romako ábrázolásmódjára az én azonosság-válságának élménye kétségkívül befolyással volt: a bécsi irodalmi impresszionizmus mozgalmában azután éppen ez az élmény lett meghatározóvá. Gotthart Wunberg a fiatal Hofmannsthalról, a bécsi impresszionizmus egyik főalakjáról írt monográfiájában a *skizofrénia* megjelölést használja, hogy e mozgalom, jelesül Hofmannsthal, költészetének alapszerkezetét jellemezze. Hofmannsthal költészetében, írja Wunberg, 1890 és 1900 között feltűnően gyakran található az én-hasadásra vonatkozó közvetlen vagy közvetett utalások. Így az 1892-ben írt *Erlebnis* című versben, ahol a költő a halált nem mint a léleknek a testtől, hanem mintegy a léleknek a lélektől, az énnel önmagától történő elválását írja le, miközben a költemény bevezető élménye fokozatosan egy másik, eredetileg csak

hasonlat okán szerepeltetett személy élményévé változik át; vagy az 1899-ben írt *Das Bergwerk zu Falun* című drámában, ahol a hős mintegy kettős alakban lép a színre. Hofmannsthal barátjának, Leopold Andriannak *Der Garten der Erkenntnis* című, 1895-ben írt művében pedig - melyet Carl E. Schorske „a *fin de siècle* azonosság-válság klasszikus regényének” nevez - a hős a világ megértésére törekszik, mígnem végül belátja, hogy ő maga a világ: ám akkor is abban reménykedik, hogy ha a világot megismerhetné, „annak képéből a saját képe nézne reá”. Hogy ez a regény éppenséggel a századvég *osztrák* életérzését jeleníti meg, kitűnik pl. azon a helyen, ahol a hős, Erwin, a bécsi életformát a mind messzebbre és messzebbre csábító csalóka fény vonzerejéhez találja hasonlatosnak, annak a fénynek a vonzerejéhez, „amelyről nem tudni, hogy két szín van-e benne, amelyek folytonosan egymásba változnak, vagy csak egy szín, amely minden árnyalatában csillámlik”; vagy ott, ahol az író Erwinnek önmaga iránt érzett szeretetét azonosnak mondja szeretetével „az osztrák haza iránt, amely mindent adott, és amelytől nem volt menekvés”. És hogy az azonosság válság élménye, mely irodalmilag először a pillanatnyi benyomások impresszionista megjelenítésének formáját öltötte, utóbb éppenséggel a nyelvi megjelenítés válságához vezetett, mert a szavak elnémulnak, ha semmi szilárdhoz nem köthetnek, ha valamelyes állandóság nem áll mögöttük - erről tudósít Hofmannsthal 1902-ben írt fikatív, ún. Chandos-levele. „Elvesztettem azt a képességemet - írja itt Hofmannsthal -, hogy valamiről összefüggően gondolkodjam vagy beszéljek... az elvont szavak szétestek a számban... Minden részekre esett előttem, a részek megint részekre, és már semmit sem lehetett fogalommal átfogni. Az egyes szavak úsztak körülöttem; szemekké alvadtak, melyek ráammeredtek, és amelyekbe nekem megint bele kellett merednem: örvények ezek, melyek szünet nélkül forognak és melyeken át ürességbe kerülünk... Az a nyelv, amelyben nem csupán írni, de gondolkodni is megadatna számomra... olyan nyelv, melynek szavai közül egyet sem ismerek, egy nyelv, melyen a néma dolgok beszélnek hozzám...”

Hogy Mach gondolatai népszerűek voltak a századforduló német-osztrák polgárságának körében, ezt természetesnek tekinthetjük. Annál meglepőbb viszont, és a filozófiai eszmék lényegi sokértelműségére utal, hogy a század elején Mach az osztrák - és még inkább az orosz - *szociáldemokráciára* is jelentős hatást gyakorolt. A filozófia persze mindig paradox társadalmi és politikai helyzetekben keletkezik: ebből adódik, hogy fogalmai benső ellentmondásokban szenvednek, hogy mindig önmaguk ellentétébe fordíthatók. Mach filozófiája, amely eredetileg a szubjektum, az én nemlétét hirdeti, az osztrák és az orosz szociáldemokráciában a szubjektivista áramlatok ideológiájává lett. Hogy a szociáldemokrácia rátalált Machra, ez annyiban nem véletlen, hogy előzőleg maga Mach is rátalált a szociáldemokráciára; 1896-ban Bécsben aktívan részt vett a szociáldemokrata által szervezett tiltakozásban, amelyet a keresztényszociális párt oktatáspolitikája ellen indítottak: 1899-ben bejelentette, hogy végrendeletében nagy összeget hagy az „Arbeiter-Zeitung”-ra, 1901-ben betegen is megjelent a Herrenhaus ülésén, hogy a szénbányászok munkaidejét korlátozó törvényjavaslat mellett szavazzon, 1907-ben pedig szerepet játszott a szociáldemokrata parlamenti befolyást tetemesen megnövelő választójogi törvény felsőházi elfogadtatásában. Ebben az időben Mach már baráti viszonyba került Viktor Adlerral, a szociáldemokrata párt vezérével, és annak fiával, Friedrich Adlerral, az osztrák miniszterelnök, Karl Stürgkh gróf elleni merénylet majdani elkövetőjével. Machtől magától persze távol állt az erőszak. A társadalmi igazságtalanság, a „sokak kirablása kevesek által” megszűnését, „a közös gazdaság célszerűbb és kölcsönösen kielégítő használatát és elosztását” erőszakmentes eszközökkel remélte elérhetőnek. „Ha Mach részletes és ellentmondásmentes társadalomfilozófiát dolgozott volna ki (aminthogy ezt a jelek szerint nem tette meg), akkor - írja Blackmore - az eredmény valószínűleg nem liberális és nem szocializmus lett volna, hanem egyfajta pacifista, szociálisan tudatos *anarchizmus*.” Az osztrák és különösen az orosz szociáldemokráciára nem is Mach társadalmi nézetei gyakoroltak hatást, hanem elméleti filozófiája, azok a gondolatok, melyeket össze-

foglalóan az *Érzetek elemzése* tartalmaz. Machnak ez a könyve 1907-ben jelent meg oroszul, az előszót - *Mit nyerhet az orosz olvasó Mach tanulmányozásával?* - A. Bogdanov, Mach legismertebb, bolseviknak számító híve írta. Bogdanov előszavát *Ernst Mach és a forradalom* címmel 1908-ban a „Neue Zeit”, a német szociáldemokrata párt folyóirata is megjelentette, szerkesztőségi jegyzettel, mely szerint ez a folyóirat „már többször utalt a Mach kutatási eredményei és a marxizmus gondolatvilága közötti rokon vonásokra”. Oroszországban, írja a „Neue Zeit”, „Mach művei különös érdeklődést keltenek. Kiváltképpen az orosz szociáldemokráciában igen élénken foglalkoznak Machhal, és sajnos a legjobb úton vannak ahhoz, hogy a Machot illető állásfoglalást a párt egyik vagy másik frakciójához való tartozás jegyének tekintsék.” Bogdanov az előbb említett előszóban mindenesetre nem egyik vagy másik frakció igazát gondolta Machra hivatkozva bizonyítani, hanem azt, hogy *minden* orosz forradalmárnak szüksége van Mach munkáinak tanulmányozására. Bogdanov arra kívánt magyarázatot adni, hogy „miért szükséges és hasznos Mach filozófiája a tudatosan harcoló proletariátus és a proletariátushoz elvtársként csatlakozott, más osztályból származó értelmiségiek számára - miért szükséges és hasznos nemcsak általában, hanem éppen *sub specie revolutionis* közvetlenül is”. A magyarázatban, melyet Bogdanov ad, legalább három különböző érv keveredik. Az első két érv közös előfeltevése az a megállapítás, hogy „Mach filozófiája a természettudományos megismerés... leghaladóbb tendenciáinak kifejeződése”. Erre az előfeltevésre épül egyrészt az az érv, hogy forradalmi időkben a tájékozódás, különösen az aktív politikai hajlandóságú emberek számára, roppant nehézé válik, ám a filozófia, ha *közvetlenül* nem ad is tanácsokat az életre és a harcra nézve, az emberi szellem általános kiművelésével „belső tökéletességet és határozottságot”, a világban eligazodni képes „erőteljes személyiséget” teremt. Különösen érvényes ez a természettudomány „szigorú és következetes, tudományos tartalmakban gazdag” filozófiájára. Másrészt, mivel Marx szerint a társadalmi haladás végső alapja a technikai haladás, a technikai tapasztalat rendszeres foglalata viszont a természettudomány, ezért a természettudomány leghaladóbb tendenciáit kifejező filozófiának szükségképpen vezérfonalul kell szolgálnia a marxisták gyakorlati tevékenysége számára. A fenti két érvben figyelemre méltó, hogy voltaképpen *nem* utal Mach nézeteire, ezeknek konkrét megnyilvánulásaitól független, és meggyőző erő dolgában messze elmarad attól a lelkesedéstől vagy indulatosságtól, amellyel Bogdanov Mach relevanciáját hangoztatja. A harmadik érv mögött azonban már felsejlik annak az ígésző hatásnak a tényleges magyarázata, amelyet Mach némely orosz szociáldemokratára gyakorolt. Bogdanov ugyanis azt írja, hogy „Mach kíméletlen harcot folytat a tudományos és filozófiai megismerés mindenfajta fetiszmusa ellen”, és a valóban tudományos és kritikai világnézet ennek a harcnak a gondolati gyümölcsseit igényli. Ennek az érvnek történelmi-politikai háttere és sugallata van. Háttere az 1905-1907-es forradalom veresége, a vereséget követő csüggedés és zavar, sugallata pedig egy olyan taktika, amely az objektív gazdasági, társadalmi és *politikai* viszonyokat pusztá *fétiseknek* tekinti. *Plehanov*, aki úgy vélte, hogy a forradalmi feltételek történelmi és gazdasági kialakulásának hiányában, tudniillik a kapitalista viszonyok teljes kibontakozásának hiányában a proletariátus *nem* ragadhatja meg a hatalmat, éleselméjűen összefüggést fedezett fel az objektív lehetőségekkel nem számoló forradalmiság és a Mach iránti lelkesedés között. *Lenin* számára azonban, aki azon az állásponton volt, hogy a forradalom tapasztalatait a forradalom továbbvitelében kell hasznosítani, a forradalom továbbvitele viszont a párt szervezeti egységének megszilárdítását feltételezi, mert a kapitalista gazdasági viszonyok fejletlensége közepette csak egy jól szervezett és fegyelmezett, az *objektív politikai viszonyokat* érzékelni és alakítani képes párt számíthat győzelemre - Lenin számára politikai szempontból annak volt elsőrendű fontossága, hogy az általa helyesnek tartott taktikát *megkülönböztesse* a szubjektivista taktikától, amely az objektív adottságokat pusztá „formuláknak”, nézőponttól függően alakítható konstrukcióknak tekinti. „Vajon mi ökonomikusabb’ - kérdezi Lenin az 1908-ban írt *Materializmus és empiriokriticizmus*-ban -, azt ‘gondolni’, hogy az atom osztha-

tatlan, vagy pedig hogy pozitív és negatív elektronokból áll? ‘Vajon mi ökonomikusabb’ - azt ‘gondolni’, hogy az orosz burzsoá forradalmat a liberálisok hajtják végre, vagy pedig, hogy a liberálisok ellen hajtják végre? Csak fel kell tennünk a kérdést, s azonnal láthatjuk, hogy a ‘gondolkodás ökonómiaja’ kategóriának alkalmazása *itt* képtelenség, szubjektivizmus.”

Az osztrák irodalmi impresszionizmus, mint láttuk, önnön megszűnéséhez, a nyelv elnémulásához vezetett. Az impresszionizmus azonban a század elejére *filozófiailag* is eljutott a hallgatás álláspontjához, éspedig Fritz Mauthner nyelvelméletében.

Mach mind Hofmannsthalra, mind Mauthnerre hatással volt. Míg azonban Hofmannsthal esetében ez a hatás viszonylag későn adódott, és inkább csak színezhetett egy önálló logikájú alakulástörténetet, addig Mauthner gondolkodását Mach valóban lényegesen befolyásolta. Mauthner 1849-ben született a csehországi Hořitzben. Csehországnak ezen a részén a cseh volt az uralkodó nyelv, a zsidó családokban azonban - így Mauthner családjában is - a német járta. Visszaemlékezéseiben Mauthner megírja, hogy úgy négyéves koráig egyformán jól - vagy rosszul - csacsogott csehül, illetve németül, miközben csakhamar meg kellett ismerkednie a héber nyelv alapjaival is; és úgy véli, hogy ez a körülmény, kivált pedig az, hogy a *Kuchelböhmisch* - a „konyhacseh” - és a *Mauscheldeutsch* - a jiddis - sajátosságaira ugyan csak fel kellett figyelnie, alapvetően közrejátszott nyelvpszichológiai érdeklődésének keletkezésében. Mauthner, mint írja, nem is érti, hogyan lehetséges, hogy egy zsidó, aki Ausztria valamely szláv táján született, ne adja fejét nyelvelméleti kutatásokra. Saját kutatásai ugyanakkor teljesen egyoldalúak: a nyelv gondolkodásalkotó szerepének kizárólag árnyoldalait látja - az általános terminusok ürességét, minden nyelvi kifejezés túlon túl merev és éppen ezért hozzávetőleges voltát. Mauthner voltaképpen nem ismeri az *anyanyelv* élményét: a nyelvhez kötődést, a feltétlen bizalmat egy *meghatározott* nyelv és annak világlátása iránt. „A Csehország belsejében élő német, a cseh népességtől körülvéve - írja Mauthner - nem valamilyen német nyelvjárást beszél, hanem egy papírnémetet, ha ugyan a száj és a fül be nem rendezkedett már a szláv kiejtésre. Hiányzik a talajból sarjadt kifejezés, a tájnyelvi gazdagság.” Mauthner nyelvi gyökértelenségéhez vallási és nemzeti gyökértelenség is társult. „Amiképpen, mint zsidónak egy kétnyelvű országban, nem volt igazi anyanyelvem, azonképpen - írja Mauthner - egy tökéletesen hitnélküli zsidó család gyermekeként, anyavallásom sem volt.” Az iskola, melybe a kisgyermek Mauthner Prágában járt, „zsidó és szláv tendenciáktól összevissza rángatott” intézmény volt: a felcseperedő gimnazista osztrák érzületét pedig megzavarta az 1866-os porosz-osztrák háború. „Le kellett győznünk a poroszokat - emlékezik az akkori hangulatokra Mauthner. - Nekünk, osztrákoknak kellett Németország urainak maradnunk (azt hittük, azok vagyunk), hogy odahaza a csehekkel boldogulni tudjunk.” Ám a prágai németek osztrák hazafisága korántsem bizonyult valami halálraszánt patriotizmusnak: Mauthner és diáktársai, a porosz győzelem láttán, érzelmileg az ellenfél oldalára állottak. „Számunkra - írja Mauthner - a porosz gyalogság dobjainak és sípjainak hangja lett egy új német nemzeti érzés szimbólumává... Így ráztak fel bennünket az 1866-os év eseményei nemzetnélküli osztrákságunkból és kozmopolita liberalizmusunkból.” Ekkortól kialakuló nagynémet nacionalizmusa is közrejátszott abban, hogy Mauthner 1876-ban végleg hátat fordított Prágának, és Berlinben telepedett le. Miközben itt újságíróként, mindenekelőtt a „Berliner Tageblatt” színikritikusaként dolgozott, több mint húsz éven át készítette elő és írta főművét, az 1901-1902-ben megjelent háromkötetes *Beiträge zur einer Kritik der Sprachét*. Jóllehet a mű Berlinben született, ez a munka nemcsak világnézetében örzi a csehországi, illetve prágai esztendő emlékét, hanem elméleti fogantatásában is.

Mauthner 1869 és 1873 között a prágai egyetemen, atyja kívánságának megfelelően, jogot tanult. Érdeklődése azonban inkább a zenének, filozófiának, és kivált a költészetnek szolt. Filozófiai elhivatottságának gondolata és majdani filozófiájának alapeszméje 1873-ban

váratlanul ötlött fel benne. „Ama nyelvkritikai eszmék - írja visszaemlékezéseiben -, amelyeket huszonkét évvel később... a három vaskos kötetben kiadtam, ellenállhatatlan erővel kerítettek hatalmukba... Hogy ezekre a nyelvkritikai gondolatokra miképpen bukkantam rá, aligha tudom már pontosan megmondani. Nem tudnék egy bizonyos könyvet vagy élményt, előttem tudatos közvetlen befolyást megnevezni... Biztosan csak azt tudom, hogy a nyelv fölött érzett rémület, melynek elemzését azután életfeladatommá tettem, egy hosszú séta során rohant meg, mintha csak fejbe kőlintottak volna.” Mauthner mindazonáltal elmondja, hogy a „Wortaberglaube”-tól, a szó-babonától négy személyiség segítette megszabadulni, és pedig „a metafizikai szó-babonától Mach, a szó-babonás historizmustól Nietzsche, a költő ‘szép nyelv-ébe’ vetett szó-babonától Otto Ludwig, a politikai és jogi szó-babonától Bismarck herceg.” Ami Bismarckot illeti, Gershon Weiler joggal mutat rá arra, hogy az ő hatása Mauthnerre inkább érzelmi és képzelt, mint értelmi és valóságos: hiszen a vaskancellár megvetése a szavakkal, fogalmakkal és elméletekkel szemben voltaképpen a liberálisokkal és ellenzéki politikusokkal szembeni megvetését fejezte ki - a maga elképzeléseit természetesen Bismarck is fogalmi formában öltöztette. Otto Ludwig Schiller-kritikája a nyelvi szépségeszmény történelmileg viszonylagos voltára döbbsentette rá Mauthnert. Nietzsche 1874-ben megjelent második „időszerűtlen elmélkedése” pedig arra, hogy a történelemnek nincsenek törvényei - amiből Mauthner azt a következtetést vonta le, hogy a nyelvtörténetnek sincsenek. Machhal 1872-ben ismerkedett meg Mauthner. Egy népszerű előadását hallgatta végig, utána kérdéseket tett fel. Mach tanácsára elolvasta az előző év novemberében tartott nagy előadásnak, a *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*nak a szövegét is, és az mély benyomást gyakorolt gondolkodására. „Bármily keveset konyítottam is akkoriban a matematikai mechanikához - írja - ez az előadás oly lökést adott, amelynek tudtomon kívül évtizedeken át hatnia kellett rám. Mert amikor majd harminc évvel később elolvastam ezt az előadást, anélkül, hogy az első alkalommal olvasottakra emlékeztem volna, meglepődtem a nyelvkritikai sejtéseken, és hirtelen az a határozott elképzelésem támadt, hogy mindezeket az átütő erejű megfogalmazásokat egyszer már felszívtam magamba.”

Mauthner a *Beiträge*ben számos olyan példát használ, amelyet Mach írásaiból vesz át, kettejük nyelvfelfogása között mindazonáltal alapvető eltérés van. Mach a nyelvet, a hagyományos elképzelésnek megfelelően, a gondolatok átvitelére szolgáló eszköznek tekinti. Mauthner szerint viszont „nincsen gondolkodás beszéd nélkül, azaz szavak nélkül. Vagy helyesebben: gondolkodás nincs is, csak beszéd van. A gondolkodás nem más, mint a beszéd, készpénzértéke szerint megítélve.” És „mivel gondolkodásunk csak beszéd, ezért kell minden tudományban a leírásra szorítkoznunk, ezért nem jutunk el a magyarázatig”. A beszéd vagy a nyelv tudniillik nem eszköze a világmegértésnek, nem valódi érték, „csak álérték, mint egy játékszabály, amely annál kényszerítőbbé válik, minél több játékos engedelmessé válik neki, amely azonban a való világot sem megváltoztatni, sem felfogni nem akarja”. Hogy a világot nem lehet a nyelv tükrében megismerni, hogy a szavaknak nincsen valóságfedezetük: mindenekelőtt ez az a tétel, melyet Mauthner Mach hatására fogalmazhatott meg. Hiszen Mach szerint a tudományos terminusok, amelyek segítségével a jelenségeket, a pillanatnyi benyomásokat csoportosítjuk, önkényes formulák, s az elmélet éppen ezért Mach szerint sem nyújthat *magyarázatot*. És ahogyan Mach az elmélettől csak annyit kíván, hogy elvezessen egyik jelenségtől a másikhöz, ennek megtörténtével azonban már nem tart rá igényt („az elméletek - mondotta Mach a nevezetes előadásában - elszáradt levelekhez hasonlatosak, melyek lehullanak, miután a tudomány organizmusát egy ideig levegővel látták el”), úgy kíván Mauthner a nyelvtől megszabadulni, bejárva annak útjait. „Kezdetben volt a szó - vezeti be Mauthner a *Beiträget*. A szóval azonban az emberek a világmegismerésnek csupán a kezdetén állnak, és ott is maradnak, ha megragadnak a szónál. Aki tovább akar lépni... annak meg kell szabadulnia a szótól és a szó-babonától, annak meg kell kísérelnie megváltani a világot a nyelv kényuralmától... Ha fel akarok emelkedni a nyelv kritikájához, amely most a

gondolkodó emberiség legfontosabb feladata, akkor - írja Mauthner - meg kell semmisítenem a nyelvet magam mögött és magamban, lépésről lépésre: meg kell semmisítenem a létra minden fokát, miközben felmászom rajta.”

Machhoz hasonlóan Mauthner is kétségbevonja, Hume nyomdokain haladva, az *én* valóságosságát. Az én, mondja, nem más, mint emlékezet, azaz értelem, azaz: nyelv. Szubjektív tapasztalatok mindazonáltal léteznek; ám ezeknek a nyelvi kifejezése - fogalmi feldolgozása - lehetetlen. Pillanatnyi tapasztalatom, véli Mauthner, egyedülálló; amint nevet adok neki, és emlékezetem tárházába helyezem, egyedülállósága elillan. A tapasztalat mindig egy lépéssel előbbre tart, mint a nyelv. Ezért nem lehetséges a nyelvben, a nyelven keresztül, a világot megragadni. Az igazi világmegismerés így, szükségképpen, szavakba, illetve gondolatokba nem foglalható tapasztalat, néma és misztikus élmény. A bölcsnek hallgatnia kell. Mauthnert, mint írja, a hallgatás már fiatal korában - „még annakelőtte, hogy a nyelv fölött érzett rémület megrohant” - áhítattal töltötte el. Kétségtelen viszont, hogy érvelésmódja terjengős, szinte az olvashatalanságig az. Újra meg újra megismételt érvei pedig, jóllehet számos éleselméjű megfigyelést sorakoztatnak fel, ritkán meggyőzőek. Mauthner írásai nem is arattak igazi elismerést, sem megjelenésük idején, sem később. Nyelvkritikája, csakúgy mint a misztikus hallgatás, pusztán bőbeszédű program maradt - szemben akár honfitársa, a prágai zsidó Franz Kafka aszkétikusan pontos stílusának tényleges misztikumával, akár a Mauthner nézeteit egyébként nem egy ponton visszhangzó bécsi filozófus, Ludwig Wittgenstein ellenállhatatlan erejű érvelésével.

Az osztrák platonizmus

BOLZANÓTÓL HUSSERLIG

Legmélyebb és máig is leghatásosabb kifejeződését a háború előtti osztrák szellem kétségkívül Franz Kafka írásaiban és Wittgenstein *Tractus*ában nyerte. Ha művüket egyetlen formulával próbáljuk jellemezni, azt mondhatjuk, hogy mindketten egyfajta némaságba forduló, etikai színezetű platonizmust képviseltek. A platonizmus úgy a kilencszázas évek elejétől, talán Otto Weininger föllépésétől kezdve öltött nyilvánvalóan etikai alakot Ausztriában, de már korábban is egyik meghatározó, a századfordulón pedig éppenséggel uralkodó áramlata volt az osztrák filozófiának, s etikai indíttatása mindvégig észrevehető. Ebben a fejezetben figyelmünket az osztrák platonizmus korábbi szakaszaira: a Bolzano által képviselt klasszikus szakaszra és a századforduló korára irányítjuk.

Hogy a platonizmus a századfordulón az osztrák filozófia uralkodó áramlata lehetett, ez igen figyelemreméltó jelenség. Hiszen a platonizmus még legújabbkori, jócskán tompított változataiban is transzcendencia-tételező, mintegy-vallásos felfogás, vagyis idegen attól a természettudományos, pozitivistikus beállítottságtól, amely az osztrák értelmiség gondolkodását ebben az időben mindenképpen jellemezte. Ha a platonizmus mégis tetemes befolyást gyakorolhatott, ez arra mutat, hogy elemi erejű igényekre jelentett választ; mint ahogyan elemi erejű igényekre jelentett választ - hogy egy képzőművészeti párhuzamot említsünk - az akadémiizmust és a kezdődő impresszionizmust egyaránt elsöprő, naiv-mitikus elemekben bővelkedő, barokk és rokokó hagyományokat felelevenítő bécsi szecesszió. A művészeti szecesszió és a filozófiai platonizmus közös vonása, hogy mindkét áramlat átmeneti és heterogén jellegű, hogy inkább a tagadásban, mint pozitív tartalmukban egységesek. A szecesszió ornamentei védelmet ígért az uniformizáltság, szürkeség és széthullottság ellen, a platonizmus megváltást ígért a pozitivista pszichologizmus relativizmusától és az impresszionisztikus érvésztés szédületétől, az érték és individualitás tényleges felbomlásával az állandóság, a szilárdság és a rend eszményét szegezte szembe.

A századforduló osztrák platonizmusa a Brentano-iskola erőterében jött létre, kialakulásában azonban a Bolzano-hagyomány játszotta a meghatározó szerepet. Az 1781-ben született Bernard Bolzano, aki egy olasz származású, a felvilágosodásért rajongó műkereskedő és egy rendkívül vallásos német asszony gyermekeként nőtt fel Prágában, teológusként, matematikusként és filozófusként egyaránt jelentős személyiség. 1805 és 1819 között a prágai egyetem filozófiai fakultásának teológia-professzora volt, állásától a jozefinizmus-ellenes konzervatívok hajszája következtében kellett megválnia. Bolzano érdeklődése, amint ezt ő maga mindig is hangsúlyozta, alapvetően *szociáletikai*. A *Von dem besten Staate* című államutópiáját, melyet 1837-ben írt, legfontosabb művének tartotta; a teológiai katedrát társadalom-reformátori megfontolásokból választotta; a filozófiát etikai szempontoknak rendelte alá, s még a matematikában is, mint írja, csak az vonzotta, ami *filozófiai*. Hogy micsoda felemás társadalmi reformokat dolgozott ki, s hogy milyen félénken és törvénytisztelő módon gondolta azokat bevezettetni, az furcsa ellentétben áll logikai radikalizmusával, és persze magyarázza is azt. A Bolzanót foglalkoztató etikai kérdések egyrészt a közép-európai *elkészt kapitalista fejlődés* szociális problémáiból, másrészt a csehek és németek között érlelődően levő nemzetiségi ellentétek tudatából, végül egyfajta, a Ferenc-féle abszolutizmussal szembeni, óvatos felvilágosító attitűdből nőnek ki.

Bolzanót, amint ő azt számtalanszor érzékelteti, és egy korai kéziratában kifejezetten le is szögezi, az etika megalapozásának problémái készítették logikájának kidolgozására. Gondolat-

rendszerét célszerűen közelíthetjük meg logikájának középponti fogalma, a *magánvaló tétel* („Satz an sich” - a „Satz” fordítható *mondatnak* is) fogalmán keresztül. „Mint ahogyan... a ‘kimondott tétel’ megnevezésben a tételt magát nyilvánvalóan megkülönböztetem annak kimondásától, úgy különböztetem meg - írja Bolzano - a ‘gondolt tétel’ megnevezésben a tételt magát még annak elgondolásától is... *Magánvaló tételen* bármilyen kijelentést értek arról, hogy valami van vagy nincsen; függetlenül attól, hogy ez a kijelentés igaz-e vagy hamis; függetlenül attól, hogy valaki szavakba foglalta-e vagy nem foglalta szavakba, sőt, függetlenül attól is, hogy valakinek a lelkében elgondoltatott-e vagy sem.” Ha a *kimondott tétel*, az *elgondolt tétel* létezhet, akkor, ez Bolzano érve, lennie kell a ki-nem-mondott, nem-gondolt tételnek is: különben *mi* volna az, amit kimondunk, illetve elgondolunk? - Hogy Bolzano itt a nyelv felszínének egy grammatikai esetlegességéből kovácsol argumentumot, hogy egy nyelvi fordulat itt *természetes összefüggéseiből kiszakítva* susog metafizikai titkokat, hogy tehát a nyelv itt nem *mindennapi munkáját* végzi, hanem *ünnepel*, hogy másképpen, Bolzano itt a *nyelv csapdájába* esik - ennek átlátása persze nem igényel tetemes logikai nekikészülődést. Ugyanígy lett a nyelv prédájává, mondjuk, Theaitetosz, amikor Platón dialógusában a nemlétezővel kapcsolatos ítélet lehetetlen voltára következtetett; vagy így vezette Meinongot is, mint látni fogjuk, csudás konstrukciók felé a grammatikai látszat lidércfénye. A nyelv filozófiailag csalóka volta önmagában is lehet érdekes stúdium tárgya: sajátos problémánk e helyütt azonban inkább ahhoz a kérdéshez kötődik, hogy vajon a nyelv ontológiai hipotézist engedő grammatikája *miért* gyakorolhatott Bolzanóra oly ellenállhatatlan vonzerőt.

Bolzano nem mulasztja el leszögezni, hogy a magánvaló tétel, minden kitüntetett objektivitása ellenére, *nem létezik*. „...a magánvaló tételeknek - írja - nem szabad létezését (egzisztenciát vagy valóságot) [kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit)] tulajdonítanunk... a magánvaló tétel, mely a gondolat vagy ítélet tartalmát alkotja, nem valami egzisztáló; ezért éppoly fonák volna azt mondani: egy tételnek örök létezése van, mint azt: egy bizonyos pillanatban keletkezett, és egy másikban megint megszűnt.” A magánvaló tétel a tényleges mondatok vagy kijelentések önállóvá tárgyiasított *értelme*; mint ilyen, időn és téren kívüli. Időtlenek a *magánvaló igazságok* („Wahrheit an sich”) is, amelyek a magánvaló tételek halmozásának részhalmozását alkotják. A magánvaló igazságok akkor is igazak (és mint magánvaló tételek akkor is fennállnak), ha igaznak-tartottként vagy egyáltalán elgondoltként semmilyen szubjektív képzetben nem élnek. A mondat, mely helyesen adja meg, hogy Japán összes almafáján múlt tavasszal hány virág nyílt, objektív, magánvaló igazság, és ez az igazság, időtlenül, *fennáll*; elgondolására azonban semmilyen véges értelem nem képes. A magánvaló igazságok objektivitása oly nagyfokú, hogy igaz-voltukban még az isteni megismeréstől is függetlenek. „Nem azért igaz valami - írja Bolzano -, mert Isten akként ismeri meg; hanem ellenkezőleg, Isten azért ismeri meg akként, mert igaz.” - A magánvaló tételek *magánvaló képzetekből* („Vorstellung an sich”) épülnek fel. Az utóbbiakat Bolzano szembeállítja az alanyhoz rendelt vagy *szubjektív* képzetekkel („*gehabe* oder *subjektive Vorstellung*”). „A szubjektív képzet - írja Bolzano - valami *valóságos*; a meghatározott időben, amelyben elképzelik, a szubjektumban, amely elképzeli, valóságos megléte van mint ahogyan mindenféle *hatásokat* is kelt. Nem így a minden szubjektív képzethez tartozó *objektív* vagy *magánvaló képzet*, amin egy nem a valóság birodalmában keresendő valamit értek, mely a szubjektív képzet legközelebbi és közvetlen *anyagát* teszi ki. Ez az objektív képzet nem szükségel *szubjektumot*, mely elképzeli, hanem *fennáll* [besteht - kiemelés nem az eredetiben] - nem valami *létezőként* [Seiendes] ugyan, de mégis mint *valami*, még ha egyetlen gondolkodó lény sem fogná fel, és azáltal, hogy egy, két, három vagy több lény gondolja, nem sokszorozódik meg... Az objektív képzet, melyet valamely *szó* jelöl, éppen ezért, hacsak a szó nem többértelmű, csupán egyetlenegy; a szubjektív képzetek azonban, melyeket ez a szó kivált, számtalanok...” A múlt nyáron Itália földjén beérett szőlőszemek száma, amelyet senki sem ismer,

példa a magánvaló képzetre. - A képzettől - mind a gondolt, mind a magánvaló képzettől - Bolzano szigorúan megkülönbözteti a képzet *tárgyát*, „azt a (hol egzisztáló, hol pedig nem egzisztáló) valamit, amelyről azt szoktuk mondani, hogy a képzeletalkotó képesség *megjeleníti*, elképzeli, hogy *annak* megjelenítése, képzete”. Vannak olyan képzetek is, amelyek alá nem tartozik egyetlen tárgy sem. Ilyen, *tárgytalan* [gegenstandlos] képzetek a *semmi*, a *kerek négyszög*, a *zöld erény*, és persze az *aranyhegy* - ha tudniillik, mint Bolzano óvatosan megjegyzi, az aranyhegy *ténylegesen* nem létezik. Mivel „az aranyhegy nem létezik” kijelentésben (gondolt vagy kimondott tételben) az „aranyhegy” kifejezés (szubjektív képzet) jelentése nem más, mint az *aranyhegy* objektív képzet, az pedig időtlenül fennáll, az aranyhegy nemlétezéséből éppoly kevésbé kell „az aranyhegy nem létezik” *értelmetlenségére*, mint fordítva, a kijelentés értelemmel bíró voltából az aranyhegy tényleges létezésére következtetnünk. Amennyiben a nemlétezőnek a problémáját egyfajta ideavilág teremtésével oldja meg, Bolzano - *mutatis mutandis* - Platón útját járja. Platón persze az ideák világát tartotta a valóban létezőnek, a tapasztalati világot ellenben pusztá árnyékvilágnak. Bolzanónál, mondhatnánk, egészen más a helyzet, hiszen ő mindig hangoztatja, hogy időtlen létezői tulajdonképpen nem is léteznek, csak fennállnak: objektivitásuk ontológiailag közömbös, pusztán logikai objektivitás; vagy másképpen (de ezek már nem Bolzano szavai): a gondolati-nyelvi *aktusnak* és *jelentésének* megkülönböztetése csupán módszertani jelentőségű. Mégis: Bolzano rendszerén belül nagyon erős a logikailag fennálló szubsztancializálásának, létezőkké objektívizálásának tendenciája. Már az imént érintett logikai funkció (a nemlétezőkről szóló kijelentések értelmessé tétele) is olyan, hogy gyakorlásához a magánvaló megjelenítésnek valamiféle *igazi* objektivitására van szüksége: hiszen *tényleges* pszichikai aktust, *evilági*, az aranyhegyre irányult tér-időbeli *lelki tevékenységet* kell tartalommal telítenie. A logikai szféra *etikai* jelentése, amelyre csakhamar utalni fogunk, még nyilvánvalóbban szubsztancializáló tényező.

Magánvaló tételek egymás közötti logikai viszonyainak vizsgálatára Bolzano a *változó képzet* („veränderliche Vorstellung”) fogalmát vezeti be. Az objektív képzetek időtlenek lévén, ez a fogalom különösnek látszhatna. Bolzano szóhasználatában azonban csak képletes értelmű a „változás” kifejezés. Ha valamely *A* tételben az *i* megjelenítést változónak mondjuk, ezen azt értjük, hogy figyelmünket most mindazokra a *B*, *C*... tételekre fordítjuk, melyek *A*-tól csak abban különböznek, hogy *i* helyén *j*-t, *k*-t... tartalmazzák. Bolzano meghatározása szerint *levezethetőségi viszony* („Ableitbarkeit”) áll fenn az *A*, *B*, *C*, *D*..., illetve *M*, *N*, *O* tételek között az *i*, *j*... változó képzetekre vonatkozóan, ha a képzetek minden olyan foglalat [Inbegriff], amely *i*, *j*... helyén az *A*, *B*, *C*, *D*... tételeket igazgá teszi, igazgá teszi az *M*, *N*, *O*... tételeket is. A hagyományos logikai következtetési viszonyok (pl. a „Minden S-P” és „Némely S-P” közötti viszony) a levezethetőségi viszony triviális példái, de fizikai törvények, általános fogalmak definíciói, sőt, etikai maximák is szolgálhatnak a levezethetőség alapjául. A „Berlinben melegebb van, mint Londonban” tételből a „Berlinben a hőmérő higanyszála magasabban áll, mint Londonban” tétel a *Berlin*, *London* képzetekre vonatkozóan *levezethető*. *Megalapozási viszonyról* [„Abfolge” - a terminus kézenfekvőbb fordításai nem alkalmazhatók] beszél Bolzano abban az esetben, ha *K* és *L* igaz tételek olyan viszonyban állnak egymással, hogy *K*-t az *L* *alapjának* tekinthetjük. A megalapozási viszony fogalmában már világnézeti gondok sűrűsödnek, a kifejezés terminológiai bizonytalansága koncepcionális feszültséget takar. Nem *okási* viszonyról van itt szó, hiszen magánvaló igazságok között, amelyek nem valóságosan fennállók, az ok-okozati kapcsolat értelmezhetetlen. Pusztán *formális* összefüggésként sem foghatjuk fel: Bolzano hangsúlyozza, hogy a megalapozási viszony nem a levezethetőségi viszony speciális esete. Könnyen átlátható, hogy *B* - *i*, *j*-re vonatkozóan - *A*-ból levezethető lehet akkor is, ha *A* nem alapja *B*-nek. A „*X*”-ben a hőmérő higanyszála magasabban áll, mint „*Y*”-ban tételből az „*X*-ben melegebb van, mint *Y*-ban” tétel levezethető; hiába lesznek azonban e formák igaz tételek, a hőmérőkre vonatkozó

igazság semmiképpen sem *alapja* a hőmérsékletkülönbségnek. Az olyan levezethetőségi viszonyt, mely igaz tételekben realizálódva megalapozási viszonyt alkot, Bolzano *formális megalapozási viszony*nak („formale Abfolge”) nevezi; a tulajdonképpen, a *materiális megalapozási viszony*t („materiale Abfolge”) azonban határozottan megkülönbözteti a formálistól. A megalapozási viszony sajátosságait elemezve, számos szubtilis distinkción át, lényegében arra az eredményre jut, hogy igazságok között a formálisan legegyszerűbb következtetési láncolatot éppen a megalapozási viszonyok sora mentén lehet fellelni. „Itt volna talán a megfelelő hely - írja -, hogy bevalljam az olvasónak, néha kétségeim támadnak: vajon a megalapozási viszony fogalma... végül nem esik-e egybe az igazságok egy olyan elrendezésének fogalmával, mely elrendezésben a legkevesebb egyszerű premisszából (Vordersatz) egyéb igazságok a lehető legnagyobb számban mint puszta következmények (Schluss-satz) levezethetők volnának.” Bolzano mégis ragaszkodik ahhoz, hogy az *Abfolge* nem formális fogalom. A *Wissenschaftslehre*ben példát találunk olyan megalapozási viszonyra, mely *nem* képvisel levezethetőségi viszonyt. A példa az etikai gondolkodás körébe vág, és közvetlenül jelzi Bolzano logikájának bizonyos logikán kívüli indítékait. Mielőtt azonban a példával megismerkednénk, vessünk egy pillantást arra az általános képre, amely az ember evilági tájékozódásának lehetőségeit illetően, Bolzano konstrukciói nyomán, immár kibontakozik.

Hogy az ember, ésszerű belátás útján, erkölcsi értelemben különbséget tud tenni jó és rossz cselekedet között, ezt kétségbe vonni mindig akadtak képviselői annak az érvek, hogy mivel véges gondolkodásunk tetteink valamennyi következményét semmiképpen sem láthatja át, erkölcsi dilemmáinkban az észtól, végső fokon, keveset remélhetünk; és innen már nem volt nehéz arra a konklúzióra jutni, hogy jó és rossz határozott megkülönböztetése egyáltalában csak illúzió. Az érv, ha úgy tetszik, ismeretfilozófiai; erejét azonban, a polgári társadalom ellentmondásainak kibontakozásával, egyre fokozottabban annak az inkább már ontológiai természetű gyanúnak köszönhetette, hogy tetteinknek *nincsenek* egyértelmű következményei, hogy a világ összefüggéstelenebb és szétforgácsoltabb annál, mintsem hogy magunkat egy - bárha kiismerhetetlen - világegész integráns részének tekinthetnénk. A *Wissenschaftslehre* világában azonban nincsen helye ontológiailag fundált erkölcsi tanácsalanságnak. Amennyiben a tudományos belátást elősegíti, *minden* tudománytannak van persze etikai jelentősége - Bolzano nem mulasztja el, hogy ezt a felvilágosult gondolatot saját művének javára is kama-toztassa. Mint írja, „számtalan baj létezik, amit csak a tudatlanság és a tévedés okoz”, így ha a tudományok rendszerében könnyebben igazodnánk el, eleve boldogabbak lehetnénk. Sőt, „ha mindaz, amit [az ember a] tankönyvekben találna, a lehető legérthetőbben és legmeggyőzőbben volna ábrázolva, akkor elvárhatnánk, hogy az emberi tudásnak még ama részeiben is, ahol a szenvedély a jobb igazság elismerésének ellenáll, nevezetesen a vallás és az erkölcs terén, a kétség és tévedés sokkal ritkább jelenséggé váljék”. Később ezt olvashatjuk: „Az igazság teljes tartományának külön tudományokba való felosztása és a tudományok külön tankönyvekben történő ábrázolása során kifejezetten úgy kell eljárunk, ahogy azt az erkölcsösség törvényei követelik...” A *Wissenschaftslehre* igazi etikai jelentősége azonban nem abban áll, hogy a tudományról szól, hanem abban, *ahogyan* ezt teszi, abban, *amit* a tudomány mibenlétéről kifejt. Bolzano felfogásában a tudomány *magánvaló igazságok objektív rendszere*. A magánvaló igazságok végtelen, de a *megalapozási viszonyok* révén tökéletesen rendezett halmazt alkotnak. A szorosabb együvértartozás objektív szempontja különíti el egymástól a halmaznak azokat a részhalmazait, melyeket rész tudományoknak tekinthetünk. A történelmileg létrejött szaktudomány csak szubjektív, korlátozott leképzése a magánvaló igazságok egy eleve adott, eleve rendezett osztályának. A Bolzano értelmében vett tudomány így azzal esik egybe, amit közönségesen a tudomány *tárgyának* neveznek; csak éppen az utóbbi nélkülözi az eleve-strukturáltságnak azt a kristályos befejezettségét, amely az előbbit kitünteti. Ha a tudományos igazságok készen állnak, a tudományos tevékenység valóban igazságok *nyelvi átültetésévé* lesz - nem véletlenül nyer Bolzano tudománytanában a *tankönyv* („Lehrbuch”)

fogalma technikai, úgyszólván *metafizikai* jelentést. Bolzano legfelsőbb etikai törvénye („oberstes Sittengesetz”) az *emberiség javának szolgálatát* írja elő; a *Wissenschaftslehre*ben lefektetett logika pedig szavatolja, hogy *lehetséges* az emberiség javát szolgálni: mert az egyénnek, ha saját helye és feladatai felől bizonytalan, csak fel kell tekintenie a magánvaló igazságok hatalmas rendszerének mennyboltozatára. „A logikus is álmodik: éspedig az igazság birodalmáról. Bolzano úgy tesz a logikában - írja a kitűnő Palágyi Menyhért -, mintha egyfajta szellemi asztronómiát űzne. Végtelen távolságokban villódnak felettünk az örök gondolatcsillagok, és öröktől fogva világítanak, még ha senki halandó lény nem pillantana is rájuk, mert végtelen serege ők az elgondolatlan vagy még nem gondolt, s így objektív gondolatoknak.” Nem túlzás azt mondanunk, hogy Bolzano felfogásában az individuum etikailag éppen a logikai fennálló világára irányul, s hogy ez az irányultság szinte vallásos jellegű. Bolzano teológiájában az erénnyel és boldogsággal kapcsolatos igazságok még akkor is vallásos tartalmúnak minősülnek, ha Isten fogalmával nincsenek közvetlen kapcsolatban.

Visszatérve most a *Wissenschaftslehre* jelzett helyéhez, Bolzano itt a következőképpen érvel: kell lennie legfelsőbb erkölcsi elvnek, melyből mint alapból - más premisszákat is hozzávéve - minden különös erkölcsi parancs *következik*. A legfelsőbb erkölcsi elv „A-t kell tennünk” formájú, és ugyancsak nem lehet alap nélküli, hiszen nem állhatna meg a „*lehetséges* A-t megtennünk” igazsága nélkül. Ez az utóbbi igazság leíró jellegű, a *kell* megjelenítés nem fordulhat benne elő (akkor tudniillik ez volna a legfelsőbb erkölcsi elv), olyan igazsággal áll azonban megalapozási viszonyban, mely a *kellt* lényeges módon tartalmazza. Formális eljárás, amivel tényigazságból normatív igazság nyerhető, nem ismeretes: a legfelsőbb erkölcsi elv *nem áll levezethetőségi viszonyban saját alapjával*. Látjuk: Bolzano logikájának nemcsak alapbeállítottságára hatottak világnézeti szempontok, de részleteire is - benyomulva a formális fogalomalkotás legbensőbb zugaiba. Ami Bolzanónál még a felszínen mutatkozik - világnézet és különös formalizmus összefüggése -, az később rejtettebbé vált - nem lett azonban kevésbé meghatározó, sem kevésbé közvetlen.

Bolzano magyarázó alapelve nem az individuum, hanem az individuumfeletti idealitás. Az igaz és a hamis mértékét nála nem az emberi gondolkodás szabályszerűségei, *pszichológiai* törvényei jelentik: a *pszichologizmus*s, a logika pszichológiai visszavezetésének tizennyolcadik századbeli programjával Bolzano határozottan szembeáll. „Ha azt kérdezem, honnan tudjuk, hogy egy bizonyos törvény minden értelmes lény számára érvényes gondolati törvény, akkor - írja - megmutatkozik, hogy ezt csak azért tudjuk (vagy véljük tudni), mivel belátjuk (vagy belátni véljük), hogy ez a törvény minden igazságnak feltétele... Amennyiben mármost azt, hogy valami általános érvényű gondolkodási törvény, csak onnan ismerjük fel, hogy előbb már felismertük igazság-voltát és azt, hogy más igazságoknak is feltétele, akkor nyilvánvalóan a helyes szempont elferdítése, ha úgy teszünk, mintha a *gondolkodás* általános törvényeiről értekeznénk, amikor alapján az *igazságnak* magának a feltételeit határozzuk meg.” Az individuum-központú szemlélet és a pszichologizmus bizonyos elemeit azonban Bolzanónál is felleljük. Individuális *belső világ* és abban otthonos *szubjektum*: ez a fogalom-pár, ha jelentőségét döntően elveszítette is, teljesen még nem szorult ki Bolzano filozófiájából. Az empirikus külvilágot, de az ideális világot is, szubjektív megjelenítések *közvetítik*. A szubjektum a szubjektív képzetalkotásoktól *megkülönbözteti* magát; a szubjektív képzeteket külső tárgyakra *vonatkoztatja*. „Valamely képzet - írja Bolzano - csak akkor *helyes*, ha olyan tárgyra *irányítjuk*, amelyre valóban *vonatkozik*.” Jellegzetesen pszichologisztikus az *akarás* bolzanói elemzése is: az akarati *aktust* mint lelki aktust élesen megkülönbözteti az akarat - külső vagy belső - *tárgyától*.

Mindezzel együtt, Bolzano pszichológiaellenessége fogalmilag tisztább, mint jó néhány modern platonikusé. A század utolsó évtizedeinek egyik meghatározó intellektuális élménye a pszichológia rohamos önállósulása, eredményeinek pontos és kézzelfogható jellege volt: így

történt, hogy az osztrák platonizmus új hulláma mintegy álpszichológiai tanként lépett a színre, s időbe telt, míg önmagára ébredt. A kulcsfigura Brentano.

Hogy az 1838-ban Koblenzben született Franz Brentanót, a romantikus költő Clemens Brentano unokaöccsét, aki Berlinben Trendelenburgnál tanulta Arisztotelészt, majd 1864-ben katolikus pappá szenteltetett, és Würzburgban a filozófia tanára lett, 1873-ban a pápai csalhatatlansági dogma proklamációjának hatására kilépett a papi rendből, és 1874-től 1894-ig a bécsi egyetemen - ahol Sigmund Freud és Tomáš Masaryk hallgatták - tartott szenzációszámra menő előadásokat -, hogy Franz Brentanót osztrák filozófusnak tekintjük, nem okozhat meglepetést. Az azonban, hogy 1874-ben megjelent műve, a még Németországban írt *Pszichológia empirikus szempontból* alapján tesszük ezt, magyarázatra szorul. Egyrészt arra hivatkozhatunk, hogy a délnémet, poroszellenes Brentanónak eleve, szükségképpen Ausztriába kellett vetnie hitét, és hogy az az Ausztria, mely 1870-ben éppen a csalhatatlansági dogma kinyilvánítására hivatkozva mondta fel a pápával 1855-ben kötött konkordátumot, Brentano számára ettől az időtől kezdve a tudományos tevékenység legkívánatosabb helyszínévé lett; másrészt arra hivatkozunk, hogy mind az osztrák Carl Menger gazdaságtana, mind pedig Bolzanónak sajátosan az osztrák problematikában gyökerező eszméi feltételezhetően hatással voltak Brentanóra, a *Pszichológia* viszont egyik kiindulópontja lett a bécsi Brentano-tanítványok platonizmusának, amely a századforduló osztrák filozófiájában oly jelentős szerepet játszott. Brentanóban számos szellem munkált; egyebek között a pozitivizmus szelleme is. Würzburgi tanítványa, Carl Stumpf, akinek később Husserl a *Logische Untersuchung* ajánlotta, megírja, hogy 1866 körül Brentano a természettudományos módszert tartotta a filozófia egyetlen helyes módszerének; és a *Pszichológia empirikus szempontból* ihletői között valóban ott szerepelt J. St. Mill és a Millhez kapcsolódó pszichológus, Alexander Bain. A bécsi filozófiaprofesszor Robert Zimmermann, hajdan Bolzano tanítványa, utóbb egy meglehetősen szellemtelen iskolafilozófia képviselője, akinek Brentano a bécsi meghívást nagymértékben köszönhette, még 1889-ben is a pozitivistá pszichológia terjesztésében láthatta Brentano és a Brentano-kör tevékenységének lényegét.

Főművében Brentano valóban igen emelkedett hangon szól a pszichológia hivatásáról. „Mennyi bajt lehetne - írja - mind az egyes emberek, mind a társadalom életében elhárítani: részint helyes pszichológiai diagnózissal, részint ama törvények feltárásával, melyek szerint a pszichikai állapot megváltoztatható! ...a szükségletek, melyeket [a pszichológiának] ki kell elégítenie, sürgetőkké váltak. A szétzilált társadalmi állapotok, jobban mint a hajózás és a vasúti közlekedés, a mezőgazdaság és az egészségügy tökéletlenségei, segítségért kiáltanak... A nemzetgazdaságtannak nem lehet feladata, hogy elsimítsa a beállott zavart, és hogy az érdekek kölcsönös harcában elveszett társadalmi békét ismét megteremtse.” Brentano pszichológiáját mindazonáltal már eleve egyfajta hisztérikus énközpontúság színezi. „Az ún. külső észlelés tárgyairól - írja - nincs jogunk azt hinni, hogy úgy, ahogyan számunkra megjelennek, valóban fennállnak. Sőt, bizonyítható, hogy rajtuk kívül nem állnak fenn. Ezek, ellentétben azzal, ami valóban és valóságosan létezik, pusztá jelenségek.” A belső észlelés tárgyai ellenben bizonyosan léteznek, közvetlenül belátható, világosan megismerhető módon. A külvilág tárgyiasságát Brentano mintegy a lélek bensejébe vette vissza; egyfajta benső platonizmust teremtett, világos és ezért rendkívül instabil formára hozva a belső világ átfogó állandóságának klasszikus gondolatát. Brentano alapeszméje az, hogy minden egyes gondolati aktushoz tartozik *valami*, az aktus *tárgya*, és az a tárgy a lélek határain *belül* van. „Minden lelki jelenséget - írja Brentano - az jellemez, amit a középkor skolasztikusai a tárgy intencionális (vagy mentális) inegzisztenciájának neveztek, és amit mi, ha nem is egészen egyértelmű kifejezésekkel, a tartalomra való vonatkozásnak, a tárgyra (amin itt nem valami valóságos értendő) való irányulásnak vagy immanens tárgyiasságnak neveznénk. Minden [lelki jelenség]

tárgyként magábfoglal valamit, ha nem is egyforma módon. A képzetben [Vorstellung] valamit megjelenítünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben valamit szeretünk, a gyűlöletben valamit gyűlölünk, a kívánságban valamit kívánunk stb.” Az immanens tárgyiasságot vagy intencionális inegzisztenciát viszont, végső elemzésben, éppen a reájuk irányuló lelki aktusok konstrukciójaként értelmezi Brentano. Ezek a lelki aktusok irreducibilis, tovább nem bontható egységek. Ha egy tárgyat létezőnek ítélünk, ez nem azt jelenti, hogy ítéletünkben mintegy szemügyre vesszük az illető tárgyat, és megfontoltan létezését tulajdonítunk neki, hanem azt, hogy a tárgyat a létezőnek-ítélés egységes és evidens aktusában ragadjuk meg. Nem azért ítélünk valamit létezőnek, mert létezik, hanem azt mondjuk létezőnek, amire a létezőnek-ítélés aktusa irányul. „Amikor azt mondjuk - írja könyvének végé felé Brentano -, hogy minden elismerő ítélet igaznak-tartás, minden elvető ítélet hamisnak-tartás, akkor ez nem azt jelenti, hogy az első az igaznak-tartott igazságának állításában, a második a hamisnak-tartott hamisságának állításában áll; korábbi fejtegetéseink sokkal inkább azt mutatták meg, hogy amit ezek a kifejezések jelentenek, az egy tárgy intencionális felfogásának különleges módja, valamely tudattartalomhoz való viszonyulás különleges módja.” Brentano mondanivalója érthetőbbé válik, ha azt a közgazdász Carl Menger szubjektív értékfelfogása mellé állítjuk. Amiként Menger szerint nem azt ítéljük értékesnek, aminek mintegy önmagában véve értéke van, hanem értéke annak van, amit belátásunk értékesnek ítél, úgy Brentano szerint az igaznak vagy a jónak az értéke azokhoz a tárgyakkhoz tapad, amelyeket - szubjektív hatalommal, jóllehet korántsem önkényesen, hanem evidenciaélményünk által vezetve - igaznak vagy jónak ítélünk. Brentano intencionalitás- és evidencia-fogalma az 1910-es években Husserl fenomenológiájában születik majd újjá; előbb azonban, a századfordulón, az immanens tárgyak bizonyosságáról, létük és mibenlétük megfellebbezhetetlenségéről szóló brentanói tanítás lesz a metafizikai igézet forrásává.

Azon az úton, amely Brentano immanens tárgyainak világától azok külsővé-tételéig - az ideális, nem mulandó platonikus létezők tételezéséig - vezetett, az első, metafizikailag ártatlan lépést a Bruckner-tanítvány és Wagner-rajongó Christian von Ehrenfels tette meg, aki - sikertelen drámaírói próbálkozások után - Meinongnál és Brentanónál tanult filozófiát. Ehrenfels 1890-ben írta leghíresebb munkáját, az *Über Gestalt-Qualitäten* című tanulmányt, amelyben - egyébként Machnak egy megjegyzéséből kiindulva - zenei anyagon demonstrálja, hogy észleleteink nem megannyi elszigetelt érzetminőségből épülnek fel, hanem átfogó alakminőségek által konstituálódnak. Ehrenfels alapeszméje az volt, hogy az egész több, mint részeinek pusztá összessége; a Brentano-tanítvány Meinong azután 1899-ben, éppen ezt a többletet tekinti önálló - „magasabb fokú” - tárgynak. Előbb azonban még Twardowski, az ún. lengyel logikai iskola előfutára volt az, aki - éleselméjűen érvelő könyvében - Brentano eszmeköréből indulva, már csaknem platonikus álláspontra jutott. Twardowski a megjelenítés *tárgyát* megkülönbözteti a megjelenítés *tartalmától*: az utóbbit Bolzano magánvaló képzetével tekinti azonosnak. Tárgytalan képzeteket azonban, olyan tartalmakat tehát, melyekhez nem tartozik tárgy, Twardowski - Bolzanóval ellentétben - nem ismer el. Ha valamilyen nemlétező, önellentmondó sajátosságokat egyesítő dologról, például egy hegyesszögű négyzetről beszélünk, s a dolgot meghatározott *névvel* illetjük, akkor - írja Twardowski - „ez a név kétségkívül megnevez valamit, ha az, amit megnevez, nem létezik is. És ez a megnevezett különbözik a képzet tartalmától: mert először is ez létezik, amaz meg nem, és másodsor, a megnevezettnek bizonyos sajátosságokat tulajdonítunk, amelyek ellentmondanak ugyan egymásnak, a képzet tartalmához azonban aligha rendelhetők hozzá. Mert ha ennek ellentmondó sajátosságai volnának, akkor nem létezne: ámde létezik. Nem a képzet tartalmának tulajdonítunk hegyesszögűséget és négyzetvolttot, hanem a *hegyesszögű négyzet* név által megnevezett a hordozója, ugyan nem létező, de megjelenített hordozója e sajátosságoknak... A hegyesszögű négyzet csak a képzet tárgyaként vethető el: azt vetjük el, amit a *hegyesszögű négyzet* név megnevez; a hegyesszögű négyzetet mint a képzet tartalmát nem vethetjük el: a

pszichikai tartalom, amely a név jelentését alkotja, a szó legigazibb értelmében létezik.” Twardowski nem magyarázza meg, *hogyan* van, a létnek milyen nemét élvezi ez a nem pszichikai nemlétező, amely ellentmondó sajátosságok hordozására képes; röviddel később azonban úgy nyilatkozik, hogy például az *aranyhegy*, noha nincsen, mégis jellegzetes tulajdonságokkal bír - aranyból van, kisebb vagy nagyobb lehet -, sőt Twardowski szerint az alacsony aranyhegyről joggal állítható, hogy *kisebb*, mint a másik, a magas aranyhegy.

A katolikus nemesi család sarjaként Lembergben született Alexius Meinong azután, aki 1882-től haláláig, 1920-ig volt a filozófia professzora Grazban, az utolsó lépéseket is megtette a platonizmushoz vezető úton. Tárgyelméleti írásait az egzisztencia irracionálisától való viszolygás, a nemlétezők racionális rendjébe vetett remény hatja át. *Előítéletnek* mondja a valóság előnyben részesítését, és *korlátozottnak* a hagyományos metafizikát, amely ebből az előítéletből fakad. A *tárgy* (Gegenstand) fogalmát Meinong tárgyelmélete szerint nem lehet szabatosan meghatározni, mert „minden tárgy” (alles ist Gegenstand), mert a tárgyfogalom a legáltalánosabb fogalom. Meinong három létfokozatot különböztet meg. A *valóságos* tárgyak *egzisztálnak*; rajtuk túl kezdődik az *ideális* tárgyak szférája, ezek *fennállnak*. Ideális tárgyak a különböző *viszonyok*, vagy például a *matematikai objektumok*. Ideális tárgy az *objektívum* [das Objektiv] is: ez nem pusztán *képzetek* (nyelvileg: *nevek*) korrelátuma, hanem *ítéletek*. Mibenléte könnyen megragadható a *negatív* ítéletek vizsgálatán keresztül. A negatív ítélet nem arról szól, aminek a létét éppen tagadjuk. Ha azt mondjuk, *hogy* az éjszaka nem volt rendbontás, akkor ezt a *tényt*, amely különbözik mind az *éjszakától*, mind a *rendbontástól*, s amelyet nyelvileg legtermészetesebben a „*hogy*” fordulattal képviselhetünk, objektívumnak nevezzük. Az igaz ítélet objektívuma fennáll, a hamisé nem áll fenn. Hogyan szólhat egy ítélet olyan objektívumról, amely nem áll fenn? Itt merül fel a harmadik létfokozat bevezetésének igénye: a lét olyan fokozatáról volna tehát szó, amelyben nemcsak a nem egzisztáló, de nem fennálló tárgyak is részesednének. Meinong eleinte szabódik, és ezt a harmadik fokozatot, melyet *kívülrétnek* [Aussersein] nevez, nem létjellegként, hanem a tárgyak általános *vonásaként* törekszik felfogni („létenkívüliségként”, ama vonásként tehát, hogy a tárgyak tulajdonságai szempontjából a lét vagy a nemlét kérdése közömbös). Az *Über Annahmen* második kiadásának idején, 1910-ben még mindig nyitvahagyja a kérdést, hogy a kívülrét végül is a létnek egy neme-e avagy sem, 1920-ra azonban megszületik a pozitív döntés, a kívülrét teljesértékű létfokozatnak bizonyul.

A tárgyelmélet igazságai függetlenek a tárgyak létezésétől, s így általában a tapasztalattól; ez biztosítja racionális voltukat. A tapasztalati megismerés, Meinong szerint, elkerülhetetlenül irracionális falba, az adottnak átláthatatlan esetlegességébe ütközik. Ha két út, *A* és *B* közül a rövidebbet választjuk, ebben a választásunkban *A* és *B* tárgyak *természete*, hosszuk racionálisan felfogható különbsége játszik szerepet: hogy melyikük a rövidebb, az nem létezésüktől függ. Ami viszont tapasztalatilag adott, az az, hogy *éppen ez a két út létezik*: és ez az adottság már teljesen esetleges, nem bontható racionális elemekre. A valóságnak irracionálisan alá vagyunk vetve. „Ami létezik - írja Meinong -, az a szükségszerűséget kutató szemlélet számára mintegy hozzáférhetetlennek bizonyul, úgyszólván *irracionális maradékot* tartalmaz...” Csak a nemlétezés az, amit az értelem tökéletesen átláthat. Ez persze nem azt jelenti, hogy a nemlétezők világában úgyszólván *hatalmat* élvezünk. Az ismeret nem uralom. Ám alávetettségünk - véli Meinong - itt talán nem olyan ostobán kínos; és ez is valami. Hogy a filozófia elfordulása a pszichológiától nem egyszerűen a módszerek megváltozását, sokkal inkább a *világkép* átalakulását jelenti, hogy pontosabban ez a fordulat nem benső elméleti szükségletek, hanem kifejezetten világnézeti igények hatására következett be, és képviselőiben ekként tudatosult, az Meinong műveiből világosan kihallható. A lélektan túlnyomó szerepe, hangoztatja a filozófus, abból a hamis szemléletből fakad, amely az adott problémák ontológiai körülhatárolásakor a valóságot az ideálishoz képest *előnyben* részesíti. „Ami nem rajtunk kívül

egzisztál, az - mondatja e szemlélet - legalább bennünk egzisztál: ezzel a pszichológia ítélőszéke elé kerül.” Az „ideális” azonban, érvel Meinong a kifejezés történeti jelentése mellett és a modern nyelvérzék ellen, nem annyit tesz, mint „gondolt” vagy „pusztán megjelenített”. Az ideális lét *objektív*: csakúgy, mint - másfelől - valamely összefüggés fennállásának *a priori* volta. „Már az ‘*a priori*’ terminusban is - írja Meinong - bár oly gyakran szubjektivisztikusan átértelmezik, félreismerhetetlenül nem-szubjektív, tehát tárgyias mozzanat található. Hiszen az ‘*a priori*’ szó, minden történeti átalakulás ellenére, végül mégis a ‘*logikailag korábbi*’-ra tartalmaz utalást, és az mint olyan kétségkívül szolgálhat megismerési alapul, lényege szerint azonban elsősorban nem megismerési, hanem *létalap*.” A filozófus, hivatása szerint, nem *ismereteink a priori* szerkezetét tárja fel, nem azt tehát, hogy milyen állandó, a tapasztalattól független megismerési rendszert vonatkoztatunk a világra, hanem magának a világnak *a priori* struktúráját, minden szubjektivitáshoz képest elsődleges, magánvaló rendjét. Nyilvánvaló, hogy e filozófiai szempontváltás háttérében a társadalom vonatkoztatási rendszerének, egy társadalmi normarendszernek a válsága, s az Én ennek következtében előálló egyfajta azonosság-válsága húzódik meg: hiszen a tárgyelmelet *etikai* fogalomalkotásában ez a mozzanat egészen közvetlenül tükröződik. Az erkölcsfilozófiai (csakúgy, mint az esztétikai) vizsgálódás, Meinong felfogásában, objektíve fennálló tárgyakra egy sajátos osztályára, az ún. *dignitásokra* (Dignitáten - méltósággal bíró tárgyak, tulajdonképpen tárgyiasan felfogott értékek) irányul. Ahogyan a *szubjektum* fogalma a filozófiából általában kiküszöbölendő, úgy kerülendő az etikában „az érző személy obligát tekintetbevétele”, a természetüknél fogva személytelen dignitások viszonylagossá változtatása. Ám Meinong volt az egyetlen, aki az elillanó szubjektum, az individuum mint középpont helyére töretlen meggyőződéssel tudott, még a század tízes éveiben is, egyfajta kiváltképpen objektív, ideális világot mint vonatkoztatási rendszert helyezni. A korai Husserl terminológiáját, csakúgy mint a fiatal Wittgenstein sokhelyütt rokon konstrukcióit, már fogalmi bizonytalanság teszi homályossá: az ideális rend lehetőségébe vetett hit felemássága ellentmondásossá bomlasztja objektivitásra irányuló törekvésüket s a szubjektum árnyékegzisztenciáját teremti meg.

A morvaországi születésű Edmund Husserl eredetileg matematikusnak készült; a filozófiát Brentano hatása alatt választotta élethivatásul, az 1900-1901-ben megjelent *Logische Untersuchungent* a Brentano-tanítvány Carl Stumpfnek ajánlotta: fenomenológiája mélyen a brentanói gondolatrendszerben gyökerezik, még akkor is, ha némely tekintetben inkább tagadása, mint folytatása annak. Ami Husserl sajátos platonizmusát illeti, itt *Bolzano* szemléletmódja volt (csakúgy, mint fogalomalkotásának számos részlete) konstitutív jelentőségű. Husserl nem is fukarkodik az elismeréssel: a *Wissenschaftslehrer*ről, erről a „még korántsem eléggé értékelt, sőt, szinte egyáltalán nem használt” műről úgy nyilatkozik, hogy „a logikai ‘elemtan’ dolgában mindent messze maga mögött hagy, amit a világirodalom rendszeres logikai vázlatokban kínálni tud”.

Husserl énfogalma, ahogyan az a *Logische Untersuchungenben* előadásra kerül, valamiféle nem-kitüntetett szubjektumra utal. A filozófiai szubjektum nem azonos ugyan a *tapasztalati* Én-nel, az „Éntest”-tel, amely „mint fizikai dolog, akármilyen más fizikai dologhoz hasonlóként jelenik meg”, ám az Éntesthez empirikusan kötött, hozzátartozónak látszó *szellemi* Én elemzése sem mutat ki semmilyen *centrumot*. A lelki élményeknek nincsen közös mögöttes gyújtópontjuk, *egységük* nem *valamire* utal, *ami* által egységesek. A tudatkomplexum belső viszonyai szimmetrikusak. „Az Én - írja Husserl - nem a különböző élmények felett lebegő sajátos valami, hanem egyszerűen az élmények kapcsolódási egysége (Verknüpfungseinheit).” A tudati élmények - úgymond - előfeltevésmentes analízise - azaz *szembeszökő* jellemzőik elfogulatlan, részletező és ennyiben *fenomenologikus* leírása - arra a belátásra vezet, hogy ezeknek az élményeknek lényegi vonása az *intencionalitás*, a tárgyra-irányultság. Brentano -

mondja Husserl - tévedett, amikor az intencionalitást a „pszichikai jelenségek” általános meghatározó jegyeként fogta fel; a legfontosabb lelki jelenségek azonban tényleg intencionálisak. Husserl szerint viszont semmiképpen sem fogadható el az intencionalitás mentális egzisztenciaként, *immanens* tárgyiasságként való Brentano-féle értelmezése; amire az intenció vonatkozik, az nem *belül* létezik (a belső és a külső hagyományos szembeállítás a husserli szubjektumfogalom alapulvétele mellett amúgy is elveszti kézenfekvő voltát), és nem bizonyos, hogy egyáltalán *létezik*. Az intencionális élményeket Husserl *aktusoknak* nevezi, hangsúlyozza azonban, hogy az *actus* szó itt nem eredeti jelentésében szerepel, az aktus nem „szubjektív tett”, egyáltalán, az intencionalitás elemzésekor „a cselekvés gondolatát teljesen ki kell zárunk”. Valóban, a cselekvés alanyt előfeltételezne, s a fenomenológiai tudategységből, a husserli énfogalomból éppen az alany hiányzik. A *természetes reflexió* ugyan minden intencionális aktus mögött Én-t sejt. „Ha azonban úgyszólván a vonatkozó aktusban élünk, ha pl. egy megjelenő esemény észlelő szemléletében, vagy a fantázia játékában, vagy egy mese olvasásában, vagy egy matematikai bizonyítás végigvitelében stb. *feloldódunk*, akkor az Ént mint a végrehajtott aktus vonatkoztatási pontját egyáltalán nem érzékeljük.” A fenomenológiai analízis nem szubjektív lelki tevékenységre, hanem a szubjektumtól függetlennek gondolt aktusokra irányul, ezeknek a sajátosságait és összefüggéseit kutatja. Ha Husserl igen gyakran, éspedig alapvető pontokon, mégis pszichologizáló terminológiát használ, sőt, ténylegesen pszichológiai érveket mozgósít, ez csak azt mutatja, hogy világnézetileg a bensőségesség teljes elhagyására már nem vállalkozott, de még nem is kényszerült. Számunkra itt mindenesetre gondolkodásának az a vonala lesz érdekes, amely a szubjektum - jóllehet következtelen - kiküszöbölésétől a gondolkodás objektív tartalmainak hiposztázisáig, önállóvá tételéig vezet.

Husserl fenomenológiai elemzései nyelvfilozófiai-grammatikai vizsgálódásokkal fonódnak össze. Nem véletlenül, hiszen nyelv és gondolkodás Husserl szerint szorosan együvé tartozik, „a magasabb intellektuális szférához tartozó ítéletek nyelvi kifejeződés nélkül nem mehetnek végbe”. A nyelv maga viszont túlmutat önmön pusztá fizikai mivoltán. „Az artikulált hangkomplexum (illetve, a leírt írásjel stb.) csak azáltal lesz kimondott szóvá... hogy [a beszélő] bizonyos pszichikai aktusokban értelmet kölcsönöz neki.” Ha egy szó jelentéssel bír, ezt közönségesen azzal a jelenséggel magyarázzák, hogy hozzá a beszélő valamilyen belső, lelki képet asszociál. Husserl azonban semmiképpen sem holmi *illusztrációk* létrehozásában látja az értelemadó aktus funkcióját. Ahhoz, hogy egy kifejezést megértsünk, nem szükséges fantáziaképekkel rendelkezünk. Ugyan milyen képek tartoznának - kérdezi Husserl - a „kultúra”, a „differenciálszámítás” vagy az „ezeroldalú sokszög” szavakhoz? Sőt, ha kifejezések megértése valóban mindig bizonyos lelki képek megjelenésével járna, e képek létezése *önmagában* még mindig nem magyarázna semmit. Hiszen a belső alakzat önmagában még nem kép: „a hasonlóság, amely két tárgy között fennáll, bármily nagyfokú legyen is, még nem teszi az egyiket a másik képévé. Csak a megjelenítő lény azon képessége folytán, hogy az egyik hasonlót, mint a másik hasonlónak a képi reprezentációját fogja fel, hogy... egyiket a másikat *értse*, csak ennek folytán lesz a kép egyáltalán képpé.” - Hogyan kell akkor elgondolnunk az értelemadó aktus szerepét? Az aktus korántsem azonosítható magával a szójelentéssel, hiszen számtalan intencióban számtalan szójel felé újra meg újra *ugyanazt* a jelentést közvetíthetjük. Az „a háromszög magasságvonalai egy pontban metszik egymást” kijelentésben az önmagukban holt írásjeleket átlényegíti intencióm, amellyel éppen az adott jelentést gondolom. Ez az intenció - írja Husserl - „illanó élmény, keletkező és elmúló. Amit azonban a kijelentés kijelent, az a tartalom tudniillik, hogy a *háromszög magasságvonalai egy pontban metszik egymást*, nem keletkezik és nem múlik el”. A lehetséges aktusok sokaságával a jelentés maga, annak ideális egysége áll szemben. A jelentés az, ami az azonos jelentést közvetítő értelemadó aktusokban *közös*; a jelentés az egyedi aktusokhoz képest az *általánost* képviseli. A jelentések „*általános tárgyak*”, ezek a tárgyak azonban sem a világban, sem

valamely isteni értelemben nem léteznek, „metafizikai hiposztázisuk” - mondja Husserl - abszurd volna. Mégis, a filozófus szándékai gyengének bizonyulnak műve logikájával szemben, az általános itt mindenképpen valós létezését nyert. Hiszen az ideális tárgy - kényszerül Husserl leszögezni - nem pusztán *kitalálás*. „Ha belátom - írja -, hogy a 4 páros szám, hogy a mondott tulajdonság a 4-et mint ideális tárgyat valóban megilleti, akkor ez a tárgy maga sem lehet pusztán fikció, pusztán *façon de parler*, vagyis tulajdonképpen semmi.” Az intencionális aktusok komplexumában az összefüggések állandóságát, szükségszerűségét semmilyen szubjektív-pszichikai szabályosság nem szavatolhatja, lévén minden tapasztalati rend pusztán esetleges. Innen, hogy a lelki élmények Husserlnál eleve a pszichikumról leválasztva - fenomenológiailag - kerülnek tárgyalásra, ám közegetől megfosztottan az intenciók a rendszerő vizsgálódás számára megragadhatatlanná válnak. Ha viszonyaikat rögzíthető kapcsolatok formájában igyekszünk felfogni, *anyagot* kell találnunk számukra. Így szubsztancializálódik akkor a jelentések ideális világa, s okkal mondja Husserl, hogy „a jelentéstartomány legfontosabb ténye az abban uralkodó *törvényszerűség*”.

Az ideális jelentés-sík *közvetlen* vizsgálata *nehéz*, mondja Husserl, a tapasztalati adott nyelv elemzése azonban alkalmas megközelítéssel szolgál. A kutatásnak a nyelv felszíne, a grammatikai formák *mögé* kell hatolnia. Nem minden grammatikai különbség képvisel logikai különbséget, a grammatikai szintaxis számos mozzanata *esetleges* - olyan mozzanat, amelyet „az emberi természet általános, de mégiscsak faktuális vonásai határoznak meg”, illetve „a faj, közelebről a nép és története, az individuum és individuális élettapasztalata” formál. A nyelvnek azonban „nem csupán fiziológiai, pszichológiai és kultúrtörténeti, hanem *a priori* fundamentuma is van”, amely a grammatika *szükségszerű* mozzanataiban lép elő, „a lényeges jelentésformákra és egyeztetésük, illetve változásuk *a priori* törvényeire vonatkozik”, és e törvényeken keresztül *minden* nyelv *lényegét* illetően meghatározó. A „tiszta grammatika” a szintaxis *szükségszerű* viszonyait vizsgálja: empirikus esetlegességektől eltekint, a nyelv „ideális vázát” tárja fel, már közvetlenül a jelentésvilágra irányul. A jelentések általános tárgyak, és Husserl fogalomalkotásában semmi nincs, ami kizárná annak megállapítását, hogy ez fordítva is érvényes: az általános tárgyak *jelentések*. A tiszta grammatika, tágabban pedig a tiszta logika, így nem egyszerűen a nyelv, hanem a *világ* ideális - kristályosan áttetsző, állandó, örök - vázát ragadja meg s állítja szembe az ember történeti-empirikus környezetének összevisszaságával.

A jelentések ideális szférája, melyhez a fenomenológiai elemzés elvezetett, ontológiailag önálló szféra. A husserli gondolatkörön túllépő kritika megmutathatná, hogy e szféra *nyelvi megjelenítése* valójában *lehetetlen*. A intencionális nyelvi aktusok tételezése így végül is egyfajta következetlenség Husserl gondolatrendszerében. A *Tractatus* Wittgensteinja szintűgy következetlen lesz, amikor majd beszélni próbál a valóság nem empirikus összefüggéseiről, arról, amiről - szerinte - csak hallgatni lehet. Ám ez a következetlenség nála már nem marad rejtve. Ellenkezőleg, a tudatosan vállalt paradoxon drámai formáját fogja öltetni.

A liberális antropológia alkonya

SIGMUND FREUD

Jóllehet a klasszikus pszichoanalízis alaptételeinek érvénye, ha ezek a tételek megfelelően általános formában kerülnek megfogalmazásra, korántsem korlátozódik Freud korára, s jóllehet a klasszikus fogalmak és terminológia alig ébresztenek konkrét történelmi asszociációkat, mégis kétségtelen, hogy a freudi elmélet keletkezésében az osztrák századvég bizonyos politikai és társadalmi fejleményei lényeges szerepet játszottak. Az újabb történelmi vizsgálódások és elemzések egyértelműen kimutatták, hogy Freud nézeteinek alakulása nem független attól a különleges szociálpszichológiai légkörtől, melyet egyfelől az osztrák liberalizmus politikai és világnézeti veresége, az inkább indulatokra, mint észérvekre hagyatkozó antiszemita pángermán, illetve keresztényszociális tömegpolitika térnyerése s neo-abszolutisztikus fékentartása, másfelől a polgári életformának patriarchális - feudális, katolikus, s részben zsidó - gyökerű korlátozó viselkedésmintákkal való ütközése hozott létre. Freud első nagy munkája, voltaképpen főműve, az 1899 novemberében megjelent *Álomfejtés* nemcsak az új tudomány alapvetését tartalmazza, de döntő felvilágosításokkal szolgál azokra a társadalmi és politikai tapasztalatokra nézve is, amelyek a pszichoanalízis megalkotójának gondolkodását, világnézetét kora ifjúságától kezdve formálták. Freud serdülőkora arra az időre esik, amikor az 1867-es osztrák-magyar kiegyezés következményeképpen kormányra jutott liberálisok még mit sem sejtettek a reájuk váró, hamarosan bekövetkező kudarcokról, s a német középosztály még lelkesen és rendíthetetlenül bízott polgári elveinek helyességében és életrevalóságában. A gyermek Freudba szülei roppant becsvágyat plántáltak, s e becsvágy eleinte *politikai ambíciók* alakját öltötte. Az *Álomfejtés* egyik fontos alfejezetében - „Az infantilis elem mint az álom forrása” - Freud ezeknek az ambícióknak a forrását kutatva, beszámol gyermekkorára egy nevezetes élményéről. „Egy este a Práter egy vendéglőjében - írja Freud -, ahová a szüleim 11-12 éves koromban magukkal szoktak vinni, - feltűnt nekünk egy ember, aki asztalról-asztalra járt és csekély díjért egy feladott témáról verset rögtönzött. Engem küldöttek, hogy a költőt asztalunkhoz hívjam, aki a küldönc iránt hálásnak mutatkozott. Mielőtt a versbe foglalandó tárgyat megkérdezte volna, néhány rímes sort mondott rólam és inspirációjában valószínűnek tartotta, hogy egyszer még ‘miniszter’ leszek. E... jóslás benyomására még egészen jól emlékszem. A polgárminisztérium idején történt ez, atyám a polgári doktorok” - ti. a polgári származású, jogi végzettségű miniszterek - „*Herbst, Giskra, Unger, Berger* és mások arcképét röviddel azelőtt hozta haza, és mi a tiszteletükre kivilágítottunk. Még zsidók is voltak közöttük; így tehát minden szorgalmas zsidógyerek a könyvestáskájában miniszteri tárcát hordozott. Sőt az is e kor benyomásával függhetett össze, hogy röviddel az egyetemre iratkozásomig jogra akartam menni, és szándékomat csak az utolsó percben változtattam meg.” Azt, hogy végül is az orvostudományi fakultásra iratkozott be, visszaemlékezéseiben Freud *Goethének* „a természetről írott gyönyörű tanulmányával” hozza összefüggésbe, melyet akkoriban ismert meg; feltételezhetjük azonban, hogy ez a természetfilozófiai élmény nem lehetett volna mély és tartós, ha más - politikai - tényezők az ifjú Freud tájékozódásának megváltozásában nem játszottak volna közre. Hiszen Freud gimnáziumi tanulmányainak utolsó hetei egyszersmind az 1873-as katasztrofális gazdasági válság első hetei is voltak, és e válság közvetlen politikai hatása nemcsak a liberális gazdaságpolitika áldásaiába vetett általános hit megrendülését, de a vezető liberális politikusok tisztességébe vetett bizalom elillanását is eredményezte. A liberális párt legfőbb vezetői közül úgyszólván csak az igazságügyminiszter, Eduard Herbst került ki botrány nélkül az össze-

omlásból. A liberális képviselők nagy hányada, de még a belügyminiszter, Karl Giskra is, tökéletesen kompromittálták magukat.

A liberális politika válsága egyébként kiváltképpen megnövelte az ellenszenvet azzal a réteggel szemben, amely társadalmi felemelkedését oly nagy mértékben köszönhette ennek a politikának, vagyis a zsidó polgársággal szemben. Ez az ellenszenv mindazonáltal már korábban is létezett, és az ifjú Freud előtt korántsem volt ismeretlen. Mint az *Álomfejtésben* írja, „az idegen fajú” származás következményeit először a felső gimnáziumban értette meg, ahol „az antiszemita áramlatok az iskolatársak között” állásfoglalásra kényszerítették - és nyilván alaposan megingatták azt a reményét, hogy valaha majd az osztrák politika nagyjai közé emelkedhet. A jogi fakultás helyett az orvosi fakultásra iratkozott be; a politikától azonban nem szakadt le teljesen. A bécsi egyetemen 1872 és 1878 között politikailag jelentős diákegylet, a *Leseverein der deutschen Studenten Wiens* - „Bécs német diákjainak olvasóegylete” - működött, melynek Freud elsőéves korától kezdve teljes öt esztendőn át, egészen az egylet feloszlásáig, tagja volt. A *Leseverein* olvasótermeket rendezett be, könyveket vásárolt és újságokat járatott, előadásokat és vitákat tartott. Politikai vezéreszméje a német nemzeti gondolat volt, fő politikai ellenfele pedig, kivált 1872 után, a liberalizmus vagy legalábbis a liberalizmus egyoldalúnak talált észelvűsége. Irányító magjához olyan későbbi hírességek tartoztak, mint a történész Heinrich Friedjung vagy az osztrák szociáldemokrata párt alapító vezére, Victor Adler. A *Leseverein* egyébként, egészen meghökkentő mértékben, *Wagner* és *Nietzsche* - s mesterük: *Schopenhauer* - eszméinek hatása alatt állt, és úttörő szerepet játszott ezeknek az eszméknek az ausztriai terjesztésében. Schopenhauer a vak akarat elsődlegességét hirdette az ész fölött, a tőle induló *Wagner* és *Nietzsche* a magára hagyatkozó ész *elég-telenségét* s annak társadalmi szükségességét, hogy az ész *érzelemmel* párosuljon. S mindhármuk írásai sok tekintetben előlegezték a később Freud által kidolgozott *mélypszichológiát*, mely ily módon, gyökereiben - vagy legalábbis logika környezetét tekintve - liberalizmus-ellenes pszichológiaként jelenik meg előttünk.

Hogy Nietzsche és Schopenhauer nézetei valamiképpen közrejátszottak volna a mélypszichológia megalkotásakor, ezt Freud később határozottan tagadta. Érthető persze, hogy midőn a pszichoanalízis a tudományos elismertetésért küzdött, a századelőn s a tízes években, Freud nem kívánt közösséget vállalni a spekulatív filozófiával. Csaknem kizárt azonban, hogy ő, mint állította, csak a századfordulót követően ismerkedett volna meg az említett filozófusok nézeteivel. Az *Álomfejtés* első kiadásában Nietzsche neve nem szerepel ugyan, de szó esik például, éspedig idézőjelek között, *minden pszichikai értékek átértékeléséről* - ti. az álomban - , s szó esik nem csupán az álmok Nietzschénél éppen csak érintett *vágyteljesítő* szerepéről, de *a szubjektum önmaga számára átláthatatlan voltáról* is, mely utóbbi gondolat viszont már meglehetősen előtérben áll Nietzsche filozófiájában. Freudnál persze részben empirikus megfigyelésekre épül s terapeutikus gyakorlattal egészül ki Nietzsche filozófiai pszichológiája vagy antropológiája, s a Nietzsche-Freud (és Schopenhauer-Freud) kapcsolat általánosabb filozófiatörténeti érdekességét éppen az adja, hogy itt is, mint általában oly gyakran, kézzelfoghatóan mutatkozik meg az a folyamat, melynek során filozófiai gondolatok *tudományos elméletté* és *gyakorlati programmá* változnak át. E folyamat lényegét esetünkben az a körülmény alkotja, hogy *a politikai szféra irracionalizálódása* Ausztriában jó néhány évtizeddel korábban megkezdődött, mint Európa más államaiban, s így a túlhajtott racionalizmus egyoldalúságait megérző filozófiát, bárhol keletkezett is, az osztrák élet és gondolkodás telíthette először tapasztalati tartalommal. És Freudnak nyilván igaza volt, amikor az őt ért filozófiai hatások jelentőségét elenyészőnek látta saját pszichológiai - végső fokon azonban társadalmi - tapasztalatainak jelentőségéhez képest.

Ezek a tapasztalatok nem voltak épületesek. A pszichoanalízis keletkezésének évtizede, az 1890-es esztendő, a liberalizmus összeomlását hozták el Ausztriának. „A kilencvenes évekig - írja Freud-tanulmányában Carl E. Schorske - a klasszikusnak mondható politikai erők vetélkedtek egymással: a liberálisok és a konzervatívok. Most azonban új jelentkezők bukkantak fel a társadalom mélyéből s intéztek kihívást a régi uralkodó csoportokhoz. A munkásosztály megteremtette a szocialista mozgalmat; az alsó középosztály és a parasztság köreiből virulens nacionalizmus és keresztényszocializmus sarjadt. Az ügyes keresztényszociális demagóg, Karl Lueger vezetésével az antiszemita 1895-ben még a liberalizmus bástyáját, Bécsset is meghódították. A faji előítélet és a nemzeti gyűlölködés erői, amelyeket a liberális kultúra hordozói, zsidók és nem zsidók egyaránt, az ész fényénél és a törvény rendje folytán szertefoszlottnak gondoltak, rémisztő erővel támadtak fel újra, miközben a 'haladás százada' utolsó óráit élte. Ez az élmény a liberális középosztálynak nemcsak a politikai hatalmát törte meg, de meghazudtolta történelmi várakozásait is, és alámosta racionalista kultúrájába vetett bizalmát.” Freud, aki annak idején kénytelen volt politikai becsvágyait elfojtani, most tudományos elismerésre is hiába várt: professzori - rendkívüli tanári - kinevezése már régóta esedékes lett volna, ám „felekezeti szempontok” - amint azt az *Álomfejtés* egyik analízise értésünkre adja - a kinevezést mindaddig megakadályozták. Apjának 1896-ban bekövetkezett halála is nagyban hozzájárult ahhoz a kedélyválsághoz, melytől Freud ebben az időben szenvedett, s melyből végül is az *Álomfejtés* lapjain részben ismertetett önanalízis, még inkább azonban a mélypszichológia elméletének ezzel összefüggésben elvégzett megalapozása vezette ki. A freudi elmélet értelmében, mint ismeretes, az ember tudatos lelki folyamatait döntően egy másik pszichikai síknak, a *tudattalannak* a folyamatai határozzák meg, a tudattalan tartalmát viszont kisgyermekkorú élmények, mindenekelőtt a szülőkhöz fűződő kapcsolatok formálják. Schorske szerint Freud olyan emberképet festett, mely a liberális rétegek számára mintegy *vigaszul* szolgálhatott: hiszen egyáltalában csekélynek láttatta a politikai szféra jelentőségét. „Amennyiben saját politikai múltját és jelenét az apa és fia közötti elsődleges konfliktushoz képest a pusztá kísérőjelenség rangjára fokozta le, Freud - írja Schorske - liberális társait az ember egy történetietlen elméletével ajándékozta meg, mely elmélet elviselhetővé tette számukra a pályájáról letért és irányíthatatlanná vált politikai világot.” - Talán azt is mondhatnánk azonban, hogy a freudi antropológia nem annyira vigaszt nyújt a liberalizmusnak, mint inkább *kritizálja* azt, teljességgel hamisnak ábrázolva a liberális emberképet, a liberális politika logikai alapját. A liberális antropológia az embert gondolkodásában, szándékaiban önállóan, szabadnak és racionálisnak képzelte, olyan lénynek, amely - ha a világot olykor kiismerhetetlennek találja is - önmagával, a maga indulataival és gondolataival mindenesetre tisztában van, s ha környezetén, a *külvilágon* nem mindig diadalmaskodik is, önnön lelki életét legalább az ész világánál szuverén módon alakíthatja. Mert az ember - írta Freud 1917-ben, a budapesti „Nyugat” számára készített esszéjében -, ha kívül meg is aláztatott, fejedelemnek érzi magát önnön lelkében... Ám a két felvilágosítás, hogy a nemiség ösztönéletét bennünk nem lehet egészen megfékezni, s hogy a lelki folyamatok magukban tudattalanok s csak tökéletlen s megbízhatatlan észlelet útján jutnak el az énhez s vettetnek alája: tulajdonképpen azt az állítást jelenti, hogy *az én nem úr a saját házában.*” Ebben a szellemben nyilatkozik Freud már az *Álomfejtés* lapjain is, amikor azt írja, hogy *a tulajdonképpeni lelki valóság nem más, mint a tudattalan, amely „a maga belső természetét szerint előttünk épp oly ismeretlen, mint a külvilági valóság, és számunkra a tudat adalékai révén épp oly tökéletlenül nyilvánul meg, mint a külvilág az érzékszervek adatai révén.*” Arra a kérdésre pedig, hogy „mily szerepe marad a mi ábrázolásunkban az egykor mindenható és minden egyebet elfedő tudatnak?”, Freud azt válaszolja, hogy „a tudat nem más, mint a lelki minőségek észrevevésére szolgáló érzékszerv”. S az emberből nemcsak a racionalitás hiányzik, de a voltaképpeni moralitás is, tudniillik a jó és rossz közötti döntés

felelős képessége. „Mindenképpen tanulságos - így hangzik az *Álomfejtés* egyik befejező szakasza -, ha ezt a keresztül-kasul forgatott talajt megismerjük, amelyből erényeink oly büszkén emelkednek ki. A bonyolult emberi jellem, amelyet minden oldalról hatalmas erők ráncigálnak, vajmi ritkán választ csak két lehetőség között, ahogy azt az elavult erkölcsstanunk szeretné.”

Amit korábban az individuuum voltaképpen központjának gondoltak, a tudatos „én”, Freudnál így pusztán a tudattalan hírnökévé lesz, és pedig igen tájékozatlan hírnökévé: amennyiben a tudattalan valódi tartalmairól nem szerez is tudomást, s csupán arról értesül, amit a tudattalan határán örökös - a társadalom normarendszerét közvetítő - *lelki cenzúra* nem fojt el, illetve társadalmilag elfogadhatóvá torzítva a tudatban megjelenni enged. A tudattalan maga alapvetően nem-individuális. Biológiai ösztönök irányítják, s jóllehet megőrzi az *individuális életút* benyomásait, valódi individualitást ezáltal nem nyer, hiszen a vonatkozó benyomások élményalapját, a pszichoanalitikus elmélet tükrében, kisszámú *tipikus* emberek-közötti esemény és helyzet állítja elő. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Freud elméletében a szabad, racionális individuuum helyét az önmaga számára átláthatatlan lelki mechanizmusoknak kiszolgáltatott, jóllehet szigorúan meghatározott viselkedésű *tömegember* foglalja el. Freud a tudattalant, végső fokon, a *tömegelekbe* ágyazza. 1921-ben írt munkájában, a *Tömegelektan és én-analízis*ben, a korai művek szemléletét is helytállóan adja vissza, midőn párhuzamot von a tömegelek és az egyéni tudattalan között. A tömeg nem ismer kételyt, bizonytalanságot, logikai ellentmondást, nem fogalmakban, hanem asszociatív képekben gondolkodik - és a pszichoanalízis, írja Freud, éppen ezeket a jellegzetességeket tulajdonítja a tudattalannak.

A tömegelek megnyilvánulásait Freudnak már a századforduló körül jócskán volt alkalma tanulmányozni. Ausztriában ekkorára immár nemcsak a liberalizmus, de egyáltalán a parlamentarizmus is összeomlott, a politikai élet, a felszínen is, érvek és személyiségek összecsapásának színteréből tömegek és indulatok összecsapásának színterévé lett. Az államélet folytonossága neoabszolutisztikus kormányzati formák által maradt fenn, s a későpolgári létmozzanatok feudális érintkezési struktúrákba ágyazódtak. A tizenkilencedik századra Ausztria már igencsak a látszatok országává lett, különösen azzá vált azonban a századfordulón. A bécsi író, *Arthur Schnitzler*, Freud kortársa - eredetileg maga is orvos -, egy ekkoriban játszódó regényében Ausztriát „a társadalmi őszintétlenségek országának” nevezi, és műveiben mondhatni az őszintétlenség pszichológiáját jeleníti meg. A Freud és Schnitzler közötti párhuzamok egészen föltűnőek, és Freud előtt sem maradtak rejtve. „Ahogyan önt a tudattalan igazságai, az ember ösztöntermészete megragadják - írta Freud egy Schnitzlerhez intézett levelében -, ahogyan felbomlasztja a kulturális-konvencionális bizonyosságokat... mindez félelmesen ismerős számomra. Így azt a benyomást nyertem, hogy Ön intuíció útján - tulajdonképpen azonban finom önészlelés folytán - mindazt tudja, amit én fáradtságos munkával más emberekben felfedeztem.” Az elfojtás és a tudattalan mechanizmusait Schnitzler, ugyanúgy mint Freud, a századvég osztrák társadalmának életében mintegy a nyilvános megfigyelés számára hozzáférhetővé vált alakban, felnagyítottan pillanthatta meg. Az *elszólások*ról értekezve, Freud egyik lényeges (Meringertől átvett) példája éppen a politika világába vezet. „Bizonyára emlékszünk még - idézi Freud Meringernek 1900-ban a „*Neue Freie Presse*”-ben megjelent cikkét -, mely szavakkal *nyitotta meg* az osztrák képviselőház elnöke nemrégiben a parlamenti ülést: - Tisztelt Ház! Megállapítom ennyi meg ennyi képviselő jelenlétét és az ülést ezennel *bezárom!*” Az elszólások mögött *őszintétlenség* lappang, feszültség a kinyilvánított és a valódi indulatok között. „Valóban nem hiszem -, írja Freud *A mindennapi élet pszichopatológiájában*, melyet először 1901-ben tett közzé -, hogy valaki elszólná magát kihallgatáson öfelségénél, vagy komoly szándékú udvarlás közben, vagy esküdtszék előtt a becsület és jó hírnév érdekében elmondott védőbeszédben, röviden tehát minden olyan esetben, amikor az ember egész lényével *benne van* a dologban, amint oly

találón mondani szokták.” Az 1896-1897-ben írt, 1903-ban publikált *Reigenben* („Körtánc”), Schnitzler is hasonló sugall: az egyik dialógus során az úriasszonynak hevesen udvarló fiatalember, aki emelkedett érzelmekről szól, miközben kevésbé emelkedett szándékok vezérlik, egy fonák grammatikai hibát vét, s ezzel alaposan elszólja magát.

Az *emlékek elfojtásának* értelmezése tekintetében is párhuzamos eredményekre jutott a gyakorló orvos s az orvosi gyakorlatával felhagyó író. „Féltek emlékezni?” - kérdezi Schnitzler az 1897-ben írt *Paracelsusban*. - „Semmi sem tesz emléket oly szelíddé, mint ha azt életre keltjük újra.” A hisztériás betegeket - írta Freud már 1895-ben - legfőképpen *reminiscenciáik* gyötrik, és ezek tudatosulása és érzelmi újraátélése gyógyító jelentőségű. S noha az a kapcsolat, melyet W. M. Johnston föltételez az emlékelfojtások individuálpszichológiai mibenlétének freudi felismerése és az osztrák gondolkodás ellentmondásos történelmi reminiscenciákkal telített, azoktól szenvedő volta között, egészen közvetlenül talán nem áll fenn, kétségtelen, hogy az osztrákok múlt-tudata általában nem volt mentes bizonyos jellegzetes zavaroktól. Az olyan freudi fogalmakon pedig, mint amilyen például a *cenzára* fogalma, valóban észrevehető a bécsi milió közvetlen hatása. Az álomtorzító effektusáról - a tudattalan, látens vágyakat felismerhetetlenné alakító mivoltáról - szólva Freud azt írja, hogy a lélek belső életének jelenségéhez párhuzamot, úgymond, a társadalmi életből fog keresni. „Hol találjuk a társadalmi életben a lelki folyamat ilyen elferdítését? Csakis ott, ahol két olyan személyről van szó, akik közül az egyik bizonyos hatalommal rendelkezik és a másinak e hatalom miatt reá tekintettel kell lennie. Ez a második személy azután eltorzítja a lelki aktusait, vagy úgy is mondhatjuk, hogy *alakoskodik*... Hasonló helyzetben van a politikai író, akinek az uralmon levők felől kellemetlen igazságokat kell mondania... Az írónak félnie kell a *cenzáratól*, mérsékli és elferdíti tehát véleményének nyilvánítását.” S a manifeszt álomtartalomban úgy fordul visszájára a látens álomgondolat érzelmi hangsúlya, mint ahogyan a politikai életben a „hatalmára féltékeny uralkodó”, az „egyeduralkodó” éppen azokat a személyeket tünteti ki különös kegyével, akik ellen, írja Freud, az „izgékony közvélemény” küzd.

Freud antropológiája, ember- és társadalomképe különösen éles megvilágításba kerül, ha elméletét egyfelől tanítványa és ellenfele, a bécsi orvos Alfred Adler úgynevezett individuálpszichológiájával, másfelől sokáig legkedvesebb híve, a magyar *Ferenczi Sándor* nézeteivel vetjük egybe. - A pszichikum lényegének jelölésére Freud idővel az „Es”, a személytelen „Az” fogalmát veszi át Nietzschétől, Adler viszont a „Wille zur Macht” a hatalomra törő akarat éppen hogy felfokozott individualitást posztuláló fogalmát. Amint a személyiség a környezete feletti hatalom megszerzésében akadályokba ütközik - a fizikai, szervi alacsonyabbrendűség tipikusan ilyen akadály -, Adler 1910 tájára kidolgozott elmélete szerint megkezdődik a lélek sajátos kompenzációs, önszervezési tevékenysége, amely a környezetet leigázni képes szerep, valamiféle hatékony személyiségfikció létrehozására irányul. Ilyen fikció a neurózis. Amennyiben a személyiség mármost *fikció*, annyiban az én Adlernél is elillanni látszik, ám *mint* fikció, hangsúlyosan jelen marad, sőt, úgyszólván felmagasztosul. „Az alacsonyabb rendű szervek és a neurotikus jelenségek - írja Adler - formáló erőket szimbolizálnak, melyek egy önmaguk tétélezte élettervet felfokozott erőfeszítésekkel és mesterséges fogásokkal törekszenek megvalósítani.”

Az adleri individuálpszichológia kétségkívül korának gyermeke. Ausztriában a társadalmi és politikai válságjelenségek az új század első esztendeire számottevően enyhültek, a válsághangulat jószereivel eloszlott: Adler hite a személyiségfikciók mintegy-valóságában a század első évtizedének ismét bizakodó atmoszféráját, s ugyanakkor e bizakodás fikciókra alapozott voltának sejtelmét is tükrözi. A személyiségfikciók tana azonban, végső elemzésben, kevésbé képes megragadni az egyén és a társadalom közötti valós viszonyokat, mint a freudi mély-

pszichológia. Adler érzéketlen a személyiségtorzulás szociálpszichológiai tényezőivel szemben - elmélete éppenséggel elfedi ezeket a tényezőket. Ferenczi nézetei viszont éppen abban térnek el Freud nézeteitől - eleinte csak árnyalatnyi, ám kezdettől fogva meglevő eltérésekről van itt szó -, hogy hangsúlyosabbak bennük a szociálpszichológiai vonatkozások, s egyáltalán: erősebb *közéleti* érdeklődést árulnak el. A századelő Magyarországon élő, a „Nyugat” és a „Szabadgondolat” köreivel kapcsolatot tartó Ferenczi gyakrabban és kifejezettebben utal a pszichoanalízisben rejlő *társadalomátalakító* lehetőségekre, mint Freud, a közéletből kiszorított liberális osztrák polgárság képviselője. Az olykor Ady előfutáraként említett költő és esszéista *Szilágyi Géza*, abban az ismertetésben, amelyet Ferenczi *Lélekelemzés* című, 1910-ben megjelentetett tanulmánykötetéről írt, kiemeli, hogy abban „nemcsak a tanítványnak a mester iránt való megértő hódolása nyilvánul meg”, hanem Ferenczi önálló egyénisége, új távlatokat nyitó sajátos gondolkodásmódja is; ahol az új távlatok gyújtópontjában az a felismerés áll, hogy az az önismeret, melyre a „Freud utasításaihoz igazodó lélekelemzés” módot ad, valójában „nemcsak a beteg egyénre van gyógyító, az egészségre is felszabadító és megizmosító hatással, hanem egy, a gondolat- és vágyelfojtást lehetőleg kiküszöbölő és az önismeret szentségét sarkalló új pedagógia segítségével az egész társadalmat is kiszabadíthatja majd az emberi boldogságot csökkentő fölösleges erkölcsi előítéletek béklyóiból.” Valóban, a *Psychoanalysis és pedagógia* című, először 1908-ban megjelent cikkében, mely azután a *Lélekelemzés* zárófejezetét képezte. Ferenczi úgy nyilatkozott, hogy „a féltő aggodalom, amellyel a lelki censúra az öntudatlan vágyképzetek felett örködik”, legtöbbször „kisugárzik a lélek tudatos működéseire is, és általában aggodalmaskodóvá, gyávává, önálló gondolkodásra képtelenné, tekintélyimádóvá teszi az embereket”, amiképpen „az értelmetlenné és tartalmatlanná vált vallásos babonákhoz és ceremóniákhoz való görcsös ragaszkodás, idejüket múlt társadalmi berendezkedések tunya conserválása” sem más, mint „a nép psychéjének neurotikus állapotai, néplélektani értelemben vett hysteriás tünetek, kényszerképzetek és kényszercselekedetek”; s a társadalom e betegsége ellen „a belátásra, célszerűségekre és nem dogmákra alapított, illetőleg alapítandó paedagógiá”-t ajánlotta orvosságként. Még általánosabb érvénnyel fogalmazott 1911-ben, a Galilei-kör lapja, a „Szabadgondolat” számára írt, *A tudattalan megismerése* című cikkében, ezúttal már nem egyszerűen az új pedagógia, hanem éppenséggel egy új társadalom lehetőségére helyezve a hangsúlyt. „Az emberi szenvedélyek fékezése, a lélek megterhelhetőségének csökkentése, lelki betegségek megelőzése: ezek már - írja itt Ferenczi - nem egy elvont tudomány kérdései, hanem a jövő emberiség boldogulásának és fejlődésének új és reményteljes irányokat jelző célmutatói. Mi több: a szó teljes értelmében vett *szabad gondolat*ról is csak akkor beszélhetünk majd, ha a gondolkodás nemcsak a tudat felületén mozog és nincs alávetve tudattalan képzetek irányításának, hanem a mélyben lappangó, esetleg az uralkodó erkölcsi renddel ellenkező képzeteket és irányzatokat is, szóval az addig öntudatlan determinánsokat is felöleli s azok felett józan célszerűséggel, az egyéni és a közjó okos összeegyeztetésével, szuverénül rendelkezik.” A jövő, véli Ferenczi, meghozza majd „az ember lelki nevelésének gyökeres reformját”, s egy olyan új nemzedéket bontakoztat ki, mely megtanulja kiélhetetlen ösztöneinek tudatos elviselését és megfelelő kormányzását. Ez pedig - fejeződik be a „Szabadgondolat”-ban publikált írás - „végét fogja jelenteni az emberiség egy korszakának, melyet a hipokrizis, a dogmák és tekintélyek vak imádása és az önkritika hiánya” jellemez.

A Freud és Ferenczi nézetei közötti - kezdetben valóban csak árnyalatnyi, hangsúlybeli - eltérések nem jellemezhetők azzal az egyszerű formulával, miszerint Ferenczi minden tekintetben átvette ugyan Freud *elméletét* - pszichológiáját, emberképét -, kiterjesztette viszont - a társadalmi élet formálásának területére - ennek az elméletnek a lehetséges *alkalmazásait*. Az eltérések valójában az elmélet belsőbb zugaiban is föllelhetők. Freud - legalábbis a háború előtti, klasszikus írásaiban - az ember lelki dinamikájának interszubjektív, társadalmi mozzanatait kevésbé állította előtérbe, mint magyar tanítványa, Ferenczi. A budapesti születésű

amerikai pszichiáter, Thomas S. Szász hívta föl a figyelmet arra - a hatvanas évek elején megjelent *Az elmebetegség mítosza* című híres könyvében -, hogy Freudnál az álom-elbeszélések interperszonális, társadalmi történéseként való felfogása háttérbe szorul az álom pszichén-belüli vonatkozásai mögött, miközben Ferenczi, mint Szász írja, éppen azt hangsúlyozza, hogy az álmok közvetett, személyek közötti közlések. Általában is elmondható azonban, amint arra a Ferenczi-centenárium alkalmából tartott előadásában *Buda Béla* rámutatott, hogy „Ferenczi érdeklődését nem csupán az intrapszichés mozzanatok foglalják le, mint általában Freudét, hanem a terápiás erőter hatásai is, amelyeket értelmezéseibe fokozottan bevon” - miközben a terápiás erőteret magát mintegy a globális társadalmi erőter sajátos vetületének tekinti. Ferenczi az úgynevezett *indulatáttételt* - mely Freud értelmezésében az analizált személy gyermekkori, frusztrált indulatainak az analitikus személyére irányuló újraátélését jelenti a pszichoanalitikus helyzeten belül - „állandóan jelenlevő és ‘minden élethelyzetben megnyilvánuló pszichés mechanizmusnak’ tartotta - írja Buda Béla -, tehát az analitikus szituáción kívül is érvényesülő folyamatot látott benne.” A pszichoanalízis célja Ferenczi fölfogása szerint éppen az, hogy ellenőrzés alá vonja és a lelki újjáépítés anyagává tegye az egyébként vak - s gyakran romboló - neurotikus indulatáttételt. Hiszen a neurotikusok „látszólag indokolatlan indulatpazarlása, a túlságba vitt gyűlölés, szeretés és részvét”, írja Ferenczi, éppen az indulatáttétel eredménye, s „hogyminden felmerülő emberbaráti vagy újjító mozgalom követői és a ‘tartózkodási propaganda’ hívei között (vegetáriánusok, antialkoholisták, abolitionisták), a vallási jellegű szervezetekben és szektákban, a politikai, felekezeti, erkölcsi rend ellen (vagy mellett) szőtt összeesküvésekben csak úgy hemzsegnek a neurotikusok, szintén abban leli magyarázatát, hogy a ‘lelki idegességben’ - ez Ferenczi kifejezése a *pszichoneurózisra* - szenvedők tudattalanjából igen sok elfojtott, cenzúrával sújtott, önző (erőszakos és erotikus) vágyteljesülési törekvés energiája vitetik át oly tere, melyen azok önvád nélkül kitombolhatják magukat.”

Amint ez az imént idézett sorokból is kitűnik, Ferenczi kétségkívül tisztában volt azzal, hogy a fennálló, elfogadott társadalmi normarendszer türelmetlen kritikussai - de türelmetlen *védelmeszói* is - gyakran nem annyira a józan észnek, mint inkább patológikus indulataiknak engedelmessé válnak. Érthető tehát, hogy például az *alkoholizmus* elleni küzdelem megfelelő formájának nem a pusztán *antialkoholizmust*, hanem az alkoholizmus *gyökereinek* föltárását, analizését tartotta. „Az antialkoholisták egyoldalúan agitációs tevékenysége - írta 1911-ben, egy sok vihart kiváltott jegyzetben - elhomályosítani igyekszik azt a tényt, hogy az alkoholizmus csak egy, kétségkívül kártékony következménye, de nem oka a neurózisoknak. Mind az egyén, mind a társadalom alkoholizmusát csak az analízis gyógyíthatja meg, mely felderíti és semlegesíti az *okokat*, melyek a *narkózisba* való *menekvésre* kényszerítenek.” Egészen hasonló szellemben nyilatkozott egyébként, évekkorábban, Ady Endre, akinek kezelését Ferenczi 1913-ban majd azzal utasítja vissza, hogy „ő lányszhez nyúlani nem mer. Amit a természet ilyen módon teremtett remekbe, ahol a betegséget is átformálja a maga módján alkotó képességgé, ott a doktor ne kontárkodjék belső dolgokba.” A Budapesten 1905-ben tartott nemzetközi antialkoholista kongresszusról írva, annak résztvevőit Ady *egy gyönyörű józanság részegjeinek* nevezte, akik nem veszik észre, hogy „az alkoholizmus olyan kényszerű eredménye a társadalmakon uralkodó, még alig sejtett törvényeknek, mint akármi. Az öngyilkosság, az elmebaj, a kivándorlás, az egy-gyermek-rend. Akármi, ami eszünkbe jut. Tehát? Tehát adjanak nekünk jobb társadalmat. Szereljenek fel bennünket jobban a társadalmi életre. Testi és lelki éhségeinkről tegyenek. Tegyük nekünk szebbé az életet. Rendben van. El fogja dobni minden eszes lény a maga italospoharát.”

Ezzel a radikális szociológiával állnak rokonságban Ferenczi - eredetileg Freudból kiinduló, végső fokon pedig az apolitikussá lett s világnézetileg mintegy önmaga ellen fordult osztrák liberalizmusban fogant - lélektani nézetei.

A magyar századelő ideológiatörténetéhez

ADY ÉS LUKÁCS

Az 1906-os esztendő és a közvetlenül rákövetkező évek a filozófia magyarországi történetének kiemelkedő fontosságú időszakát jelentik. Erre az időszakra esik *Lukács György* fellépése. Lukács 1906 őszén fogott a modern dráma fejlődésének történetéről szóló művészet-szociológiai-történelemfilozófiai művének megírásához, melyet azután, végleges formájában, 1910-re fejezett be; nevezetes esszékötetének, az 1910-ben megjelent *A lélek és a formák* fejezeteit pedig 1907 és 1909 között írta. A szoros időbeli egymásrakövetkezés *Ady Endre* költői pályájának fölívelése - az *Új versek* 1906-ban jelentek meg - és Lukács filozófiai pályakezdése között kétségkívül szembetűnő, s korántsem véletlen. Mert egyfelől Lukács filozófiájában nagyrészt éppen azok a politikai ellentmondások, illetve mögöttes történelmi dilemmák fejeződnek ki, jóllehet eltérő módon, amelyek Ady költészetében: az *elkészt polgári fejlődés* paradoxonjai egy *nemzetileg nem független* államban, amelynek területén ugyanakkor számottevő *nemzeti kisebbségek* élnek, az 1905-ben kirobbant, elhúzódó politikai válság, és - mindezzel összefüggésben - a magyar nemzettudat egyfajta meghasonlása; másfelől viszont a fiatal Lukács csak Ady által, Adyn keresztül vált egyáltalán fogékonnyá a sajátos magyar sorsproblémák iránt. „Az *Új versek* - mondta Lukács egy 1967-ben közzétett beszélgetésben - abszolút átalakító hatással volt rám, hogy durván fejezzem ki magam, ez volt az első magyar irodalmi alkotás, amelyben hazataláltam, és amelyet a magaménak tartottam... Abban az időben - be kell vallanom - a klasszikus magyar irodalomhoz nem volt belső közöm, csak a világirodalomból értek alakító hatások, elsősorban a német, skandináv és orosz irodalomból, ezenkívül a német filozófiából. A német filozófia hatása egész életemen át tartott, és ezen természetesen az Adytól kapott megrendítő élmény sem változtatott alapjában véve, nem szüntette ezt meg és nem vitt vissza Magyarországra - azt lehetne mondani, hogy Magyarország nekem akkor az Ady-versek voltak.”

Nem kétséges, hogy a kortársakra, így Lukácsra is, az *Új versek* mindenekelőtt a „magyar Ugar” képével, az ebben a képben összegezett élményösszesség költői megjelenítésével hatott. De az sem kétséges, hogy a vonatkozó élményösszesség meghatározó elemét azok a politikai és társadalmi tapasztalatok alkotják, amelyekre Ady kivált 1905 tavaszától kezdődően tett szert. A magyar nemzeti érzés felszínessé válásának, kiüresedésének a kiegyezés óta előrehaladó folyamata - melyet persze a nacionalista szólamok egyre harsányabb zengése kísért - mintegy tetőzött az úgynevezett nemzeti koalíció pártjainak 1906-os hatalomra kerülésével, a megelőző, 1903 óta tartó obstrukciós küzdelmekkel, különösen pedig a koalíció kormányzati tevékenységének megindulásával. A nemzeti jelszavak jelentésvesztését akkor is csak egy elenyésző kisebbség vette észre, e kisebbség tagjai számára viszont annál súlyosabban, kínzóbban adódott a kérdés: *mit jelent* az adott történelmi viszonyok között *magyarnak lenni*, mi alkothatja egy nem hamis, nem illuzórikus *magyar nemzettudat* tényleges tartalmát, a nemzeti összetartozásba, sorsközösségbe vetett hit valós lényegét? A Párizsból 1905 január elején, éppen a koalíció választási győzelmének napjaiban Budapestre érkező Ady ezt a kérdést költészeté alapkérdésévé tette, vagy pontosabban: költészetét, az *Új versektől* kezdődően, ez a kérdés tette alapvetővé. 1907 novemberében, a koalíció addigi tevékenységét számbavéve, Ady éppen azt panaszolja föl, hogy „a magyar népnek nemcsak vérért szívták, veséjét vették ki, de a hitét irtották ki, valahányszor megmozdult”. S úgy látja, hogy a nemzeti hit elsorvadásának legújabb története a hatvanas évek végével - vagyis a tartalmatlan és felelőtlen nemzeti jelszavakkal föllépő ellenzéki pártpolitika megjelenésével - kezdődött. „Hiszen csak a hatvanas évek óta - írja Ady - ijedelmes és hatványos az anyagi s

erkölcsi romlás. Micsoda más ideálok, európai eszmék kormányozták ezt az országot. Avagy még előbbre, Magyarország negyvenes éveire gondoljunk. A negyvenes és hatvanas években mennyivel közelebb volt Magyarország a haladó, módos és mívelt Nyugathoz... Azóta a feudalizmus, klerikalizmus, haladás- és népellenesség nőtt csak, de az ország pusztult.”

Ady a polgárosulatlan Magyarországra *Kelet*, a polgári társadalomra *Nyugat* jelképével utal, a magyar sorsproblémát abban pillantva meg, hogy ez az ország elindult ugyan a polgárosodás útján, ám képtelennek bizonyult azt következetesen végigjárni: képtelennek, mert történelméből „kihulltak a kultúraépítő századok”. Elzárkózó nacionalizmus, bigott vallásosság, feudális értékrend egyfelől, rohamosan kapitalizálódó gazdaság, a polgári életforma és kultúra felszínes átvétele másfelől: a magyar társadalom, hangsúlyozza Ady, immár sem a Kelethez, sem a Nyugathoz nem tartozik, „tragikomikus küszködéssel libeg a félbarbárság s az ultracivilizáció között”; s a Nyugathoz tartósan közelíteni éppoly kevéssé képes - „a magyar társadalom nagy Nyugatra lendülése ingamozgás volt csak”, írja 1905-ben -, mint a kétféle életforma, értékrend valamiféle szintézisét megvalósítani, Kelet és Nyugat között *közvetíteni*. A magyarság történelmi *küldetésébe* vetett hagyományos hitet, mely szerint ez a nép, ez az állam *hidat* képez Kelet és Nyugat között, Ady szánalmas illúzióknak látja. Nem híd, inkább *komp* vagyunk: „Kompország, Kompország, Kompország: legképebbes álmaiban is csak mászkált két part között: Kelettől Nyugatig, de szívesebben vissza.” És Ady költészetének és költészete hatásának egyik - talán leglényegibb - titka abban rejlik, hogy versei a magyar sorsot és saját sorsát egészen egynek láttatják; abban, hogy - mint Lee Congdon, a századelő magyar szellemi életének amerikai kutatója fogalmaz - költészetében „oly tökéletesen sikerült azonosulnia Magyarország történelmi tapasztalataival”. Ennek az azonosulásnak a fölismerését Congdon éppenséggel az Ady-életmű *értelmezési kulcsának* tartja, és valóban, a legkiválóbb Ady-kommentárok mindig is, úgyszólván kezdettől fogva, ezt az azonosítási viszonyt állították elemzéseik középpontjába. *Fülep Lajos* már 1906 márciusában, nyomban az *Új versek* megjelenése után arról ír, hogy „nyugtót nem lelve sem ott, sem itt”, a „kelet és nyugat közt” bolyongó Ady „lelkében ezer év visszhangja” keveredik össze „a ma szerelmével, a ma gyönyöreivel, a ma fájdmával”; Kéri Pál pedig, a „Nyugat” 1909-es Ady-számában, a költőt „minden versében, minden sorában és refrénjében, szociális forrongások, törekvések és elkeseredések, küzdelmek és háborgások” kifejezőjének mondja, s Ady lelki diszharmóniáiban, *betegségében* éppenséggel a magyar társadalom betegségét ismeri fel. „A mai Magyarország - írja Kéri -, az ő rettenetes szociális ellentéteivel, szakadékokkal elválasztott rétegeivel, egymástól századokkal elrugaszkozó osztályaival, kétségbeejtő mindenfajta nyomorával, romlásával... határállásával a lázas, szédületes tempót vevő nyugati kapitalizmus, és a nagykapitalista világrendbe általános, nehéz, nyavalyatorós, talán százados forradalommal beleilleszkedni igyekvő Kelet között - ez a rendetlen, hisztériás, beteg ország és kor nem találhat kifejezőbb és szuggesztívebb költőt Ady Endrénél.” Makkai Sándor 1927-ben megjelent könyvében arról ír, hogy Ady a magyar sorsot *azonosította* a saját sorsával, és - amint a szerző az akkori idők stílusában fogalmaz - „*önlelkében élte át s mint saját tragikumát jajgatta el*” a magyar nemzet végzetét. „Költőink között Adyé volt az a történelmi hivatás - írja Makkai -, hogy a Kelet és Nyugat között se keleti, se nyugati, ‘félemlernek, félnemzetecskének’ maradt népe tragikumát, mint a *saját* sorsát, átélje és kijajgassa.” Sik Sándor is úgy látja, 1928-ban kiadott munkájában, hogy Ady „egész tragikuma, lelkének egész belső kettészakadása, harcok magamarcangolása... mind ‘gyalázatosan és rögzösen magyar’.” A *Margita élni akar* sorait idézi - „Önző, de szörnyű: térdet-fejet hajtván / Magamban látni omlóban a fajtám” -, az *Új Versekből* pedig az *Egy párizsi hajnalont*: „Szent Napkeletnek mártírja vagyok, / Aki enyhülést Nyugaton keres.” És: „Keleti vérem, ez a lomha, / Szomjuhozóan issza Nyugatot: / A Napisten legbúsabb papja, / Rég kiszórt, fáradt sugara vagyok.”

Hogy Ady önmaga sorsában a magyar sors lenyomatát, önnön személyiségében a magyar történelem jellegzetes paradoxonjainak, a magyar társadalom jellegzetes feszültségeinek és ellentmondásainak tükröződését lelhete föl, ebben alapvető szerepet játszott származása és neveltetése. Szülőhelyéről mondja Vezér Erzsébet, hogy „aki ennek a nyomorult, eldugott kis falunak az életét nem ismeri, az sohase fogja megérteni, hogyan tudott Ady... olyan mélyre, a magyar sorsproblémák gyökeréig látni, s ebből a mélységből, ahol annyi jó szándék sülyedt már el tragikusan, hogyan tudta éppen a legfájóbb kérdéseket a szellem napvilágára hozni; az sose fogja megérteni... hogyan lehetett Érmindszent Ady számára egyben erőt adó drága anyaföld és erőt elszívó szomorú magyar ugar.” Ady szülőföldje határon fekvő, köztes vidék. „Geográfia szerint - írja 1909-es híres önéletrajzában - a Szilágyságból jöttem, a régi Partiumból, tehát se nem Erdélyből, se nem Magyarországból. Családilag szintén se fentről, se lentől, küszködő, nemzetes, kisúri famíliából, mely ezer éven át csak éppen hogy élt.” Amint azt különösen Szerb Antal hangsúlyozta, az Adyt alakító „egyéniség-előtti történelmi” erők feltűnő közös vonása, hogy valamennyiben van „valami átmeneti”, „valami hídszerű”. Ady, írja Szerb Antal, örökölte az évszázadokon át „török és magyar, erdélyi és magyarországi magyar” világ közé beékelt szilágysági táj, országrész tradícióit: „Kelet-Magyarország nagyobb Európa-közelségét, amit politikai, nevelési és felekezeti hagyományok fenntartottak a reformáció ideje óta - és Kelet-Magyarország nagyobb kelet-közelségét...” De köztes, közvetítő jellegű az Adyt gyermek- és ifjúkorában ért *vallási* nevelés is. „Anyai részről - olvashatjuk az 1909-es önéletrajzban - csupa pap, diákos, poétás ember az őszám, a protestantizmus óta kálvinisták... Okvetlenül más lelkű ember volnék különben, ha már falun ki nem cseréltetik velem a kálvinista iskolát katolikussal. S ha a katolikus szerzetesgimnázium után ismét rám nem borul egy ellenkező világ a zilahi református kollégiumban.”

Ady önmagát a patriarchális, feudális - sokszor honfoglaláskori motívumokkal szimbolizált - magyar világgal *szemben* az új, polgári eszmék képviselőjének ábrázolja, szembenállását azonban nem annyira diadalmas, sokkal inkább *fájdalmas* idegenségnek érzi. „Ilyen bánat-folt nincs fölvarrva / E kerek földön senkire, / Csak fájából kinőtt magyarra” - hangzik az *Ond vezér unokája* sokat idézett befejező szakasza. S a megelőző szakasz: „Más a lovam, a vérem, álmodom, / Tőle jövök és idegen / Az én őszám, fajtám, királyom.” Az ősi eszmék idegenek, az új eszmék viszont olykor *riasztóak*. „Ady feudális maradványok ellen támadó érzéseinek már vállalniok kellett a fejlett, túlérett, kapitalista társadalom egyéni kiutat kereső, magányos, elszigetelt embereinek csődérzetét is” - írja Király István, s Hanák Péter is azt emeli ki egy, a közelmúltban megjelent írásában, hogy Ady nemzedékének olyan korban kellett a polgári, liberális eszményeket képviselnie, midőn „már nem hittek a liberális demokrácia üdvében és a racionális értelem mindenhatóságában”. *Halad a tudomány?* - kérdezi Ady 1905 áprilisában. - *Vele halad a betegség is. Nő a szabadság? Kínosabb és általánosabb lesz a lenyomottság érzése.* Innen, ebből a látószögből adódik, hogy Adynál a Kelet-Nyugat szimbólumpár jelentése olykor önmaga ellentétébe fordul, s nem történelmünknek a nyugat-európai történelemtől való elválása, hanem éppenséggel a korábbi fordulópont: ennek az ázsiai eredetű népnek a nyugatra-jövele jelenik meg magyar sorstragédiaként. „Kelet” ilyenkor a szemlélődő békét, a kifinomultságot jelenti, egy valaha-megvult és a költőben máig megőrződött képességet - mely a magyarságnak a Nyugattal történt találkozásában bárgyúsággá tompult és durvaságba fordult át.

Ady nem törekszik arra, hogy a Kelet és Nyugat közötti választás paradoxonjait fogalmi, filozófiai formában oldja föl. Igaz ugyan, hogy ezekről a paradoxonokról okfejtő prózában is szól, nemcsak versben, s jelesül a Kelet és Nyugat közötti vívódás motívuma nagy nyomatékkal szerepel cikkeiben már 1905-1906-ban és később is: ám Ady a dilemmát mint fogalmi dilemmát csupán mintegy bemutatja, ismerteti - fogalmi *megoldására* nem tesz kísérletet. Adyt „filozofikus költőnek” nevezni, ahogyan azt például Szerb Antal teszi, talán megen-

gedhető, ha ezen csak annyit értünk, hogy a versei mögött meghúzódó és a verseiben kifejeződő társadalmi és emberi paradoxonok, másutt és máskor, filozófiai földolgozást is nyertek - vagy nyerhettek volna; amiként az ilyen paradoxonok gyakori és olykor jellegzetes kifejezési formája éppen a filozófia. De egyenesen Ady filozófiájáról, a verseiben *meglevő* - vagy *föladatként adott* - filozófiáról beszélni: következményekkel terhes félreértés. Földessy Gyula kétségkívül melléfogott, midőn Ady „mélységekben és magasságokban a világ legnagyobb filozófusaival vetekedő” gondolatvilágáról írt, s tévedett abban a feltételezésben is - éppen ez a jelen fejezet mondanivalója -, hogy „Ady költészetének a magyar köztudatba jutása a magyar filozófiának első igazi nagy fellendüléséhez fog vezetni. Ennek a költészetnek nagy metafizikai értékei - vélte Földessy - megtermékenyítik a lelkeket: eljönnek majd a nagy magyar filozófusok... feltáruznak majd azok a nagy élet-titkok, amelyek a magyar szemléletekben, elképzelésekben, a magyar észjárásban, a 'nagyhatalmú' magyar beszédben máig is rejtőzködnek s amelyekkel gyönyörű virágzású költészetünk után elkötelezett adósai vagyunk az egyetemes kultúrának.” Földessyvel szemben nyilván Babitsnak van igaza, amikor azt írja, hogy Ady úgynevezett metafizikájának a metafizikusok tanaihoz semmi köze sincsen, s hogy az alapvetően nem másban, mint a szimbolikus világérzésben áll. Ady az *európai magyar lelkének szószólója* kíván lenni, az „európai magyar” jelentésének azonban nem fogalom-elemző meghatározását, hanem meghatározó erejű, formáló *élményét* nyújtja. „Mert amit nem lehet magyarítani - írja Balázs Béla a „Nyugat” 1909-es Ady-számában -, azt festeni kell. Ritmus és rím mint keret fogja, tartja össze azokat a szavakat, képeket, amelyeket logika nem kapcsol, és összetartván őket egymás közelében, elindítja titkos vonatkozásaik delejes áramát... Ez az értelme a versnek, ezért lett, és valahogy lényege, *kritériuma* a logikátlanság. - Annak a nagy és hatalmas világnak bennünk, mely már tapasztalat, érzés, élet, de még nem sűrűsödött gondolattá - annak kifejezése.”

Abban mármost, hogy Ady képes volt a lírai élmény szintjén egy új magyarság-tudat megalkotására és közvetítésére, alapvető szerepet játszott költői nyelvazata. Hogy Ady szimbolikáját, képeinek világát, fantáziáját eredendően magyarnak érezzük, ez nyelvének sajátosságaival függ össze - Babits írja 1920-as Ady-tanulmányában, hogy a fantázia *nem egyéb*, mint a költői nyelv. Amikor Szerb Antal kénytelen volt azt gondolni, hogy „Ady a magyarság kollektív tudatalattijából merített, és kimondta azokat a mithoszokat, melyek szótlanul kísértettek évezrede már, a nem létező magyar mithológiát”, akkor kora rossz lélektanának esett áldozatául: mert Ady nem valamiféle kollektív tudattalamból, hanem *a magyar nyelv* történelmi rétegeiből merített. S ha Ady és Széchenyi írásainak nemcsak *szellemét* - „Egy poéta-Széchenyi vágytam lenni”, hangzik a *Margita élni akar* sokat idézett sora - találjuk rokonnak, de *képeit* is (a „magyar Ugar” és a Széchenyi-féle „nagy parlag” rokonságára, vagy Széchenyi olyan összetételeire, mint „undok önség és törpe alacsonyosság”, már Szekfű Gyula felhívta a figyelmet): akkor ennek a magyarázata megint csak abban rejlik, hogy - nemzet-vigyázó céljaiktól vezetve és azokkal összhangban - Ady és Széchenyi egyképpen a magyar nyelv ősbibé elemeit igyekeztek újra mozgósítani; ami Széchenyi esetében persze jóval kalandosabb vállalkozás volt, s kevésbé sikeres, mint Ady esetében. Kéri Pál írja, már idézett 1909-es Ady-cikkében, hogy „a beszédnek és írásnak az a gondozott, ritmusos, szinte áhítatos formája, amellyel a Bibliával - ti. a Károlyi-bibliával - táplált protestánsok és különösen protestáns papok jóformán egyedül őrzik, ápolják nálunk ezt a prédára hagyott, megcsúfolt magyar nyelvet, jelentkezik és virágzik ki dúsan az Ady Endre egészen különös, új, elragadó és mégis oly ősbibé gyökereken nőtt, oly igaz magyar nyelvében.” Makkai fogalmazása szerint Ady költészetébe „a Biblia, Pázmány, a kurucok, Csokonai nyelve és lelke szívódott fel, tehát olyan magyar nyelvi és lelki színek és erők, amelyek a legmagyarabb és leggyökereesebb tradíciót képezik, csak hogy a magyar köztudatból időközben kiestek.” Ami az utóbbi jelenséget illeti, Karácsony Sándor 1938-ban egyenesen abban a „tragikus adottságban” látja az „Ady-pör” okát, hogy „mire Ady fellépett, már nem értett magyarul a magyar

értelmiség felső tízeze”. - De aki értett, vagy aki Adytól vezetni hagyta magát, annak számára a magyarság döntő történelmi tapasztalatait őrző s azokat a kor érzéseivel ötvöző Ady-nyelv - egy új nemzettudat *élményét* adhatta.

A fiatal Lukács mármint éppenséggel *gondolati*, fogalmi, *filozófiai* alakban kísérli meg kifejezni azt, ami Adynál rímekben és ritmusokban, képekben és érzésekben van adva. A magyar társadalomnak Kelet és Nyugat közötti paradox helyzetét Lukács is érzékelte és átélte. Nem kétséges, hogy ő a zsidó értelmiségnek ahhoz a részéhez tartozott, amely - Litván György szavaival - „nemcsak felszínesen, nyelvben, életmódban, öltözködésben *asszimilálódott a nemzethez*, hanem mélyen *azonosulni tudott annak sorsával és kultúrájával*”. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy Lukács számára a magyar *paraszi* s egyáltalán *vidéki* társadalom világa nem lehetett oly élményszerűen adott, mint Ady számára; viszont Lukács Adynál erősebben érezte át - mert közvetlenebbül tapasztalta - a polgári életforma kiüresedését. Azt mondhatnánk, hogy a fiatal Lukács szemében nemcsak a Kelet, a patriarchális Magyarország volt taszítóbb, idegenebb, mint Ady szemében, de idegenebb volt a Nyugat, a polgári társadalom is.

Az Ady költészetében kifejezésre jutó alapélményt Lukács 1908-ban, Adyról írt első cikkében igen pontosan tolmácsolja. A Nyugat felé néző magyar ember érzései számára, írja Lukács, Ady talált először szavakat, „benne szólaltak meg először a magyar kultúrember egészen speciális, idegenektől nem ismert, velük alig megértethető fájdalmai és vágyódásai; azok az érzések, amik minden, a lelkével Nyugaton élő magyar emberben megvannak - addig, amíg itt él, itt kell élnie”. Ady, mint Lukács hangsúlyozza, nemcsak a magyar nyugatra-vágyódást, hanem e vágyódás meddőségét is átlátta: „itt van a magyar kultúrembernek tragédiája, az, hogy magyar, és az, amennyi és ami ma Magyarországon lehetséges, és hogy boldogító önámítás csak nekünk, pár hetes vendégeknek Párizsban párizsiaknak érezni magunkat. Az Ady Endre szavaiban és ritmusaiban így konkrét valóságot nyert a magyar élet és a magyar embernek - csupán helyzete szülte - igazi magyar érzései.” A finom megjegyzéssel - „*csupán helyzete szülte*” - Lukács nyilván arra utal, hogy fölfogása szerint az úgynevezett *magyar nemzetkarakter* nem *faji* sajátosság, hanem a magyar történelem társadalomlélektani lenyomata. Modern, előremutató fölfogás, melyet Lukács, mindazonáltal, talán valamelyest egyoldalúan képviselt: amennyiben a nemzetkarakter viszonylagos *állandóságával*, a nemzeti hagyományok és főképpen az áthagyományozott *nyelv* formáló erejével kevésbé számolt. Különösen érezhető ez Lukács második, 1909-ben írt Ady-cikkében. Jóllehet Lukács itt nagy-szerűen érzékeli az Ady verseiben létrejövő „új magyar mitológiát”, nyomban azonosítja is - érthetetlen módon, ám nyilván mély indíttatásoknak engedelmessé - a *mitoszt* a *misztikával*. Adyt így nem a föllelt és birtokbavett ősi formák új nemzettudatot teremtő hőisének, hanem a bárminő állandóságot, meghatározottságot reménytelenül kereső, élet és gondolkodás megformáltságára reménytelenül vágyakozó *mai misztikusnak* ábrázolva. S „a mai misztikusnak - írja Lukács - nincs hol formát találnia, neki magának kell magából megteremtenie mindent: az Istent és az ördögöt, a földet és a túlvilágot, a Megváltót és az Antikrisztust, a szenteket és az elkárhozottakat; neki magának kell megírnia a Bibliát, és mindazt, aminek kedvéért aztán elolvasná.”

Irányát, formáját vesztett kor, s a lélek, melynek e korban a semmiből kell önmaga számára formát teremtenie: ezek a motívumok valójában már nem annyira Ady költészetének, mint inkább éppenséggel Lukács akkori filozófiájának, a *Lélek és a formák* esszéinek alapmotívumai. E motívumok lényegét senki sem foglalta össze jobban, mint Margarete Susman, az esszékötet 1911-es német kiadása alkalmából közzétett recenziójában. „A modern lélek ama kétségbeesett tragédiája - írja Susman -, hogy olyan cél felé törekszik, melynek tartalma elveszett számára, vonul végig, kimondatlanul, ezen a könyvön”; és amit Lukács az egyik esszében az osztrák Rudolf Kassner meghatározó vonásának mond, ti. a vágyódást „a

biztonság, a mérték, a dogma” után, az a vonás a *Lélek és a formák* esszéinek világát is meghatározza. Ezek az esszék a „platonikus” perspektívájából íródtak, vagy, ami ugyanaz, a „kritikus” perspektívájából: ami megint a „misztikus” perspektívájával azonos. A „kritikus” fogalmát Lukács a „költő” fogalmával szembeállítva definiálja, a különbséget abban ragadva meg, hogy „a költészetben a sors a formát adó, a sors képében jelenik meg a forma; a kritikus írásaiban a forma a sors, a forma a sorsot teremtő princípium”. Vagyis a költő az, akinek megadatott, hogy egy eleve-formált életet élve, eleve meghatározott sorsot teljesítve, életében és sorsában a lényegesre, a szükségszerűre ráleljen; a kritikus ellenben egy minden formát, minden irányt és támaszt nélkülöző - mindent mindennel misztikusan egybeindáztató - világ polgára, s törekvése éppen arra irányul, hogy valamiképpen, mégis, *formát adjon* sorsának. „Az igazi feloldást csak a forma adhatja meg. Csak a formában... lesz muzsika, szükségszerűség minden antithesisből és tendenciából” - írja Lukács. Ám a kötet esszéi, legalábbis a magyar kiadásba fölvetett, 1907 és 1909 között keletkezett esszék, azt sugallják, hogy - mint Lendvai L. Ferenc summázza a fiatal Lukácsról szóló cikkei egyikében - megformáltság az életben nem, csupán a művészetben és a filozófiában lehetséges. A formát nélkülöző világot Lukács persze nem holmi elvont lehetőségnek gondolta. A megvalósult formátlanságot ott látta maga körül Budapesten; és még inkább abban a városban, melynek Budapest mintegy távoli elővárosa volt csupán: Bécsben. A „bécsi aestheták világa”, a *bécsi impresszionizmus* művészet- és életfelfogása a *Lélek és a formák* lapjain éppenséggel olyan világként jelenik meg, amellyel a szerző hadban áll, de amelyből kiszakadni nem tud. „Kóvályog minden - írja Lukács a bécsi *Richard Beer-Hofmann*ról szóló esszéjében -; minden lehet, és semmi sem biztos; egymásba folyik álom és élet, vágy és valóság, félelem és igazság, fájdalom elhazudása és bátor szembenézés szomorúságokkal. Mi marad meg? Mi biztos ebben az életben? Hol van egy pont, legyen bármilyen kopár és sivár és minden szépségtől és gazdagságtól messze elkerült, ahol biztosan megvethetné lábát az ember? Hol van valami, ami nem pereg ki, mint a homok, ujjai közül, ha ki akarja emelni az élet formátlan tömegéből, és fogni akarja, ha csak pillanatokra is? Hol válik el egymástól álom és valóság, én és világ, mély tartalom és múltó impresszió?”

Ady problémáját - alternatívát találni a polgárosulatlan Magyarország *bornírt* egyértelműségével s a nyugati társadalom *parttalanná* váló racionalizmusával szemben - Lukács, mint látjuk, a német és kivált az osztrák filozófia fogalmaiban tükröztetve, elvont alakban fogalmazta újra: olyannyira elvont alakban, hogy a kortársak nem is ismerték fel esszéinek magyar gyökereit, s ezért voltak jóval sikeresebbek és hatásosabbak német nyelvterületen, mint Magyarországon. Az okok, részben, nyelviék. A *Lélek és a formák* esszéi föltűnően rossz magyarsággal fogalmazódtak, olyannyira, hogy szinte úgy hatnak, mint ha németből készült nyersfordítások volnának. De a probléma persze nem pusztán stilisztikai. Babits Mihály a „Nyugat”-ban 1910 vége felé recenziót írt Lukács esszékötetéről, s panaszkodott annak stílusára, melyet szubtilisnak, homályosnak, elvontnak és *németnek* talált; ezen túlmenően azonban németnek, s még inkább *bécsinek* ítélte azt a *műveltséget*, amely az esszéket átítatta. Az elvont formakeresés mint lemondás a társadalmi valóság formálásáról, alkalmas magatartása lehetett a nemzetiségi anarchia és nemzeti tudathasadás közepette politikai tehetlenségre ítélt *bécsi polgárnak*, de - mint Hanák Péter hangsúlyozza idézett írásában - nem lehetett alkalmas magatartás az új nemzeti közösséget, „*új magyarság-identitást*” kereső magyar értelmiség számára. Nem annyira stílusának idegenszerűsége, mint inkább nézőpontjának az akkori magyar társadalmi és politikai problémákhoz képest túlon túl absztrakt volta okozhatta, hogy végül is a filozófia magyarországi történetének a *Lélek és a formák* által alkotott fejezete sem bizonyult a magyar filozófiatörténet valóságos fejezetének.

Másként áll a helyzet Lukács *drámakönyvével*. Ez a mű a történelemfilozófiai távlatú magyar kultúrszociológia klasszikus munkája, voltaképpeni kiindulópontja. A kibontakozás persze,

melyet *A modern dráma fejlődésének története* előlegezett, végső fokon *társadalomtudományi*, nem pedig filozófiai. „Gondolatvilágom belső ellentmondásossága - írja Lukács erre a korszakára visszatekintve 1969-ben - munkám módszerében abban kapott akkor kifejezést, hogy két egészen különböző írói viszony alakult ki bennem a valósággal szemben. Egyrészt kísérleteket tettem a társadalmi fejlődés fő vonalainak tudományos felkutatása és meghatározása segítségével az irodalmi jelenségek lényegének megragadására. Másrészt ugyanakkor megpróbálkoztam az itt felmerült filozófiai problémák gondolati és irodalmi megközelítésével... Ez a két ellentmondásos tendencia jellemzi akkori irodalmi kérdésfeltevéseimet. Az első kifejezésre jutott *A modern dráma történetében...* a második a *Lélek és a formák* című kötetemben.” A léleknek azt a formakeresését, melyet Lukács az esszéikben mintegy *belülről átél* s fogalmi paradoxonokban előrehaladva fest le, a drámakönyv *kívülről* ábrázolja, a társadalmi folyamatokat és struktúrákat tudományosan leíró s a társadalmi és szellemi struktúrák között kapcsolatot kereső társadalomtudós szemszögéből. A drámakönyv a polgári gondolkodás válságát nem kifejezni, tükrözni, hanem *elemezni* kívánja. Ennyiben nemcsak a magyar századelő - Ady által is oly sokra tartott - szociológiai kezdeményezéseinek, de a magyar társadalomtudomány bizonyos tizenkilencedik századbeli kísérleteinek - Kemény és Eötvös tanulmányainak, Madách értekezéseinek - is folytatója: hiszen ez a mondhatni *nemesi* társadalomszemlélet erősen hajlott a *történeti* - s amennyiben polgári eszmealakulatokat vizsgált: a leleplező, ideológiakritikai-szociológiai - megközelítésre.

A drámakönyv szellemének az esszékötet szellemétől olyannyira különböző volta érdekesen mutatkozik meg abban a körülményben, hogy *stílusa* - szemben az esszékötet stílusával -, ha nem is szép, a magyar nyelvhelyesség dolgában mindenesetre nem üt el a kor tudományos átlagstílusától. S hogy a nyelvi különbség valóban a szellemnek, a szemléletmódnak kétféle voltával függ össze, s nem, vagy nem elsősorban, az esszéíró Lukács sajátos stílustörekvéseivel: ez kiviláglik abból, hogy a nevezetes stílusingadozást néhol *a drámakönyvön belül is* fölleljük, az olykori elméleti ingadozások kísérőjelenségeként. Amikor például a modern, a polgári dráma lehetőségeiről és sajátosságairól értekezik, Lukács nyelvezete viszonylag mentes esszényelvének jellegzetes germanizmusaitól: az igékből képzett elvont - s gyakran több szóból összevont - főnevektől, az állítmányként szereplő melléknévi igenevektől, az alanyként szereplő mutató névmástól. „A személytől személyhez terjedő kötelékek” - hangzik például a polgári társadalom kialakulását ábrázoló gondolatmenet egy fontos részlete - „folyton lazulnak, míg az objectivék folyton szaporodnak, erősödnek és bonyolódnak. A régi kapcsolatok igen erősek és az emberek egész személyiségét igénybevevők voltak (hűbérúr és hűbéres, mester és legény stb. viszonya). Az újak ellenben az egyéniségeknek csak a concret, a maga objectív létében mindegyik féltől bizonyos tekintetben függetlenné vált, kapcsolat felé fordult oldalára vonatkoznak.” Itt fél oldalon mindössze egyetlen, s alig zavaró germanizmust - „igénybevevők” - találunk. Nem túlzottan németes azután az a passzus sem, ahol az elszemélytelenedési folyamat egyik konkrét, a polgári drámát érintő következményét ábrázolja Lukács, azt, hogy „miután megszűnt vagy legalább is szűnőben van az az életérzés, amelynek alapján egy embernek egész egyéniségét egészen betölti egy másikhoz való viszonya, kell, hogy kipusztuljanak a drámából az alakok (szolgák, bizalmasok), a kiknek technikai szerepét ez az érzés alapozza meg, a kik csak ennek az érzésnek általános volta mellett többek üres, illusiót zavaró technikai requisitumoknál.” - Átalakul azonban a stílus, midőn Lukács rámutat arra, hogy a „bizalmasok” hiánya a színpadon voltaképpen a polgári életnek azt az általános vonását jelképezi, hogy az emberek nem tudnak egymás előtt megnyilatkozni, hogy már nem értik és érhetik meg egymást, hogy *üres lett a szó*. Itt Lukács elveszíti szociologizáló distanciáját, ezt a jelenséget nem képes *kívülről* figyelni, úgy érzi, hogy *valóban*: a lényeg kifejezhetetlenné vált, a beszéd helyét a hallgatásnak kell elfoglalnia. S ezt a - az osztrák filozófia főáramához csatlakozó - fölismerését kétségkívül németes szerkezetekben fogalmazza meg. Immár hiányzik, írja, „az absolut egymást-megértés lehetőségének érzése”; s az „új

dráma emberének izoláltságát... nem az teszi, hogy bizonyos okokból bizonyos dolgokat el kell titkolnia..., hanem az emberek egymáshoz eljutni akarásának és eljutni nem tudásának erősebb-gyengébb megérzése vagy tudatossá válása”. Vagy - az elnémulás jelenségénél maradva - mennyire az esszékötet stílusára emlékeztet a drámakönyvben az a hely, ahol Lukács az osztrák Hofmannsthal ún. Chandos-levelét ismerteti. A levél szerzőjének ott „nehézére esik a legközönségesebb mondatot kimondani, mert hazugnak érzi, hazugul általánosnak és semmit kifejezőnek. Itt van a legvégső határa a relativitásnak: a semmi, a meddőség. Csak nézése már a dolgoknak, de olyan fokig és olyan mértékben, hogy az már nem is velük való játék”: ti. impresszionisztikus játék, mely Hofmannsthalnál, írja Lukács, valóban elvezetett egyfajta hallgatáshoz; mert „a mindenre szavakat találni tudás annyit jelent, hogy nincs már szó semmire”.

A fiatal Lukács munkásságában tudománynak és filozófiának ez a grammatikailag is megragadható ellentéte egyszersmind a forradalmi cselekvésnek és a radikálisnak tetsző kivonulásnak - az érett Lukács által később oly nagyszerűen megragadott - ellentétét is jelenti. Ady és Lukács viszonyának - s a magyar történelemre gyakorolt hatásuknak - vizsgálata ismét rámutat arra, hogy a századelő Magyarországon nem a misztikus-messianisztikus filozófia hordozott forradalmi tartalmakat, hanem a *kultúrszociológia* mint ideológiakritika és valóságfeltáró *tudomány*. Lukács, mondhatjuk, valóban Ady követője: de nem akkor, amikor filozófiailag tolmácsolja, hanem akkor, amikor költészete és a valóság kapcsolatán okulva, a *valóságot* kísérli meg szemügyre venni.

Wittgenstein és Kafka

A második világháború idején írt visszaemlékezéseiben a zsidó menekült Stefan Zweig a kilencszázas-kilencszáztíz-es bécsi esztendőket a biztonság aranykorának nevezi. Jóllehet emlékeit a nosztalgia nyilván megszépíti, a Zweig leírta biztonságérzés csakugyan létezett. Ezt az időszakot, szemben az előzővel, immár nem annyira az én válságérzete, a belső vagy külső biztonság és állandóság keresése, hanem a világosság és tisztaság iránti vágy hatja át. A szembeállítás, természetesen, csupán viszonylagos érvényű, hiszen Freud már a századforduló körül az elfojtások és elhallgatások pszichológiáját, az őszintétlenség lélektanát vizsgálta, az évnesztés érzete pedig a *Tractatus*-ban is megnyilvánul, mint ahogyan a morális tisztaság vágya, mind Wittgensteinnél, mind Kafkánál ismét egyfajta platonizmushoz vezet; a fordulat mindazonáltal érzékelhető. Az 1903-as esztendővel kezdődő időszak filozófiáját - ebben az évben jelent meg Weininger műve, a *Nem és jellem* - a frázisok, az ürességek, a hazugság elleni harc szelleme hatja át. Ez persze a kevesek harca; és írásos formában viszonylag ritkán jut kifejezésre. Hogy miért, arra Arthur Schnitzler egyik hőse azzal válaszol, hogy az undornak nem adatik meg a termékenység; ez a válasz azonban korántsem teljes, és annak a problémának elemző vizsgálatával egészítendő ki, hogy vajon e korszak gondolatvilágában a *hallgatás* eszméjének miért volt olyan feltűnően nagy szerepe?

Ottó Weininger huszonhárom éves volt, amikor a *Nem és jellem* megjelenésének évében - öngyilkos lett. Tettét a kortársak annak az elvnek a nagyszerű megtestesüléseként értékelték, amely szerint a gondolkodó művének és életének teljes összhangban kell lennie. Hiszen Weininger, vélték, aki utolsó aforizmáiban azt írta, hogy az individualitás a hiúságból következik, hogy „nincsen Én, nincsen lélek; csak a *jó*, amely minden egyedi tartalmat magába foglal, bír a *legmagasabb, tökéletes realitással*”, továbbá, hogy „az etika így fejezhető ki: cselekedj teljes tudatossággal, azaz cselekedj úgy, hogy minden pillanatba belehelyezd teljességedet, egész individualitásodat” - Weininger voltaképpen filozófiájával összhangban járt el, amikor az individualitás logikai és morális dilemmáját feloldotta a halálnak a pillanatot és az örökkévalóságot egyesítő aktusában. Személyiség és tanítás koherenciájának elvét hirdette Karl Kraus is; számára valamely írás igazságát mindenekelőtt stílusának tisztasága teszi, hiszen a hamisság szükségképpen megnyilvánul a nyelv logikai és grammatikai előírásainak megsértésében. Kraus szerint az őszinte és tiszta író nem a *nyelvvél*, hanem a *nyelvből*, a nyelv inherens logikája által vezetettve alkot; és csak néki adatik meg, amint Kraus mondja, „a hallgatás eksztázisa”. Ismeretes, hogy Kraus nézetei számottevő hatással voltak Arnold Schönbergre, aki a zenei tisztaságot, mint a *Harmonielehré*-ben (1911) írja, önmagára kényszerített korlátozások által remélte elérni, azzal, hogy szigorúan a zenei nyelv inherens logikájának engedelmeskedve komponál. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy Schönberg művében nem egyszerűen Karl Kraus hatása vagy akár Weininger hatása tükröződik, hanem - amint azt különösen H. H. Stuckenschmidt hangsúlyozza alapvető monográfiájában - a századvég és századforduló egész osztrák és osztrák-zsidó kultúrájának a századelő élmény-prizmáján átsugárzó visszfénye. „Élet, környezet és mű - írja Stuckenschmidt - Arnold Schönbergnél elválaszthatatlan egységet alkot. Ha az emberről beszélünk, ez annyit jelent, hogy látjuk és értelmezzük azt a számtalan kapcsolatot, amely őt művészi, vallási, gazdasági és politikai környezetéhez köti, és művét, a zeneit csakúgy, mint az irodalmi és a képzőművészetit, e kapcsolatok tükröződéseként ismerjük fel.”

Ha a mű tisztaságához elengedhetetlenül hozzátartozik az élet és az alkotás összhangja, akkor a gondolkodó élete, az élet helyes megformálása művészileg vagy filozófiailag épp oly jelentőségteljes, mint a mű maga. A morális tisztaságot kényszeres megszállottsággal kereső Ludwig Wittgenstein és Franz Kafka immár a személyes példamutatás elsődlegességében

hisz; az ő felfogásukban a mű úgyszólván a példamutató élet aspektusa. Wittgenstein és Kafka származásukban, életvitelükben, gondolkodásuk közegében igencsak eltérő személyiségek; annál feltűnőbb a számos közös vonás, amely rokonítja őket. Kettejük világnézetének összehasonlításával a hallgatásmotívum jelentésének döntő elemeire világíthatunk rá.

Kafkát sokáig a teljes reménytelenség, az istentől elhagyott világ írójának hitték; Wittgenstein *Tractatus*-át sokáig egy pozitivistikus tudománylogika rigorózus kifejtésének gondolták. Az ilyen értelmezések egyhangúságába a fordulatot mindkét esetben egy olyan tanulmány hozta, melyet fiatalkori jóbarát írt, beszámolva a gondolkodók életéről, hitvallásáról - munkásságukat ennek alapján új színben tüntetve fel. A jóbarát Wittgenstein esetében Paul Engelmann volt, aki rámutatott arra, hogy a *Tractatus*-nak mindenekelőtt *etikai* jelentősége van. A *Tractatus*, hangsúlyozta Engelmann, *valóban* annak bizonyítására íródott, hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”; Wittgenstein valóban úgy gondolta, hogy jóról és rosszról *fecsegni* hiábavaló, a jó mibenlétét a helyes étellel lehet *megmutatni*; Wittgenstein tanításának a *Tractatus* csak negatív oldalát teszi, a pozitív oldal a filozófus élete maga. *Az életproblémák megoldása*, Wittgenstein meggyőződése szerint, *nem kommunikálható*: arról, ami az emberi egzisztencia lényegéhez tartozik, tulajdonképpen nem tehetünk értelmes kijelentéseket, és így, ha már minden lehetséges kérdést megválaszoltunk is, a nem-elmondhatónak a területén még mindig alapvető problémákkal kell megküzdenünk. Az egyéni életút viszont, megformáltságában, kifejezésévé válhat egyébként elmondhatatlan jelentéseknek. A filozófus *mint filozófus* nem pihenhet meg akkor sem, ha az elméleti problémákat mind megoldotta: elméleti teljesítményeinek valódiságát élete formálásával kell újra meg újra bizonyítani. Ebben az összefüggésben értelmezendő a *Tractatus* előszava, ahol Wittgenstein, miután leszögezi, hogy a műben sorra vetett problémák megoldását véglegesnek tartja, azt írja, hogy munkájának egyik fő értéke mégis annak megmutatásában áll, „milyen keveset számít e problémák megoldásának tette”. A filozófusra további tettek várnak, életével kell *megmutatnia* az elmondhatatlant - és Wittgenstein hosszú időn át úgy érezte, hogy itt kudarcot vall. 1921-ben - három évvel a *Tractatus* befejezése után, és változatlanul meggyőződve az abban foglaltak helyességéről - így írt Engelmannak: „Volt egy feladatom, nem teljesítettem, és most tönkremegyek. Életemet a jóra kellett volna fordítanom, csillaggá kellett volna válnom. Ittragadtam azonban a földön, és most lassanként elpusztulok. Életem tulajdonképpen értelmetlenné vált, és ezért immár csak fölösleges epizódokból áll.”

A *Tractatus* megírására készülő ifjú Wittgenstein alapvető lelkiállapotát Engelmann igen tanulságosan jellemzi. Wittgenstein, Engelmann leírása szerint, „borzalmasan szenvedett attól a diszkrepanciától, amely az általa helyesnek képzelt világ és a valóságos világ között fennállt, de... arra törekedett, hogy a diszkrepancia forrását inkább önmagában, mintsem a külső környezetben keresse... Az életet ‘feladatnak’ tekintette... Sőt, az élet minden vonásában, azaz minden tényben a feladat feltételeinek lényeges elemét látta”, azaz nem tartotta lehetségesnek a feladat *feltételeinek* megváltoztatását: „annak, aki következetesen úgy gondolja, hogy a diszkrepancia oka egyedül öbenne van, el kell vetnie azt az elképzelést, hogy a külső tények megváltoztatása szükséges és indokolt volna”. Wittgenstein *platonizmusán*, első megközelítésben, a világ eleve-adottságába, abszolút objektivitásába vetett meggyőződését kell értenünk. A valóság, Wittgenstein szerint, nem *szükségképpen* olyan, amilyen, világunk csupán egyfajta tényleges megvalósulása a logikailag lehetséges világoknak, a világ „szubsztanciájának”, de ha a valóság ilyen értelmű viszonylagossága a filozófiai gondolkodás számára megmutatkozik is, az ember, gyakorlati életében, mégsem képes arra, hogy az adott, a készen talált világot *megváltoztassa*; a világ az emberrel abszolútként, véglegesként áll szemben. „A világ számomra *adott*, azaz akaratom a világhoz egészen kívülről, mint valami készhez lép oda - jegyzi fel 1916 nyarán Wittgenstein. - A világ eseményeit nem tudom akaratom szerint irányítani - ellenkezőleg, tökéletesen tehetetlen vagyok... A világ akaratomtól

független.” A világ *fakticitásának*, sorsszerű, befejezett *ténylegességének* nyomasztó gondolata azután már a *Tractatus* legelején felmerül. „A világ tények összessége... A világ tényekre esik szét.” Az individuum minden cselekedete a készen talált feltételekhez való *alkalmazkodásban* merül ki; az emberi akarat a világgal szemben teljesen tehetetlen. „Innen van az az érzésünk - hangzik Wittgenstein egyik ide naplóbejegyzése -, hogy függünk egy idegen akarattól.” Bármi legyen is az, amitől függünk, akár létezik tehát ez az idegen akarat, akár nem, *valamilyen értelemben* csakugyan nem vagyunk a magunk urai, „és azt, amitől függünk, istennek nevezhetjük”. Wittgenstein istene *személytelen*, az ember abszolút kiszolgáltatottságának puszta korrelátuma. „Isten ebben az értelemben egyszerűen a sors, vagy ami ugyanaz: az akaratunktól független világ volna.” Isten, sors, világ - azonos jelentésű szavak. Az élet értelmén gondolkodni annyit tesz, mint a világ értelmén gondolkodni, mint *isten felé fordulni*. „Imádkozni - ez annyit tesz, mint az élet értelmén gondolkodni.... Istenben hinni - ez annyit tesz, mint megérteni az élet értelmére vonatkozó kérdést... Istenben hinni - ez annyit tesz, mint látni, hogy az életnek van értelme.” Nem kétséges, hogy a fiatal Wittgenstein - a „hit” általa definiált értelmében - hívő volt; sajátos vallásosságán azonban hiba volna többet érteni, mint azt a meggyőződést, hogy az embernek, aki egy idegen, eleve-adottságában *abszolút* világban él, saját életét értelmessé, *értékessé* kell tennie. A világ abszolút volta azt jelenti, hogy az ember *viszonyítható* valamihez, amit nem ember alkotott; hogy léteznek az embertől független - mondhatni, transzcendens - kritériumok, melyek alapján az élet mintegy az örökkévalóság szempontjából, *sub specie aeternitatis* ítéltető meg. Hogyan kell élni? Mire törekedjen, mit *akarjon* az ember, ha tudja, hogy akaratával a világot úgyszemint befolyásolhatja? Wittgenstein válasza: nyíltan tudomásul kell vennünk tehetetlenségünket, és vállalnunk kell mindazt, ami ebből a felismerésből adódik. „Csak úgy tudom magamat függetlenné tenni a világtól - és rajta ily módon, bizonyos értelemben mégis úrrá lenni -, ha lemondok arról, hogy az eseményeket befolyásoljam.” A függetlenséghez a függetlenség teljes feladásán keresztül vezet az *egyetlen* út. „Ahhoz, hogy boldog legyek, megfelelésben kell lennem a világgal... Akkor, mondhatni, megfelelésben vagyok azzal az idegen akarral, amelytől függeni látszom. Azaz ‘teljesítem isten akaratát’.” És nyilvánvaló, hogy a boldog élet az etikus élettel *azonos*. „Mindig visszajutok oda, hogy egyszerűen a boldog élet a jó, a boldogtalan a rossz. És ha most azt kérdezem magamtól, hogy miért éppen boldogan élek, akkor ez tautologikus kérdésfeltevésnek látszik; úgy látszik, hogy a boldog élet önmagában hordja igazolását, hogy ez az egyetlen helyes élet.” A vágyak, a remények teljes feladása, lemondás a jövőbe-irányultságról és általában az *időbeliségről*, feloldódás a jelen objektivitásában, azonosulás a világgal: ezek a boldog élet feltételei. „Csak aki nem az időben, hanem a jelenben él, az boldog. A jelenben való élet számára - jegyzi fel Wittgenstein - nem létezik a halál... Ha örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, akkor elmondhatjuk, hogy az él örökké, aki a jelenben él.” A boldogságot így - végül - a világ puszta visszatükrözése, leképezése jelenti: az akarat nélküli, tiszta megismerés. „Hogyan lehet az ember egyáltalán boldog, ha egyszer nem védekezhet a világ nyomorúsága ellen? Csak a megismerés élete által... A megismerés élete az az élet, amely boldog, a világ nyomorúsága ellenére.” A boldog ember lemond mindarról, ami a világgal szembeállítja, tőle megkülönbözteti: individualitását, *szubjektum-voltát* adja fel.

A világ eleve-adottságának élménye Wittgensteint a *Tractatus*ban kifejezetten platonisztikus konstrukciókhoz vezeti el. Ebben az összefüggésben a közvetlenül szembetűnő, ám másodlagos jelentőségű elemek - a lét két fokozatának megkülönböztetése, a meinongi „nur-möglich” használata stb. - felsorolása helyett inkább arra kell utalnunk, hogy az *állandó formával* bíró világ eszméje a *Tractatus* legalapvetőbb gondolatai közé tartozik. „Világos - mondja Wittgenstein -, hogy a valóságtól mégoly különbözőnek gondolt világban is kell lennie valaminek - egy formának -, ami benne és a valóságos világban közös. - Ez a szilárd forma a tárgyakból áll. - A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. - A szubsztancia az, ami fennáll, attól függet-

lenül, hogy minek az esete valósult meg. [Die Substanz ist das, was unabhängig von dem was der Fall ist besteht.] - [A szubsztancia] forma és tartalom. - Csak ha vannak tárgyak, [akkor] lehet szilárd formája a világnak." A szubsztancia fennáll, szilárd forma, de nem *puszta* forma, hanem tartalom is. A szubsztancia wittgensteini fogalma kétségkívül platonisztikus. A szubsztancia az, amiről a logika szól. „A logika kikutatása *minden törvényszerűség* kikutatását jelenti. És a logikán kívül minden véletlen.” Ami a szubsztanciával szembenáll, az esetlegesen létező világ (a világ, *ahogyan* van, a „természet”) minden szükségszerű összefüggést nélkülöz; a természettörvények nem tükröznek lényegi viszonyokat, s ha ilyeneket tükröznenek, nem volnának megfogalmazhatók, mint ahogyan a világ lényegéről vagy a világ és az én viszonyáról egyébként sem tehetünk közléseket: és Wittgenstein célja éppen az, hogy ezt a képtelenségünket - voltaképpen a platonizmus ösdilemmáját - világosan tudatosítsa bennünk. *Amiről nem lehet beszélni* - ezekkel a szavakkal fejeződik be Wittgenstein értekezése -, *arról hallgatni kell*.

A világ szubsztanciájára vonatkozó tételek a *Tractatus* bevezető részét alkotják, a *nyelv* mibenlétére, a logikára vonatkozó tételek csak ezután következnek, és befejezésképpen adódnak azután a lényegi kommunikáció lehetetlenségét kimondó passzusok. A *Tractatus* értelmezői többnyire úgy vélik, hogy ez a felépítés csalóka, amennyiben Wittgenstein gondolatmenetének kezdetét voltaképpen a nyelv, a *jelentés*, az *igazság*, a *logikai azonosság* mibenlétére vonatkozó felismerései alkotják, és az előljáró tételek inkább csak a nyelvelméleti eredmények ontológiai átfogalmazásának tekintendők. Valószínű azonban, hogy az ilyen értelmezések tévesek, és a *Tractatus* mélyszerkezete és felszíni szerkezete éppenséggel megfelel egymásnak. A *Tractatus* előmunkálatait tanulmányozva ugyanis arra a belátásra kell jutnunk, hogy a Russell- és Frege-féle logikát Wittgenstein *világnézeti okokból*, éppen a világ mibenlétére vonatkozó előfeltevései okán választotta kiindulópontjául, és hogy logikai fejtegetéseit a döntő pontokon világnézeti megfontolások irányítják. Így ott is, ahol a *tárgyak* - ezek Wittgensteinnél mindig *elemi*, „egyszerű” tárgyak - szükségképpen létezését bizonyítja be.

A bizonyítás közvetlenül Russell logikai elméletéhez kapcsolódik. Wittgenstein azt a felfedezést tartotta Russell legnagyobb elméleti tettének, hogy a nyelv kijelentéseinek tényleges logikai szerkezete nem szükségképpen azonos a grammatikai formájuk által sugallt szerkezettel. Az ún. *meghatározott leírások* russelli elmélete - az említett felfedezés egyik nevezetes alkalmazása - azt állítja, hogy bizonyos típusú kijelentéseket más, áttekinthetőbb és feltételtehetően egyszerűbb kijelentésekké lehet analizálni. Wittgenstein számára ez azt a problémát vetette fel, hogy vajon *minden* összetett kijelentés egyszerűbb kijelentésekbe analizálható-e, és hogy ezek az egyszerűbb kijelentések nem analizálhatók-e még egyszerűbbekbe? Lehetséges-e az elemzés ilyen folyamata, és hol fog véget érni? Ezek a kérdések látszanak az *elemi kijelentés*, illetve az *egyszerű tárgy* fogalmáig elvezetni.

Russell megmutatta, hogy vannak mondatok, amelyek mintegy leplezik a maguk valódi logikai formáját. Az ilyen mondatok alkalmazása gyakran problematikus, értelmük nem meghatározott. Wittgenstein csakhamar arra a belátásra jutott, hogy tulajdonképpen minden olyan mondat, amely *összetett* tárgyokról szól, analízisre szorul. Gondolatmenete a következő példával rekonstruálható: Jelöljön *A* valamilyen összetett tárgyat, például egy foltot a papíron, és tekintsük azt az - igaz - kijelentést, hogy „*A* az *e* egyenestől balra van.” Legyen *A* felosztva *a*, *b* és *c* részekre. Ekkor az „*a* az *e* egyenestől balra van” nyilván igaz, és az utóbbi kijelentés értelme az előbbi kijelentés értelmének része, hiszen a kijelentés értelme az a helyzet, amelyet leír, és az „*A* balra van *e*-től” helyzet magába foglalja az „*a* balra van *e*-től” helyzetet. A két kijelentés között ezek szerint *logikai kapcsolat* van, e kapcsolat azonban formálisan *nem* mutatkozik meg: „*A* balra van *e*-től” formája nem tükrözi a kijelentés *logikai* formáját. Ezen segít, ha - A összetettségből kiindulva - az eredeti mondatot egyszerűbb mondatok

konjunkciójává alakítjuk: „*a* balra van *e*-től, és *b* balra van *e*-től, és *c* balra van *e*-től.” Most már világosak a logikai viszonyok, legalábbis az eddig szemügyre vett kijelentések között; de - nyilvánvalóan - *a*, *b* és *c* ismét részekre bonthatók, és az analízis így tovább folytatandó mindaddig, amíg részekre már nem bontható, egyszerű összetevőig nem jutunk. Csak ekkor lesz az eredeti mondat értelme teljesen meghatározott. Egyszerű dolgokat követelni, *ez nem más*, mint az értelem meghatározottságát követelni - írja filozófiai naplójában Wittgenstein 1915. június 18-án. Nem véletlen viszont, hogy soha egyetlen végigvitt analízist nem mutatott be, soha egyetlen példát nem hozott fel egyszerű tárgyakra: hiszen az, hogy valamit egyszerűnek vagy további részekre bonthatónak tekintünk-e, nézőpont kérdése; *abszolút* egyszerű tárgyakat el sem tudunk képzelni. Wittgenstein nem is úgy jutott az egyszerű tárgyak fogalmához, hogy a világban körülnézve, némely dolgok tovább nem bontható volta ötlött a szemébe, hanem - mint láttuk - bizonyos logikai-szemantikai megfontolások kényszerítették ilyen dolgok követelésére. „Bizonyos - hangzik az 1915. május 23-i naplóbejegyzés -, hogy az egyszerű tárgyak létezésére nem egyes egyszerű tárgyak létezéséből következtetünk, hanem ezeket sokkal inkább egy analízis végeredményeképpen - mondhatni, a leírásn keresztül -, a hozzájuk vezető folyamat által ismerjük.” Wittgenstein levezetése egyébként nyilvánvalóan nem helytálló, az összetett tárgyról szóló kijelentések korántsem meghatározatlan értelműek, és éppen Wittgenstein volt az, aki késői filozófiájában részletesen bizonyította ezt. Számunkra pedig különösen érdekes, hogy már ebben az időben felvetette a legfontosabb ellenérvet: „egyszerűségről” vagy „összetettségről” csak meghatározott összefüggésben van értelme beszélni, a dolgok nem *önmagukban* egyszerűek vagy összetettek. „Ha valamely tárgy összetettsége a mondat értelme szempontjából meghatározó, akkor az összetettségnek abban a mértékben kell a mondatban leképezettné lennie, amilyen mértékben a mondat értelmét meghatározza. És amennyiben az összetettség *ennek* az értelemnek a szempontjából *nem* meghatározó, annyiban a mondat tárgyai *egyszerűek*” - írja naplójába 1915. június 18-án. Az egyszerű tárgyak problémájával kapcsolatos feljegyzések keserves gondolati vívódásokról tanúskodnak, és pusztán a logikai-szemantikai érveket figyelembe véve, nem is lehet megérteni, hogyan dönthetett Wittgenstein végül mégis a tárgyak *an sich* egyszerűségének tétele mellett. *A világ eleve adottságának* platonisztikus motívumából viszont azonnal adódik a magyarázat. Hiszen ha a világ, úgy ahogy van, független az emberi tevékenységtől általában és a megismeréstől különösen, akkor az önmagában vett egyszerűségnek - bármily felfoghatatlan - mégis léteznie kell. „A tárgy egyszerű...! Csak ha vannak tárgyak, akkor lehet szilárd formája a világnak. A szilárd, a fennálló és a tárgy egy és ugyanaz.”

Léteznek tehát (egyszerű) tárgyak. Létezhetnek tovább már nem bontható *nevek* is - ezek jelölik a tárgyakat. Az olyan kijelentést, amely csak neveket tartalmaz, Wittgenstein *elemi kijelentésnek* nevezi. A nyelv minden kijelentése elemi kijelentésekbe analizálható, és ez az analízis egyértelmű. „A kijelentésnek egy és csak egy teljes elemzése létezik.” Az elemi kijelentés szerkezete pontosan megfelel az általa leírt (elemi) tény szerkezetének, hiszen az előbbit éppen annyi név alkotja, ahány tárgyból az elemi tény áll. A kijelentés mintegy *leképezi* a tényt. Itt tehát úgyszólván logikailag válik bizonyíthatóvá az a gondolat, hogy az emberi egzisztenciát érintő, igazán lényeges kérdéseknek szükségképpen kimondhatatlanoknak kell maradniok. Ha ugyanis a kijelentés - ti. az *igaz* kijelentés - a valóság valamely részletének képe, akkor a nyelv egésze annak mértékében, ahogyan igaz kijelentésekből épül fel, a világegész képévé lesz, a csak igaz kijelentésekből álló és minden lehetséges igaz kijelentést tartalmazó nyelv pedig a világ tökéletes képét alkotja. Mindaz, amit az emberi individuum *önmagáról* elmondhat, része lesz e képnek; a szubjektum maga is tárgygyá, a nyelv tárgyává válik, s a világ emberi és nem emberi elemei ismeretelméletileg egy szintre kerülnek: a megismerés alanyi oldalán nem marad más, mint a nyelv totalitása. Hiába utalnak bizonyos nyelvi fordulatok egyértelműen a szubjektum létezésére, Wittgenstein ezeket is kérlelhetetlenül alanytalanná elemzi. „Világos, hogy az ‘A azt hiszi, hogy *p*’, ‘A azt gondolja,

hogyan p , 'A azt mondja, hogy p ' olyan formájúak, mint '„ p ” azt mondja, hogy p '. ... Ez egyben mutatja, hogy a lélek - a szubjektum stb. -, ahogy a mai felületes pszichológiában felfogják, képtelenség." Ha első pillantásra úgy tűnik is, hogy a pszichológiai szubjektum az, amely vélekedik, gondolkodik vagy beszél, csakhamar kiderül - Kierkegaard egy megfogalmazása kívánkozik ide -, hogy „a beszélő a nyelv maga”. A megismerő szubjektum így ájul bele a nyelv személytelenségébe, és így lesz a nyelv és annak logikája „a világ tükörképe”. A szubjektum személytelenné lesz, sőt személytelenségében is tulajdonképpen megszűnik, hiszen a világgal tökéletes terjedelmi megfelelésbe kerülvén, kitüntettségének minden alapját elvesztette. Wittgenstein számára azonban mindez csak akkor képviselhető - és itt most döntő ponthoz érkeztünk -, ha sikerül megmutatnia, hogy *a nyelv sohasem válhat önmaga tárgyává*. Wittgenstein lényeges felismerése, hogy a nyelv fizikai létező is; és mint ilyenről, nyilván szólhatunk róla. A nyelv mindent leképezhet, így a nyelvet is. De beszélhetünk-e a nyelvről *mint* nyelvről, a nyelvről *specifikus funkciójában*, beszélhetünk-e arról a *kapcsolatról*, amely a világ és az *arról szóló* nyelv között fennáll; leképezhető-e a valóság és a nyelv *leképezési viszonya*? A térbeli képek analógiája tagadó választ sugall, és valóban, Wittgenstein egyértelmű *nemmel* felel. Teheti ezt, hála az analógia szuggesztív voltának és annak a körülménynek, hogy bizonyos részleteket illetően olyan logikai-szemantikai érvekre támaszkodhat, amelyek Frege és Russell munkásságáig nyúlnak vissza. Az utóbbi mozzanatban, abban a tényben, hogy ilyen irányultságú előzmények valóban léteznek, legfontosabb indítékát kell látnunk annak, hogy Wittgenstein a logika közegében fejtette ki korai filozófiáját.

Ha az elemi kijelentés az elemi tény egyszerű képe, akkor a nyelv nemcsak önmagára nem vonatkozhat, kifejezőkészsége más értelemben is korlátozottá válik: elvesz ugyanis az a lehetőség, hogy a világ eseményeit *etikailag értékelhessük*, pontosabban, hogy értékelésünket valamilyen racionális formában megfogalmazhassuk. Az események *önmagukban* persze nem hordoznak értékeket. „A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; *benne* nincsen semmiféle érték...” Az ember azonban - gondolhatnánk - állást foglal, értékelő kategóriákban ragadja meg a világot, és értékelésének, természetesen, hangot is adhat. Wittgenstein nem lát ilyen lehetőséget. Ha a nyelv a világ képe, akkor nem szólhat olyanról, ami a világban nincs: „Ezért nem léteznek etikai kijelentések. Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat. Minden kijelentés egyenértékű.” Még az *összetett*, a nem-elemi mondatok, amelyek már nem foghatók fel tények közvetlen képeként, sem lesznek képesek a „magasabb” kifejezésére. Az *extenzionalitás tétele*, az a tétel, amely matematikai-logikai szempontból tekintve a *Tractatus* legfontosabb állítása - „Minden kijelentés az elemi kijelentések igazságfüggvénye” - s amelyet Wittgenstein igen részletesen alátámaszt, éppen azt szögezi le, hogy az összetett kijelentés értelmében semmi olyan nincs, ami az összetevő kijelentés értelmében ne lenne már eleve adva. „A komplex kijelentésformák pusztán az egyszerű kijelentések függvényei, és így nem is fejezhetnek ki semmit - értelmezi a *Tractatus* Engelmann -, amit az utóbbiak nem szögeztek le.” A világ *hogyanjának* legtökéletesebb leírása sem nyújthat egzisztenciális útmutatást, a *tudomány* nem filozófiai. „Érezzük, hogy még ha minden *lehetséges* tudományos kérdést megválaszoltunk is, életproblémáinkat még egyáltalán nem érintettük.” Mindaz, ami a filozófust foglalkoztatja, az ember végső létproblematikája, kimondhatatlan, egyáltalán racionálisan megragadhatatlan. „A kimondhatatlan létezik. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum.” A filozófus, tulajdonképpeni tárgyát illetően, némaságra van ítélve.

A hallgatás szükségességének wittgensteini levezetését részletekbe menően kellett nyomon követnünk ahhoz, hogy beláthassuk: a *Tractatus* logikai szigora látszólagos, a némaság követelését valójában nem logikán belüli megfontolások kényszerítik ki, hanem egy meghatározott életérzés, élményanyag - annak a hasadásnak az érzete, amely egyfelől a tisztának, áttekint-

hetőnek, szilárdnak hitt vagy követelt világ, másfelől a világról alkotott képünk elmosódottsága, a világban való emberi lét parttalan sokértelműsége, morális szempontból végig-gondolatlan volta között fennáll.

Ha az impresszionizmus, filozófiailag kifejtve, szükségképpen hallgatásba torkoll, a *Tractatus* voltaképpen azt mutatja meg, hogy a platonizmus filozófiája, logikai szigorral képviselve, ugyancsak némasághoz vezet. Wittgenstein a *Tractatuson* kívül szinte semmit sem publikált; műveinek zömét halála után tanítványai adták ki. Kafka írásainak nagyobbik része ugyancsak az író halála után jelent meg: kiadásuk Kafka legközelebbi barátjának, Max Brodnak köszönhető. Neki köszönhetjük azután azokat az útmutatásokat is, amelyek hozzásegítenek ahhoz, hogy Kafka életművének egyes elemei között meglehetősen összhangot teremtsünk. Az a sivár világ, amelyet regényeiben és elbeszéléseiben ábrázolt, Kafka számára - hangsúlyozza Brod - a túlnyomó, de korántsem a teljes világ. A regények és elbeszélések a hamis életet élő ember világát ábrázolják; a helyes élet pedig kimondhatatlanul nehezen valósítható meg. A helyes élet lehetősége megmutatkozik - a regényekben és elbeszélésekben is megmutatkozik - , ám szavakba nem foglalható. A szavak maguk is a túlnyomóan hamis élet világából valók: ezért írja Kafka egyik aforizmájában, hogy „a némaság a tökéletesség attribútumaihoz tartozik”. Jóllehet aforizmáiban kísérletet tett világnézete reménytelibb elemeinek megfogalmazására, a morális jó mibenlétét Kafka voltaképpen önnön életével remélte megmutathatni. „Arra teremtettünk - írja, 1917 körül -, hogy a paradicsomban éljünk, a paradicsom számunkra rendeltetett. Rendeltetésünk megváltozott; hogy ez történt volna a paradicsom rendeltetésével is, azt senki sem mondja.” És: „A hit annyit tesz, mint: felszabadítani magunkban az elpusztíthatatlant [das Unzerstörbare], vagy helyesebben: elpusztíthatatlannak lenni, vagy helyesebben: lenni.” A magunkban hordozott elpusztíthatatlan lényeg felszabadításáról azonban „a hazugság világában” nincs módunk hiteles közléseket tenni. A hazugság világa, az „érzéki világ”, nem más, mint „a gonosz a szellemiben”. És „mindarra, ami az érzéki világon kívül van, a nyelv csak jelzésszerűen alkalmazható... mivel a nyelv, az érzéki világnak megfelelően, csak a birtoklásról és vonatkozásairól szól.”

Hogy a helyes élet mennyire nehezen valósítható meg, hogy a jót a bűntől mennyire csekély távolság választja el, ezt a legvilágosabban talán *A per* mutatja meg, melynek hőseit, Josef K.-t, Kafka egy naplófeljegyzésben egyértelműen *vétkesként* említi; vétke voltaképpen csak abban áll, hogy *senkit sem szeret*, miközben ama különös *per* során mintegy a saját elégtelenségére kell ráébrednie; de ezt mutatja meg például az *Átváltozás* című közismert elbeszélés is, amelynek egyébként a *Lakodalmi készülődés falun* című, négy évvel korábban, 1908-ban írt töredék szinte explicit értelmezését jelenti. Az elbeszélésből magából is kiviláglik persze, hogy amikor Gregor Samsa egy reggel féreggé, pontosabban kitinpáncélú bogárrá változva ébred fel, ez az átváltozás csak egy már eleve fennálló viszonylatot tesz nyilvánvalóvá. Mert, jóllehet az ifjú Samsa kereskedelmi utazóként önfeláldozóan dolgozik, szüleit és hűgát eltartva és szüleinek régi adósságát folyamatosan törlesztve, élete mégis morálisan rossz, nem emberi élet. Samsának nincsenek emberi kapcsolata, családtagjaihoz sem fűzi őszinte emberi viszony. Családjával voltaképpen nem is tesz jót, amikor értük dolgozik: hiszen szülei és hűga munkaképes emberek, gondoskodásával természetellenes létmódot tesz számukra lehetővé vagy kényszerűséggé, melytől csak átváltozása és pusztulása után lesz erejük megszabadulni. Samsa nem ezen a reggelen, hanem már korábban szakadt ki az emberek közösségéből. És tulajdonképpen jól is érzi magát új alakjában. Csak az történt meg vele, amire Eduard Raban, a *Lakodalmi készülődés falun* hőse *vágyakozott*, miközben menyasszonyához utazott, falura. Raban viszolyog a kötődésektől, a kapcsolatoktól; útjára kelleetlenül indul. Arra gondol, milyen jó volna, ha maga helyett felöltöztetett testét küldhetné el a látogatásra; ő meg otthon maradna, az ágyában, szépen betakarva a sárgásbarna takaróval. „Ahogy az ágyban fekszem -

gondolja -, alakom egy nagy bogaré, szarvasbogaré, azt hiszem... Egy nagy bogár, igen. Azután úgy helyezkedtem el, mintha téli álomra készülődnék, és lábacskaimat domborodó testemhez szorítottam.” Hogy az emberi viszonylataiból kiszakadni akaró Raban miért éppen egy bogár alakját vágyik felvenni, erre vonatkozóan a német „kriechen” és „sich verkriechen” kifejezések hasonlósága sugallhat magyarázatot. A „kriechen” jelentése: *mászni*; a „sich verkriechen” jelentése: *elbújni, valahová behúzódni*. Ebben az értelemben írja Kafka 1919-ben a *Levél apámhozban* hogy „[ich habe] mich seit jeher vor Dich verkrochen, in mein Zimmer, zu Büchern” - azaz „mindig elbújtam előled, a szobámba, a könyvek közé”. Kafka, mint ismeretes, egyébként is szívesen vezetteti magát mélylélektani asszociációktól; *némasága* azonban nem *elhallgatásként* értelmezendő. Amit a helyes életről, bűn és erény viszonyáról mondani szeretne, annak kimondásában mindenekelőtt nem személyiséglélektani tényezők akadályozzák, hanem a társadalom és a nyelv morális elesettsége. Kafka sajátos személyisége itt csak közvetít és fölerősít valami társadalmilag adottat.

A hallgatás-motívum egyidejű jelenléte Kafkánál és Wittgensteinnél a kor hangulatában gyökerezik; amennyiben ez a valótlanságoktól áthatott kor minden értékhangsúlyos nyelvi elem totális jelentésvesztését hozta. A korhangulat egyedi kifejeződéseinek párhuzama mindazonáltal konkrét közvetítések párhuzamát előfeltételezi: jelen esetben a Kafka és Wittgenstein személyiségstruktúrájában meglevő közös vonásokra, valamint eszméik némely közös irodalmi forrására kell rámutatnunk. Kafka és Wittgenstein kényszeres személyiségek. Kafka levelei és naplójegyzetei önmegvetésről, döntésképtelenségről, kényszeres cselekvésformákról, állandó büntudatról, szexuális aszkétizmusról vagy annak vágyáról tudósítanak; morális abszolutizmusa olyan lelki struktúrába illeszkedik, melynek ezek a vonások lényeges elemei. „Hiszen mindig önmagát tartja bűnösnek és gyöngének - írja Kafkáról szerelme, Milena Jesenská. - És közben az egész világon nincsen még egy ember, aki az ő roppant erejével bírna: a tökéletességnek, a tisztaságnak és az igazságnak ezzel az abszolút megdönthetetlen szükségességével.” Wittgenstein tisztaság- és rendszeretete, aszkétizmusa, önmagával és másokkal szembeni erkölcsi szigorúsága legendás; Engelmannhoz írt leveleiben ugyanakkor minduntalan önnön „aljasságáról” panaszkodik. Apai örökségét 1914-ben támogatásra szoruló művészek között szétosztotta, és mindvégig puritán szegénységben élt. „Etikai totalitarianizmus az élet minden kérdésében - írja róla Engelmann -, az etika megalkuvás nélküli követeléseinek tántoríthatatlan, fájdalmas tisztántartása, annak nyomasztó tudatával, hogy ezeknek a követeléseknek soha nem tudunk eleget tenni. Wittgenstein ezt a követelményt állítja föl magával szemben.” Mint kényszeres alkatok, Kafka és Wittgenstein a nyelv morális és logikai felbomlására fokozott érzékenységgel reagáltak; öncsonkító nyelvi aszkétizmussal, végső fokon pedig a teljes hallgatás kísérletével. „Sok minden történt - írja Wittgenstein Engelmannnak 1920. október 10-én; elvégeztem néhány műtétet, amely nagyon fájdalmas volt, de jól végződött. Azaz most hiányzik egy-két tagom, de inkább nélkülözzünk egy pár tagot, ha azok, amelyek megmaradtak, egészségesek.” Ezeket a műtéteket Wittgenstein műve *nyelvezetében* már korábban végrehajtotta. A *Tractatus* a nyelvi egyszerűség és tisztaság példája. Kafka, hasonlóképpen, rendkívül egyszerű németséggel írt. „Az olcsó eszközöket (új szavak gyártása, a mondatrészek összevonása, fölcserélése stb.), ezeket az eszközöket - írja Brod - Kafka megveti. A ‘megveti’ nem is jó szó. Hozzáférhetetlenek számára, amiképpen hozzáférhetetlen, tiltott a tiszta számára a tisztátalan. Nyelve kristálytisza, és a felszínen nem érezni mást, mint törekvést a helyességre, világosságra, a tárgynak való megfelelésre.”

Hogy a morális értékek válságának az értékelő nyelv elnémulásához kell vezetnie, arra először Hofmannsthal és Tolsztoj hívhatták fel Wittgenstein és Kafka figyelmét, mint ahogy nyilvánvalóan Tolsztojt követik isten-nélküli vallásosságukban és abban a felismerésükben is, hogy *a helyes élet az individualitás feladását* követeli. Arról mármost, hogy a helyes élet az

individualitás tagadásán túl ténylegesen miben áll, Kafka és Wittgenstein eltérően vélekednek. Kafka továbbra is Tolsztoj szellemi társaságában marad: számára a közösségi, a közösségben élt élet jelenti azt, amit az inkább Schopenhauerral tartó Wittgenstein számára a tiszta kontempláció, a világmegismerő énfeloldódás ígér. Kafka regényei és elbeszélései a közösségtől elszakadt - a valóban elidegenedett - ember, a hamisan élő, *bűnös* ember világát írják le; eközben azonban a helyes élet lehetőségét *mutatják* - valami abszolútra utalnak. „*Létezik a vétség* - írja Kafka világáról Felix Weltsch. - *És ahol a vétség létezik, ott helytelen magatartás is van; és ahol van helytelen magatartás, ott legalábbis lehetősége szerint, helyes magatartásnak is lennie kell.* Létezik tehát az emberi cselekvés és létezés megfelelése vagy meg-nem-felelése valaminek, ami fölötte van vagy legalábbis rajta kívül van.” *Isten nem nyilatkozik meg a világban* - mondja Wittgenstein a *Tractatus* végefelé, és Kafka regényeinek és elbeszéléseinek világában isten kétségkívül tartózkodik attól, hogy megnyilatkozzon. A hamis élet *egészen pontos ábrázolása* - mintegy a világ *leképezése* - mindazonáltal megmutatja, hogy az ember valami abszolút *jóhoz* mérendő, hogy az ember életének *lehet* értelme. Írni Kafka számára annyit tesz, mint imádkozni; imádkozni pedig, Wittgenstein szerint, annyit tesz, mint az élet értelmére gondolni.

Epilógus

MUSIL ÉS WITTGENSTEIN

Robert Musil monumentális filozófiai regényének, *A tulajdonságok nélküli embernek* első kötete 1930-ban jelent meg, nagy hatást gyakorolva azokra a kevesekre, akik olvasói lettek. Wittgenstein a harmincas-negyvenes években dolgozta ki úgynevezett késői filozófiáját, melyet 1953-ig - a *Filozófiai vizsgálódások* posztumusz megjelentetéséig - csak a rajongó beavatottak ismertek. Jóllehet a kortárs Ausztria művük mondanivalójáról csak hozzávetőleges sejtelmekkel - vagy, Wittgenstein esetében, még azzal sem - bírt, Musil és Wittgenstein éppen azoknak a társadalmi és társadalomlélektani problémáknak a fogalmi megjelenítésén és meghaladásán fáradoztak, amelyek már a Monarchia összeomlásában szerepet játszottak, és az összeomlás után, a múltat a jelen és a jelent a múlt felől szemlélve, különösen jól kivehetők voltak. Musilt és Wittgensteint egymással összevetve, nemcsak művük bizonyos alapvető rokonságára deríthetünk fényt, hanem arra is, hogy e rokonság forrása: Ausztria.

Musil és Wittgenstein mindketten a felbomlás felé közelgő osztrák-magyar monarchia szellemi légkörében nőttek fel: sorsuk érdekes hasonlóságokat mutat. Hivatásukat kínzó keresés után találták meg, melynek során mindketten a mérnöki tanulmányoktól jutottak el a filozófiához; mindketten művükben és művükért éltek, és mindketten úgy haltak meg - mindketten hatvankét éves korukban és távol hazájuktól -, hogy művüket nem tudták befejezni. Ami pedig eszméiket illeti, itt is egész sor feltűnő párhuzamra bukkanunk; így például a *misztikumról* vallott felfogásuk esetében. Mind Musil, mind Wittgenstein meg van győződve arról, hogy a világnak és életünknek ebben a világban olyan - kiemelkedő jelentőségű - aspektusai vannak, amelyek minden természettudományos-rationális leírásnak ellenállnak. Ezeket az aspektusokat, tudniillik a misztikum területét, csak *közvetve* közelíthetjük meg; nem lehetséges, jóllehet erre újra meg újra próbálkozások történnek, a misztikumról *beszélni*, a misztikumnak mintegy a nyelv racionális szerkezetén kell *átsütnie*. „Racionalitás és misztika, ezek a kor pólusai” - jegyzi Musil 1920-ban naplójába, és abbéli igyekezete azután, hogy a két pólusnak egyaránt igazságot szolgáltatson, a nagy regényhez vezet, amelyről egy kritikusa azt állíthatta, hogy a misztériumot a misztikum teljes távollétével fejezi ki. Ez az a „világos misztika”, amelyről Musil a kéziratban hátrahagyott fejezetek egyikében ír, és hogy Musil a regényt annyi év alatt sem tudta befejezni, mutatja, milyen nehéz a világos misztika szószólójának lenni. „Misztika és elbeszélhetőség - mondotta Musil 1940-ben egy barátjának - kényes viszonyban állnak egymással.” Nem véletlenül állította Wittgenstein a *Tractatusban*, hogy csak a természettudomány tételeit lehet kimondani - hiszen „létezik kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik* - írta -, ez a misztikum.” Wittgenstein, mint tudjuk, arra a következtetésre jutott, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. Ehhez a maximához úgynevezett késői filozófiájában semmiképpen sem lett hűtlen. Ellenkezőleg, rendkívüli szigorúsággal követte. Wittgenstein - tudósít 1932-33-ban tartott előadásairól egy hallgatója - „a mindennapi élet nyelvét használta. És szavaiban nyoma sem volt semmiféle miszticizmusnak, a kimondhatatlanra való utalásnak. Rejtélyesek voltak viszont szemléletes példái, melyek önmagukban könnyen felfoghatók voltak, *csattanójuk* azonban megfoghatatlan maradt számomra. Olyan volt, mintha az ember egy tanmesét hallott volna, amelyből képtelen levonni a tanulságot.”

Lássunk további párhuzamokat. A „szellem” fogalma központi szerepet játszik mind Musil elmélkedéseiben, mind Wittgenstein későbbi írásaiban. A kérdések, melyekkel Musil, illetve Wittgenstein itt foglalkozik, rokonságot mutatnak, és ez a rokonság jó néhány megfogalmazásban megnyilvánul. Mint Musil a regény 1930 végén megjelent első könyvében írja, „a

szellem... valamivel összekapcsoltan, a legelterjedtebb, ami csak létezik. A hűség szelleme, a szeretet szelleme, férfias szellem, művelt szellem, a jelen legnagyobb szelleme...: milyen szilárdan és illendően hangzik ez... De ha a szellem egyedül áll, mint pucér főnév, meztelenül, mint egy kísértet, melynek lepedőt szeretnénk kölcsönözni, hogyan - kérdezi Musil -, hogyan van akkor?... Ez a szellem oly szorosan egybefonódik föllépésének esetleges alakjával!... Hova, hol, mi ő? Talán, ha minderről többet tudnánk, szorongó csönd támadna a szellem főnév körül?!” Valóban: van-e a „szellem” főnévnek egyáltalán jelentése? Wittgenstein 1933-ban megfogalmazott válasza így hangzik: „A ‘szellem’ szónak van jelentése, azaz használata van nyelvünkben; de ha ezt mondjuk, még nem mondtuk meg, hogy milyen módon használjuk ezt a szót.”

Musil és Wittgenstein egyik közös problémája - hogy egy harmadik párhuzamra utaljak - abban áll, hogy beszélhetünk-e és mennyiben beszélhetünk az egyes ember személyes, privát mivoltáról - tehát privát élményekről, privát nézetekről és hasonlókról. Musil azon a véleményen van, hogy *korábbi* időkben a személyes, privát élmény, a privát jelleg *korlátozott* értelemben lehetséges volt; ma azonban egyre fokozódó mértékben lehetetlenné válik. „Ma részekre osztva élünk - írja Musil a regényben -, és részenként más emberekkel összekapcsolva: amit álmodunk, az az álmodással függ össze és *azzal*, amit mások álmodnak; amit teszünk, az önmagával, de még inkább *azzal* függ össze, amit más emberek tesznek: és amiről meg vagyunk győződve, az olyan meggyőződésekkel függ össze, amelyeknek csak legkisebb részével bírunk mi magunk.” Musil arról ír, hogy nemcsak a beszélt nyelv áll eleve készen, hanem „az érzetek és érzelmek nyelve” is, arról, hogy „ember nélküli tulajdonságok világa” jött létre, „a megélő valaki nélküli élmények” világa, és akképpen vélekedik, hogy „csaknem úgy tűnik, mintha ideális esetben az ember egyáltalán semmit sem tudna már privát módon megélni.” Wittgenstein a maga részéről azt a kérdést vizsgálja késői filozófiájában, hogy létezhet-e olyan nyelv, amelynek „szavai... arra vonatkoznak, amiről csak a beszélő tudhat, tehát közvetlen, privát érzeteire”, és arra az eredményre jut, hogy egy ilyen, „privát” nyelv már logikai okokból is lehetetlen.

Az utolsó feltűnő párhuzam, melyre előljáróban még hivatkozni szeretnék, egy gyakran elkövetett, metafizikailag súlyos következményekkel járó gondolkodási hibával kapcsolatos - melyen mind Musil, mind Wittgenstein átlátott. Ulrich, a tulajdonságok nélküli ember, az egyik - kéziratban hátrahagyott - fejezetben a szeretet száz és egy válfaján elmélkedik. „A kérdés, hogyan lehetséges, hogy olyannyira különböző dolgokat *az* egyetlen szóval, szeretet, jelölünk - gondolja Ulrich -, ugyanúgy válaszolandó meg, mint a kérdés, hogy miért beszélünk nyugodtan desszert-, vas-, ág-, evező-, hang- és egyéb villákról! Mindezeknek a villabenyomásoknak egy közös ‘villaság’ az alapja; ez azonban nem mint közös mag rejlik bennük... Hiszen nem is szükséges, hogy valamennyien hasonlítsanak egymásra, már az is elegendő, ha... csak a szomszédos elemek hasonlóak; a távolabbiak között azután ezek közvetítenek. Még az is, amiben a hasonlóság áll, ami a szomszédokat összeköti, az is változhat egy ilyen láncban; és így jutunk, nekibuzdulva, az út egyik végétől a másikhoz, miközben szinte már magunk sem tudjuk, milyen módon tettük meg azt.” Ezek az elméletek 1957-ben születtek. Körülbelül ugyanebből az időből származnak Wittgenstein következő fejtegetései is. „Ahelyett, hogy megadnék valamit - írja Wittgenstein -, ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös volna, azt mondom, ezekben a jelenségekben semmi olyan nincs, ami mindegyikükben közös, ami miatt mindegyikre azonos szót alkalmazunk - hanem egymással sokféle különböző módon *rokonok*.” Hasonló eredményre jutunk, ha pl. különböző *játékokat* szemlélünk. „Társasjátékok, kártyajátékok, labdajátékok, harci játékok stb. Mi az, ami mindezekben közös?” - kérdezi Wittgenstein. - „Ne mondd: ‘Valami közösnek *kell* bennük lennie, különben nem hívnánk valamennyit játékoknak’ - hanem *nézd*, hogy van-e mindegyi-

kükben valami közös. - Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyat látni, ami mindegyikükben közös volna, de hasonlóságokat, rokonságokat fogsz látni, és pedig egy egész sort.”

Természetes, hogy ilyen párhuzamok láttán óhatatlanul adódik a kérdés, vajon Musil és Wittgenstein hatottak-e egymásra; és ismerték-e egymást? - Musil neve sem Wittgenstein eddig megjelentetett írásaiban, sem pedig, tudomásom szerint, hagyatékának még publikálatlan részében nem fordul elő; de Musil ez ideig megjelentetett feljegyzéseiben sem esik említés Wittgensteinről. Ervin Hexnernél viszont van egy utalás, amely itt releváns lehetne. Hexner 1933-tól kezdve baráti viszonyban volt Musillal, és emlékszik egy Mariazellben tett kirándulásra, melynek során Musil egyebek között megemlítette „Wittgenstein radikális filozófiai fordulatát a *‘Tractatus’* megjelenése után”. - Hogy ezt az utalást helyesen értékeljük, mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy Wittgenstein filozófiájában radikális fordulatról csak 1931-től kezdve lehet beszélni, és hogy azok az írások, melyekben Wittgenstein új felfogásmódját kidolgozta, Musil életében nem jelentek meg. Ha tehát tudott erről a fordulatról, csak magától Wittgensteintől vagy pedig közös ismerősöktől hallhatott róla. Nem ismerek olyan adatot, amely Musil és Wittgenstein esetleges személyes ismeretségére utalna. Látásból valamiképpen ismerniök kellett egymást - hiszen a ház a Kundmannngassén, melyet Wittgenstein 1926 ősztől 1928 ősziig épített nővére, Margarete Stonborough asszony számára, csupán egy saroknyira van a Rasumofskygasse 20-tól, ahol Musil akkor élt; és feltételezhető, hogy Musil figyelmes lett erre az egyébként is különös épületre, amelyben a bécsi értelmiségi és társasági körökben jól ismert Stonborough asszony szándékozott lakni. Személyes ismeretségre azonban, a jelek szerint, nem került sor. Világos ellenben, hogy közös ismerősökön keresztül Musil könnyűszerrel hallhatott Wittgensteinről. Wittgenstein először 1921-ben megjelent *Értekezését* Bécsben már 1922-től kezdve élénk érdeklődéssel tanulmányozták, elsősorban olyan matematikusok és filozófusok, akik később azután a Bécsi Kör tagjaiként váltak ismertté. 1927-től kezdve Wittgenstein gyakran találkozott Moritz Schlickkel és a Schlick-kör némely tagjával; 1929-ben jelent meg Bécsben a *Der Wiener Kreis, Wissenschaftliche Weltauffassung* című írás, amely részletesen hivatkozott a *Tractatus*-ra; Schlick és Friedrich Waismann pedig a harmincas évek elején még Wittgenstein filozófiai fordulatát is meglehetősen pontossággal nyomon követhették, hiszen ahányszor csak Cambridge-ből Bécsbe jött, hosszú beszélgetéseket folytattak vele, sőt, írásos küldeményeket is kaptak tőle. Wittgenstein még az 1934-ig elért eredményeit összefoglaló *Blue Book* egy példányát is megküldte Bécsbe. Azt mármost, hogy hol és mikor hallott Musil először Wittgensteinről, illetve annak későbbi fordulatáról, a jelek szerint nem lehet megállapítani. Úgy látszik, hogy Musil a húszas évek elején ismerte Otto Neurathot, a Bécsi Kör majdani prominens tagját, és ebben az időben volt az is, hogy Achillest, Ulrich egyik elődjét a korai regénytervekben, logisztikusként akarta szerepeltetni; ezek azonban nagyon bizonytalan tájékozódási pontok, és személyes közvetítések egész sora létezhetett a húszas években a Schlick-kör és Musil között, amelyekről nem tudunk. Egy közvetítésre ellenben, melynek létezése nyilvánvalóan elégséges a Hexner-adat magyarázatához, konkrétan utalhatunk. Musil 1931 végétől kezdve két évig Berlinben élt, ahol rendszeresen eljárta a matematikus Richard von Mises szalonjába. Mises szoros kapcsolatban állt a Bécsi Körrel; és hogy házában a Wittgensteinre vonatkozó fejleményekről tudtak, illetve, hogy azok ott szóba kerültek, bizonyosra vehető. A kérdés, hogy Wittgenstein hathatott-e Musilra, ezek szerint akképpen válaszolható meg, hogy a *Tractatus* befolyása Musil művére nem zárható ki, semmiképpen sem *szükséges* azonban azt a befolyást feltételeznünk, hiszen Musil már a *Tractatus* megjelenése *előtt* is foglalkozott a misztikum és a hallgatás témájával, és ez a téma akkoriban különben is a levegőben volt; Wittgenstein késői filozófiájának befolyása a *Tulajdonságok nélküli ember* első kötetére időbelileg lehetetlen, a második kötetre, illetve a hátrahagyott fejezetekre gyakorolt befolyás viszont valószínűtlen - hiszen Musil ismeretei Wittgenstein késői filozófiájáról a jelek szerint igen közvetettek és szükségképpen felületesek voltak.

Wittgensteinnek a kérdéses időszakban keletkezett írásai különben sem tartalmazzak semmi olyat, amivel Musilnak a harmincas években lejátszódott specifikus fejlődését összefüggésbe kellene hoznunk.

Hatott-e mármost Musil Wittgensteinre? Nehezen elképzelhető, hogy Wittgenstein Musil ifjúkori regényét, a *Törless iskolaéveit* (Die Verwirrungen des Zöglings Törless) ne ismerte volna; ám ha arra a hatásra gondolunk, melyet, mondjuk, Schopenhauer és Tolsztoj a fiatal Wittgensteinre gyakoroltak, a *Törless*-befolyás feltételezését szükségtelennek fogjuk találni. Érdekesebb az a kérdés, hogy vajon a *Tulajdonságok nélküli ember* első könyve Wittgenstein filozófiai fordulatában, mely, mint mondtuk, 1931-től kezdve ment végbe, szerepet játszhatott-e. Wittgenstein 1930 telén, amikor a regény megjelent, Bécsben volt. Felfigyelt a könyvre? Olvasta? Talán Musil szkepszise, iróniája, hüvössége volt az, aminek hatására azután Wittgenstein attitűdje és kifejezőmódja olyannyira megváltozott? Mindez nem zárható ki; csak valószínűtlen. Mert ilyen alapvető befolyásról Wittgensteinnek valamikor mégiscsak említést kellett volna tennie. Ránkmaradt Wittgenstein egy feljegyzése 1931-ből, melyben gondolkodókat sorol fel, akik hatással voltak rá. Musil neve ebben a feljegyzésben nem szerepel. Boltzmann, Hertz, Russell, Kraus, Spengler és Sraffa, a Cambridge-ben élő olasz közgazdász, kerülnek említésre. Spengler neve meglepetést kelthet. Pedig Wittgenstein ebben az időben többször is utal Spenglerre, és azt hiszem, hogy Spengler műve valóban fontos szerepet játszik Wittgenstein késői filozófiájának kialakulásában. Spengler, mint ismeretes, Musil történelemfilozófiai eszmekörére sem maradt befolyás nélkül. Spengler hatása tehát magyarázatul szolgálhat némely párhuzamra Musil, illetve Wittgenstein íásaiban. Ugyanez vonatkozik más hatásokra is - például William James hatására. A mély rokonság persze, mely Musil és Wittgenstein között fennáll, nem vezethető vissza pusztán ezekre a közös befolyásokra. Ám mit is nyernénk tulajdonképpen azzal, ha ezeket a párhuzamokat, ezt a rokonságot közös szellemi forrásra vagy kölcsönös szellemi befolyásolásra sikerülne visszavezetnünk? Érdekes volna, ha arra a megállapításra jutnánk, hogy Musil és Wittgenstein kölcsönösen befolyásolták egymást - de mennyivel érdekesebb, ha belátjuk, hogy rokonságuk egymástól szellemtörténetileg *független* fejlődési folyamatok eredményeképpen alakult ki!

Az, hogy a párhuzamok, amelyeket Musil, illetve Wittgenstein egynémely megfogalmazásában felfedezhetünk, lényegiek-e avagy pusztán felszínesek, csak akkor dönthető el, ha annak a gondolati szerkezetnek az összefüggésében szemléljük őket, amelyben fellépnek. Nem ezekből a párhuzamokból magukból kell a szinoptikus vizsgálatnak kiindulnia, hanem azokból az *alapproblémákból*, amelyek Musilt, illetve Wittgensteint foglalkoztatták; és nem pusztán összehasonlításra kell törekednünk, nem hasonlóságok és különbségek leltárát kell felvinnünk, hanem kísérletet kell tennünk arra, hogy egyikük kérdésfeltevéseit és felismeréseit a másikuk kérdésfeltevéseivel és felismeréseivel megvilágítsuk, és ily módon alapproblémá-jukkal kapcsolatban pozitív állásfoglalásra jussunk.

Musil nagy regénye, *A tulajdonságok nélküli ember*, egyrészt szociálpszichológiai orientált-ságú ironikus-kritikus leírása a háború előtti évek osztrák társadalmának, másrészt annak a kísérletnek az elbeszélése, amelyre a tulajdonságok nélküli ember, Ulrich, hűgával együtt azért vállalkozik, hogy ebből a felbomlott és felbomlasztó társadalomból elmeneküljön. Musil szociálpszichológiai leltárfelvételének persze általános történelemfilozófiai relevanciája van, hiszen Ausztria, mint Musil újra meg újra hangsúlyozza, a modern kor különösen világos példájának tekinthető. A modern polgári világot Musil ábrázolásában az ideológiák sokfélesége jellemzi: egyetlen ideológia sem uralkodik, minden ideológia üresnek bizonyul, és az élet értelmét, irányát veszíti. Míg azonban az európai nemzeti államok a háború előtt mégiscsak rendelkeztek egy félig-meddig használható ideológiával, tudniillik a nacionalizmussal, addig az osztrák állami gondolat már akkor is minden erő híján volt. Ausztria - írja Musil -

„az első olyan ország volt a jelenlegi fejlődési szakaszban, amelytől Isten megvonta a hitelt, elvette az életkedvet, az önmagában való hitet és minden kultúrállam ama képességét, hogy önnön hasznosságának képzetét terjessze”. Nemcsak a nemzeti ideológia támasza hiányzott azonban az osztrákoknak. A felvilágosult *haladásgondolat* iránt is jóval kevésbé lehettek bizalommal, mint a magasabban fejlett nyugat-európai országok polgárai: hiszen az osztrákok a liberális haladással csaknem egyidőben ismerték meg annak árnyoldalait. A *Gründerzeit* az ezernyolcszázhetvenes évek krízisébe torkollott. A parlamentáris jogok elnyerése a *Reichsrat* megbénulásához vezetett. De a liberalizmus csődjétől függetlenül is, az arisztokratikus-patriarchális struktúrák továbbélésének egy bizonyos szellemi distancia megőrzését kellett eredményeznie a polgári haladásgondolattal szemben. Ugyanakkor a patriarchális-konzervatív ideológia is elvesztette erejét. Ulrich „különös helyzetnek” találja, „ha sem előre, sem hátra nem megy tovább, és a jelenlegi pillanatot elviselhetetlennek érezzük”. Az idő mindazonáltal akkoriban is mozgott, „csak éppen - írja Musil - nem lehetett tudni, hogy hova. Azt sem nagyon lehetett megkülönböztetni, hogy mi volt fenn, és mi volt lenn, mi haladt előre, és mi hátra.” Iránynélküliség jellemezte a háború *utáni* periódust is - azt az időszakot, melyben Musil regénye megírásához fogott. Csak éppen az iránynélküliség akkor már elterjedtebb jelenség volt. „Nyugtalanság - írja Musil. - Németországban nyüzsögnek a szekták. Az ember Oroszországra tekint, Kelet-Ázsiára, Indiára. A gazdaságot vádolja, a civilizációt, a racionalizmust, a nacionalizmust... Franciaországban, Angliában, Olaszországban... a jelek szerint nem kisebb a bizonytalanság, jóllehet az egyes megnyilvánulások eltérnek.” Ebben a történeti szituációban akarja Musil egy olyan életforma modelljét megkonstruálni, amely mind értelmileg, mind érzelmileg kielégítő volna. Azaz: szellemileg kielégítő. Hiszen, amint Musil 1931-ben Adolf Friséhez intézett levelében írja, a szellem „értelemből, érzelemből és kölcsönös áthatoltságukból áll. ... És a tulajdonságok nélküli ember problémáját vagy legalábbis fő problémáját - írja Musil - az teszi, hogy ennek a triáznak állandó megújítása ma nehézségekbe ütközik, melyeket újszerűen kell megoldani. Nem arról van szó, hogy Ulrich valami különös és másoktól különböző alkat, hanem csak megadatott neki, hogy személyében az általánost érzékelje.” Az, hogy Ulrichnak valami általánosat kell képviselnie, hogy problémáinak, csakúgy mint a mellékalakok problémáinak, *kor*problémáknak kell lenniök, a regény egyik alapeszméje. Ha tehát Musil, utolsó éveiben, a testvéreket egy misztikus élmény irányába, a „másik állapot” irányába vezeti, ez bizonyos értelemben regényének kudarcát jelenti - függetlenül attól, hogy jogosult-e ezzel kapcsolatban, mint egyes értelmezések állítják, Ulrichnak, illetve Musilnak az élet felett aratott győzelméről, valamiféle lélektani diadalról beszélnünk. Hiszen a „másik állapot”, amint azt maga az író mindig hangsúlyozta, nem tehető meg a társadalmi élet hordozójául, a regénnyel azonban Musilnak, híressé vált megfogalmazása szerint, eredetileg az volt a célja, hogy „adalékokat nyújtson a világgal való szellemi megbirkózáshoz”, nem pedig az, hogy a kimondhatatlannak mutasson be áldozatot. A korábbi regényvázlatokban persze a hősnek még csak az sem sikerült, hogy individuális életformát teremtsen. A kaland ott ténylegesen incesztushoz vezet, és hideg kijózanodással végződik. „A szerelem - kénytelen belátni a hős - keletkezhet dacból, de nem lehet pusztá dac. A szerelem nem élettartalom. Hanem tagadás, kivétel az élettartalmakhoz képest. De a kivételnek kell valami, amihez képest kivétel. Csak tagadásból nem lehet élni.”

Kiderül tehát, hogy a történet, melyet Musil az évtizedek során újra meg újra megkísérelt elbeszélni, sem démonikus-incesztuskísértő, sem pedig angyali-misztikus változatában nem képes választ adni arra a kérdésre, hogy milyen irányban volna lehetséges a társadalom szellemi újjászervezése. Pedig ez a kérdés, alapjában véve, Musil alapkérdése. Musil fő filozófiai érdeme abban áll, hogy ezt a kérdést, rendkívül erőteljes formában, feltette, és hogy a szokásos megoldások egyikét sem fogadta el. - A kérdéssel regényének *első* könyvében - tehát az 1930-ban megjelent első kötetben - és egyes 1930 *előtt* írt hátrahagyott fejezetekben néz szembe. Hogy filozófiáját Musil nem közvetlenül bontja ki, hanem közvetett módon, egy

regény közegeiben, az azzal függ össze, hogy, amint arra *A német ember mint szimptóma* című hátrahagyott esszéjének kiadói rámutatnak, problémái, „ha egyáltalán, úgy csak epikusan” voltak megoldhatók, „az elbeszélés, elmélkedés és beszélgetés mozgásterében, ahol minden sokrétű kapcsolatba kerül minden mással, relativizálható és visszavonható”. Az, hogy a filozófiai problémát közvetlenül nem tudja megoldani, abban gyökerezik, hogy hiányoznak a fogalmak, amelyeknek segítségével a helyes válasz - vagy akár a helyes kérdés - megfogalmazható volna. Hiszen ez a magyarázata Wittgenstein késői stílusának is - a tanmeséknek, imaginárius párbeszédnek, megválaszolatlan kérdéseknek. Pontosan meg kell azonban határoznunk, hogy *mihez* hiányoznak itt a fogalmak. Szükségtelen nyomban a misztikumra gondolnunk. Az az összefüggés, amelyben Musil a húszas évek folyamán többször is utal a fogalmak hiányára, *történelmi* jellegű. Így pl. *A tehetetlen Európa* című tanulmányában (1922), ahol az elmúlt évtized világtörténelmi eseményeire utalva azt írja, hogy a kor nem rendelkezett azokkal a fogalmakkal, amelyek az élmények feldolgozásához szükségesek lettek volna. - Csak miután a történelmi-ideológiai leltárfelvétel a regény első könyvében nem vezet pozitív eredményre, fordul az elbeszélés az individuális-misztikus kísérlet felé. És észre kell vennünk, hogy Musilt a második könyvben, ahol tehát a misztikus élményről van szó, nemcsak a fogalmak hagyják cserben, hanem gyakran a stílusa is. Pedig Musil stílusát saját meghatározása szerint éppen a gondolat egzakt kidolgozása határozza meg. Musil regényének gondolati súlypontja kétségkívül az első könyvben van. A két ideológiai pólus, amelyek között beszélgetés és elmélkedés itt mozog: a haladásba vetett hit és a konzervativizmus. Mindkettő elégtelennek bizonyul, mindkettő tartalmazza azonban az igazság mozzanatát is. Musil a szintézisükre törekszik, ez a szintézis azonban végül is nem jön létre.

Semmiképpen sem az a helyzet egyébként, hogy a regényben Musil és Ulrich elmélkedései a szerző által keresett igazságot képviselik, a különböző komikus vagy ellenszenves mellékalakok megnyilvánulásai ellenben a Musil szemében hamis álláspontot. Stumm tábornok például nyilván nem mindenben téved, amikor azt állítja, hogy az emberek, „anélkül, hogy tudnák”, megint akarnak valamit, tudniillik: „nem akarják többé a komplikált intellektust, nem akarják az élet ezer lehetőségét; elégedettek akarnak lenni azzal, amit egyébként is tesznek, és ehhez egyszerűen új hitre vagy új meggyőződésre van szükségük.” Hiszen Ulrich sem vélekedik másképpen. „Régebben - gondolja - az emberek jobb lelkiismerettel voltak személyek, mint ma. Olyanok voltak, akár a gabonaszárak: Isten, jégeső, tűzvész, dögvész és háború valószínűleg hevesebben mozgatta őket ide-oda, mint most, de egészségben, városonként, vidékenként, táblánként, és ami az egyes gabonaszárnak ezen kívül mint személyes mozgástér még megmaradt, azt vállalni lehetett, és világosan körülhatárolt dolog volt.” Minden haladás azonban, gondolja Ulrich, „az emberi erők olyan megnövekedését jelenti, mely egyre fokozódó erőtlenségbe torkoll, és nem tudunk róla letenni”. Ami a haladás vonata mögött elmarad, ami ott tovarepül - az tovarepül, mert nem lehet másképpen: de, írja Musil, bármily megadóan vegyük is ezt tudomásul, „egy kellemetlen érzés egyre inkább hatalmába kerít bennünket, mintha túlutaztunk volna a célon, vagy rossz vágányra kerültünk volna. És egy napon viharos erővel jelentkezik a vágyakozás: kiszállni! leugrani! Honvágy a feltartóztatottság, a fejlődésnélküliség, az egyhelybenmaradás után, honvágy azután, hogy visszatérjünk egy ponthoz, amely a rossz elágazás előtt fekszik! És a régi szép időkben, amikor az osztrák császárság még létezett, ilyen esetben el lehetett hagyni az idő vonatát, fel lehetett szállni egy közönséges vasút közönséges vonatára, és haza lehetett utazni.” De Musil ebben a hazautazásban sem hisz. Az egyszerű történelmi visszatérés gondolatát üresnek találja. Csak ha teremtőek vagyunk, akkor szabad konzervatívnak lennünk. A gyógyulást nem kereshetjük úgy, hogy hátratekintünk. A kötelekeitől megszabadult embernek, írja Musil 1923-ban *A német ember mint szimptóma* című esszéjében, a régi köteleket ajánlják: „Hit, tudomány-előttiség, egyszerűség, humanizmus, altruizmus, nemzeti szolidaritás, állampolgári alávettség: a kapitalista individualizmusnak és mentalitásának feláldozása. ... Azt hiszik, hogy egy

hanyatlást kell gyógyítaniok. - Egészen ritkán ismerik fel, hogy ezek a jelenségek új problémát jelentenek, amely még nincs megoldva: alig ismerek - írja Musil - olyan feldolgozást, amely a jelennek ezt a problematikáját egyszer mint problémát, mint valami újat fogná fel és nem mint elhibázott megoldást.” Ha azt hirdetik, hogy korunkból hiányzik a szintézis vagy a kultúra, vagy a vallásosság, vagy a közösség, akkor ez, véli Musil, „alig több, mint a ‘régiszip idők’ dicsérete, hiszen senki sem tudná megmondani, hogyan fessen ma a kultúra vagy a vallás, vagy a közösség, ha a laboratóriumokat és repülőgépeket és a társadalom mammuttestét valóban fel akarjuk venni a szintézisbe, és nem pusztán meghaladottként előfeltételizzük.” A feladat, amelynek megoldásán Musil dolgozik, és amelyet végül is *nem* old meg, de az utókorra világosan megfogalmazott problémaként hagy: egy *harmadik* utat konstruálni, azaz olyan életformát, illetve társadalomformát, amelyben a technikai fejlődés nem vezet az élet mechanizálódásához, a társadalmi kötelek megléte nem vezet az individualitás kihunyásához, fegyelem és rend a kegyetlenséghez, hit és meggyőződés a bornírsághoz; ahol a tradícióhoz kötöttség és a tekintély elismerése nem csalás és öncsalás kényszerű eredménye, hanem közösségfenntartó *önértékként* hat. Hogy különösen a tradícióhoz kötöttség az új életforma lényeges mozzanatát jelenti majd, arra a regény számos helyén történik utalás. Az „ősi bölcsességet”, hogy „az embert lehetőségeiben, terveiben és érzéseiben először előítéletek, nehézségek és mindenfajta korlátozások által meg kell kötni..., és csak akkor... lesz annak, amit létrehozni képes, talán értéke, természetes formája és szilárdsága” - ezt a bölcsességet Ulrich „rendkívül új gondolatnak” találja. Hogy „az emberi tehetségnek... egyáltalán bizonyos megkötöttségekre van szüksége ahhoz, hogy kifejlődhessék”, kedvenc gondolata Arnheimnak, Ulrich ellenlábásának, és Musil még 1936-ban is utal egy beszédében arra a tényre, hogy „határozott hatalmi formákkal nagyon is összeegyeztethető a szellem és az individualitás kultusza, amint azt a reneszánsz példája mutatja”. Valószínűleg *a szellem természetéből* adódik, véli Musil, hogy *határait kívülről* kell megszabni.

Éppen ez a gondolat alkotja azonban Wittgenstein vizsgálódásainak háttérét, illetve ezt a gondolatot alapozzák meg Wittgenstein vizsgálódásai. Wittgenstein késői filozófiájának eredményei abban foglalhatók össze, hogy a „szabadság”, ha valami mást értünk rajta, mint valódi tradíciók általi kötöttséget, mindenfajta racionalitással egyszerűen *összeegyeztethetetlen*. Wittgenstein maga határozottan konzervatív-tradicionalista beállítottságú volt. Ifjúkori barátja, Paul Engelmann, arról beszél, hogy Wittgenstein lojalitást tanúsított minden legitim, *valódi* tekintély iránt, legyen az vallási vagy társadalmi; és hogy ez az attitűd olyannyira természetévé vált, hogy egész életében mindenfajta forradalmi meggyőződést *erkölcstelennek* talált. Wittgenstein, aki - mint Engelmann hangsúlyozza - minden *jogosulatlan* konvención átlátott és felülemelkedett, tekintélytisztelő attitűdje következtében „napjaink ‘művelt embere’ számára érthetetlen figura” maradt. Fania Pascal pedig, akitől Wittgenstein a harmincas évek közepén Cambridge-ban oroszul tanult, azt írja, hogy a filozófus egy olyan időben, amikor Cambridge értelmisége egyre inkább balra fordult, „még mindig a hajdani osztrák-magyar monarchia régimódi konzervativizmusát” képviselte. A békebeli Ausztria Wittgenstein számára olyan világ, melyhez képest a háború utáni évtizedek züllött, nyomorúságos korszakot jelentenek. „Az *osztrákok* - írja 1921-ben Russellnak - a háború óta olyan mélyre züllöttek, hogy erről beszélni is szomorú!” Amit Franz Theodor Csokor Musilról mondott, hogy tudniillik „az 1918-as esztendővel... tulajdonképpen már elvesztette hazáját”, és azt művében támasztotta fel újra, Wittgensteinre is érvényes. Az elméletté alakuló konzervativizmus *Mannheim* által leírt keletkezésfolyamata, amelynek során „a régi életcsírából táplálkozó közvetlen élet helyébe a régi életformának a reflexió síkján, az emlékezet síkján való bírása lép” - Wittgensteinnél is világosan lejátszódik.

1946 körül befejezett, két évvel halála után megjelentetett főműve, a *Filozófiai vizsgálódások* mottójául Wittgenstein egy Nestroy-idézetet választott: „A haladást általában az jellemzi, hogy sokkal nagyobbak tűnik, mint amekkora.” Hogy ez a mottó nem - mondjuk - Wittgenstein filozófiai haladására, hanem a történelmi-társadalmi haladásra vonatkozik, világossá lesz, ha összehasonlítjuk azzal az 1930 novemberéből származó előszóval, melyet Wittgenstein egy akkoriban befejezett munkája, a *Filozófiai megjegyzések* elé szánt. „Ez a könyv - olvashatjuk ott - olyanok számára íródott, akik rokonszenveznek a szellemével. Ez a szellem más, mint az európai és az amerikai civilizáció nagy áramának mindnyájunkat körülvevő szelleme.” Az európai-amerikai civilizációt a haladásgondolat hatja át. Saját művének azonban, hangsúlyozza Wittgenstein, más a szelleme. - Ez utóbbi meglehetősen világosan nyilvánul meg egy beszélgetésben, melyet Wittgenstein 1930. december közepén Schlickkel és Waismann-nal folytatott. Wittgenstein Schlick fejtegetéseiről beszél, amelyeknek értelmében „a teológiai etikában kétféle felfogás létezett a Jó lényegéről: a laposabb értelmezés szerint a Jó azért jó, mert Isten akarja; a mélyebb értelmezés szerint Isten azért akarja a Jót, mert az jó. Úgy gondolom - mondja azonban Wittgenstein -, hogy az előbbi felfogás a mélyebb: jó az, amit Isten parancsol.” Wittgenstein minden olyan kísérletet elutasít, amely az értékek, a tradíciók *magyarázatára* irányul. A magyarázat mintegy az ész ítélete, az ész azonban - mutatja meg Wittgenstein késői filozófiájában - végső fokon éppen a tradíciókban gyökerezik. Ebben az értelemben mondja majd Wittgenstein újra meg újra, hogy minden magyarázatot el kell utasítanunk, és a magyarázatok helyét pusztán leírásoknak kell elfoglalni; hogy amit el kell fogadnunk, ami *adott*, az nem magyarázat, hanem *életforma*.

Wittgenstein gyakran mondta el a következő tanmesét. Arra kérek valakit, hogy a közeli rétről hozzon nekem egy piros virágot. Honnan tudja mármint, hogy milyen virágot hozzon, amikor én csak egy *szót* adtam neki? Hogyan talál a színtelen szótól - a piros virághoz? Nos, az illető - szeretnének mondani - egy piros képpel a lelkében indul el a piros virágot keresni, és ezt a képet összehasonlítja a virágokkal, hogy lássa, melyiküknek a színe egyezik meg a kép színével. - Wittgenstein ebben a válaszban sok mindent kifogásol. Először is azt javasolja, kísérjük meg az eseményeket a piros lelki kép elmosódott fogalma nélkül leírni - hiszen amit egy lelki kép teljesíteni tud, azt például egy festett kép is teljesíteni tudja! A helyzet akkor így alakul: az illető egy táblázatot hordoz magával, amelyen szavak és színes négyzetek vannak egymáshoz rendelve. Amikor azt a felszólítást hallja, hogy „Hozzál nekem egy piros virágot”, ujját a táblázatban a „piros” szótól egy meghatározott négyzethez vezeti, és elindul, hogy hozzon egy virágot, amelynek színe a négyzet színével megegyezik. Igen, lehet valamit így keresni, véli Wittgenstein, például olyankor, amikor egy szokatlan színárnyalatról van szó - de nem ez az egyetlen, és nem ez a megszokott módja a keresésnek. Közönségesen elindulunk, körülnézünk, odamegyünk egy virághoz és letépjük, anélkül, hogy valamivel is összehasonlítanánk. És a táblázatra való hivatkozás a tulajdonképpeni problémát - hogyan jutunk a szótól a virághoz? - amúgy sem oldja meg. Mert hogyan jutunk a *hallott* szótól a táblázatbeli *írott* színszóhoz? Elképzelhetünk persze egy másik táblázatfélélet, amely vezethet bennünket. „De - írja Wittgenstein - nem vezet minket semmi; az emlékezet semmilyen aktusa, semmi nem közvetít az írott jel és a hang között.” A cselekvés a jelet, végső elemzésben, *közvetítés nélkül* követi. „Tekintsük - hangzik Wittgenstein egyik legfrappánsabb példája - a ‘képzeld el egy piros foltot’ utasítást. Ebben az esetben nem gondolsz arra, hogy *mielőtt* az utasítást végrehajtanád, el kellett képzelned egy piros foltot, amely mintául szolgál ahhoz a pirosához, amelynek elképzelésére utasítást kaptál.” Az embert gyermekkorában arra szoktatják, mondja Wittgenstein, hogy a színszavakra (és egyáltalán a szavakra) meghatározott módon *reagáljon*; és a szoktatás sikere, az a tény, hogy minden normális ember *azonos* módon reagál a színszavakra, teszi a megértést ebben a vonatkozásban egyáltalán lehetségessé.

Egy szót - pl. a „piros” szót - alkalmazni, ez annyit tesz, mint alkalmazásának *szabályait követni*. Egyáltalán, a szabálykövetés jelensége központi szerepet játszik a gondolkodásban és cselekvésben. Grammatikai szabályokat követünk, ha beszélünk; logikaiakat, ha érvelünk; matematikaikat, ha számolunk. De mit jelent voltaképpen, kérdezi Wittgenstein, egy szabályt követni? Nos, a szabály *vezet* bennünket; ahhoz hasonlóan, ahogyan egy parancs. A parancs és végrehajtása között azonban, úgy látszik, *szakadék* van. „Amikor parancsot adunk, úgy tűnhet, hogy a végső, amit a parancs kíván, kifejezetlen marad, hogy még mindig szakadék van a parancs és követése között. Azt kívánom, hogy valaki tegyen valamilyen mozdulatot, mondjuk emelje fel a karját. Hogy egészen világos legyen, a mozdulatot mutatom is. Ez a kép egyértelműnek látszik; de felmerül a kérdés: honnan tudja, hogy *ezt a mozdulatot kell tennie?* - hogyan tudja egyáltalán, miképpen használja a jeleket, melyeket adok? - Most megpróbálom a parancsot további jelekkel kiegészíteni: magamról a másokra mutatok, biztató gesztusokat teszek stb. Itt már úgy tűnik, mintha a parancs dadogni kezdene.” Egyszerű szabálynak fogható fel pl. az *útjelző* - mondjuk egy nyíl. De az útjelző is dadogni kezd, ha feszült figyelemmel azt kérdezzük magunktól: *melyik* irányba menjek tehát - hogyan *értelmezem* az útjelzőt? Hiszen mindig *különböző* értelmezések között *választhatunk*. - „Így tehát bármit teszek is - kérdezi Wittgenstein imaginárius beszélgető partnere -, az mindig összeegyeztethető a szabállyal?» - Hadd kérdezzem így: Mi köze van a szabály kifejezésének - teszem azt, az útjelzőnek - cselekedeteimhez? Miféle kapcsolat áll itt fenn? - Nos, mondjuk ez: úgy szoktattak, hogy erre a jelre meghatározott módon reagáljak, és most így reagálok. - De hát ezzel csak egy oksági összefüggést adtál meg, csak azt magyaráztad meg, hogyan került arra sor, hogy most az útjelző után igazodunk; nem pedig azt, hogy miben áll voltaképpen ez a jelkövetés. Nem; arra is utaltam, hogy valaki csak annyiban igazodik egy útjelzőhöz, amennyiben állandó használatmód, szokás létezik.” Az az alkalmazás a helyes, amelyiket az emberek elfogadottnak tekintik, és éppen ezt a tényt kell hangsúlyoznunk, sőt *követelnünk*, ha a nyelvi cselekvéseket, illetve a gondolkodást, egyáltalán *lehetségesként* akarjuk leírni. A nyelv jelensége a cselekvésbeli szabályszerűsége, egyezésen alapszik. Ezt az egyezést valami teljesen eredendőként kell elgondolnunk, korántsem olyasmiként, amin mondjuk vitatkozni lehetne - inkább úgy áll a helyzet, hogy ez az egyezés mindenfajta vita *alapja*. „Ahhoz, hogy a nyelven keresztül megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármily különösen hangzik ez) ítéleteinkben is.” Ahhoz, hogy az ember *tévedhessen*, hangzik Wittgenstein egyik utolsó aforizmája, az emberiséggel *konformitásban* kell *ítélnie*. Az embernek, írja Wittgenstein, „bizonyos tekintélyeket el kell ismernie ahhoz..., hogy egyáltalán *ítélni* tudjon”; tekintélyeket, mint például az *iskola* vagy az *áthagyományozott világgép*; *alapokat*, melyekkel szemben minden kétely *üres*.

Ha most röviden összefoglaljuk, hogy milyen eredmény adódik a musili, illetve wittgensteini eszmevilág szinoptikus vizsgálatából, a következőket mondhatjuk. Musil műve, először is, kulcsot ad annak megértéséhez, hogy *mi* volt tulajdonképpen Wittgenstein problémája. Ez a probléma egy olyan kor sajátja, melyben a hagyományos emberi közösségek bomlásfolyamata immár annyira előrehaladott, hogy a liberális antropológia illúziói többé nem tarthatók fenn. Hogy az egyed általi válik személyiséggé, individuummá, hogy kötelékeitől *megszabadítja* magát, hogy ennek a szabadságnak a lényege, eredete és végső menedéke egy belső autonómiában, egy privát szellemi világban rejlik - az alapvető elképzeléseknek ez a rendszere szétesett. Wittgenstein foglomanalízisei ennek a folyamatnak a filozófiai nyomon követését jelentik. Ugyanakkor meghatározzák azokat az előfeltételeket, amelyek mellett a vonatkozó elképzelések újrendezése végbement. A klasszikus individuum-központú fogalmakat ennek során olyan fogalmak váltják fel, mint: szabálykövetés, szoktatás, szokás, konformitás. És ez ahhoz a második megfigyeléshez vezet, miszerint Wittgenstein eredményeinek számításba vételével a Musil regényében végső fokon nyitva hagyott kérdés, hogy tudniillik *milyen*

irányban volna a társadalom szellemi újjászervezése egyáltalán lehetséges, akképpen válaszolható meg, hogy a megoldás semmiképpen sem az ember további parttalan tradíciótlanná tételében keresendő, hanem csakis kötelekek, határok, tradíciók teremtésében. Musil azonban, harmadszor, megmutatja, hogy ezek a tradíciók nem lehetnek egyszerűen a régi alapok, hanem a feladat mindenekelőtt annak megteremtésében áll, ami újból alappá válhat.

Irodalom

Ausztria és Magyarország

SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI BEVEZETÉS

Ausztria és Magyarország dualizmuskori gazdasági, politikai és közlési-közlekedési egységére, ám ugyanakkor ennek az egységnek a *relatív és csillámló* voltára vonatkozóan ld. Hanák Péter alapvető tanulmányát: „Viszonylagosság és látszólagosság a századforduló Monarchiájában.” *Világosság*, 1979/4. A kulturális együttélés egyes mozzanatait tanulságosan ábrázolja Mátrai László „Az Osztrák-Magyar Monarchia felbomlásának kultúrhistoriái következményei” c. esszéje, ld. pl. a szerző *Alapját vesztett felépítmény* c. kötetében (Bp. Magvető, 1976). Alexander Bernat helyzetét és személyiségét (s általában a magyar századforduló légkörét) érdekesen jellemzi fia, Franz Alexander *The Western Mind in Transition* c. könyvében (New York: Random House, 1960); a Zimmermann-kapcsolatra vonatkozóan ld. ugyanitt a 14. lapon írtakat. Az „osztrákság” fogalmáról és e fogalom értelmezésének tudománytörténeti problémáiról ír Mádl Antal „Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában” c. tanulmányában, ld. *Helikon*, 1976/2-3. Az ausztriai zsidóság nemzetek fölötti osztrákságával kapcsolatban ld. pl. A. J. P. Taylor: *The Habsburg Monarchy 1809-1918*. London: Hamish Hamilton, 1948. 17. o.; Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland és New York: The World Publishing Co., 1958. 42. o.; Carl E. Schorske: „Politics in a New Key”, *The Journal of Modern History*, 39/4 (1967). 353. o. - A német-osztrákok dilemmáját jól jellemzi az északnémet származású, Bécsben második hazára lelt drámaíró, Friedrich Hebbel, midőn 1848. április 18-án ezt írja naplójába: „A kedves osztrákok! Most azon gondolkoznak, hogy hogyan egyesülhetnének Németországgal anélkül, hogy Németországgal egyesülnének!” (Idézi Ernst Fischer: *Von Grillparzer zu Kafka*. Wien: Globus Verlag, 1962. 18. o.) A Musil-idézetek helye: Robert Musil: *Gesammelte Werke*. Szerk. A. Frisé (Rowohlt Verlag, 1978) 2. köt. 450. sk. o., és 8. köt. 993. o. - Palágyi Menyhértre vonatkozóan ld. Simonovits Anna tanulmányát a „Magyar Filozófiai Szemle” 1976/1-es számában. A Menger-idézetek helye: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1871. 81. o., 149. o. - Az elkésett gazdasági fejlődés fogalmához ld. Alexander Gerschenkron: *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Cambr., Mass. 1962. - A J. P. Sternről idézett sorok helye: „Das Wien Grillparzers.” *Wort in der Zeit*, 9. évf. 6. sz. (1963). 49. o. A Stern által idézett Weinheber-levél megtalálható a *Sämtliche Werke* V. kötetében (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1956. A Will Vesperhez 1938. december 31-én írt levél.). Svevóra vonatkozóan Piero Rismondo értelmezését vettem át, ld. a „Zeno tudata” Rowohlt-kiadásához (Italo Svevo: *Zeno Cosini*. Hamburg, 1959) írt utószavát, különösen a 456. és 466. lapot. - A nyelvfilozófiai áramlatot a klasszikus német filozófia „búvópatakjának” nevezi Kelemen János, „A népszellem és a nyelv géniusza. Herder korai nyelvfilozófiája” c. tanulmányában („Világosság”, 1977/2. Melléklet, 5. o.). Kelemen a H.-J. Cloeren és S. J. Schmidt által összeállított és bevezetéssel ellátott *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert* (Stuttgart-Bad Canstatt, 1971) c. kötet szellemével egyetértésben rámutat arra, hogy századunk nyelvfilozófiáját a múlt századi német filozófia egyes képviselői igen nagy mértékben előlegezik. Ez a helytálló és felfedezészerű megállapítás mindazonáltal nem csökkenti - egy szociológiai beállítottságú filozófiatörténet nézőpontjából - annak a körülménynek a jelentőségét, hogy a nyelvfilozófia éppen a századforduló körül és éppen Ausztriában indult meg azon az úton, melyen haladva lappangó áramlatból uralkodó szemléletmóddá vált. - Az osztrák-magyar öngyilkosság-gyakoriságok problémájával részletesen foglalkozom „Filozófia és öngyilkosság-statisztika Ausztria-Magyarországon” c. írásomban („Világosság”, 1977/10). A vonatkozó irodalom tekintetében ennek az írásnak az irodalomjegyzékére kell utalnom. - A Lukács-idézetek helye: *A modern dráma fejlődésének története*. Bp. Franklin-Társulat, 1911. 501. o. - A filozófia magyarországi történetéhez hozzátartozik a századforduló és századelő itthoni *Nietzsche-recepciója* is, mellyel részletesen foglalkozik Kiss Endre „Nietzsche századelőnk filozófiai életében - különös tekintettel Fülep Lajosra és Prohászka Ottokárra” c. tanulmányában, *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* c. kötetben. (Bp. Kossuth, 1978). Ez a tanulmány Kiss Endre Nietzsche magyarországi hatásával foglalkozó kandidátusi disszertációjának részlete. A Horváth Zoltántól idézett sorok *Magyar századforduló* c. kötete (Bp. Gondolat, 1974) 237. lapján található. Zalai Bélára vonatkozóan mindenképp Beöthy Ottó úttörő tanulmányára támaszkodtam, mely „Egy pálya emlékezete. Zalai Béla 1882-1915” címmel jelent meg a „Világosság” 1975. februári számában. Fogarasi sorait *Zalai Béla. In Memoriam* c. írásából (Bp. 1916) idézem.

Forradalom után

KEMÉNY, EÖTVÖS ÉS MADÁCH

A bevezetőként idézett hegeli kijelentés a *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* c. munkában található, ld. pl. a Suhrkamp-féle *Werke* 2. kötetének (Frankfurt/M. 1970) 22. és 20. lapján. - A liberalizmus általános fogalmát szépen jellemzi Szekfű Gyula a *Magyar Történet* VII. kötetében. „A XIX. századi élet összetettségéből következik - írja Szekfű -, hogy ez az új szellemi irány Európában még kevésbé volt egységes, mint előzői, a felvilágosodás, a barokk, a reformáció, a humanizmus és a renaissance... A liberalizmus a felvilágosodás századában gyökerezett és előzményeiben visszanyúlt a humanizmus lelkes képzeteire... a liberalizmus az egyéniségek abszolút szabadságát és önállóságát hirdette, vallási, állami és társadalmi vonatkozásban egyaránt; rendszerének alapja a korlátlan tekintett gondolatszabadság, mely az erkölcsi törvényt sem pozitív vallásokból, sem természet törvényből, hanem egyedül az emberi észből következteti ki, s ebben a munkájában a fennálló viszonyokkal és hatalmakkal szuverén fensőbbiséggel bánik el. Az egyén szabadságából következik a szabadságjogok egész rendszere: a személyes szabadság, mely a feudalizmus, rendiség és jobbgység utolsó maradványait is megsemmisíti, az emberi működés és foglalkozás szabadsága, a vagyon és tőke szabad felhasználásával együtt... A társadalmi szabadságok viszont az államtól elválasztott vallási testületekben való szabad egyesülést, az iskoláztatás és művelődés szabadságát fejlesztik ki, s mindezek garanciáit a politikai szabadságok rendszere adja meg, mely az abszolutisztikus és rendi államok romjain a szabad egyénekből összetett nép szuverenitását követeli... E politikai szabadságrendszer egyes pillérei: néptől választott, lehetőleg széles alapon, utóbb már az általános választói jog alapján összejött képviselői testület, a miniszteri felelősség; elmozdíthatatlan bírák és esküdtszék, legfőképpen pedig a szabad sajtó... A klasszikus liberalizmus e képe, az emberi dolgok természete szerint, alig rögzíthető meg egy pillanatnyi realitásban: a totalitáson alulmaradó részleges követelményekből és programokból szilárdult össze, hogy rögtön felosztódjék, szétoszoljon a radikalizmus és szocializmus új és új képződményeibe.” (Uo. 146. skk. o.) - A második Hegel-idézet az *Előadások a filozófia történetéről* I. kötetéből való (Bp. Akadémiai Kiadó, 1958. 88. o.). - A magyarországi középnevelés mintegy-polgári szerepének tételét, mely azóta történettudományi közhely lett, Szekfű Gyula állította fel, *Három nemzedék* c. könyvében. A 19. század első évtizedeiről képet adva, Szekfű azt írja, hogy „mindent összevéve, még a katolikus és protestáns oktató és egyházi személyzetet is, széles Magyarországon 10 000-nél több független anyagi és szellemi viszonyokban élő embert nem találunk a harmadik rendbe sorozható osztályok között, pedig már ezeknek tekintélyes része is: ügyvédek, vármegyei és állami hivatalnokok, a második rendből, az előjogos nemességéből származik. És ami fontos: ez a 10 000 ember többnyire szűk anyagi viszonyban élő értelmiség, melynek sem a politikai életre, sem a nép tömegeire nincs nagyobb befolyása. És ezek alapján ki is mondhatjuk, hogy nálunk még a tizenkilencedik század negyvenes éveiben sem létezett olyan polgári osztály, mely anyagi és szellemi jólét birtokában vállalkozhatott volna az országnak nyugati mintára átalakítására. A nemzeti feladat ilyen körülmények között azon osztály vállaira hárult, mely az ősi magyar térségeken az adott időpontban egyedül rendelkezett vagyoni jóléttel, anyagi és szellemi függetlenséggel, egységes és egyenletes műveltséggel. És ez az osztály a köznemesi rend... Magyar nemes családfő volt 1840 körül 136 000, a nemesség teljes lélekszáma öt és félszáz ezer... Vagyoni és szellemi jólét, politikai érettség és iskolázottság, emellett magyar származás és magyar nemzeti érzés egyetlenegy néposztályban volt tehát található hazánkban, s ez a középnevelés, a nagyobb birtokkal rendelkező vidéki középnevelés. A tiers état szerepét a viszonyok nyomása alatt ennek a néposztálynak kellett, akarva nem akarva, előbb-utóbb, átvennie.” (*Három nemzedék*. Bp. 1920. 73. és 77. o.) E jelenség gazdasági alapjait érdekesen vizsgálják meg Berend T. Iván és Ránki György *Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19-20. században* c. munkájukban. Azok „a gazdasági fejlődési mozzanatok - írják -, amelyek... a 19. század első felében már a térség gazdaságának fontos igényeivé váltak, egyre élesebben összeütköztek a magukat makacsul tartó, egyre anakronisztikusabbá váló tradicionális jogi és intézményes formákkal. A polgári birtokbírhatóság lehetetlensége, a bányanyitás feudális jogrendje, s általában a nemesi előjogok érvényesülése, a polgári hitelezést akadályozó középkori jogszabályok, a jobbgység járadékkötelezettsége, sőt elsődlegesen robotoló szolgáltatási formája, a zsidóság társadalmonkívülisége, a városok jogainak korlátozása, s mindmégannyi egyéb hűbéri intézmény és középkori

jogszabály keresztelte a gazdaság tőkésedésének kibontakozását. Igaz, ezekben az évtizedekben a tőkésedés még túlságosan akadályozott és lassú volt, majdnem hogy a tradicionális ipari és mezőgazdasági formák tengerébe fulladt, semhogy ugyanolyan mértékben törhetett volna magának utat, amilyen mértékben a régi formák elégtelensége, a jobbágyrendszer Prokrusztesz-ágyába szorított gazdasági rendszer csödjé, fejlődésképtelensége nyilvánvalóvá vált. A csőd érzése éppen ezért sokkal erőteljesebben hatotta át a régi gazdasági-társadalmi formáció képviselőit, a nemesi, földesúri osztályokat, mint az új, feltörekvő osztályokat a változás igénye. A birtokosok által képviselt kiútkeresés nagyobb feszítő erőt teremtett, mint a megjelenő, de még szerény burzsoázia fellépése.” (Id. mű, 2. kiad. Bp. 1976. 31. o.) - Az a tény, hogy Köteles Sámuel voltaképpen alig hatott Keményre, világosan kiténik Papp Ferenc monográfiájának (*Báró Kemény Zsigmond*. I-II. köt. Bp. 1922) azokon a lapjain, ahol a szerző éppenséggel e hatás meglétét próbálja igazolni (I. köt. 63. skk. o.). Id. Szász Károlyt, illetve az ő Kemény Zsigmondra gyakorolt hatását illetően ld. uo. 70. és 72. o., továbbá Kemény emlékbeszédét id. Szász Károly fölött, pl. a Szépirodalmi Könyvkiadónál 1970-ben a Kemény Zsigmond *Művei* sorozatban megjelent *Sorsok és vonzások* c. kötetben, ld. különösen 339. o. A Papp Ferenc-idézet művének 1. köt. 197. lapjáról való. Mannheim tanulmánya, a „Das konservative Denken”, az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1927-es évfolyamában (57. köt.) jelent meg, a vonatkozó gondolatot illetően ld. különösen a 84. skk. lapokat. A Lukács-idézet helye: *A fiatal Hegel*. Bp. 1976. 121. sk. o. Keménynek a kapitalizmus negatív következményeit taglaló cikkeire vonatkozóan ld. különösen Papp Ferenc: Id. mű, II. köt. 205. sk. o. Komlós Aladár tanulmánya az *Irodalomtörténet* 1949-es évfolyamában jelent meg, az idézett mondat a 129. lapról való. Lukács Móriczot Szekfű Gyula „Valahol utat veszítettünk” c. írása nyomán idézem (ld. Szekfű: *Forradalom után*. Cserépfalvi, 1948. 25. o.) Az első Kemény-idézet Papp Ferenc nyomán, id. mű, II. köt. 207. o., a második az „Élet és irodalom” c. cikksorozatából, ld. pl. a fent jelzett *Művei* sorozat *Élet és irodalom* kötetét (Szépirodalmi, 1971. 147. o.). A Sötér-idézet a *Magyar irodalom története* IV. kötetéből való (szerk. Sötér István. Bp. Akadémiai Kiadó, 1965. 256. o.). Szerb Antal idézett formuláját ld. *Magyar irodalomtörténetében* (Bp. Révai, 1935. 320. o.). A továbbiakban Sötér: id. mű, 265. lapjáról idézek. Kemény *Forradalom után és Még egy szó a forradalom után* c. röpiratait a Gyulai Pál által kiadott *Összes Művek* 12. kötetéből idézem (Bp. Franklin-Társulat, 1908). Az idézett helyek: 328. o., 354. sk. o., 358. o., 380. o., 381. o., 376. o. és 397. o. A Gyulai-idézetek az *Összes Művek* 1. kötetének (Bp. Franklin-Társulat, 1896) XII. és XIV. lapjáról származnak. A továbbiakban az *Összes Művek* 12. kötete 223., 87., 527. és 241. lapjáról, majd az *Élet és irodalom* 152. lapjáról idézek. - Eötvös gyermekkorára vonatkozóan Ferenczi Zoltán *Báró Eötvös József* c. alapvető monográfiájára (Bp. 1905) támaszkodtam, az első idézetek a munka 9. sk. lapjáról valók. Fenyő István tanulmánya az Eötvös József *Művei* sorozat *Arcképek és programok* c. kötete (Bp. 1975) előszavaként jelent meg, az idézetek helye: 7. o. és 23. o. A Szalay-emlékbeszédet ld. ebben a kötetben, az idézett rész a 223. sk. lapon található. Ignotus jelzett gondolatait „Az új nyelvország” (1899) c. cikkében adta elő, ld. *Válogatott írásai* (szerk. Komlós Aladár. Bp. 1969) 613. sk. o. Kemény jelzett megfogalmazásait idézi Papp Ferenc: Id. mű, I. köt. 277. o., 2-es jegyzet. A dualizmusra vonatkozó Kemény-idézet a röpirat jelzett kiadásának 82. lapján található. A Ferenczi-idézet a szerző jelzett művének 178. lapjáról származik. Ami az *Uralkodó eszmék* és az *Über die Gleichberechtigung* megírásai sorrendjét illeti, Ferenczi azt írja, hogy „Eötvös első röpirata, nagy államtudományi művének előhírnöke, már készen volt, midőn Szalayval (Zürichben) találkozott, másik művéhez már hozzáfogott; már beszélhetett vele a részletekről; elmondhatta tervét, kilátásait, a kibonyolódás lehetőségeit.” (Id. mű, 174. o.) A zürichi találkozás azonban, minden jel szerint, 1849 nyarán zajlott le, míg az *Über die Gleichberechtigung* föltehetőleg a világsi fegyverletétel után íródott. Eötvös-monográfiájában Sötér István is úgy értelmezi, hogy „a *Gleichberechtigung*: a magyar szabadságharc leverésével előállt helyzet tiltakozás nélküli, megadó elfogadása” (*Eötvös József*. 2. kiad. Bp. 1967. 278. o.), és a röpiratban Eötvös Magyarország integritásának elvesztését valóban, már mint bevezetett tényt említi (a főszövegben jelzett kiadás 60. lapján). Föltehető tehát, hogy a röpirat éppenséggel az *Uralkodó eszmék* első részének befejezése után íródott. Mindenképpen bizonyos, hogy 1849. március 4. előtt Eötvös nem foghatott hozzá a röpirathoz, hiszen ott éppen a márciusi alkotmányhoz fűz megjegyzéseket; és a jelek szerint 1849 első hónapjaiban nem foglalkozott mással, mint az *Uralkodó eszmék* írásával, ezzel a művével márciusra tehát már lényeges előrehaladást kellett tennie. Így nagy valószínűséggel kizárhatjuk azt a lehetőséget, hogy a röpirat előbb készült volna el, mint az *Uralkodó eszmék* alapfejezetei. A Sötér-idézet a jelzett munka 246. lapjáról való. Eötvös említett vázlata, melyet Sötér István könyve nyomán nevezek

röviden müncheni vázlatnak, az Országos Széchenyi Könyvtár Kézirattárában található, 1509 Fol. Hung. jelzettel. Terjedelme egy-másfél ív. Tizenhat pontra tagolódik, e pontok szerint idézem. Az idézetek helye: 4. pont, 12. pont „Resultatumok”, 16. pont, 11. pont és 12. pont. - Az *Uralkodó eszmékre*, a következőkben, a kiadás nyelve (németül: *Der Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*, röv. H, magyarul: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*, röv. U), a kiadás sorszáma és kötete szerint hivatkozom. Az első rész magyarul 1851-ben jelent meg, Bécsben, s ugyanaz a vállalat adta ki és ugyanaz a nyomda nyomta, mint amely kevéssel később a német első részt. Ezekre a kötetekre az „első kötet” vagy „első rész” megjelölés hiányzik, a magyar kiadás előszót nem közöl, és a várható második részre csak a német kiadás előszava utal. A második rész magyarul 1854-ben jelent meg, Pesten, „második kötet” megjelöléssel. A második kötetrel együtt az első részt is újra megjelentették „első kötet” megjelöléssel, ennek az első kötetnek azonban csak a címlapja és előszava új, a kötetet magát az első bécsi nyomás alkotja. A német nyelvű második rész, „Zweiter Theil” megjelöléssel, ugyancsak 1854-ben jelent meg, a lipcsei Brockhaus kiadónál. Egyébként Brockhaus is megjelentette, új címlappal és „Erster Theil” megjelöléssel ellátva, az eredeti bécsi nyomást. Ami a további magyar kiadásokat illeti, ezek szövege sokban eltér az első kiadás szövegétől. A második és a harmadik kiadást Ráth Mór jelentette meg, 1870/71-ben két kötetben, 1885/86-ban három kötetben. A negyedik kiadás 1902-ben látott napvilágot, a Báró Eötvös József *Összes munkái* 13-15. köteteként. - Eötvös Ráth Mór előtt tett megjegyzését ld. U 4. kiad. 3. köt. 225. o. (Ö. M. 15. köt., a kiadás utószavából). A Szalayhoz írt levelet az Eötvös József *Művei* sorozat *Levelek* kötetéből idézem (Bp. 1976. 220. o.). A magyar és német szöveg összehasonlításánál alapul vett két idézet helye: U 1. kiad. 1. köt. 275. sk. o. (az összes magyar kiadásban ugyanez a hiba), és H 1. köt. 244. o., ill. U 1. kiad. 1. köt. 362. o. és H 1. köt. 326. o. Azzal a föltételezéssel kapcsolatban, hogy Eötvös munkájának magyarra fordításában Trefort Ágostonnak is szerepe lehetett, vö. Eötvös Szalayhoz írt, 1948. okt. 20-án kelt levelét, ahol arról van szó, hogy Eötvös németül készítenő dolgozatait Trefort, „aki tökéletesen ír németül”, „átjavítaná” (*Levelek*, 211. o.): elképzelhető akkor, hogy Trefort a magyar szövegek megszületésében is segédkezett. Csengery szerepére vonatkozóan ld. Csengery Antal: *Hátrahagyott iratai és feljegyzései*. (Bp. 1928), 450. o.; vö. még uo. 437. és 440. o. Köszönettel tartozom Oltványi Ambrusnak, amiért a Csengery-iratokra felhívta a figyelmemet.

Karácsony Sándor jelzett fölfogására vonatkozóan ld. pl. Karácsony, *A magyar észjárás*. Bp. Exodus, 1939. 120. o. Az *Uralkodó eszmékre* vonatkozó fejtegetésekben a mű gondolatmenetének egészét nem vázolom fel: jó összefoglalásokat ad Ferenczi (id. mű, 179. skk. o.), Sötér (id. mű, 254. skk. o.), Oltványi Ambrus (a *Levelek* kötethez írt bevezetőjében, jelzett kiad. 25. kk. o.), fontos utalásokat tesz Mátrai László (*Alapját vesztett felépítmény* c. könyvében, Bp. 1976. 80. sk. o.). Az *Uralkodó eszmékből* vett idézetek helye rendre: U 3. kiad. 1. köt. 48. o., 51. o., 52. o., 75. o., 93. o. Az utóbbi idézettel kapcsolatban megjegyzem, hogy Eötvös nacionalizmus-fölfogása, melyre itt részletesebben nem térhettem ki, számos igen érdekes mozzanatot tartalmaz. Eötvös, talán éppen azért, mert bensőleg semmilyen nacionalizmussal nem azonosul, a nacionalizmus *funkcionális* fölfogása felé hajlik, azaz a nacionalizmust, gyakran, nem a történeti jogok vagy az objektív történeti alapok kérdése felől, hanem e mozgalmak szociológiai-szociálpszichológiai *funkciói* felől közelíti meg. Az Eötvös filozófiaellenességének illusztrálására szolgáló idézetek helye rendre: H. 2. köt. 65. o., ennek rossz fordítása U 1. kiad. 2. köt. 68. o.; H 1. köt. 158. o., vö. U 1. kiad. 1. köt. 183. o.; H 1. köt. 172. o., ennek rossz fordítása U 1. kiad. 1. köt. 199. o.; H 2. köt. 110. o., ennek rossz fordítása U 1. kiad. 2. köt. 116. o.; H 2. köt. 74. o., vö. U 1. kiad. 2. köt. 78. o.; H 2. köt. 102. o., ennek rossz fordítása U 1. kiad. 2. köt. 107. o.; H 2. köt. 78. o., vö. U 1. kiad. 2. köt. 81. o.; H 2. köt. 274. o., ennek rossz fordítása U 1. kiad. 2. köt. 289. o.; H 2. köt. 35. o., ennek rossz fordítása U 1. kiad. 2. köt. 35. o.; H 2. köt. 151. o., vö. U 1. kiad. 2. köt. 136. sk. o.; H 2. köt. 465. o., vö. U 1. kiad. 2. köt. 493. o. Az itt jelzett fordítási hibák a további kiadásokban is megmaradtak. - Érdekes fényt vet Eötvös és a filozófia viszonyára az a levele, melyet 1869. június 20-án írt Eötvös Lorándnak Königsbergbe. Hazakészülő fiát azzal biztatja, hogy az itthon rövid idő alatt ki fogja heverni „az emészthetetlen tudományos kosztot, melyre Königsbergben szoktatni akartak - éppen úgy, mint én, mikor egyszer erővel német filozófus akartam lenni, Kantot s mindjárt utána Hegelt addig tanulmányoztam, míg végre azon meggyőződéshez érkeztem, hogy minden filozófia haszontalanság, melyet csak azáltal rektifikáltam ismét, hogy azon hatást tanulmányozva, melyet a filozófia az életre gyakorol - magam kerestem utat magamnak.” (*Levelek*. Id. Kiad. 597. sk. o.) Eötvös filozófiaellenességét némileg más megvilágításban láttatja Mátrai László, „A

‘doktrinerek’, a marxizmus első magyarországi ellenfelei” c. tanulmányában (ld. pl. Mátrai, *Gondolat és szabadság*. Bp. 1961. 341. o.). - A továbbiakban az idézett helyek: U 1. kiad. 2. köt. 345. o. és 176. o. Oltványi gondolatát ld. jelzett tanulmánya 14. lapján. A következő idézetek helye: U 3. kiad. 1. köt. 371. o.; H 2. köt. 8. o.; U 3. kiad. 3. köt. 556. sk. o. - Az Eötvös-Madách párhuzammal kapcsolatban Sötér idézett monográfiájának 275. skk. lapjaira utalok, Szerb Antal idézett formulája *Magyar irodalomtörténetének* 391. lapján található, Voinovich jelzett gondolatait pedig ld. *Madách Imre és Az ember tragédiája* c. munkájában (Bp. Franklin-Társulat, 1914. 418. o. és 420. o.). Mivel Eötvös és Madách egyaránt az utópikus gondolkodás bírálóiként lépnek föl, érdekesek ebben a vonatkozásban Voinovich művének 275. skk. lapjai is, ahol a szerző Madách falanszter-képének forrásaira utal. Jelzett nézeteit Palágyi *Madách Imre élete és költészete* c. munkájában fejti ki. Hermann István idézett gondolatát ld. „Madách: ‘Az ember tragédiája’” c. 1951-ben írt tanulmányában, mely kötetben 1955-ben jelent meg (ld. *A magyar drámáért*. Bp. 1955. 38. o.). Babits idézett tétele a *Nyugat* 1923-as évf. 1. félkötet 170. lapján található. Palágyi idézett formulái munkájának 4. lapjáról és 255. lapjáról valók, ld. még a 33. lapot. A Hermann-idézet helye: id. mű, 50. o. Szerb Antal megfogalmazásait jelzett műve 393. lapjáról, illetve 389. lapjáról idézem. A Voinovich-idézet a szerző jelzett művének 251. lapjáról való. Madách feljegyzéseit a Halász Gábor által kiadott *Összes művek* II. köteté (Bp. 1942) alapján idézem, ld. 752. o., 772. o. és 773. o., az értekezéséből vett idézet helye uo. 575. o. Voinovich megfogalmazása idézett művének 253. lapjáról való. Halász Gábor idézett szavai a Madách, *Összes művek* bevezető esszejéből valók (I. köt. 19. o.). Németh G. Béla Madách-tanulmánya, a „Két korszak határán”, megjelent a szerző *Létharc és nemzetiség* c. kötetében (Bp. 1976), az idézett megfogalmazások a kötet 144. sk. lapjain találhatóak. Karácsony Sándor gondolatát ld. *A könyvek lelke* c. kötetében (Bp. Exodus, 1941. 49. o.). Szathmári István megállapítását „A Tragédia szövegmódosításai és a korabeli irodalmi nyelv” c. előadásából idézem (*Irodalomtörténet*. 1974/3. 659. o.). A *Tragédia* szövegmódosításait a Tolnai Vilmos-féle kritikai kiadás alapján (Bp. 1923) idézem. Az idézett sorok: 123., 2476., 353. sor, 2034. és 3408. sor (vö. 2010. sor), 3540. sk. sor. A kiadatlan levéltöredéket Voinovich munkája alapján idézem (130. o.). A Madách politikai beszédeiből vett fordulatokat ld. az *Összes művek* jelzett kiadása II. köt. 688., 695. és 697. sk. lapjain. - A korabeli magyar gondolkodás filozófiaellenességének feltűnő megnyilvánulása Gyulai Pál esztétikája, melynek e vonatkozásaira Hermann István hívta fel a figyelmet „Gyulai Pál” c. tanulmányában (ld. *A magyar drámáért*. Id. kiad. 110. o. és 112. o.). Arra vonatkozóan, hogy az ekkoriban kialakuló, jelentős mértékben idegen (főleg német és zsidó) eredetű magyarországi polgárság miért a magyar nemzetiséghez és jelesül a magyar nemességhez asszimilálódott, sok tekintetben a nemesi világnézetet is átvéve ezzel, érdekes megfogalmazásokat olvashatunk Hanák Péternél. „Minthogy a magyar középnemesség - írja Hanák Péter - a hozzá kapcsolódó nemesi és honorácior értelmiséggel együtt - a lengyelhez hasonlíthatóan - számszerűen is kiterjedt, társadalmilag és politikailag is befolyásos erő volt, s az új, polgári formáció ‘középosztályának’ is vezető ereje, a történelmi magyarság megtestesítője maradt, az asszimiláló társadalmi rangemelkedéssel, presztíznövekedéssel állt szoros kapcsolatban.... Az ‘úr’ fogalom... a magyarsággal azonosult... Az úr-magyar identifikáció fontos, de nem egyedüli szociálpszichológiai ösztönző volt. Ehhez a reformkorban a szabadságeszme, a *liberalizmus* hitvallása is hozzárendelődött. - A romantikus szabadságeszmeének a felvilágosult-rationális liberalizmussal való sajátosan magyar vetülete különösen a hazai német és zsidó polgárságot vonzotta... A magyar nemesség által vezetett nemzeti mozgalom egyszerre kínálta a szabadságot, a rendi válaszfalak ledöntését, a társadalmi emelkedést és a nemzethez való érzelmi azonosulás kötelékét: a liberális evolúciót és a romantikus lobogást.” („Polgárosodás és asszimiláció Magyarországon a XIX. században”. *Történelmi Szemle* 1974/4. 520. sk. o.) Hogy a magyar nacionalizmus valamiképpen *védelmet* nyújtott a kozmikus-filozofikus kételkedéssel, a polgári talajvesztéssel szemben, ezt a föltételezést jól illusztrálja W. O. McCagnek a zsidó származású Ballagi Mórral kapcsolatban föllállított hipotézise. „A tizennyolcadik századi Felvilágosodás lerombolta azokat a középkori vallási és társadalmi korlátokat - írja McCagg -, amelyek megakadályozhatták volna Ballagit a modern tudás határainak megkísértésében, intellektusának felszabadításában. És magyar nacionalizmusa bizonyos értelemben arra szolgált, hogy új határokat szabjon intellektuális kalandozásainak... Arra gondolhatunk, hogy a Nyugat intellektuális láthatárát túlon túl szélesnek találta, és valamiképpen magányosnak érezvén magát az európai nagyvilágban, új ‘otthonra’ vágyott a magyar nemzeti közösségben.” (*Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*. East European Monographs III., East European Quarterly 1972. 81. o.)

Nemzettudat mint filozófia Ciszlajtániában

GUMFLOWICZ ÉS MASARYK

Gumplowicz pályáját Dieter Goetze *Die Staatstheorie von Ludwig Gumplowitz* című disszertációja (Heidelberg 1969) és W. M. Johnston, *The Austrian Mind* alapján ismertetem, felhasználva Aleksander Cella *Ewolucjonizm a poczatki socjologii* című tanulmányának (Warszawa 1966) néhány utalását is. Gumplowicz öngyilkosságról szóló fejtegetései a *Sozialphilosophie im Umriss* című posztumusz kötetében (Innsbruck 1910) jelentek meg. Masaryk életét Milán Machovec, *Thomas G. Masaryk* és az abban megjelentetett Masaryk-visszaemlékezés alapján írom le; figyelembe veszem W. Preston Warren *Masaryk's Democracy* című írásának (London 1941) egyes részleteit is. A *Rassenkampf*ot Gumplowicz egy 1887-ben írt levelében nevezi főművének, a levelet Goetze idézi, disszertációjának 3. lapján. A *Selbstmord*ot Masaryk legrendszeresebb irodalmi munkájának minősíti Machovec, művének 66. lapján. - A lengyel nacionalizmus jellemzésekor elsősorban Peter Brock „Polish Nationalism” című tanulmányára támaszkodtam, amely a Peter F. Sugar és Ivo J. Lederer által szerkesztett *Nationalism in Eastern Europe* című kötetben jelent meg, továbbá C. A. Macartney művére: *The Habsburg Empire 1790-1908*. A Gumplowicz-idézetek helye, az idézetek sorrendjében: *Race und Staat. Eine Untersuchung über das Gesetz der Staatenbildung*. Wien 1875. 16. o., 5. o., 19. o., 47. o.; *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen in Österreich-Ungarn*. Innsbruck 1879. 293. sk. o.; *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*. Innsbruck 1883. 193. sk. és 256. sk. o., 225. o. Ami ezt az utóbbi idézetet illeti, Gumplowicz a *Rassenkampf* egy másik helyén, a 261. o.-on azt írja, hogy nem kívánja eldönteni, melyik nyelv marad a nyelvek harcában általában a győztes; tehát nem kívánja eldönteni azt, amit a 225. o.-on egyszer már eldöntött, és amit egyébként, a 339. o.-on, Niebuhr-ra hivatkozva, ismét el fog dönteni, megint abban az értelemben, hogy a nyelvek harcában a leigázott faj nyelve kerekedik fölül. - Ausztria etnikai heterogenitásáról Gumplowicz a *Rassenkampf* 181. o.-án tesz említést, az idézőjelbe tett felsorolás a 210. o.-on található. Ausztria német centralizációja ellen Gumplowicz például a *Sociologie und Politik* (Leipzig 1892) 109. sk. o.-án nyilatkozik. A zsidókra vonatkozó passzus a *Rassenkampf* 334. és köv. lapjáról való, a Goetze-idézet a hivatkozott munka 140. lapjáról. - Gumplowicz nézeteinek kimerítő marxista kritikáját adja, mint ismeretes, Lukács György, *Az ész trónfosztása* c. művében. - Arra vonatkozóan, hogy Gumplowicz Ausztria társadalmi tagozódásának *valóságos* jelenségeit ismerte fel, illetve használta fel filozofikus túláltalánosításainak kiindulópontjául, érdekes felvilágosítást nyújt, többek között, Otto Bauer *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* c. műve, amelyben Gumplowicz neve egyébként nem fordul elő; az utalások a Bécsben 1924-ben megjelentetett változatlan szövegű második kiadásra vonatkoznak, Bauer megírja, hogy Krajnában a földbirtokos német, a paraszt szláv (190. o.), Kelet-Galíciában ellenben a lengyel a birtokos és ruszin a paraszt (258. o.); hogy Csehországban és Szlovéniában, legalábbis eredetileg, a munkás és paraszt szláv, a burzsoá német; és hogy a soknemzetiségű Ausztriában általában is, a társadalmi harcok nemzetiségi harcok formáját öltik (215. o.). - Magyarországon Gumplowicz csak e század elején tett számottevőbb hatást; Láncki Jenő színvonalas, jóllehet a rendszer belső ellentmondásai fölött elsikló tanulmányt írt róla a „Huszadik század” 1909-es évfolyamába. A hetvenes-nyolcvanas évek politikai győzelemre jutott magyar nacionalizmusától a nemzetiségi probléma filozófiai problémává légiesítése merőben idegen volt. Ipolyi Arnold egy 1876-ban tartott beszédében hangsúlyozta, hogy „a magyarok meghódítván az országot, nem állítottak fel különbséget, mint más nemzetek tevék, a hódító és hódított nép között”. (*Magyar történelmi s egyháztörténelmi tanulmányok*. Bp. 1937. 10. o.), és Grünwald Béla *A felvidék* című nevezetes tanulmányában (Bp. 1978) egyetértéssel idézi ezt a gondolatot, miközben megírja, hogy úgymond a tótnak „önérzete nincs és rendkívül alázatos”, és „a tót és az úr oly két fogalom, mely egymást kizárja még a tót nép tudatában is. Aki a felvidéken úr, az már magyar, de nem tót.” (29. o.) - Palacký-ra vonatkozóan nagymértékben támaszkodtam Joseph F. Zacek „Nationalism in Czechoslovakia” című tanulmányára, mely a Sugar és Lederer által szerkesztett, említett kötetben jelent meg, és felhasználtam P. F. Sugar ugyanezen kötetbe írt tanulmányának egy utalását is, valamint Macartney hivatkozott művének bizonyos helyeit. Az első Palacký-idézet helye: *Dejiny národu Českého w Čechách a w Morawé*. 4. kiad., 1. köt. Prága 1894. 9. o. - Palackýnak a frankfurti parlamenthez intézett levele függelékként megtalálható az *Österreichs*

Staatsidee című kötetében (Prag 1866). A Havliček-idézetet a Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton 1965) című kötetben található szemelvény alapján közlöm. Az első Masaryk-idézet a Machovec által írt, említett monográfia egyik szemelvényéből való (285. o.), a Machovec-idézet a könyv 94. lapján található. Az 1865-ös Palacký-írás idézetei az *Österreichs Staatsidee*ből, 27. o., 8. o., 5. o. A Masaryk-idézetek: *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien 1881. 111. o., 119. o., 63. o., 62. o., 159. skk. o., 165. o., 184. sk. és 188. o.

Az impresszionizmus osztrák filozófiája

MACH ÉS MAUTHNER

Maria Mach visszaemlékezései *Erinnerungen einer Erzieherin* címmel jelentek meg 1912-ben, Bécsben, a Braumüller kiadónál. Az idézett passzus a 10. lapon található. - Ernst Mach olyasféle családban nőtt fel, amelynek belső viszonyai a fiúgyermeknél skizofrén hajlam kialakulásának irányában hathattak. Ilyen viszonyokról ad leírást Buda Béla, „Újabb adatok a skizofrénia ‘double-bind’ elméletéhez” c. áttekintésében („Magyar Pszichológiai Szemle”, 1968), melyre itt alapvetően támaszkodtam. „A skizofrénnek családjában - referál Buda Béla - családi ‘mítoszok’ élnek a famíliáról és a családtagok jelleméről... a férfibeteg apja passzív, ügyefogyott, a családban háttérbe szoruló alak... a skizofrénnek családjában az interakciók sajátos ‘ál-kölcsönösséget’, ‘álharmóniát’... próbálnak fenntartani, ez rendszeres valóságtorzítással jár, ennek következtében a fejlődő gyermeki személyiség identitásérzése nem tud kialakulni, a gyermek nem tudja differenciálni saját Én-jét a család irreális, hamis interpretációk rendszeréből álló kommunikatív hálózatából...” (Id. mű, 622., 625. o.). A „double-bind”, a *kettős kötődés* logikailag és pszichológiailag paradox helyzete nemcsak a családon belül jöhet létre, hanem, mint Watzlawick és munkatársai írják, olyan helyzetekben is, ahol valamely tanításhoz, célhoz vagy ideológiához való hűség, társadalmi normához vagy tradícióhoz való alkalmazkodás válik problematikussá. (Vö. P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. London: Faber and Faber, 1968. 212. o.) Ernst Mach személyiségének ábrázolásakor alapvetően támaszkodtam J. T. Blackmore *Ernst Mach - His Life, Work, and Influence* című nagyszabású munkájára (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, A Xerox Company, 1971). A Blackmore-idézetek a 144. sk. és a 15. lapról valók. Gyermeki érzécsalódásaira utal Mach sorrendben a következő helyeken: *Erkenntnis und Irrtum*, 3. kiad. Leipzig: J. A. Barth, 1917. 102. o., *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*. 5. kiad. Leipzig: J. A. Barth, 1923. 532. sk. o., 93. o.; *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, második változatlan kiad. Leipzig: J. A. Barth, 1909. 38. o. A grazi előadás szövege a *Zwei populäre Vorlesungen über musikalische Akustik* c. füzetben jelent meg. Graz: Leuschner u. Lubensky, 1865: vö. 20. sk. o. A Prágát lefestő Mach-idézet a *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen* jelzett kiadásának 428. lapjáról való. A Jerusalem-féle leírást ld. Wilhelm Jerusalem. „Erinnerungen an Ernst Mach”, *Neue Freie Presse*, Nr. 18509. „Morgenblatt”, 1916. márc. 2. - Az 1871. novemberében tartott előadás a *Die Geschichte und die Wurzel...* című; az idézett passzusokat ld. a jelzett kiadás 25. sk. és 31. lapján. A következő idézet helye: *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1875. 113. o. Mach levelét 1879. novemberében Paul Molisch *Politische Geschichte der deutschen Hochschulen in Österreich von 1848 bis 1918* c. könyve alapján (Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1939. 51. sk. o.) idézem. Az 1879-es cseh követeléseket Ernst Plener visszaemlékezéseinek második kötete (Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1921. 186. o.) alapján (Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1939. 51. sk. o.) idézem. Érzékelteti Plener a jelzett kötet 192. sk. lapján, ahol megírja, hogy Csehország „akkori 216 törvényszéki kerületéből 77 törvényszéki kerület német volt, mely utóbbiakban egyetlen cseh közösséget sem lehetett találni, és amelyekben az 1.6 milliónyi német összalakossággal szemben 40000 cseh élt”. - A *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*ban (Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1886) a nemzeti érzés példája a 17. lapon szerepel, az idézetek helye, sorrendben: 2. sk. o., 9. o., 17. sk. o., 10. o., 19. sk. o. - Ribot formuláit a német kiadás alapján (Berlin: Georg Reimer, 1894. 36. sk. o.) idézem. Itt szeretném megjegyezni, hogy a szövegben a különböző pszichopatológiai jelenségek említésekor a nem egykorú diagnosztikai fogalmak szerepeltetését igyekeztem elkerülni. Alkalmazkodni igyekeztem ugyanis ahhoz a pszichiátriai feltételezéshez, hogy a tizenkilencedik és a huszadik század folyamán nemcsak a diagnosztikai kategóriák, hanem maguk a szindrómák is változáson mentek keresztül. - Mach ifjúkori élményére utaló idézet az *Analyse* 21. lapjáról való. Rokon lelkiállapotról tudósít Ribot egy búskomor betege, aki szerint „úgy látszik persze, mintha körülöttem minden olyan volna, amilyen korábban volt, de azt kell gondolnom, hogy mégis minden megváltozott” (id. mű, 61. o.). G. Heymans 1904-ben a *depersonalizációt* „egy egyik pillanatról a másikra bekövetkező, általában hamarosan el is múló állapotnak” írja le, „melynek során mindaz, amit észlelünk, idegennek, újnak, inkább csak

álomnak, mint valóságnak tűnik számunkra” [Id. „Eine Enquete über Depersonalisation”. *Zeitschrift für Psychologie* 36 (1904)]. Nyíró Gyula pedig - akinek fogalmai persze már egy újabb kor pszichiátriai fogalmainak tükrözik, szemlélete azonban mégsem annyira mostani, hogy itt következő beszámolóját felhasználva történetietlen torzítástól kellene tartanunk - tankönyvében leírja, hogy egyik betegének „a schizofrenia egyéb tünetei jelentkezése előtt hónapokkal, egy nyári délután a fűben fekve az az érzése támadt, hogy körülötte minden megváltozott, semmi látható lény tárgyában vagy alakjában átalakulás ugyan nem történt... a révületek - írja Nyíró -, amelyek a betegek vallomásai szerint hirtelen lépnek fel, gyakran sajátos *patológias ötletbetöréseket* okoznak, mely utóbbiak gyorsan kirobbanó s látszólag összefüggő téveszmerendszer alapját tehetik.” (*Psychiatria*. Bp. 1962. 393. o.) - A Bahr-idézet a *Dialog vom Tragischen* c. kötet (Berlin: S. Fischer Verlag, 1904) 113. sk. lapjáról való, a „Philosophie des Impressionismus” kifejezést Bahr a 114. lapon alkalmazza. Bahr jóslata egyébként hamarosan teljesült: 1907-ben megjelent nagyszerű könyvében, a *Der Impressionismus in Leben und Kunst*-ban Richard Hamann Machot - Nietzsche mellett - már mint az impresszionizmus filozófiájának kiváltképpen képviselőjét írja le. Az „azonosság-válság” kifejezést az E. H. Erikson által bevezetett jelentésében használom. Az „én-azonosság” (ego identity) az alapja - Erikson szerint - „annak a képességnek, hogy önmagunkat valami folytonosként és változatlanként tapasztaljuk”, és „a kialakuló én-azonosság alkot hidat a kora gyermekkor stádiumai - midőn a testi én és a szülőképek sajátos jelentésüket nyerték -, valamint a későbbi stádiumok - amikor társadalmi szerepek nagy változatossága lesz elérhető és egyre inkább kötelező - között”. (*Childhood and Society*, Norton, New York 1950. 38. és 218. o.) Azonosság-válságot (identity crisis) él át az a személy, aki „elvesztette a személyes együgyűsége (sameness) és a történeti folytonosság érzését”, ám „az egyéni élet azonosság-válsága nem választható el a történeti fejlődés egyidejű válságaitól”. (*Identity: Youth and Crisis*. Norton, New York 1968. 17. és 25. o.) Az azonosság-válságot „*pszichoszociális* tényezők elhúzódo jellegűvé tehetik..., ha valamely személynek a szokásostól elütő tehetsége a megfelelő ideológiai és foglalkozásbeli környezetet hosszan tartó keresését követeli meg, vagy ha a történelmi változás késlelteti a felnőtt elkötelezettség kialakulását... Annak az erőnek a létrehozása és megőrzése, amely folytonossághiányok és kétértelműségek elsimítására, összeegyeztetésére képes, egész életünkön át szülő- és közösségmodellek segítségével szorul.” (*Life History and The Historical Moment*. Norton, New York 1975. 19. o.) A századforduló osztrák-németiségének azonosság-válságáról ír Hanák Péter *A kultúrtörténeti szintézis problémái* című tanulmányában. („Történeti Szemle”, 1974/3. sz.) „A kiélezett nacionalizmus korában - írja Hanák Péter - az osztrákság nemzeti szempontból egyre inkább üres, tartalmatlan, értelmezhetetlen fogalommá vált, amely nélkülözötte a nemzeti identitást.” (452. o.) - Romakóra vonatkozóan nagyban támaszkodtam Fritz Novotny *Der Maler Anton Romako* c. munkájára (Wien: Verlag Anton Schroll u. Co., 1954). Gotthart Wunberg Hofmannsthal-monográfiája *Der frühe Hofmannsthal, Schizophrenie als dichterische Struktur* címmel jelent meg (Stuttgart: Kohlhammer, 1965). A Schorske-idézet helye: „The Transformation of the Garden: Ideal and Society in Austrian Literature”. *American Historical Review*, 72 (1966-67). 1308. o. Az Andrian-idézetek az 1895-ös berlini kiadás 57., 21. sk. és 26. lapjáról valók. A Chandos-levél eredetileg a berlini „Der Tag”-ban jelent meg, 1902. október 18-án és 19-én „Ein Brief” címmel; a szöveget itt a *Gesammelte Werke III.*, Berlin: S. Fischer, 1934. alapján adom, vö. 189-202. o. A levél magyarul is megjelent, a Pók Lajos által szerkesztett *A szecesszió* c. kötetben (Bp. Gondolat, 1972. 321-326. o.). Mach és az osztrák szociáldemokrácia kapcsolatát illetően J. T. Blackmore *Ernst Mach - His Life, Work, and Influence* című könyvének (Berkeley: University of California Press, 1972) megfelelő fejezetére (232. skk. o.) támaszkodtam. Ez a könyv a már említett disszertáció rövidített változata. A Mach szociális nézeteire utaló két fordulat az *Erkenntnis und Irrtum* fentebb jelzett kiadásának 79. és 81. lapjáról való. Blackmore megfogalmazását könyve 23. lapjáról idézem. Bogdanov „Ernst Mach und die Revolution” című írása a „*Neue Zeit*” (Stuttgart) 26/I. kötetében jelent meg (695-700. o.), A *Materializmus és empiriokritizmus* keletkezésére vonatkozóan felhasználtam Sziklai László „A ‘Materializmus és empiriokritizmus’ történeti tanulságai” című tanulmányát. (*Társadalmi Szemle* 1971/6. sz.) „A ‘Materializmus és empiriokritizmus’ története - írja Sziklai - a mű megírása előtt kezdődött, és nemcsak a marxizmus elterjedésétől, hanem az 1905-1907-es forradalomtól, ennek társadalmi-politikai következményeitől sem választható el. A történelem nem színpadi díszlete, hanem szerves része a műnek.” A plehanovi kritika rekonstruálásánál L. Kolakowski *Die Philosophie des Positivismus* című könyvére támaszkodtam (München: R. Piper Co. Verlag, 1971. 149. sk. o.), amely eredetileg 1966-ban jelent meg Varsóban. A Lenin-idézet az *Összes Művek* 2. kiadása 18. kötetének 155. sk. lapján

található. - Machnak Hofmannsthalra gyakorolt hatását illetően lásd W. M. Johnston: *The Austrian Mind*. Berkeley, University of California Press, 1972, 185. o., ahol a szerző megemlíti, hogy Hofmannsthal 1897-ben hallgatta Machot; és Wunberg, id. mű, 24. skk. o. Wunberg azt sugallja, - de nem bizonyítja -, hogy Hofmannsthal és barátai már a 90-es évek elején ismerték Mach filozófiáját. - Mauthner visszaemlékezései *Erinnerungen I. Prager Jugendjahre* címmel jelentek meg 1918-ban a müncheni Georg Müller kiadónál. Az első utalásokra vonatkozóan ld. a 21. és a 32. sk. lapot. Az idézetek sorrendben az 51., 52. sk., 34., 73., 79. sk., 205. és 207. lapról valók. A Mach-Nietzsche-Ludwig-Bismarck hatásra vonatkozó passzust Joachim Thiele idézi a Mauthner-Mach levelezést ismertető írásában („Zur ‘Kritik der Sprache’. Briefe von Fritz Mauthner an Ernst Mach”, *Muttersprache* 1966, 84. o.). Weiler érve a *Mauthner’s Critique of Language* c. könyvében található (Cambridge: University Press, 1970. 337. o.). Mauthner Nietzsche-felfogására vonatkozóan ld. *Erinnerungen*. Id. kiad., 223. o. A Machhal történt megismerkedésre vonatkozóan ld. Thiele 80. gondolkodásnak a beszéddel való azonosságára vonatkozó idézet helye:*

lap, a vonatkozó Mauthner-idézet az *Erinnerungen* 210. lapjáról való. A Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. I. Stuttgart 1901. 164. o. Ezt követően: *Erinnerungen*. 217. o., *Beiträge*. I. 25. o. A Mach-idézet a *Die Geschichte und die Wurzel...* 33. lapjáról. Végül a *Beiträge*. I. 1. sk. és az *Erinnerungen* 209. lapjáról idéztem.

* Szöveghiány! (az elektronikus változat szerk.)

Az osztrák platonizmus

BALZANÓTÓL HUSSERLIG

Az osztrák szecesszió barokk és rokokó hagyományaira utal Pók Lajos *A szecesszió* c. kötetéhez (Bp. Gondolat, 1972) készített bevezető tanulmányában (79. o.). A szecessziónak a naiv vallásosság iránti érzékenységére vonatkozóan ld. pl. H. H. Hofstätter utalását, *Geschichte der europäischen Jugendstilmalerei* c. könyvében (Köln: Du Mont, 4. kiad. 1972. 20. o.). „Ha megkíséreljük az 1900 körüli bécsi művészet fővonásait kikristályosítani, úgy egészen közvetlenül adódik a felismerés - írja a „Wien um 1900” c. kiállítás (Bécs 1964) katalógusának bevezetőjében Franz Glück -, hogy milyen magától értetődően járul a „Sacrum” (szent) szó a „Ver” (tavasz) szóhoz a programatikus folyóirat címében. Hogy mi a szimbólum és mi az allegória, ezen a művészek nem törték a fejüket. Abban azonban egy pillanatra sem kételkedtek, hogy a művészetnek nagy, szent gondolatokat kell kimondania, hogy a természet titkát, ideáját kell megjelenítenie. A mindennapi világnál magasabb, ideális világ volt létezési terük... [E művészet jellemzői] a szimbólum, emelkedettség, nem-mindennapiság, általánosérvényűség, a filozófia és általános-emberi jelleg...” - Bolzano életére vonatkozóan elsősorban E. Winter munkáira támaszkodtam, így *Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers Bernard Bolzano 1771-1848* c. könyvére (Halle: Max Niemeyer, 1949), valamint Paul Punkkal és Jan Berggel közösen megjelentetett, *Bernard Bolzano, ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz* c. tanulmánygyűjteményére (Wien 1967). A *Von dem besten Staate* 1932-ben jelent meg első ízben, Prágában, Arnold Kowalewski kiadásában. Arra vonatkozóan, hogy Bolzano miképpen látta saját hivatását, ld. Bolzano, *Lebensbeschreibung*, Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1836. 19. o. és 27-30. o. A szociális problémák, melyekről nemcsak államutópiájában, de nagyhatású *beszédeiben*, továbbá 1847-ben megjelentetett röpiratában (*Vorschläge zur Behebung des unter einem beträchtlichen Teile der Bewohner Prags dermal um sich greifenden Notstandes*. Prag 1847) értekezett, tipikusan a *korai kapitalizmust* jellemző bajok (lakáshiány, munkanélküliség, gyenge táplálkozás, egészségügyi ellátás hiánya). Arra vonatkozóan, hogy Bolzano a csehek és németek közötti harmónia megteremtésén fáradozott, ld. W. M. Johnston utalását a *The Austrian Mind* 276. lapján. A Ferenc-féle abszolutizmus kultúrpolitikájára utal - Bolzanót is említve - Macartney, a *The Habsburg Empire 1790-1918* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968) 211. sk. lapján. Bolzano említett, korai kézírata a „Zur Deduktion des obersten Sittengesetzes” (1816), melyet E. Winter tett közzé a *Die Deduktion des obersten Sittengesetzes B. Bolzanos* c. írásának (Berlin; Akademie-Verlag, 1968) függelékéként, vö. 29-31. o. A „magánvaló tétel” meghatározását Bolzano filozófiai főművéből idézem: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1857. I. köt. 77. o. Ezt követően a késői Wittgenstein néhány formuláját használom, vö. *Philosophische Untersuchungen*. 38., 109. és 309. par., a Platón-utalásra vonatkozóan vö. *Theaitetosz* 188E-189B. A Bolzano-idézetek helye: *Wissenschaftslehre*. I. köt. 78. o., 115. o., 216. o., 217. sk. o. és 219. o., vö. még 304. sk. o. - Hogy Bolzanónál erősek azok a tendenciák, amelyek a logikailag fennálló szubsztancializálása felé hatnak, erre már korán felhívta a figyelmet Fogarasi Béla. „Bolzano módszertani tette - írta Fogarasi - nem zárja ki azt, hogy ő problémájának metafizikai jelentőségét is érezte, sőt hogy éppen ez az érzés adta meg neki az igazi impulzust.” (Fogarasi: *Bolzano igazságelmélete*. „Huszadik Század”, 1913. 625. o.) A fiatal Mannheim Károly pedig hangsúlyozza, hogy fennállás és létezés megkülönböztetése csak szavakban vihető végig. A „végső adottságok létszerűségét - írja Mannheim - ideig-óráig el lehet odázni, de minden végiggondolt ismeretelmélet a létszerűséget egy bizonyos ponton újból kénytelen tételezni, mert a végső adottságokat nem lehet nem létszerűen adottaknak tekinteni... A megismert és megismerendő korrelációját, anélkül, hogy azoknak valami módon való létezését, ontológiai karakterét ne ismernők el, nem lehet felállítani.” („Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése”. *Athenaeum*, 1918/19. 245. sk. o.) A továbbiakban a Bolzano-féle meghatározások helye: *Wissenschaftslehre*, II. köt. 114. o. és 192. o. A megalapozási viszonytal kapcsolatos nehézségekre vonatkozóan ld. uo. 349. o. és 193. o., az idézet a 388. o.-ról való. Ami az idézett helyet illeti, Bolzano egy későbbi, hasonló megnyilatkozását közli G. Buhl, *Ableitbarkeit und Abfolge in der Wissenschaftstheorie Bolzanos*. *Kantstudien*, Ergänzungshefte 83. Köln, 1961. 83. o. A továbbiakban a

Wissenschaftslehre I. köt. 5. lapjáról és IV. köt. 26. lapjáról idéztem. A Palágyi-idézet helye: *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*. Halle: Niemeyer, 1902. 118. o. Bolzano teológiájára vonatkozóan ld. E. Winter „Der Religionsphilosoph und der Sozialethiker Bolzano” c. tanulmányát a Winter által kiadott, említett tanulmánygyűjteményben. Azt a fölfogásomat, hogy a modern platonizmus általában egyfajta vallásos beállítottságnak tekinthető, számos hivatkozással igyekeztem alátámasztani „Nemlétezők csillagfényénél” c. írásom első részének 44-es jegyzetében („Világosság” 1972/8-9. 470. o.). Jelen fejezet szövege nagymértékben követi ennek az írásnak a szövegét. Azt, hogy a legfelsőbb erkölcsi elv nem áll levezethetőségi viszonyban saját alapjával, Bolzano a *Wissenschaftslehre*. II. köt. 348. lapján mutatja meg; a továbbiakban a *Wissenschaftslehre* I. köt. 64. sk. lapjáról, valamint 517. lapjáról idézek. Az akarás bolzanói felfogására vonatkozóan ld. *Wissenschaftslehre*. II. köt. 13. o. és 68. o. - Brentano politikai beállítottságára vonatkozóan Husserl visszaemlékezéseire támaszkodom. „A napi politikától távolmaradt - írja Bentanóról Husserl -, de szívügye volt a nagynémet eszme a régi délnémet elképzelések értelmében, melyekben felnőtt és melyekhez, mint a Poroszországgal szembeni antipátiájához is, mindig ragaszkodott.” (Husserl, „Erinnerungen an Franz Brentano”. Független O. Kraus *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre* c. írásához. München 1919. 156. o.) Azt a kérdést, hogy a *Wissenschaftslehre*nek szerepe volt-e Brentano felfogásának alakulásában, nyitva kell hagynunk. Brentano azt állítja, hogy tulajdonképpen *nem* (ld. O. Krausnak a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 1924-es kiadásához írt bevezetőjét, XLVI. sk. o.); meg kell azonban jegyeznünk, hogy az ő közlései (és furcsamód legtöbb tanítványának közlései is), ha a felfedezés elsőbbségéről van szó, általában fenntartással kezelendők. Brentano fiatalkori előadásai mindenestre könnyen ébreszthetnek Bolzano-asszociációkat. Az 1869-es metafizika-előadásokban például - amint arról C. Stumpf tudósít - Brentano úgy érvelt, hogy „ami evidens, az nem csak a mi értelmünk, hanem minden lehetséges értelem számára igaz, mivel éppenséggel nem más, mint magának a dolognak saját fénye. A pszichologizmustól tehát, mely - írja Stumpf - a logikai szükségszerűséget a pszichológiából akarja levezetni [Brentano], oly messze volt, mint ég a földtől.” (Stumpf: „Erinnerungen an Franz Brentano”. Jelzett kiad. 101. o.) Nem kellett persze a *Wissenschaftslehre* olvasójának lenni ahhoz, hogy valaki e műből gondolatokat merítsen: Bolzano földalatti hatása nagyobb, mint azt szokásosan feltételezik. Német nyelvterületen elterjedt például egy filozófiai tankönyv, melyet a Bolzano-tanítvány, R. Zimmermann írt. „Objektív értelemben vett tudomány”-ról, „magánvaló igazságok”-ról olvashatunk itt, és arról, hogy „a helyes gondolkodás formái szükségképpen nemcsak az emberi gondolkodás vagy egyáltalán a gondolkodás formái, hanem magának az igazságnak feltételei...” (R. Zimmermann: *Philosophische Propädeutik*. II. Wien: 1853 [változatlan utánnomás 1858]. 5. o.) Zimmermann Brentano-képéről „Philosophie und Philosophen in Österreich” c. írása (*Österreichisch-Ungarische Revue* 6 [1889]) tájékoztat. Szerinte a korabeli Ausztria bölcséletét számottevően befolyásolják „a Comte pozitív filozófiáját és az angolok induktív módszerét ismerő és azokkal megbarátkozott gondolkodók, mint Stuart Mill kiadója és fordítója,... Th. Gomperz a logikában, és A. Bain szellemi rokona, F. Brentano a pszichológiában...” (Jelzett hely, 269. o.) Zimmermann persze korántsem érzékeny alkat. Miközben a legszintelenebb figurákra oldalakat szán, Gumpłowiczot vagy Machot nem is említi; és az érzékenységnek ez a hiánya talán nem is feltűnő annál a filozófia-professzornál, aki még ebben az időben is a leibnizi harmóniagondolat hirdetője tudott maradni. Áttekintése így fejeződik be: „A román, a magyar, a szláv és a német néptörzs, mindegyikük a maga módján és a maga nyelvén, nem mulasztotta el, hogy mint a tudomány területén egyáltalán, úgy a filozófia területén is szellemi kifejezését adja annak a hivatásnak, melyet a Monarchia gondviselésétől kijelölt állása a Nyugat kulturális bősége és a Kelet kulturális szüksége között, neki juttatott. (Uo. 272. o.) Brentanót a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Leipzig 1874) kétkötetes, 1924-25-ös, változatlan szövegű lipcei kiadása alapján idézem. Az első idézet az I. köt. 35. lapjáról való, a második ugyanonnan a 14. lapról, a harmadik a 124. sk. lapról. Ezt követően a II. köt. 89. lapjáról idézek. Menger álláspontjára vonatkozóan ld. *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* c. munkáját (Wien: Wilhelm Braumüller, 1871), különösen a 86. lapon közölt fejtegetéseket. - Twardowski könyve *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* címmel jelent meg (Wien: Alfred Hölder, 1894). Az idézetek helye: 23. sk. o. és 31. o. - Meinong tárgyelméleti korszakának kezdeteit az 1899-es „Über Gegenstände höherer Ordnung” c. tanulmány jelzi, mely a *Zeitschrift für Psychologie*-ban jelent meg. Csaknem kialakult tárgyelméletet tükröz az 1902-es *Über Annahmen* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1902). 1904 már a tudatos programhirdetés éve, ekkor jelenik meg az „Über Gegenstandstheorie” c. tanulmány, a Meinong által szerkesztett *Untersuchungen zur Gegenstands-*

theorie und Psychologie c. kötetben (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904). A tárgyelmélet jegyében íródott számos Meinong-tanulmány közül itt az „Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften” címűt említjük még meg, mely a *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 1906-os és köv. évfolyamában jelent meg, különlenyomatban pedig 1907-ben, a lipcsei R. Voigtländer kiadónál. Az *Über Annahmen* 2. kiadása (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910) az 1. kiadáshoz képest tárgyelméleti szempontból lényeges változásokat tartalmaz. Meinong filozófiájának legjobb ismertetése a filozófus intellektuális önéletrajza, mely az R. Schmidt által szerkesztett *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*-ban jelent meg (Leipzig: Felix Meiner, 1923). A tárgy meghatározhatatlanságával kapcsolatban ld. *Selbstdarstellung* 12. o. Az objektívum fogalmára vonatkozóan ld. pl. *Über Annahmen* 1. kiad. 151. o., „Über Gegenstandstheorie” 18. o., *Selbstdarstellung* 14. o. - Az „objektívum”, mint a *dass-Satz* korrelátuma, a fiatal Brentano „Inhalt”-fogalmával (id. Stumpf, „Erinnerungen an Franz Brentano”, O. Kraus jelzett írásának függeléként, 106. sk. o.), illetve a Stumpf-Husserl-féle „Sachverhalt”-tal rokon; ez a fogalom él tovább Wittgenstein „Sachverhalt”-jában is. Vajda Mihály értelmezése, mely szerint az objektívum általában az ideális tárggyal azonos (ld. Vajda: *A mítosz és a ráció határán*. Bp. Gondolat, 1969. 53. o., 56. o. és 65. o.), Meinong írásaiból nem adatolható. A „létekenyűtlenség”-re vonatkozóan ld. „Über Gegenstandstheorie” 15. o., *Über Annahmen* 2. kiad. 79. sk. o. és 241. sk. o., végül *Selbstdarstellung* 19. o. A tapasztalati megismerés irracionálisára utal Meinong az „Über die Stellung der Gegenstandstheorie” 33. sk. lapján, az *irrationális maradékra* vonatkozó idézet a *Selbstdarstellung* 46. lapjáról való. Ezt követően az „Über Gegenstandstheorie” 24. lapjáról, majd a *Selbstdarstellung* 45. lapjáról idézek. Ami az utóbbi idézetet illeti, a *Logische Untersuchungen* 1. kiadása idején, 1901-ben, Husserl is nyomtatékosan ebben az értelemben használta az „a priori” kifejezést, az objektív, a priori lehetlenséget a szubjektív - szellemi organizációkban gyökerező, valamilyen összefüggés elgondolására való faktuális képtelenségünket jelentő - lehetlenséggel szembeállítva. Lásd pl. *Logische Untersuchungen* II. Halle: Max Niemeyer, 1901. 308. o. - Felhasználom ezt a helyet arra, hogy a *Tractatus* értelmezésének egy problémájára utaljak. A fiatal Wittgenstein filozófiájának kantianus vonásai szembeötlőek; félreértés azonban az a különösen E. Steinus (*Wittgenstein's „Tractatus”*. Oxford: Basil Blackwell, 1960) által képviselt interpretáció, mely szerint a *Tractatus* bevezető, ún. ontológiai részei valójában ismeretfilozófiaiak. „A nagy probléma, mely körül minden forog amit írok: van-e, a priori, valami rend a világban, és ha igen, miben áll az?” - rögzíti ugyan Wittgenstein az 1. 6. 1915-ös naplóbejegyzésben; ám az „a priori” - az imént érintett párhuzamok ezt alátámaszthatják - itt nem kantianus-ismeretelméleti, hanem éppenséggel ontológiai jelentésében szerepel. Az utolsó Meinong-idézet a *Selbstdarstellung* 37. lapjáról való. - Husserl utalásait a *Wissenschaftslehre*-vel kapcsolatban ld. *Logische Untersuchungen* I. 1. kiad. Halle: Max Niemeyer, 1900. 29. o., 2. jegyzet, és 225. o. Az „Én”-re vonatkozó idézetek a *Logische Untersuchungen*. II. 542. lapjáról származnak, az intencionalitás-fogalomra vonatkozóan ld. uo. 349. o., 345. o. és 352. o. Hogy az *aktus* nem „szubjektív tett”, ezt Husserl uo. a 424. lapon írja, az ezt követő rövid idézet helye uo. 318. o. Az intencionális aktusban való feloldódásról szóló idézett gondolat uo. a 355. lapon található, hasonlóan nyilatkozik Husserl uo. a 357., 381., 384. és 385. sk. lapon is. A nyelv és gondolkodás együvértartozására vonatkozó Husserl-idézet a *Logische Untersuchungen*. II. 1. kiad. 5. lapjáról való. Érdekes, hogy a *Logische Untersuchungen* második kiadásában, melyben Husserl már bevezette a szubjektív középpont, a „tisztá Én” fogalmát, amelyről korábban oly lenézően nyilatkozott (ld. *Logische Untersuchungen*. II. Halle: Max Niemeyer, 1913. 361. o.), és ennek szubjektív mozgásterét valahogy biztosítania kellett, nyelv és gondolkodás összetartozását kevésbé hangsúlyozza, így pl. az itt idézett kijelentésben a „nem” helyére az „alig” kerül. A következő idézet a *Logische Untersuchungen*. II. 1. kiad. 32. lapjáról való, a képelmélet cáfolatára vonatkozó idézetek helye uo. 61. skk. o. és 396. sk. o. A továbbiakban ugyanezen kötet 44., 101., 124. és 298. lapjáról idézek. A „tisztá grammatika” fogalmára vonatkozóan ld. uo. 319. o., „ideális váz”-nak a „das ideale Gerüst” kifejezést fordítottam. Wittgenstein majd a „logikai váz” („das logische Gerüst”, *Tractatus* 3.42, 4.023) és „a világ váza” („das Gerüst der Welt”, *Tractatus* 6.124) kifejezéseket használja.

A liberális antropológia alkonya

SIGMUND FREUD

A klasszikus pszichoanalízisnek általános érvényű - vagyis a mai tudomány nézőpontjából is érvényesnek minősülő - tételeit veszi számba Buda Béla, a Ferenczi Sándor születésének századik évfordulója alkalmából, Budapesten, 1974-ben tartott rendezvény keretében elhangzott előadásában. Ld. „Ferenczi Sándor munkássága és életműve a mai tudományos ismeretek fényében.” *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1976/3. 279. sk. o. Freud és az osztrák társadalmi-politikai fejlemények kapcsolatát elemzi Carl E. Schorske, „Politics and Patricide in Freud's *Interpretation of Dreams*” c. lenyűgöző esszéjében, mely az „*American Historical Review*” 1973. áprilisi számában (78. köt. 2. sz.) jelent meg, továbbá W. J. McGrath 1965-ben elkészült, *Wagnerianism in Austria* c. disszertációja (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1967), W. M. Johnston *The Austrian Mind* c. könyve (Berkeley: University of California Press, 1972), magyarul pedig Hermann István Freudról írt könyvében (*Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja*. Bp. Gondolat, 1964.) és a Jones-féle Freud-életrajzhoz készített utószavában. - A *Traumdeutung* címlapján az 1900-as év szerepel a kiadás esztendejeként, a megjelenés tényleges időpontjára vonatkozóan ld. Ernest Jones, *Sigmund Freud élete és munkássága* (Bp. Európa, 1973) 313. o. - Freudnak a Goethe-tanulmány reá gyakorolt hatására vonatkozó visszaemlékezését ld. uo. 52. o. Az 1873-as gazdasági válság morális hatásáról ír és a liberális politikusoknak a botrányokban játszott szerepét említi pl. C. A. Macartney, *The Habsburg Empire 1790-1918* c. könyvének (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968) 609. lapján. Az *Álomfejtés*ből idézett sorok a magyar kiadás (Bp. Somló Béla Könyvkiadó, é. n., fordította Hollós István) 147. lapján található. A *Leseverein*ra vonatkozóan ld. McGrath jelzett disszertációját, valamint *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* c. könyvét (New Haven: Yale University Press, 1947). Freud *Leseverein*-beli tagságára utalás történik az *Álomfejtés* 159. sk. lapján; az „idősebb kolléga”, akivel Freud, mint itt jelzi, összekülönbözött: Victor Adler. Diákkorának német nacionalista érzületére utal Freud az *Álomfejtés* 147. lapján, ahol arról az óhajtásról ír, „hogy Prágában több türelmet tanúsítanak a német nyelvvel szemben”. - Schopenhauernak Wagnerre gyakorolt hatását érdekesen illusztrálja, s Freud nézeteinek kialakulása szempontjából is tanulságos lehet Wagner 1870-ben írt Beethoven-tanulmánya (ld. Richard Wagner: *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, kiadta Wolfgang Golther, 9. köt. Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., é. n.). Wagner, a művészi alkotófolyamat titkait fűrészelve, a lélek tudatos tevékenységéről a *tudattalanra* irányítja a figyelmet (jelzett hely, 65. o.), utóbbit a kanti, méginkább azonban a schopenhaueri *magánvaló* énnel, a magánvaló világ (Schopenhauer-nál: az *akarat*) bennünk objektíválódó részével azonosítván, és ebben az összefüggésben a schopenhaueri álomelméletet idézi föl. „Amint az álom - írja Wagner - mindenki által tapasztalhatóan igazolja, az éber agy működéseinek folyamányában szemlélt világ mellett ott áll egy második, az elsőtől a tisztán kivehetőség dolgában semmivel el nem maradó, nem kevésbé szemléletesen megnyilvánuló világ, mely, mint tárgy, mindenesetre nem lehet rajtunk kívül, s ezek szerint az agynak egy befelé irányuló működése - a schopenhaueri álomérzékszerv - által, az észlelés csakis e működésre jellemző formáiban jut a tudat tudomására.” (Uo. 69. o.) Azzal a kérdéssel, hogy vajon a fiatal - az 1899 előtti - Freud ismerte-e Nietzschének, illetve Schopenhauernak a mélypszichológia szempontjából releváns gondolatait, McGrath külön függelékben foglalkozik említett disszertációjában, s a felsorakoztatott életrajzi tények alapján arra a következtetésre jut, hogy a kérdéses hatások fennállása nem bizonyítható ugyan egyértelműen, de roppant valószínű. A pszichikai értékek átértékelődésére vonatkozó formulát lásd az *Álomfejtés* 246. lapján, ahol a fordítás mindazonáltal nem fejezi ki a nietzschei és a freudi megfogalmazás tényleges párhuzamát. Nietzsche „az úgynevezett 'én'-ről, s „a 'szubjektum' ismeretlen világá”-ról beszél a *Morgenröthe, Gedanken über die moralischen Vorurteile* című, 1881-ben megjelent műve 115. sk. paragrafusában; a 119. paragrafusban pedig így ír: „*álmainknak* épp az az értékük és értelmük, hogy bizonyos fokig *kompenzálják*” ez ösztönök kielégítetlenségét. (Az utóbbi idézet Nietzsche *Válogatott írásai* alapján. Bp. Gondolat, 1972. 80. o.) - Schorske sorait jelzett tanulmánya 331. lapjáról idézem. Freud analíziséhez ld. az *Álomfejtés* 103. és 145. lapját. Schorske idézett formulája a jelzett tanulmánya 347. lapján található. A *Nyugat* számára írt Freud-esszét Ignotus fordította, „A pszichoanalízis egy nehézségéről” címmel

jelent meg az 1917-es évfolyamban. Az *Álomfejtés*ből vett idézetek helye: 456. o., 458. o. és 462. o. Az egyéni tudattalan és a tömeglélek közötti párhuzamra vonatkozóan ld. pl. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), pl. a *Gesammelte Werke* XIII. kötet (London: Imago, 1940) 84. lapján. Schnitzler formulája a *Der Weg ins Freie* (1905-1907) kilencedik fejezetében található (pl. az S. Fischer-féle *Gesammelte Werke* 1. szakasz 3. köt. [Berlin 1916] 414. lapján, vö. a magyar kiadás [Genius-Lantos, é. n., ford. ifj. Gaál Mózes] 2. köt. 133. lapjával). Az idézett Freud-levél 1922-ben kelt. Ld. Freud: *Briefe 1873-1939*, 2. kiad. (Frankfurt 1968), 357. o. A Freud-idézetek helye: *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Bp. 1958. 74. o. és 120. o. A hisztériás betegek vonatkozó formulát ld. Freud és Breuer közösen publikált könyvében, a *Studien über Hysterie*-ben, pl. a *Gesammelte Werke* 1952-es londoni kiadású 1. köt. 86. lapján. Johnston föltételezése jelzett műve 239. lapján olvasható. A további Freud-idézetek helye: *Álomfejtés*. 107. o. és 109. o. - Adler megfogalmazását az *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie* c. könyvéből idézem (Wiesbaden: J. F. Bergmann, 1912. 195. o.). Szilágyi Géza Ferenczi-ismertetése megjelent *Könyvek és emberek* c. kötetében (*Modern Könyvtár*, szerk. Gömöri Jenő, 104-105. sz., az idézett sorokat ld. a 27. sk. lapon). Az első Ferenczi-idézetek helye: *Lélekelemzés. Értekezések a psychoanalysis köréből*. Bp. 1910. 91. o. és 93. o. Megjegyzem, hogy a „Psychoanalysis és paedagogia” német változatát Ferenczi fölolvasta a Salzburgban 1908-ban tartott I. Pszichoanalitikus Kongresszuson, ebben a változatban azonban - ld. Ferenczi: *Bausteine zur Psychoanalyse* III. kötetének (Bern: Verlag Hans Huber, 1964) 9. lapján a szerkesztői megjegyzést - éppen a társadalmi vonatkozások kevésbé kerültek hangsúlyozásra. A további Ferenczi-idézetek a *Lelki problémák a pszichoanalízis megvilágításában* (Bp. Nyugat kiad., 1912) 11. lapjáról valók. Szász megjegyzését ld. *The Myth of Mental Illness* c. könyvében (London: Secker & Warburg, 1962. 158. o.). Buda Béla idézett gondolatait lásd már említett előadásában, jelzett hely 283. o. és 281. o. Ezt követően a *Lelki problémák* 13. sk., valamint 71. sk. lapjáról idéztem. Ferenczi Adyra vonatkozó megjegyzését idézi Vezér Erzsébet: *Ady Endre élete és pályája* c. könyvében (2. kiad. Bp. Gondolat, 1977. 203. o.). Végül az Ady-sorokat az Ady Endre *Publicisztikai írásai* (Bp. Szépirodalmi, 1977) 2. köt. 201. sk. lapjáról idézem.

A magyar századelő ideológiatörténetéhez

ADY ÉS LUKÁCS

Ady és Lukács viszonyával részletesen foglalkozik Hermann István a *Lukács György gondolatvilága* c. könyvében (Magvető, 1974), ld. különösen a 30. sk., 41. sk. és a 45. oldalt. - A Lukács-nyilatkozat az *Irodalmi Múzeum I. Emlékezések* c. kötetben (szerk. Vezér Erzsébet. Bp. 1967) található, az idézett sorokat ld. a 21. oldalon. Ebben a nyilatkozatban Lukács beszámolt Adyval történt személyes találkozásáról is. „Életemben egyszer találkoztam vele - mondotta Lukács -, de nem emlékszem pontosan mikor. Annyi biztos, hogy 1908 ősze után volt, mert ekkor jelent meg kritikám a Holnapról, melyben először írtam Adyról, később pedig már nagyon sokat voltam külföldön, így hát anélkül, hogy határozott dátumot mernék mondani, 1909 telére vagy tavaszára tenném ezt a találkozást. Ezt közeli barátom, Czigány Dezső, a festő közvetítette, aki portrét is készített Adyról és nagyon jóban volt vele. Ő vitt el engem egyszer a Három Hollóba, mondhatom, semmi sem jött ki együttlétünkéből. Olyan este volt ez, amikor a Három Holló tele volt Ady dzsentrí barátjaival, és én abszolúte nem tudtam bekapcsolódni a beszélgetésbe.” (Id. hely, 23. o.) - A „magyar Ugar” kép korabeli fogadtatásáról, hatásáról részletesen ír Király István, monográfiájának (*Ady Endre*. I-II. köt. Magvető, 1972) első kötetében, a 144. skk. oldalakon. Az a tézis, hogy Ady pályáján a döntő fordulatot 1905 politikai élménye jelentette, Király István könyvének egyik központi gondolata. Ady helyére 1905-1906 küzdelmeiben rávilágít Litván György, midőn a költőt azon legkülönbek között említi, akiknek „példája mutatja, milyen nehéz volt ekkor magyar - s különösen nemesi vagy honorácior eredetű - értelmiséginek olyan áramlatokhoz csatlakozni, amelyek átértékelték a nemzeti múltat, és megkérdőjelezték az egész jelent”. Hiszen a „választás kegyetlen kényszere átmenetileg még az újra törő értelmiségiek és művészek néhány legjobbjának tájékozódását is megzavarta. Nem véletlen, hogy Babits és Kosztolányi Adyval kapcsolatos, ismert levélváltása éppen ebben az időben, 1906 áprilisában esett. Az ifjú Bartók is magyaros ruhát ölt, a ‘nemzeti követelésekért’ lelkesedik ezekben az években.” Litván György: *Magyar gondolat - szabad gondolat*. Bp. Magvető, 1978. 46. kk. o. - Ady sorait a „Temető az ország” c. írásból idézem, id. *Publicisztikai írásai* II. köt. 616. sk. o., majd az „Olimpiától az ‘Olimpiá’-ig” c. írásból, uo. I. köt. 608. o., a „Bródy Sándor tragédiája” c. írásból, uo. II. köt. 150. o., végül az „Ismeretlen Korvin-kódex margójára” 1905 októberében közzétett részéből, ld. uo., II. köt. 215. o. - Lee Congdont „Endre Ady’s Summons to National Regeneration in Hungary, 1900-1919” c. tanulmánya alapján idézem, ld. „Slavic Review” 35/2. (1974. június), 305. és 307. o. A Fülep-sorokra vonatkozóan ld. „Ady Endre”, a Fülep Lajos, *A művészet forradalmától a nagy forradalomig* c. összeállítás II. kötete 145. sk. és 144. oldaláról. A Kéri-idézetek helye: „Nyugat” II. évf. 10-11. sz., 1909. jún. 1. 524. o. és 525. sk. o. Makkai Sándor megfogalmazásait a *Magyar fa sorsa* c. könyvéből (Bp. 1927) idézem, ld. 13. o., vö. még 21. o., Sík Sándor megfogalmazásait *Gárdonyi, Ady, Prohászka. Lélek és forma a századforduló irodalmában* c. könyvének (Bp. 1928) 195. lapjáról. Vezér Erzsébet sorait *Ady Endre élete és pályája* c. monográfiájának (2. kiad. Bp. Gondolat, 1977) 15. lapjáról veszem. A következő Ady-idézet helye: *Publicisztikai írásai* III. köt. 193. o. Szerb Antal formuláit *Magyar irodalomtörténetének* (Bp. 193;) 449. sk. oldaláról, Ady önéletrajzát az imént jelzett helyről, Király Istvánt jelzett műve I. kötetének 193. oldaláról idézem. Hanák Péter hivatkozott írása „A megszenvedett közéletiség. Két magyar sors a korfordulón” címmel jelent meg, az „Élet és irodalom” 1977. szeptember 24-i számában. A következő Ady-utalásra vonatkozóan ld. *Publicisztikai írások* II. köt. 115. o. („Költözik a Morgue”). - Adyt „filozófus költő”-nek Szerb Antal idézett műve 459. lapján mondja. A Földessy-idézet helye: Földessy Gyula, *Ady Endre. Tanulmány és ismertetés*. Bp. 1919. 95. sk. o. Babits jelzett gondolatai „Tanulmány Adyról” c. írásában található, ld. Babits, *Gondolat és írás*, Bp. 1922. 275. o. Babitshoz hasonlóan nyilatkozik Sík Sándor is, idézett könyve 239. lapján: Ady *panteizmus*, írja Sík, „nem fogalmi, filozófiai, hanem érzésbeli, ösztönös panteizmus”, s „naiv dolog és szinte komikus eredményekre vezet: mindenáron filozófiát keresni Ady költészetében, mint ahogy újra meg újra megtették”. Ady mint „az európai magyar lelkének a szószólója” az *Új versekről* előzetesen tudósító írásában mutatkozik be, ld. *Publicisztikai írásai* II. köt. 265. o. Balázs Béla idézett írásának címe: „A versről”, az idézett sorok a „Nyugat” jelzett Ady-számának 539. sk. lapján található. A Babits-utalásra vonatkozóan ld. Babits, id. mű, 281. o. Szerb Antal sorait

jelzett művének 456. lapjáról idézem. A Szekfű-utalásra vonatkozóan ld. Szekfű Gyula, *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Bp. 1920. 315. o. és 33. o. Széchenyi és Ady egyfajta rokonságára azóta sokszor rámutattak már, pl. Makkai, idézett műve 25. és 140. lapján, vagy - nagy hangsúllyal, de alacsony színvonalon - Hegedűs Lóránt, *Ady és Tisza* c. könyvének (Bp. Nyugat, 1940) számos helyén. Az Ady nyelvére vonatkozó idézetek helye: Kéri, id. mű, 526. o., Makkai, id. mű, 126. o., továbbá Karácsony Sándor, *A magyar észjárás* (Bp. Exodus, 1959), 160. o. Érdekesen jellemzi Ady nyelvi erejét Schöpflin Aladár, *Ady Endre* c. könyvének (Bp. Nyugat, 1934) 174. lapján. „A legjobb magyar költőknél sem mindennapi - írja Schöpflin - a szó súlyának, tartalmi és hangulati értékének, a hozzá fűződő asszociációknak - Ignotus ezt a szavak holdudvarának nevezte - az a föltétlenül pontos érzése, ami nem lehet csak tudatos törekvés eredménye. Kell hogy lett légyen benne [- ti. Adyban -] valami veleszületett ösztönös érzék, nyelvnek és vérnek valami megmagyarázhatatlan azonossága. Egészen különösen érezte a szó helyzeti energiáját, annak változásait a szerint, ahogy a versben el van helyezve, szótári tartalmuk szerint jelentéktelen szavaknak roppant hangsúlyt és kifejező erőt tud adni, megeleveníti, izgalommal tölti el őket a szórend finom módosításával [...] Soha a szó ki nem siklik a kezéből.” Litván György megfogalmazását hivatkozott műve 67. lapjáról idézem. Az Adyra vonatkozó Lukács-idézetek helyét a Lukács, *Ifjúkori művek* (Bp. Magvető, 1977) oldalszámaival adom meg: 181. o., 182. o., 250. o., 251. o. Margaret Susman ismertetése a „Frankfurter Zeitung” 1912. szept. 5-i számában jelent meg. A további Lukács-idézetek helye: *Ifjúkori művek*, 140. o. és 311. o.; a „kritikus”-t, a „platonikus”-t és a „misztikus”-t Lukács együtt említi a 310. lapon. A következő, eredeti írásmódban adott Lukács-sorok a *Lélek és a formák* (Bp. Franklin, 1910) 35. és 105. lapjáról (vö. *Ifjúkori művek*, 148. o. és 205. o.) valók. Végül az *Ifjúkori művek* 204. lapjáról idézek. - A *Lélek és a formák* stílusának mögöttes okaira vonatkozó bárminemű hipotézisnek természetesen csak akkor van értelme, ha ki tudjuk zárni azt a lehetőséget, hogy itt *valóban* fordításokról van szó, azt a lehetőséget tehát, hogy az esszéket Lukács eredetileg németül írta. Archív-anyagok segítségével mármost csakugyan bizonyítható, hogy a magyar az esszék *eredeti* nyelve, és az is, hogy Lukács a németre fordítást túlnyomóan nem maga végezte. (Ezzel a problémával részletesen foglalkozom „Lukács ‘Die Seele und die Formen’ c. esszéjének fordítástörténetéhez” c. írásomban, mely a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2-3. számában jelent meg.) Babits recenzióját ld. a „Nyugat” 1910-es évfolyama II. félkötetének 1563. skk. lapjain. A recenzióra Lukács nyomtatásban is, levélben is reagált, erre vonatkozóan gazdag anyagot közöl Gál István az *Irodalomtörténet* 1974/3-as számában. - A *Nyugat* néhány szerzőjének stílusát, többek között Lukács esszényelvének germanizmusait veszi szemügyre Horváth János, „A ‘Nyugat’ magyartalanságairól” c. cikkében „Magyar Nyelv” VII/2, 1911. febr.). - Befejezésül Lukács *A modern dráma fejlődésének története* c. könyvének (Bp. Franklin, 1911) I. kötete 148. lapjáról, 161. lapjáról, 165. lapjáról és 169. sk. lapjáról, valamint a II. kötet 324. és 313. lapjáról idézek.

WITTGENSTEIN ÉS KAFKA

Stefan Zweig formuláját a *Die Welt von Gestern* c. művéből idézem. „Megkísérlem - írja Zweig -, hogy kezelhető formulát találok az első világháború előtti idő számára, amelyben felnőttem, s remélem fölöttébb szabatos vagyok, ha azt állítom: a biztonság aranykora volt. Majdnem ezer esztendő osztrák monarchiánkban mintha minden a tartósságon alapult volna. Maga az állam volt a legfőbb biztosítója ennek az állandóságnak.... A birodalomban minden szilárdan és elmozdíthatatlanul állt a maga helyén, a legfőbb helyen pedig az ősz császár örködött. Tudták (vagy legalábbis azt hitték), ha ő meghalna, akkor egy másik uralkodó jön majd, és semmi sem változik a pontosan kiszámított rendben. Senki se hitt a háborúban, forradalomban és felfordulásban. A józan értelem e korszakában lehetetlennek látszott minden, ami gyökeres újítás és erőszak.” (*Búcsú a tegnaptól*. Bp. Anonymus, 1945. 13. sk. o.) Hogy a Zweig által leírt biztonságérzés nem volt egészen általános, erre utal Gerhard Fritsch, a *Finale und Auftakt. Wien 1898-1914* c. összeállításához írt bevezető tanulmányában (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1964. 10. o.). „Az 1914 előtti években e terület [Ausztia-Magyarország] nem kevés írója megélte - írja Fritsch -, ha egészen különböző módon is, környezete kulisszavoltát és ingatagságát, s átlátott a biztonság e korának csalóka homlokzatán. Stefan Zweig is közéjük tartozott, akit azonban humanista optimizmusa megakadályozott a mélyebb elemzésekben.” Nem kétséges azonban, hogy az említett biztonságérzet, mindazonáltal, létezett. Hannah Arendt írja, hogy a világháború előtti időszakot „helyesen írták le a ‘biztonság aranykoraként’, hiszen a kortársak közül csak kevesen érzékelték annak az idejétmúlt politikai szerkezetnek a benső gyengeségét, amely, a küszöbön álló összeomlás minden jóslata ellenére, továbblétezett fölös ragyogással és megmagyarázhatatlan, monoton makacssággal. ... A zsidókat a biztonság aranykorának látszata jobban megtévesztette, mint bármely más európai népet. Az antiszemitizmus immár pusztá emlékek tűnt...” (*The Originis of Totalitarianism*. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1958. 50. sk. o.) Schnitzler fordulatát ld. *Der Weg ins Freie* c. regényében [1905-1907]. Berlin: S. Fischer Verlag, 1916. 275. o. Weininger idézett gondolatait ld. *Über die letzten Dinge* címen kiadott posztumusz kötetében, Braumüller, 1918. 175. o. és 52. o. „Nem érthetem meg az életet - írja még Weininger -, ameddig az életet elkövetem, és az idő rejtély, mert még nem emelkedtem túl rajta. Csak a halál taníthat meg az élet értelmére.” (Uo. 60. o.) Kraus idézett formuláját ld. „Heine und die Folgen” c. híres esszéjében, *Die Fackel* 329/330 (1911. aug. 31.). 33. o. Schönberg fölfogására vonatkozóan igen tanulságos a *Harmonielehre* következő helye: „Komponálás közben pusztán a formaérzésemre hallgatva döntök. Ez mondja meg nekem, hogy mit kell írnom, minden más lehetetlen. Minden akkord, amelyet lejegyzek, kényszernek felel meg, kifejezési szükségletem kényszerének, de lehet, hogy *a harmónia-konstrukció kéréllhetetlen, ám tudattalan logikája kényszerének is.*” (*Harmonielehre*. Leipzig-Wien 1911. 466. o. - Kiemelés nem az eredetiben.) Stuckenschmidt monográfiája *Schönberg. Leben, Umwelt, Werk* címmel jelent meg a zürichi Atlantis kiadónál, 1974-ben. Az idézet a 7. lapról való. - A Kafka és Wittgenstein közötti rokonságra közvetlen utalás történik Erich Heller nagyszerű tanulmányában, a „Ludwig Wittgenstein. Unphilosophische Betrachtungen”-ban (*Merkur*, 1955. Repr. in: Ludwig Wittgenstein, *Schriften, Beiheft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960.). Illendőnek tartom a vonatkozó helyet *in extenso* idézni, annál is inkább, mert ez a tanulmány viszonylag kevéssé ismert; magam is utólag fedeztem fel, illetve fedeztem fel újra. Wittgenstein neve - írja Heller - azt a történeti helyet jelöli, „melyen egészen váratlan módon a brit filozófia hűvös analitikus értelme a szellem és fantázia ama szenvedélyességével találkozik, amely Nietzschét jellemezte, s utána sokféle formában más osztrákokat: Otto Weininger, Adolf Loos, Karl Kraus, Franz Kafkát és Robert Musil. - Amiként Weininger, úgy Wittgenstein is tudta, hogy a gondolkodásnak csak az erkölcsi cselekvés aktusaként van értéke, s hogy az a gondolat, amely nem híd a legszemélyesebbtől a legszemélyfelettibbhez, csak üres árny és sekélyes játék; amiként Adolf Loos elvetette a szellem minden cicomáját és jelmezét, s azt követelte, hogy az intellektuális architektúra legtisztább vonalaira összpontosítsunk; amiként Karl Kraus hitt abban, hogy az élet, a gondolkodás és az érzés minden formája feloldhatatlanul összekapcsolódott a nyelv formáival (‘az etika és az esztétika ugyanaz’, írta Wittgenstein a *Logikai-filozófiai értekezésben* - és lehetetlen Karl Kraus krédóját tökéletesebben kifejeznünk); és ami Kafkát és Musil illeti, az ő írásmódjuk (s ezzel felfogás módjuk) és Wittgenstein írásmódjának összehasonlítása bizonyonnyal ugyanolyan termékeny lenne, mint az összehasonlítás

öközött és Lichtenberg között [ezt az összehasonlítást G. H. von Wright végezte el - „egy finn professzor”, írja Heller], és még tanulságosabb is volna, hiszen itt ‘befolyás’-ról nem lehet szó, eltekintve annak a korszaknak az anoním és sajátlagosan osztrák sugalmazásaitól, amely már Schönberg zeneelmélete és Wittgenstein *Értekezésének* logikai struktúrái, indítékai és szándékai között is családi hasonlóságokat teremtett: hiszen Schönbergnek is meggyőződése volt, hogy közegének, a zene ‘nyelvének’ a logikai szükségszerűség legmagasabb szintjét kell elérnie, ahol mentes lehet az érzelm minden véletlenétől és önkényétől. Wittgenstein a szellemek ilyen konstellációjába tartozik...” (*Beiheft*, jelzett kiad. 55. o.) Abban a rövid írásában pedig, mely a K. T. Fann szerkesztette *Wittgenstein. The Man and His Philosophy* (New York: Dell, 1967) c. összeállításban jelent meg - ennek az írásnak a sorsa egészen hasonló a korábbi tanulmányának sorsához - Heller még tanulságosabban fogalmaz. „Wittgenstein ama szellemek csodálatos nemzedékéhez tartozott - írja -, akik, minden különbözőségük ellenére, közös bélyeget hordoznak: az osztrák monarchia végének meghatározhatatlan, ám el nem téveszthető jelét. Egyszer már megtörtént, hogy egy nagy birodalom fölbomlását olyan férfiak színre lépése kísérte, akik rendkívüli szellemi energiákkal bírtak; és ott is, midőn Róma napjai meg voltak számlálva, ezek a férfiak túlnyomórészt zsidók voltak.” (Jelzett hely, 65. o.) Paul Engelmann a *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir* c. kötetben (Oxford: Basil Blackwell, 1967) fejt ki Wittgensteinre vonatkozó nézeteit. Az Engelmannhoz 1921-ben írt, idézett levelet ld. itt, 40. lap, az Engelmann-idézet helye uo. 76-79. o. Wittgenstein naplói *Tagebücher 1914-1916* címmel jelentek meg (Oxford; Basil Blackwell, 1961), a naplóbejegyzésekre dátumok szerint hivatkozom. Az első idézett bejegyzések dátuma, a bejegyzések sorrendjében: 1916. június 11., július 5., július 8., július 30., augusztus 13. A lét két fokozatának megkülönböztetésére vonatkozóan ld. az 1915. január 22-i naplóbejegyzést. „Egész feladatom abban áll - írja ott Wittgenstein -, hogy a mondat lényegét megmagyarázzam. - Azaz, hogy minden ténynek, melynek képeként a mondat *van*, lényegét megadjam. - Hogy minden lét [Sein] lényegét megadjam. (És itt a lét nem azt jelenti, hogy létezni [existieren] - akkor értelmetlen volna.)” - A *Logisch-philosophische Abhandlung*ot, mely németül - használhatatlan kiadásban - 1921-ben jelent meg, angol és német kétnyelvű változatban pedig 1922-ben Londonban, *Tractatus Logico-philosophicus* [a továbbiakban *Tr.*] címmel, a szokásos módon - a tételszámok szerint - idézem. A Meinong-féle *nur-möglich*, „csak-lehetséges” a *Tr.* 2.0121-ben bukkan elő: „Ami logikai, az nem lehet csak-lehetséges.” A szubsztanciára vonatkozó tételek: *Tr.* 2.022, 2.025, 2.021, 2.024, 2.025, 2.026. Ezt követően ld. *Tr.* 6.3 és *Tr.* 6.363-6.371, illetve a tárgyak egyszerűségére vonatkozóan még *Tr.* 2.02 és 2.027. A kijelentés elemzésére vonatkozó idézett hely: *Tr.* 3.15, ezt követően ld. *Tr.* 5.542. 5.5421. Kierkegaard idézett fordulatát ld. a *Der Begriff der Angst* 1912-es jénai kiadásának 42. lapján. A „világ tükörképe” kifejezés a *Tr.* 6.15-ban fordul elő. A további idézetekhez ld. *Tr.* 6.41, 6.42, 6.4 és *Tr.* 5. Az Engelmann-idézet helye: id. mű, 105. o. Végül a *Tr.* 6.52-t és *Tr.* 6.522-t idézem. - Kafkára vonatkozóan Max Brod következő írásaira támaszkodtam: *Franz Kafka. Eine Biographie*. 3. kiad. Berlin: S. Fischer, 1954. - *Franz Kafkas Glauben und Lehre. Kafka und Tolstoi*. München: Verlag Kürt Desch, 1948. - *Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1959. - Brod interpretációját egészíti ki és támasztja alá Kafka fiatal barátjának, Gustav Janouchnak írása, a *Beszélgetések Kafkával* (Bp. Gondolat, 1972). Hogy miben áll a helyes élet, az, írja Brod, „csak nagyon elégtelenül és szinte csak paradoxonokban mondható el, viszont paradoxmentes egyszerűségben, példaszzerű élettel megmutatható. - Kafka, napjainkban, ilyen példát adott.” (*Franz Kafkas Glauben und Lehre*, jelzett kiad., 19. o.) Kafka idézett aforizmáit ld. a *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass* c. kötetben, S. Fischer Verlag, 1955. 101., 89., 108., 91. sk. o.), ill. a némaságra mint tökéletességre vonatkozó aforizmat a Kafka, *Beschreibung eines Kampfes* címmel megjelentetett kötet első kiadásának 340. lapján. A „Lakodalmi készülődés falun”-ból idézett sorokat ld. az Európa Könyvkiadónál 1975-ben megjelentetett *Elbeszélések* 516. lapján. A „Brief an den Vater” a *Hochzeitsvorbereitungen*-kötetben jelent meg, az idézett helyet ld. id. kiad. 162. o. Hogy a hallgatás-motívum a kor irodalmának egyik lényeges motívuma, ezzel kapcsolatban a korábbi fejezetekben és a jelen fejezetben idézett Hofmannsthal-, Mauthner- és Kraus-helyekre utalok; továbbá Musilra, aki a *Törless* mottójául Maeterlinck szavait - „Sobald wir etwas aussprechen, entwerten wir es seltsam” - választotta; és Lukácsra, aki a *Lélek és a formákban* az elhallgatott dolgok halk kíséretéről (Bp. 1910. 55. o.), a *Die Theorie des Romans*ban pedig az „über das Sprechen zum Schweigen” vezető kényszerű kerülőről (Berlin: Paul Cassirer, 1920. 89. o.) ír. A hallgatás-gondolat megnyilvánulásának nevezetes példáit még hosszan sorolhatnánk. - Milena Jesenskát idézi Brod, a *Franz Kafka. Eine Biographie* jelzett kiad. 288. lapján.

Engelmann megfogalmazását ld. id. mű, 109. o., Wittgenstein levelét uo. 58. o. Brod a *Biographie*-ban ír Kafka nyelvéről, az idézet helye: id. kiad. 160. o. - Hofmannsthal Chandos-levelét, mely az etika nyelvének szétesését külön is jelzi, Kafka kivételes becsben tartotta (vö. Brod, *Biographie*, id. kiad. 58. o.). Arról, hogy Wittgenstein ismerte-e, nincsen adatunk; ám szinte kizártnak tartom, hogy ne ismerte volna. Ami Tolsztojt illeti, számos forrásból tudjuk, hogy bizonyos, a kereszténységgel foglalkozó írásai Wittgenstein életében lényeges szerepet játszottak, és Kafka, természetesen, alaposan ismerte Tolsztoj munkáit. Nagyon érdekes mármint, hogy mind Wittgenstein, mind Kafka Tolsztoj ún. „népmeséit” kedvelte mindenekfelett; az erkölcsi tanulságot Tolsztoj, ezekben a mesékben, *nem mondja ki*, ellenben a történettel *érzékelteti*. A helyes élet mibenléte ezekben a mesékben *megmutatkozik*. A Weltsch-idézet helye: Weltsch, „Religiöser Humor bei Kafka”. In: Brod, *Franz Kafkas Glauben und Lehre*. Id. kiad. 173. o. - Hogy Kafka egy abszolút morál érvényességét tételezte, annak legközvetlenebb jelzését az „Eine Gemeinschaft von Schurken” c. tanmese szolgáltatja. A befejező Wittgenstein- és Kafka-fordulatok helye: *Tr.* 6.432; *Hochzeitsvorbereitungen*, id. kiad. 348. o.; és Wittgenstein 1916. június 11-i naplóbejegyzése.

Epilógus

MUSIL ÉS WITTGENSTEIN

Musilra vonatkozóan az első útmutatásokat Ernst Fischer „Robert Musil” c. tanulmányából (a szerző *Von Grillparzer zu Kafka. Sechs Essays* c. kötetében, Wien; Globus Verlag, 1962), valamint Széll Zsuzsa *Válság és regény* c. munkájából (Bp. Akadémiai Kiadó, 1970) merítettem. A Musil-Wittgenstein párhuzam kérdését felveti, ám a párhuzamot talán nem a leglényegesebb ponton ragadja meg és némiképp félre is érti Marie-Louise Roth, *Robert Musil. Ethik und Aesthetik. Zum theoretischen Werk des Dichters* című, hatalmas anyagot közvetítő monográfiájában. „A fejlődést - írja Marie-Louise Roth -, amely az elmondhatatlan okozta zavarodottságból - a fiatal Törless ama fájdalmas élményéből - indul ki, és a kimondhatatlannak az értelmes közlésbe történő pozitív integrációjához vezet... Ludwig Wittgenstein fejlődésével kell összehasonlítani, kinek útja a *Tractatustól* a *Philosophische Untersuchungenig* vezetett, és amely út ugyanazt a problémát mutatja... A Ludwig Wittgensteinnel való összefüggéseket közelebről meg kellene vizsgálni. A gondolatmenetek hasonlóak: a világot nem perifériáján át, sokrétűségében igyekeznek kikutatni, hanem középpontjában, lényegénél.” (Jelzett mű, 229. o., és az ide tartozó 102. jegyzet a 447. o.-on.) - Musil naplóbejegyzését ld. a Robert Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden* c. kötetben (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 11. Hrsg. von Adolf Frisé. Hamburg: Rowohlt, 1955. 237. o.). A regény sajátosan néma, implicit misztikumára a „The Times Literary Supplement” nevezetes, 1949. okt. 28-án megjelent cikke utalt. Musil könyvében - írták itt Ernst Kaiser és Eithne Wilkins, a regény majdani angol fordítói - „the mystery is indicated by the very lack of anything mysterious”. („Empire in Time and Space”, *TLS* jelzett szám, 690. o.) A „taghelle Mystik” kifejezés a *Der Mann ohne Eigenschaften* [a továbbiakban MoE] 1970-es Rowohlt-kiadásának 1089. lapján fordul elő; mindvégig erre a kiadásra hivatkozom. Musil misztika és elbeszélhetőség viszonyára tett megjegyzését ld. a Karl Dinklage által szerkesztett, *Robert Musil. Leben. Werk, Wirkung* c. kötetben (Zürich: Amalthea-Verlag, 1960. 185. o.). Wittgenstein idézett hallgatója: Alice Ambrose, aki benyomásairól a „Ludwig Wittgenstein: A Portrait” c. írásában számolt be (ld. A. Ambrose-M. Lazerowitz, eds., *Ludwig Wittgenstein. Philosophy and Language*. London: George Allen and Unwin, 1972. 15. sk. o.). A „szellem” szóra vonatkozó Musil-idézetet a MoE 152. lapjáról, a Wittgenstein-idézetet az ún. *Brown Book* Wittgenstein-féle német átdolgozásából (Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970. 110. o.) vettem. A továbbiakban a MoE 875., 129. és 150. lapjáról idézek, majd a *Philosophische Untersuchungen* [a továbbiakban PU] I. részének 243. paragrafusából. Ezt követően MoE 1289. o. és PU I. 65. sk. par. - Hexner utalását ld. a Dinklage által szerkesztett kötet 143. lapján. Wittgenstein 1931-ből származó idézett feljegyzése eddig publikálatlan: köszönettel tartozom Wittgenstein barátjának és tanítványának, a Helsinkiben élő G. H. Von Wright professzornak, amiért felhívta rá a figyelmemet. Spenglert Wittgenstein még a Frazerről 1931-ben írt kommentárjaiban („Bemerkungen über Frazer's *The Golden Bough*”, *Synthese*, vol. 17 [1967], 241. o.), valamint a *Philosophische Grammatik* 1932-ben vagy 1935-ben írt második részében (Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969. 299. o.) említi. - A továbbiakban a MoE 528. és 13. lapjáról, majd Musil „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste” c. esszéjéből (*Gesammelte Werke. Bd. II*, fentebb jelzett kiadás, 623. o.) idéztem. A Friséhez írt levél a Karl Dinklage által szerkesztett *Robert Musil. Studien zu seinem Werk* c. kötetben található (Hamburg: Rowohlt, 1970. 297. o.). Ulrich problémáira mint korproblémákra vonatkozóan vö. MoE 1587. o. A híres Musil-formula az 1926-os Fontana-interjúból származik, ld. *Gesammelte Werke. Bd. II*. 788. o. Ezt követően: MoE 1426. o. - A *Der deutsche Mensch als Symptom* a Rowohltnál jelent meg 1967-ben, a szöveget Karl Corino és Elisabeth Albertsen adta ki. Karl Dinklage közreműködésével. Az idézett hely a 11. o.-on található. „A tehetetlen Európa” jelzett gondolatát ld. *Gesammelte Werke. Bd. II*, 623. o., Musil meghatározása saját stílusára vonatkozóan: a Fontana-interjúban, fentebb idézett hely, 788. o. Ezt követően a MoE 1235., 150., 154. és 32. lapjáról idéztem. A teremtő konzervativizmusról naplójában ír Musil (*Gesammelte Werke. Bd. II*. 219. o.). A *Der deutsche Mensch als Symptom*ból vett idézet a jelzett kiadás 35. lapjáról, az ezt követő Musil-idézet a „Das hilflose Europa” jelzett kiadásának 635. sk. lapjáról. Ezt követően a MoE 20. és 381. lapjáról idéztem. Az idézett Musil-beszéd „Der Dichter

und diese Zeit” címmel hangzott el Bécsben, ld. *Gesammelte Werke*. Bd. II, 911. o. A szellem természetére vonatkozó gondolat a MoE 1584. lapjáról való. - Azt, hogy Wittgenstein konzervatív beállítottságú volt, sokan azon az alapon vonják kétségbe, hogy a harmincas-negyvenes években cambridge-i barátai között számos baloldali személyiség akadt; és gyakran a kommunizmus iránti rokonszenv megnyilvánulásaként értékelik, hogy Wittgenstein a harmincas években a Szovjetunióban való letelepedés gondolatával foglalkozott. Ám könnyen meglehet, hogy Wittgensteint vonzotta egyes marxisták személyes integritása, miközben az övéktől eltérő politikai nézetei voltak; és még akkor is, ha osztozott a burzsoá társadalommal szembeni megvetésükben - úgy gondolom, hogy valóban ez volt a helyzet -, akkor is látnunk kell, hogy e megvetés háttere, Wittgenstein esetében, egyáltalán nem baloldali. Ha Wittgenstein korunkat sötét kornak tartja (a *Philosophische Untersuchungen* egy korai változatához írt előszavában fordul elő az „in unserem dunkeln Zeitalter” kifejezés - helye TS 225, III. o., a kézirat katalógus-száma G. H. von Wright „The Wittgenstein Papers” c. jegyzékének alapján, ld. *The Philosophical Review*, vol. 78 [1969]), 483-503. o.), mércéül számára nem egy jövőbeni társadalom képe szolgál; rokonszenvét a múlt patriarchális, tekintélyelvű társadalmi bírják; a Szovjetunióban pedig nem mást, mint Tolsztoj és Dosztojevszkij Oroszországát vágyott újrafelfedezni, jóllehet a szovjet élet puritanizmusa is, nyilvánvalóan, vonzerőt gyakorolt reá. Így értelmezem a releváns helyet abban az ajánló levélben, melyet J. M. Keynes Wittgenstein kérésére írt a londoni szovjet nagykövetnek. „[Wittgenstein] majd elmondja önnek” - írta Keynes az említett levélben -, „hogy milyen okok miatt szeretne Oroszországba menni. Nem tagja a Kommunista Pártnak, de erősen rokonszenvezik azzal az életmóddal, amelyet, véleménye szerint, az új orosz rendszer képvisel.” (Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Oxford: Basil Blackwell, 1974. 136. o.) A levél, melyben Wittgenstein megfogalmazza kérését, 1935. júl. 6-án kelt. „Azt kellene mondanod az ajánlásban - írja Wittgenstein Keynes-nek -, hogy személyes barátod vagyok, és biztos vagy abban, hogy semmilyen módon nem vagyok politikailag veszélyes (ha ti. *tényleg* ez a véleményed). ... Biztos vagyok abban, hogy részben megérted az okokat, amelyek arra készítetnek, hogy Oroszországba akarjak menni, és elismerem, hogy ezek részben rossz, sőt gyerekes okok, de az is igaz, hogy mindezek mögött mély, sőt jó okok is vannak.” (Uo. 135. o.) Az Engelmann-utaláshoz ld. Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 121. o., a Pascal-utaláshoz Fania Pascal, „Wittgenstein. A Personal Memoir”, *Encounter*, vol. 16 (1973. augusztus), 25. o. A Russellhoz írt levelet ld. a *Letters to Russell, Keynes and Moore* c. fent idézett gyűjteményben, 97. o. Csokor megfogalmazását a Dinklage szerkesztette *Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung* 354. lapjáról idézem, Mannheim formuláját a „Das konservative Denken” c. tanulmányából, ld. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57 (1927), 105. o. A *Philosophische Bemerkungen a Schriften* 2. köteteként jelent meg, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1964. Wittgenstein és Schlick beszélgetését ld. a *Schriften* 3. kötetében, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967. 115. o. Azt, hogy a tradíciók *magyarázatának* programja eleve hibás, Wittgenstein újra meg újra hangsúlyozza a Frazer-kommentárokban. Az életformákra mint adottságokra vonatkozóan ld. pl. PU II. XI. (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1960. 539. o.) A továbbiakban a *Philosophische Grammatik*ból (jelzett kiadás, 96. o.) és a *The Blue and Brown Books*ből (New York: Harper & Row, 1960. 3. o.), majd a PU I. 433. par.-ból idézek. Az útjelző problémájára utal Wittgenstein a PU I. 85. par.-ban. A következőkben: PU. I. 198. par. és 242. par. Az ítélelsbeli konformitás szükségességére Wittgenstein az *Über Gewissheit* címmel kiadott feljegyzéseiben utal (Oxford: Basil Blackwell, 1969), ld. a 156. par.-t. A következő felsoroláshoz ld. *Über Gewissheit*, 493., 47., 664., 94., 449. és 312. par.