

HORKAY HÖRCHER FERENC

A FILOZÓFIA FILOZÓFIÁJA

Önismeret, életmód, beszédaktus

*Alasdair MacIntyre emlékére,
aki 2025. május 21-én hunyt el, 96 éves korában.*

Önismeret

■ A filozófus mindjárt az út legelején rákérdez: mit is jelent a filozófia mint olyan. Mit csinál a filozófus, amikor filozofál? S mi különbözteti meg a filozófus elmélkedését attól, ahogy a céhen kívüliek filozofálnak? Amikor erre a kérdésre megpróbál válaszolni, azzal tisztában kell lennie, hogy valószínűleg csak azt a kérdést tudja megválaszolni, mit jelent a filozófia – ahogy számára megmutatkozik ott és akkor.

Kiindulópontom az a Nietzsche, aki a filozófiát az önéletíráshoz kötötte. Anthony T. Kronman, egy frissen megjelent konzervativizmus-könyv szerzője utalt a német bölcseletről, amikor kutatószemináriumunk vendégelőadójaként nemrég amiatt szabadkozott, hogy saját személyes emlékeit fogja felidézni.¹ Nietzsche azt írja: „Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen *mémoires*; valamint az is, hogy a morális (vagy moráltalan) szándékok alkották minden filozófiában azt a voltaképpeni életcsírárt, amelyből az egész növény sarjadt.”² Nietzsche persze sajátos arcélű és stílusú filozófus. Gondoljunk lázadó habitusára, gnómaszerű írásmódjára, sajátos akadémiai pályafutására, a szellemi élet partszélére sodródására, az ütlegett torinói ló látványától elszenvedett pszichés összeomlására. Vagy egyszerűen csak arra az alakra, amelyet írásai, főként a levelei és persze a róla készült portréfelvételek közvetítenek az



**Ahogy a szent lehet
hétköznapi, úgy lehet
a filozófia polgári.**

utókor számára. Nietzsche filozófiai radikalitásának és személyes sérülékenységeinek összefüggése már rögtön, utunk elején valami olyasmit sugall, hogy bár életmű és a mögötte álló alak nem feltétlenül párhuzamos, mégis közöttük valami döntő jelentőségű kapcsolat áll fenn.

Nem véletlen lesz annyira fontos Nietzsche egy olyan 20. századi gondolkodási irányzat számára, amelyet egzisztencializmusnak nevezünk korábban, és amely nagy népszerűségnek örvendett, amikor egyetemista voltam a Kádár-kori Magyarországon. S nem véletlen az se, hogy Heidegger kortárs magyarországi olvasói körében is előkerül a fenti Nietzsche-idézet, hisz Heidegger lázadó elődjéhez hasonlóan gondolkodik a filozófusról és annak filozófiához fűződő viszonyáról. Két példa a kortárs magyar heideggeriánusok Nietzsche-értésére. Nietzsche tézisének mottóként használja Hévízi Ottó egyik írásában.³ Ez az írás egy olyan könyv egyik fejezete, amely a filozófiatörténet terét, tereit próbálja rekonstruálni, de amely rögtön a bevezetőben bevallja, hogy e rekonstrukció igazolására a filozófiaválasztás sajátos logikájából kifolyólag nem lehet megdönthetetlen érveket szolgáltatni. Hévízi szerint a következő a helyzet: „a filozófiák közti választást nem tartom olyanak, amely döntően érveken vagy az adott tárgy természetén alapulna. Hogy akkor min alapul inkább? Olyasmin – s most tekintsünk el az empirikus, történeti háttértől –, amit Bergson intelligenciánk sajátos „ösztöneinek” (instincts), James „temperamentumnak” (temper), Wittgenstein kedély (Gemüth) adta „előszeretnek” (Vorliebe) nevez.”⁴ A másik szerző, aki hasonló módon tamáskodik a filozófia mibenlétéről gondolkodva, és Nánay Benccével vitatkozva, az Vajda Mihály. Az ő írásában Nietzsche Platón és Fichte társaságában válik hivatkozási alappá, de persze Heidegger neve is értelemszerűen előkerül. A 2011-ben lezajlott Vajda–Nánay-vitának az ad pikantériát, hogy a Lukács-iskola egyik utolsó, meglehetősen szkeptikus élő tagja egy fiatal, külföldön fényes karriert befutó pályatárssal vitatkozik a filozófia tudományosságáról, a Magyar Tudomány hasábjain – amely lap a Tudományos Akadémia hivatalos folyóirata.⁵ Míg a fiatalabb filozófus a kortárs természettudományhoz hasonlóan a világ tárgyilagos megismerésében látja a filozófia legfőbb feladatát, Vajda szókratészi módon arra helyezi a hangsúlyt, hogy a bölcselő örülhet, ha a filozófia révén önismeretre tehet szert. Nem véletlen, hogy a következő platóni szakasz kerül elő elemzésében, amely a delphoi jóshelyhez kapcsolódik: „még arra sem vagyok képesek, hogy – a delphoi felirat értelmében – megismerjem önmagamat«, s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak”.⁶ Vajda nem idézi, de Szókratész így folytatja: „Ezért [...] elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és [...] nem az ilyesmit, hanem önmagamat vizsgálom: hogy valami szörnyeteg vagyok-e [...], vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény”.⁷

A Nietzsche–Heidegger-ág nem az egyedüli a 20. század azon filozófiai iskolái közül, amelyek a filozófiát a karteziánus-kantiánus szemléleten való túllépésre biztatták, s az antik görög filozófiai hagyománynak megfelelően inkább önismeretre buzdítottak. Itt van mindjárt a Heideggerhez mérhető hatást kiváltó Wittgenstein, aki szintén meglehetősen újszerű módon közelített a filozófiához. Első könyve még talán beleillett a világot elfogulatlanul megismerni törekvő filozófia elképzelésébe, de valójában már a *Tractatusban* előkerül a megismerés nyelvének problémája vagy akadályja, és a szöveg talányos befejezése is nyitva hagyja a filozófia művelésének korlátaira vonatkozó kérdést. Későbbi korszakában aztán még tovább távolodik ettől a filozófiaképtől a bécsi filozófus, s egyre

fontosabbá válik számára az a belátás, hogy a világ ismeretéhez az önreflexión keresztül vezet az út. Ezért aztán az áttörést hozó *Filozófiai vizsgálódásokban* egyfajta terapeutikus filozófiafogalmat terjeszt elő: „A filozófiának nincs egyetlen módszere, de igenis vannak módszerek, mondhatni, különböző terápiák.”⁸ Ez valószínűleg valami olyasmit jelent, hogy a filozófiának nem megoldani kell egy-egy filozófiai problémát, hanem arra rávilágítani, hogy miért nincs probléma. Ezt a felismerést a következő nevezetes belső dialógussal érzékeltette Wittgenstein: „Mi a célod a filozófiában? – Hogy megmutassam a légynek a kiutat a palackból.”⁹ A filozófus nem valamifajta fel- vagy átvilágosítást végez el, nem is racionalizál, hanem csupán elénk tár: „A filozófia egyszerűen csak mindent elénk állít (Die Philosophie stellt alles bloß hin), nem magyaráz, nem következtet semmit.”¹⁰ Ennek az elénk tárásnak is feltétele, hogy a filozófus saját mibenlétével tisztában legyen. E tisztázás egyfajta lelkigyakorlatot, de legalábbis valamifajta intellektuális önterápiát feltételez. Nem véletlenül él bennünk a misztikus Wittgenstein képe – a kertész, a tanító alakja, vagy az a remete, aki a norvég fjordokhoz vonul vissza. Mindezek az önképek a maga megváltását kereső filozófus Nietzsche által felfestett és megszemélyesített alakjához is tarthatnának.

Egy másik irányzat, amelyik hasonló belátásokra jut, az úgynevezett erényetika. Bár az irányzat inspirációját a kortárs morálfilozófiát kritizáló Anscombe adta, amikor a kortárs erényetikáról esik szó, a legtöbben Alasdair MacIntyre-re gondolnak. *Az erény nyomában* című könyvében MacIntyre az embert „cselekedeteiben, viselkedésében és fikcióiban lényegileg történetet mondó élőlény” gyanánt határozza meg.¹¹ Ráadásul az ember történetmondása kiterjed saját személyére is: a filozófus szerint az ember a saját életét egyetlen egységnek tekinti, amely egy egységes történetbe foglalható és foglalandó. A személy cselekedetei, viselkedése és fikciói is ezt a személyes életnarratívát gazdagítják, árnyalják. Aminthogy a filozófus műve is szükségszerűen e narratíva részének tekinthető. Ami persze nem jelenti azt, hogy a műnek magának is e narratív egységről kell szólnia.

Világos, hogy az erkölcsfilozófia sokkal közelebb áll a filozófus saját egyéni életéhez, mint a filozófia más ágai. De a kettő, a filozófusi mivolt és a filozófia mint tevékenység, ha igaza van MacIntyre-nek az emberi narratív énje vonatkozásában, mindenütt és szükségszerűen összekapcsolódik, ahol az ember magáról gondolkodik.

Úgy gondolom, hogy e ponton válik relevánssá, hogy MacIntyre filozófiája arisztotelészi és tomista forrásokban gyökerezik. Egy másik művében, az *Isten, filozófia, egyetemek. A katolikus filozófiai hagyomány válogatott története* című kötetben is világossá teszi, hogy a filozófia olyan életbevágó kérdésekre keresi a választ, amelyek mindenkit egyformán érdekelnek.¹² Csak épp a hagyományos választ a vallás, a rítus, a mitológia nyelvén fogalmazzák meg az emberek. A filozófia akkor kezdődik, amikor e válaszok igazságára rákérdezünk.

De miért is gondolkodunk, mi emberek, ilyesfajta dolgokról? A kérdésre válaszolva helyes, ha visszahátrálunk Arisztotelészig. Őnála jelenik meg a gyakorlati szillogizmus fogalma: hogy a filozófiai argumentáció konklúziója konkrét, végrehajtandó cselekvés. Végző soron az arisztotelészi gyakorlati szillogizmus vezethet el bennünket ahhoz az összefüggéshez, amely filozófiai gondolkodásunk és tényleges egzisztenciánk között áll fenn. Ez az az összefüggés, amely hozzásegíti a filozófust ahhoz a belátáshoz, hogy a filozófia nem feltétlenül

pusztán a teoretikus élet része, hanem a filozófián keresztül a helyes cselekvés irányvonalát is ki tudjuk jelölni, és aztán az a kérdés, hogy képesek is vagyunk-e valóra váltani a helyesnek ítélt cselekvést.

Fontos itt megjegyezni, hogy a teoretikus élet és a gyakorlati, végső soron a politikai cselekvés arisztotelészi primátusának kérdésében az értelmezők megoszlanak. Nem világos ugyanis, hogy végső soron mi is e kétféle életforma egymáshoz fűződő viszonya, Arisztotelész szerint. Ennek szempontunkból annyi a jelentősége, hogy világossá teszi a kétféle életforma szoros kapcsolatát. Végső soron legalábbis az ember világára vonatkozó, gyakorlati filozófia a kiválasztott gyakorlati cselekvésen áll vagy bukik. Ebben az értelemben a teoretikus élet feltétele is a helyes gyakorlati cselekvés. Persze az összefüggés a másik irányban is fennáll. A helyes gyakorlati cselekvés kiválasztásának feltétele a helyes ítéletalkotás, hogy „az ember számára jót és rosszat” helyesen ítélje meg az ember – ezzel pedig Arisztotelész összeköti a fronéziszt (a gyakorlati bölcsesség erényét) a helyes metafizikai ítélőképességgel, e nélkül ugyanis a kiteljesült emberi élet, az eudaimónia elérhetetlen.

Életmód

■ Az önismeret tehát a helyes meghozott, majd végrehajtott döntésre vezeti az embert. Ha pedig ez az önismeret az egyén önmagáról mondott történetének egészére kiterjed, akkor az önismeret elvezet a megválasztott életmód kérdéséhez.

E tekintetben a kiindulópontom Henry David Thoreau, aki Nietzsche egy generációval idősebb kortársa volt. Ahogy Nietzsche, ő sem volt professzionális filozófus. Rá is igaz, hogy gondolkodásának fontos része a retorikája, sőt stilisztikája is. És persze ő is olyan filozófus, akiről nem tudunk úgy gondolkodni, hogy ne gondolnánk egyúttal az általa választott életformára, életmódra is. Pierre Hadot idézi egyik, számunkra releváns írásában Thoreau sajnálkozó megállapítását: „manapság vannak ugyan még filozófiaprofesszoraink, de nincsenek filozófusaink”.¹³ Mi a különbség a kettő között? Az előbbinek csupán „fennkölt gondolatai vannak”, az utóbbinak helyes gyakorlatias döntései is: „Filozófusnak lenni annyit jelent, hogy megoldjuk az életnek egynémely problémáját, nemcsak elméletben, hanem gyakorlatban is.”¹⁴

Azt hiszem, igaza van Thoreau-nak, még ha nem is abban az értelemben, ahogy Marx értette a problémát, a nevezetes 11. Feuerbach tézisben: „A filozófusok eddig csupán többféleképpen értelmezték a világot; a lényeg az, hogy megváltoztassák.”¹⁵ Hogy mi a különbség a két álláspont között? Thoreau problémája önismereti probléma, míg Marx a filozófus hübriszével magának vindikálja a világ megváltoztatásának jogát. Anélkül, hogy először is szembenézett volna saját magával, vagyis önismeretre tett volna szert.

Thoreau ezzel szemben sajátos és végletes életmódkísérletével az önismeret radikális útjára lépett. Hogy meddig jutott el benne, az persze kétséges, és nyilván vitatható. De hogy törekvése abba a „filozófia filozófiája” sorba illeszkedik, amelyről ez az esszé szól, az nehezen vitatható. Úgy vonul vissza erdei kunyhójába Thoreau, ahogy Wittgenstein a norvég fjordhoz, vagy Heidegger a Fekete-erdőben található kunyhójához. Radikalitását Nietzsche viszi tovább – aki elhagyja a professzorok világát, hogy valóban a lényegre térhessen. Igaz, azt a terhelést, amely az emberi létet jellemzi, éppúgy nem tudja elviselni, mint korábban Hölderlin, vagy utóbb Rilke. És ahogy Thoreau is 44 évesen meghal – igaz, neki

szervi betegsége támad –, saját, önmagáról alkotott élettörténetének a korai halál is részévé válik, az utókor olvasója számára.

Thoreau Emerson tanítványa volt, aki viszont az amerikai filozófiai hagyományban fontos pragmatizmusnak az egyik elindítója, alapítója. Ez az amerikai pragmatizmus sok szempontból tekinthető egy olyan modern filozófiának, amely az arisztotelaiánus gyakorlati szillogizmust gondolja tovább, a modernitás intellektuális és spirituális kontextusában.

De most nem Emerson felől közelítünk Thoreau-hoz, hanem egy másik irányból. Mint említettem, Pierre Hadot idézte a fenti szövegrészletet. Ez a francia filozófus kulcsszerepet játszott abban a 20. századi filozófiai reneszánszban, amely az antik gondolkodók filozófiafogalmát próbálta rekonstruálni. Hadot nagy jelentőségű tétele szerint az antik filozófiai iskolák egymással folytatott versengése jól mutatja, hogy abban a korban és abban a filozófiai kultúrában filozófiát művelni valójában egy életmód választását jelentette. Vagyis a filozófia nem elvont gondolati rendszerek, fogalmi összefüggések, diskurzusok építése, hanem életforma-választás, bizonyos életvezetési elvek melletti elköteleződés.

Ráadásul Hadot nem pusztán érdekes történeti tényként eleveníti fel az antik filozófia ezen sajátosságát. Bizonyos értelemben kritikaként fordítja ezt a hagyományos modellt a professzionalizált, egyetemi közegbe szorított filozófiával szembe. Thoreau ennek a kritikának a hőse, aki bátran vállalja, hogy a filozófia-professzorokat azzal bírálja, hogy tevékenységükben minden van, kivéve a filozófiát. Számomra nem különösebben meggyőző, ahogy Hadot Epikurosz és Lucretius révén próbálja magyarázni Thoreau gondolkodásmódját. Sőt még Rousseau sem tűnik számomra túl közeli találatnak. Elemzése akkor válik izgalmassá, amikor Thoreau-t magát értelmezi a filozófia és a cselekvés összefüggésére rámutatva. A *Waldenben* leírt életmódkísérlet lényege, hogy ha a filozófus egy az erdőben saját kézzel felhúzott kunyhóban húzza meg magát, ahol teljes figyelmével magára és az őt körülvevő természetes környezetre tud figyelni. Mintegy lassított felvételen tudja vizsgálni a történéseket, és azon belül saját helyzetét. Hadot azt javasolja, hogy döntését az ókori bölcselőre jellemző filozófiai életmódválasztás kontextusában érdemes vizsgálni. Ő mindenesetre így tesz. Ezért az ő nézőpontjából a következőképp értelmezhető Thoreau kísérlete: „azzal, hogy Thoreau úgy döntött, bizonyos ideig az erdőben fog élni, filozófiai cselekedetet kívánt végrehajtani, tehát egy olyan filozófiai életmódra adta a fejét, amely magában foglalta a kétkezi munkát és a szegénységet, egyúttal azonban megnyitotta előtte annak a lehetőségét, hogy mérhetetlenül tág dimenziókban szemlélhesse a világot”.¹⁶

A filozófia azonban nem egyszerűen aktív vagy passzív, a megfelelő cselekvés kiválasztása és végrehajtása, illetve szemlélés, tapasztalatszerzés, ahogy Hadot fogalmaz, lelki gyakorlat. Olyan kivételektől eltekintve, mint amilyen Szókratész (és, persze más összefüggésben, Jézus) a filozófus írásos formában dokumentálja mindazt, amit az aktív vagy passzív tapasztalatszerzés során átél, meglát, felismer. Vagyis a filozófiai megértés munkája után egy írói, szövegalkotói munka következik. És ez sok tekintetben legalább olyan fontos összetevője a filozófiai teljesítménynek, mint az előző. Ha ugyanis nem tudja kommunikálni, megosztani az olvasóval a filozófiai meglátást, mindaz, amit elért, elvész, hisz kimondatlan marad. Csakhogy nem olyan egyszerű mindazt megoszthatóvá tenni, amit személyesen megért, vagy csak megsejt az ember. Hugo von Hoffmannstahl, egy drámaíró idéz Hadot, aki szerint: „Sohasem tudunk valamit

úgy elmondani, ahogyan az ténylegesen megtörtént.”¹⁷ Ezen a ponton a filozófiai megértés és a misztikus tapasztalat közti vékony mezsgyén is átjuthatunk. Mint Thoreau írja, „a legbámulatósabb, legigazabb dolgokról sohasem beszélhetünk egymással”.¹⁸

Mindez azért érdekes, mert ezzel két fázisra bontottuk a filozófus tevékenységét: az első a direkt tapasztalás, a megélés fázisa, a második pedig az e megélés révén megszerzett tudásnak a nyelvi átadása, fogalmi leképezése. A valóságban természetesen e két fázis a legtöbbször nem válik el egymástól ilyen hermetikusan, ahogy Thoreau-nál történt. Épp ellenkezőleg: az igazi tapasztalat a legtöbbször csak a leírás, a megfogalmazás révén válik bensővé. Emlékezzünk MacIntyre szavaira: életünk értelmét valójában csak akkor tudjuk megragadni, ha képesek vagyunk az életünk egészére vonatkozó egységes történetben megtalálni egyes tapasztalatok részleteinek a helyét. Vagyis ismét csak azt látjuk, hogy a teoretikus és a cselekvő életforma egymástól függ, egymással össze van kapcsolva.

Bár Hadot javaslata, hogy a modern filozófia térjen vissza a filozófia mint életmódválasztás ókori elképzeléséhez, meglehetősen nagy hatást váltott ki, a Thoreau által megjelenített példa az elképzelés egy fontos fogyatékosságára hívja fel a figyelmet. Thoreau és Nietzsche, ahogy egyébként Szókratész is, a filozófiát szubverzív, felforgató tevékenységnek tartotta. Ezek a gondolkodók feladatuknak nem a rend helyreállítását tekintették, hanem az olvasó szembesítését élete vélt vagy valós tétjeivel. De az általuk megtestesített filozófusfigura bizonyos értelemben mindig is saját lázadó beállítódásának a foglya marad. A filozófia ebben a regiszterben, csakúgy mint a művészet, a polgár bírálata. A filozófus, ahogy a művész, ezért nem maradhat a polgári életforma rabja – hitelességéhez szüksége van a kivonulás, a szecesszió gesztusára. Az igazság ugyanis a hétköznapi valóság nyárspolgári életformájának megtagadásával válik hozzáférhetővé – gondoljunk megint Nietzschére. Ennek a polgárpukkasztó filozófusképnek a romantikus művész adja a háttérét. A romantikus művész nem fogadja el a nyárspolgári szemléletet, amely a hétköznapi szokások, a társadalmi játszmák, az üres formaságok, végső soron az elidegenedés rabjává teszi az embert. A művész ezért nem csupán egy különleges tehetséggel megáldott egyén, hanem kora társadalmának erőteljes kritikusa is. Ez az átpolitizált filozófiai elhiva-tottságtudat azonban nem szükségszerűen fedi le a filozófiai hitelesség teljes arzenálját. Sőt a 19. századi német egyetemek épp egy olyan filozófusprofesszor alakját építik fel, aki épp a megszokott polgári létmód felvállalásával válhat nemzedékek példaképévé. Ha arra az ívre gondolunk, amely Kanttól vezet Hegelen át Dilthey-ig és Husserlig, majd Max Weberig, akkor világosan kirajzolódik egy olyan, polgári életmódként elképzelt professzionális filozófia, mely szervesen illeszkedett a megújított egyetem profiljába, s mely a legjobb értelemben teljesítette ki a Bildungsbürgertum eszményét. Hasonló példákat találunk a 19. századi francia filozófiában is, mondjuk Cousintól Durkheimig és Bergsonig. A filozófia nem szükségszerűen lázad – megtalálhatja feladatát a stabilitás és a társadalmi egyensúly megtartásában. Ahogy a szent lehet hétköznapi, úgy lehet a filozófia polgári.

■ Eddig két, a klasszikus görög filozófiához kapcsolódó értelmezést idéztem fel, amikor a filozófia mibenlétére kerestem a választ. Az önismeretként értett filozofálás Szókratészhez kapcsolódik, de az ő recepciótörténetén át egészen Nietzscheig és Heideggerig vezet a szál. A másik értelmezés szerint a filozófia egy sajátos, meghatározott életforma választása. Ezt az értelmezési hagyományt Pierre Hadot-n keresztül rekonstruáltam, egy Henry David Thoreau-t elemző írásából kiindulva. A harmadik elképzelés már a modern filozófia egy fejleményéhez kapcsolódik. Arról a feltételezésről lesz szó, hogy a filozófia sajátos beszédaktus: a filozófiai gondolat nem pusztán elszáll, vagy egy könyv lapjaira költözik. Általuk a filozófus valamit tesz. Ahogy Wittgenstein írja: „A filozófia nem tanítás, hanem tevékenység.”¹⁹

Ha mindezt elfogadjuk, akkor a filozófiai gondolat jelentését nem lehet pusztán a fogalom szótári jelentése, esetleg etimológiája vagy az adott szövegegyüttesben elfoglalt helye, szerepe alapján megérteni. J. L. Austin nevéhez fűződik a beszédaktus elmélete. Austin a következőképp határozza meg a beszédaktust: „mondani valamit a szokásos értelemben annyi, mint csinálni valamit – amibe beletartozik bizonyos zajok és meghatározott szerkezetekbe foglalt szavak kiejtése, továbbá az, hogy az érintett szó kiejtése egyfajta köznapi filozófiai értelemben jelentéssel bír, azaz meghatározott értelemmel és meghatározott jelölletel.”²⁰ A mindenkori kimondás mint aktus a környezetre és a beszélőre vonatkoztatja a felhasznált szavak szótári jelentését. Ráadásul a kimondás által nemcsak a szavak jelentése változhat meg, hanem áttételesen a valóság is. A beszédaktusnak ugyanis szándékolt célja és következménye is van. A beszélőnek célja van: a megszólalással valamilyen változást akar előidézni a valóságban, és a sikeres műnek ezt sikerül is elérnie. Persze csak akkor, ha a beszélő csakugyan cselekvő ágens, szándékokkal, akarattal rendelkező személy, aki képes cselekedetei következményeivel is számot vetni. Ha tehát alkalmas arra, hogy az adott művet neki tulajdonítsuk.

Ha tehát meg akarjuk érteni, mit is jelent egy filozófiai szöveg, akár egy írásba foglalt gondolatmenet, akár egy szóbeli levezetés, akkor valójában egy olyan elemzést kell végeznünk, amely kontextusában próbálja értelmezni a filozófiai érveket. Például megpróbálja rekonstruálni azt a kérdést, amelyre válasz lehet az adott érvelés.

Érdemes itt visszautalnunk Collingwood önéletrajzára, ahol előkerül ez a probléma. „Először is azt vettem észre, hogy úgy nem lehet rájönni, mit akar mondani egy ember, ha csak egyszerűen a kimondott és leírt kijelentéseit tanulmányozzuk, még ha azt is feltételezzük, hogy teljesen uralja a nyelvet, és tökéletesen igaz a szándéka. Ha meg akarjuk érteni, mi a mondandója, azt is tudnunk kell, mi volt az a kérdés (a kérdés az ő fejében, és amiről azt feltételezte, hogy a te fejedben is ott van), amelyre azt, amit mondott vagy leírt, válasznak szánt.”²¹ Collingwood a helyes megértés hermeneutikai feltételein gondolkodik, amikor a fenti érvet megfogalmazza. Állításának lényege, hogy a beszélő helyzetét, a dialógusszituációt is helyre kell állítanunk, ha helyesen akarunk egy szöveget, tehát egy adott szerző gondolatát érteni. Az emberi megnyilvánulásoknak ugyanis megvan ez a dialógusjellege: kijelentéseinket válasznak tekintjük felmerülő kérdésekre, és ezek is újabb kérdéseket, vagyis cselekvéseket indukálhatnak.

A filozófia ezért a legszorosabb értelemben összefügg a filozófia történetével. Az egyes filozófiai megnyilvánulások (érvek, ellenérvek stb.) mindig korábbi beszélgetésekbe és vitákba kapcsolódnak be, illetve azokat folytatják.

Ezért aztán a filozófusok iskolákba rendeződnek, nemcsak az antikvitásban, hanem később is. Ha nem maguktól, akkor a külvilág rendezi őket el ily módon. Az iskolába rendezés és az iskolák közötti kialakult vagy dinamikus változó viszonyok révén nyerik el az egyes alkotók elsődleges helyüket egy tágabb történeti perspektívában. De igaz ez az irodalomra és a művészetekre is: ezeknél sem érthető egy-egy mű vagy akár egy életmű egésze sem, ha nem kortársaival, elődeivel és a recepciójával összevetve próbáljuk értelmezni.

A kérdés és válasz logikája mint hermeneutikai segédlet, amely közelebb visz bennünket a tényleges filozófiai jelentéshez, megenged egy erősebb, radikálisabb filozófiaértelmezést is. Eszerint nemcsak a tágabb filozófiai dialógusban, diskurzusban érdemes azt a kérdést visszakeresni, amelyre egy adott érvelés válasznak tekinthető. Azt is érdemes végiggondolni, hogy miként viszonyul egy adott szöveg a szerző saját, az egzisztenciájával, vagyis élete meghatározó témáival kapcsolatos dilemmáihoz. Vagyis miként illeszkedik élettörténetébe. Ezért, ha egy filozófiai művet olvasunk, érdemesnek tűnik rekonstruálni azt a személyes életvilágot, amelyen belül az adott szerző által tárgyalt adott probléma sajátos jelentőségre tesz, tehet szert. Az elhivatott filozófus, ahogy a magával elfoglalt pszichológus, hajlik rá, hogy a saját problémáját lássa bele az épp általa tárgyalt részkérdésbe. A gyakorlati filozófiával foglalkozó gondolkodó filozófiai problémalátása ugyanis nyilván saját életnarratívájának horizontján mozog. Vagyis filozófiánk, ahogy pszichológiánk, sőt teológiánk is, szükségszerűen a bennünk lakozó vagy csak belénk költözni igyekvő démonokkal vív. Ha a szó fegyver, a filozófiai művek eszközül szolgálnak saját lelkünk-szellemünk karbantartására, a bennünket nyomasztó terhektől való ideiglenes megszabadulásra. Ha az ember nem pusztán cselekszik, hanem a gondolat és az írás eszközét hívja segítségül cselekvéséhez, vajon annak milyen hatása lesz saját magáról alkotott képére?

Továbbmegyek. Nemcsak azt állítom, hogy amikor egy filozófus művét olvasuk, akkor azt saját belső dilemmáira vonatkoztatva érdemes olvasni. Hanem azt is ki merem jelenteni, hogy az olvasót is olyasmi érdekli, olyasmire lesz fogékony, ami az adott szerző „egzisztenciális” érdekű kérdésfelvetéséből őt személyesen érinti vagy érintheti, ami a saját egzisztenciális horizontján, a saját speciális radarjával fogható.

Ezen a ponton egy vallomással tartozom. Amikor így, az egzisztenciális érintettség felől határozom meg a filozófiát, akkor persze ebben az is befolyásol, hogy én alapvetően az irodalom felől érkeztem a filozófia felségterületére. Ráadásul az esztétika diszciplínája felől közelítettem meg a filozófiát, s a metafizika mélységeitől mindig visszahőköltem. A filozófiából igazán csak az érdekel, aminek emberi vonatkozása van, s ha már emberi, egzisztenciális. Úgy is mondhatom, hogy úgy olvasom a filozófiát, mint egy ember legszemélyesebb vallomását, saját életéről szóló összefoglaló, de annál mélyebb állásfoglalást. Ezen a ponton azonban meg kell állnom. Hiszen az a veszély fenyeget, hogy saját nézőpontom torzítása miatt az általam adott filozófiakép is torzulni fog. Hiszen vajon nem leegyszerűsítése, meghamisítása-e ez a leírás a filozófiai gondolkodás sajátos, máshoz nem hasonlíthatóan kifinomult fogalmi műveleteinek?

■ Ahhoz, hogy megértessem, számomra mégis, a fenti dilemma ellenére is milyen fontosnak és mennyire szorosnak tűnik a gondolkodó és műve közötti viszony, Nemes Nagy Ágnes *Madár* című versére szeretnék utalni.²² Számomra ez a vers, amely az egyes szám első személyben megszólaló én és egy vállába kapaszkodó madár különös kapcsolatáról szól, jól használhatónak tűnik filozófiai mű és alkotója viszonyának érzékeltetésére. „Egy madár ül a vállamon, / ki együtt született velem. / Már oly nagy, már olyan nehéz,/ hogy minden léptem gyötrelmem.” Azt hinnénk, egy ilyen vállra ülő, kezes jószág nem ágal gazdája ellen, ám a beszámoló mégis arról szól, mégpedig meglehetősen kétségbeesetten, hogy az idomított madár – kis képzavarral róka fogta csukaként – szorítja gazdája vállait, és nem ereszti. Valahogy így képezem én mű és alkotója viszonyát. A szerző – személyisége mélyéről nyert inspirációval – megalkotja művét, és engedné, hadd repüljön tova szabadon. Az viszont nem mozdul, nem engedi el alkotóját, valamilyen módon odakötözi magát hozzá. Egy idő után pedig az is kiderül, hogy már sem ő, sem az alkotója nem lenne meg a másik nélkül: „Ha elröpülne egy napon, most már eldőlnék nélküle.”

Mit is mond tehát ez a kép az én filozófiafogalmamról, pontosabban arról, hogy látom én a filozófiában a gondolkodó és műve viszonyát? Úgy gondolom, a filozófiai mű nem áll meg magában, hanem azt mindig valakinek tulajdonítjuk, vagyis egy személy beszédaktusaként értelmezzük. Egy-egy filozófiai mű nem csupán egy adott filozófiai témáról tett állítás, kijelentés, hanem egy sajátos cselekvési forma, mellyel a filozófus a filozófiai vitába bekapcsolódik, és elődöket és mestereket faggatva kiválasztja saját helyét. Ráadásul a számomra érdekes gyakorlati filozófia területén két további tételt is megfogalmazhatunk arra nézve, mit is tesz műve révén a gondolkodó. Egyrészt számot ad önismeretéről, azzal, hogy szembenéz magával, és képes helyes ítéletet alkotva saját nézőpontjának torzításait bizonyos fokig orvosolni. Mindezt a szembenézést úgy végzi el, hogy az adott művet elhelyezi saját életnarratívája tágabb keretei között is, gondoskodva róla, hogy lehetőség szerint a narratívára jellemző belső ellentmondások, szakadások, félreecsúsítások – akár épp a mű révén – javíthatóak legyenek. És végezetül a mű nemcsak egy filozófiai álláspont kiválasztása és megindoklása, hanem, mint ilyen, egy életforma választása is. Ráadásul az életforma választásnál el kellene szakadni a romantikus sztereotípiáktól, amelyek szerint az életforma-választással a filozófus mintegy kilép a társadalom rendjéből, és az aszkézis útjára lép. E felfogással szemben mi azt is filozófiailag érdemes megoldásnak tekintjük, ha a választás egy olyan életformára esik, mely nem lóg ki a sorból, hanem épp ellenkezőleg, beleillik a sorba. Hiszen a jó ízlés ugyan soha nem kommersz és közhelyes, de mindig távol tartja magát az öncélú magamutogatástól. A polgári éthosz alapja a decorum, vagyis egy olyan életforma követése, amely lehetővé teszi a társadalom rendjébe való besorolást, valamilyen fajta illeszkedést, és az egyénnek méltóságot kölcsönöz, sőt azt is lehetővé teszi, hogy filozófiai választásában a természetjogra figyelő gyakorlati bölcsesség is érvényesüljön.

■ JEGYZETEK

1. Anthony T. Kronman: *True Conservatism: Reclaiming Our Humanity in an Arrogant Age*. Yale University Press, New Haven and London, 2025.

2. Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Kronman professzor új könyvét (lásd az előző jegyzetet) mutatta be az NKE Politika- és Államelméleti Kutatóintézetének kutatószemináriumán, ennek kapcsán utalt Nietzschére.
3. Hévízi Ottó: *Vándorló gondolat. Nietzsche visszatérés-elméletének helyszínrajzához*. In: *A líiget, a sétány, a csarnok és a kert. A filozófia színterei*. Kalligram Kiadó, 2018. 21–90. 27.
4. Uo. 14.
5. Nánay Bence: *A filozófia és a tudományok*. Magyar Tudomány 2011. 12. sz. 1493–1498. Vajda Mihály: *A filozófus szemérmertlensége. Válaszféle Nánay Bencének*. Magyar Tudomány 2012. 2. sz. 231–234.
6. Platón: *Phaidrosz*. (Ford. Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei*. II. Bibliotheca Classica. Európa, Bp., 1984. 229c–230a.
7. Uo. 230a.
8. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. (Ford. Neumer Katalin) Atlantisz, Bp., 1992. 133. §
9. Uo. 309. §
10. Uo. 126. §
11. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Bp., 1999. 289.
12. Uó: *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. A Sheed and Ward Book, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, etc., 2009.
13. H. D. Thoreau: *Walden*. Európa, Bp., 1969. 16.
14. Uo.
15. Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. (Szerk. Bence György) Magyar Helikon, Bp., 1974.
16. Uo. 314.
17. Levél Edgar Karghoz, 1895. június 18. Hugo von Hofmannstahl: *Lettre de Lord Chandos et autres textes*. (Éd. J.-Cl. Schneider – A. Kohn) Paris, NRF, 223.
18. Thoreau: i. m. 230.
19. Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. (Ford. Márkus György) Akadémiai Kiadó, Bp., 1989. 4.112.
20. John L. Austin: *Tetten ért szavak*. (Ford. Pléh Csaba) Akadémiai Kiadó, Bp., 1990. 102.
21. R. G. Collingwood: *Autobiography*. Oxford University Press, 1939. 31.
22. Nemes Nagy Ágnes: *Összegyűjtött versei*. Osiris–Századvég, Bp., 1995. 102.

