

A partikularitás fokozatai

A böhmi filozófia toposza és a Böhm-kultusz

I. A PROBLÉMATÖRTÉNETI FILOZÓFIATÖRTÉNET SZÜKSÉGESSÉGE ÉS ELÉGTELENSÉGE

A filozófiatörténeti szemlélet jellegzetességeinek és egyes változatai előnyeinek és hátrányainak vizsgálata azzal kell hogy kezdődjék, hogy megállapítjuk, milyen viszony van a filozófia és filozófiatörténet, a filozófia művelése és a filozófiatörténet-írás között. Előrebocsátom: álláspontom szerint a filozófia művelésének „igazi” (eredendő) helye a filozófiai problémák módszeresen megalapozott és a kortárs problémamezővel, illetve az erre reflektáló tárgyalásmódokkal konfrontálódó tematikus vizsgálata. Éppen ez utóbbi mozzanat, a hasonló tematikus teljesítmények kérdésfelvetéseinek játékba hozása az, amely a problémák eredetének, illetve vizsgálatuk alakulásának felidezéséhez és alapjaik kérdőre vonásához is elvezet. Tehát minden valódi filozófiai gondolkodás nemcsak a jelenkori és az időfeletten visszatérő „örök” filozófiával való konfrontálódás, hanem ezen belül a filozófia történeti teljesítményeinek a számbavétele is. Mindazonáltal a tematikus filozófiai problematizálás és alkotó interpretáció nem jelenti egyszersemind a filozófiatörténeti reflexió művelését is. Ez utóbbi szempontot a filozófiatörténet-írás képviseli. A filozófia történetileg létrejött műveit és életműveit értelmezni, jelentéseiket feltárni és jelentőségüket megállapítani komplex és folytonos értelmezői gyakorlat. Ez egyrészt rendszeres filozófiatörténeti kutatást feltételez, az egyes művek koncepcióinak és a szerzők életműveiben fellelhető szemlélet alakulásának rekonstruálását, valamint a szerzők személyére és a kortársakra vonatkozó emlékek, illetve dokumentumok értelmezését, aminek végső értelemadó eredménye elkerülhetetlenül a szerző gondolatait és a korabeli filozófiai kultúrát, tágabb értelemben pedig az egész szellemi életet érintő értékelő következtetések megfogalmazása: a filozófiatörténet-írás. Akármilyen célt kövessen is az ilyen értelmezés, a szóban forgó művek és életművek alapproblémái eredetének kiderítésére, jelentéseik és összefüggéseik feltárására, értelmezésére a kutató saját filozófiaszemléletének perspektívájából kerül sor. Egyszerűen: a filozófiatörténeti reflexió – ha megérdemli ezt a nevet – egyszersemind filozófiai reflexió, amely Rorty ironikus megfogalmazása szerint „szerzőiknek a dolgok jelenlegi állásával kapcsolatban tanúsított attitűdjét igazolja” (Rorty 1986. 503).

Aki filozófiatörténetet művel, azt egy eleve kialakított filozófiai állásponttól teszi. Éppen ezért alapvetően egyetértek azzal, hogy bármely filozófiai teljesítmény vizsgálatának szükséges mozzanata a problématörténeti összefüggésekbe való elhelyezés és az értelmezési módszer hatókörének a megállapítása, illetve értékelése. Az viszont, hogy ez a végső értékelés feltétlenül szükséges, nem jelenti azt, hogy önmagában, mintegy közvetlenül lehetséges (más, eszmetörténeti és társadalomtörténeti összefüggések feltárása nélkül), vagyis hogy önmagában elégséges is.

Ezért tehát tézisszerűen azt mondhatnánk, hogy a filozófiatörténet-írás aligha építhető csak egyik vagy csak a másik megközelítésmódra Rorty közismert filozófiatörténet-tipológiáján belül. Sokkal inkább az egyes perspektíváknak, a racionális rekonstrukciónak, a történeti rekonstrukciónak, a szellemtörténetnek és a doxográfiának, valamint az újonnan hozzájuk illesztett „intellektuális történelemnek” az érdemei éppen akkor érvényesülhetnek a leginkább és fordítva, akkor csökkenthetők a minimálisra egyoldalúságaik és korlátaik, ha egyazon életmű esetében együtt, egymást kiegészítve művelik őket. A továbbiakban éppen az egyes szemléletmódok előnyeit és hátrányait, valamint szempontjaik elkerülhetetlen egymásrataltságát a magyar filozófiatörténeti kutatáson belül Böhm Károly kolozsvári filozófus életművének példáin igyekszem megmutatni.¹ Gondolatmenetünk feltételezi az olvasó részéről Böhm életművének relatív ismeretét, tehát eltekintek attól, hogy ezt az életművet itt előzetesen ismertetném,² a tanulmány további gondolatmenetéből (főképpen *A böhmi filozófia toposza és jelentéshálói* című fejezetből) mégiscsak kirajzolódik az életmű egyfajta tömör összefoglalása.

A racionális rekonstrukció Böhm esetében leginkább műveiben megfogalmazott álláspontjainak módszertani szempontjait, módszere kiépítésének következetességét és megvilágító-, illetve magyarázó erejének „teherbírását” venné figyelembe. Ugyanakkor ez a megközelítés számos tartalmi elemet, például a korabeli tudomány eredményeit, axiológiájának hedonista, utilista, idealista értékfelosztását, valamint „szembetűnő következtelenségeit” a korra jellemző „korlátokként” kezelné. Aki ma eszerint szemléli korábbi korok filozófiáját, minden bizonnyal a mai filozófia fenomenológiából kapott ösztönzéseit követi, amelyek a transzcendentális megalapozás „hasonló kérdéseiről” szólnak, mint amilyenekre Böhm legfontosabb műveiben maga is törekedett. Ezáltal a racionális vagy problématörténeti rekonstrukció esetünkben megmutathatná, hogy a Böhm által a filozófia módszeres kifejtésének lehetőségére adott válaszok, saját kérdésfelvetésén belül, Rortyval szólva „plauzibilisek és izgalmasak ugyan,

¹ Szándékosan helyezzük itt előtérbe saját „szellemföldrajzi” közelítési irányunkat, miközben tudatában vagyunk, hogy Böhm ugyanilyen joggal nevezhető beszercebányai, pozsonyi és budapesti filozófusnak is.

² Ezt korábban többször is megtettem: Ungvári Zrínyi 2002; illetve Ungvári Zrínyi 2012. 299–320.

de megtisztításra és újrafogalmazásra szorulnak”. Radikálisabb változatában ez a megközelítés annak a részletes és pontos cáfolatnak az igényét is megfogalmazhatná, amit a módszertani önmegalapozás területén a későbbiekben az újkantianizmussal szemben a fenomenológiai szemlélet tett lehetővé. Tehát megállapítható, hogy a kizárólag problémátörténeti filozófiatörténeti szemlélet a filozófus életművéből csak annyit enged érvényesülni, amennyi problémafelvetéséből és az annak módszertanához kötődő értelmezési lehetőségeiből a mában, vagyis a filozófiatörténész jelenében is, hatékonyként tetten érhető és megragadható. Így „némaságra ítéli” mindazt, ami így nem látszik jelen lenni (azaz nem válik a probléma vagy az értelmezés megkülönböztethető mozzanatává), noha feltehetően mégis szerepe van abban, ami a szóban forgó filozófiában „megjelenik”. Az ilyen szellemi viszonyulás azonban a múlthoz való viszonyt, a gondolkodó személyen túli, közösségi célok által is artikulált gondolati feltételrendszerhez és sajátos inter-individuális jelentésegészhez való „hozzátartozás” vonatkozásait csak korlátozott módon artikulálja. A racionális rekonstrukciót tehát, mind saját kérdésfelvetésének pontosabb megfogalmazása érdekében, mind pedig e kérdésfelvetés korlátai miatt is ki kell egészíteni a történeti rekonstrukcióval, amely a múlt nagy filozófusainak, esetünkben Böhmnek a következtelenségeit és tévedéseit saját korának kontextusába helyezve értelmezi, s ezáltal nemcsak kérdésfelvetésének jellegét sikerülhet jobban megvilágítani, hanem egyes mai filozófiai problémák eredetét és a korábbi korok problémáitól való különbözőségét is.

Tovább követve Rorty tipológiájának érvényességét a filozófiai munkák és életművek értelmezésében, amikor a magyar filozófia képviselőinek, esetünkben Böhmnek a filozófiai teljesítményét abból a szempontból akarjuk megítélni, hogy vajon mennyiben jelent eredeti, korábban sehol és senki által nem megfogalmazott interpretációt a századforduló újkantianizmusában vagy tágabb értelemben a filozófia „örök nagy kérdéseinek” értelmezésében, akkor a szellemtörténeti (*geistesgeschichtlich*) filozófiatörténeti szemlélet talaján állunk. Leszámítva azt, hogy erős kételyek fogalmazhatók meg a filozófiai problematika állandóságának a gondolatával szemben, az is kérdéses, hogy világosan körülhatárolható-e, és a filozófia tanulmányozása szempontjából termékeny eljárásnak tekinthető-e azok a törekvések, amelyek az interpretációk eredetiségének általános szempontrendszerére, azaz a kánonalkotásra irányulnak. Egyszóval nem világos, hogy filozófiai szempontból miért és milyen értelemben lenne eredményes a „valódi (és nem valódi) filozófusok” vagy az elsőrendű és másodrendű filozófusok körének önigazoló kijelölése, ahelyett, hogy az egyes gondolkodóknál, esetünkben Böhmnél, a filozófiai interpretációban érvényesülő (újkantianus és másfajta, például pozitivistá) sajátosságok teljes gazdagságát megpróbálnánk bevonni az értékelésbe.

Az egyes gondolkodók teljesítményeinek sajátosságáról, életművük sajátos önazonosságáról való gondolkodás, ha hihető akar lenni, semmiképpen sem szo-

rítkozhat kizárólag általános és objektív, azaz személytelen módszertani szempontokra, formális fogalmi meghatározásokra (vagy pusztán a filozófiatörténeti hagyománynak az értelmezett szerző én-történetét figyelmen kívül hagyó megidézésére), hanem mindenképpen igényli azoknak a kulturális tapasztalatoknak, értelmezéseknek és önértelmezéseknek a számbavételét is, amelyekből kiindulva az értelmezett gondolkodó saját létével és alkotómunkájával szembe-sült. Ezekre, a kulturálisan lehorgonyzott reflexivitásra és a kulturális öndefiníció személyes összetevőire próbál fényt deríteni az „intellektuális történelem” művelése. Ez utóbbi megközelítés Rorty értelmezésében mindenekelőtt azt próbálja kideríteni, hogy „mit jelentett értelmiséginek lenni a múlt különböző korszakaiban – milyenfajta könyveket olvasott az ember, milyen dolgokkal foglalkozott, milyen szótárak, reménységek, barátok, ellenségek és életutak között választhatott” (Rorty 1986. 514).

A kulturális tapasztalatok komplexumához visszanyúlva felismerhető, hogy a szerző élettörténetét megrajzoló és saját identitásának részeként értelmezett tapasztalatok, akárcsak a mi saját élettörténetünkhöz tartozók, nem pusztán személyes öntudati közvetlenségükben lelhetők föl, hanem másokkal együtt létezve, együttműködve, kommunikálva egy implicit „közösségi közmegegyezés” részeként adódnak. Ide tartozik, és mint ilyen ugyancsak feltárandó, hogy kik azok, akikkel a szerző a maga irányultsága szerint empatikusan azonosulva együtt érez, hasonlóan gondolkodik és értékkel, illetve kik azok, akikkel szemben elutasító vagy szembenálló módon viselkedik, beleértve az ilyen közösségre vagy elkülönültségre irányulások nyelvi-szimbolikus és intézményi-hatalmi artikulációit is, amelyekkel a szerző ezáltal indirekt módon szintén azonosul vagy szemben áll. Külön figyelmet érdemel, hogy a szerző önértelmezésének itt említett szempontjai rendszerint saját életművén belül nem válnak explicit módon tematizáltakká, de esetenként jelentős mértékben befolyásolják más kérdések tematizálását. Ha belebocsátkozunk az interpretációnak az egyes életműveket körülölelő kontextuális-egzisztenciális vagy szociális feltételekre való kiterjesztésébe, az itt említett összefüggérendszer olyan előzetesen (történelmileg) létező kulturális életfeltételként és azzal összefonódott értelmezői hagyományként találjuk, amelyet az értelmezett szerző és implicite saját létünk és értelemadó tevékenységünk kereteiként részben készen kapunk, részben pedig hozzá különféle módokon viszonyulva, elfogadva és/vagy megváltoztatva magunk alkotjuk meg. A szubjektivitásnak, azaz a saját tapasztalatnak ez a szempontja egyetlen valódi értelmezésből sem küszöbölhető ki, ez ugyanis a hagyományhoz való, saját szempontú hozzáférés erőfeszítése, amiért minden értelmezőnek és az értelmezők egyes generációinak is „újra és újra meg kell küzdenie”.

Az aktív feltáró-értelmező munka a maga feltevéseivel és azok igazolódásaival és nem-igazolódásaival fokról fokra teremti meg az értelmezett jelentés egyéni életvilágbeli változatát, idiómáját. Mindez a folyamat nem közelíthető meg pusztán a saját eredménye, a fogalom és annak története felől, mert a szerzői

és értelmezői jelentések vonatkoztatásai nem valamiféle változatlan lényeg eléréséről vagy elvételéről szólnak; a fogalmi határok csupán irányt és keretet jelentenek az értelmezés számára, de nem biztosíthatják az egyes értelmezések azonosságát. Ezzel szemben a szerzői és értelmezői jelentések a szóban forgó személyek releváns értelmezői közösségeiben, más aktív értelmezőkkel és az általuk megnyitott értelmezési lehetőségekkel való állandó konfrontációban alakulnak és fognak is alakulni mindaddig, amíg az illető mű, illetve a benne felvetett problémák és értelmezési javaslatok iránt van eleven érdeklődés.

Mindez témánkra, a böhmi filozófiára vonatkoztatva azt jelenti, hogy miközben az egyes alkotások problémacentrikus, jelenbeni értelmezését tartjuk döntő jelentőségűnek, olykor, éppen az illető alkotások mélyebb értelmének vagy akár éppen következetlenségeinek a megértése érdekében, Böhm önértelmezését, létadottságait és abból fakadó irányultságát is kénytelenek vagyunk figyelembe venni. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a teljesítmény újszerűsége, kreativitása, szubjektumközpontú értelmezése mellett látnunk kell e teljesítmény előállításának feltételrendszerét is. Így például ismernünk kell a szerző saját múltjához való viszonyát és önértelmezésének különböző időbeli és kulturális dimenzióit, mégpedig azon túlmenően is, ami a mű recepciójának jelenében, azaz a mai befogadó számára élményszerűen nyilvánvaló. Ez az azonnaliságban megélt tapasztalat ugyanis elfedi mindazt a tapasztalati háttérrel, ami így nem látszik jelen lenni, noha feltehetően mégis szerepe van abban, ami „számunkra megjelenik”. A hagyománytörténésbe és az élettörténetbe való beillesztés hermeneutikai igénye egyszersmind szellemi viszonyulás a múlthoz mint sajátos, a gondolkodó személyen túli, közösségre is artikulált gondolati feltételrendszerhez és inter-individuális jelentésszférához, amelyhez nemcsak az értelmezett mű, de maga a szerző gondolkodása és életműve is hozzátartozik.

II. A BÖHMI FILOZÓFIA TOPOSZA ÉS JELENTÉSHÁLÓI

Böhm filozófiai teljesítménye (műveinek és a művei által befolyásolt egyéb műveknek a hozzáférhetősége révén) ma már a filozófiában iskolázottak számára, ha nem is nyilvánvaló, de legalábbis hozzáférhető és némi szellemi erőfeszítés árán – akárcsak bármely más filozófus esetében – kielégítően értelmezhető. Ennek ellenére a böhmi filozófiai teljesítmény, illetve annak értelme és szellemisége ma sem egyértelműen megítélt, hanem olykor ambivalens reakciókat provokál. Az egyik ok, ami úgy tűnik, nehezíti azt, hogy tisztán lássuk e filozófiai életmű értékét, az éppen a böhmi életmű sokrétűségében rejlik, ami az életműnek és befogadói kontextusainak árnyaltabb vizsgálatát teszi szükségessé. Tézisünk az, hogy amit hétköznapi, közelebről nem pontosított értelemben „böhmi filozófiának” nevezünk, egy olyan többé-kevésbé képlékeny toposz, amely a „köz-tudatban” felmutatható helyet foglal el ugyan, s így relatíve könnyen azonosít-

ható, ám más kulturális toposzokhoz hasonlóan értelme egy racionális „magból” és ahhoz többé-kevésbé pontosan kötődő, „diffúz” jelentéshálóból áll. E jelentésháló hangsúlyos csomópontjai: a tudományos (módszeresen önmegalapozó és rendszerként kiépített) filozófia, a filozófia mint Böhm személyiségének a kifejtése, a böhmi filozófia mint gondolatrendszer és szövegkonstrukció (például „Böhm hagyatéka” és a Böhm-tanítványok szöveggondozó-kiadó munkájára bízott korpusz, a tanítványok filozófiaértelmezésének egyik meghatározó forrása), a (böhmi) filozófia mint egyesítő világnézet, a nemzeti kultúra betetőzése, a magyar (szűkebb értelemben pedig az erdélyi) protestantizmus világnézeti formája stb. Természetesen mindenik esetben ugyanarról a filozófiáról van szó, de a különböző értelmezésmódok eltérő minőségi mércék szerint működnek, és az, ami az egyik megközelítés szabályai szerint jelentős eredményei ellenére hiányos lehet, egy másik nézőpont szerint még lehet kiváló és példátlan teljesítmény.

Nem vitatom, hogy Böhm a saját filozófiai munkásságában szigorúan tudományos (módszeres rendszerépítő) és ennek fontos aspektusaként világnézet-megalapozó feladatot látott. Ezt a fichtei tudománytan értelmében tudományosnak gondolt attitűdöt követte különösképpen filozófiai koncepciója megalapozásában a *Dialektika vagy alapfilozófiában*, ahol filozófiája alapfogalmait tudatfunkciókból, vagyis transzcendentális (tudatimmanens) tényezőkből vezette le. Lássuk tehát e filozófia alapfogalmait és azok rendszeres összefüggését. Böhm számára megalapozó fogalmak: a *projekció* – a tudat azonosságát megzavaró behatásnak képként való kivetítése; a *képzet* („kép”) – az ismeret közvetlenül megfigyelhető elemi tárgya (a valóság végső adottságmódja); a képzet megértésének („átértésének”) „*ismerési mechanizmusa*” és a képzet önfenntartásának „*létezési mechanizmusa*”, valamint az ismeretek értelmezésére szolgáló kategóriák: tér, idő, ok, okozat, lényeg, mozgás, anyag, erő, cél. Ugyanabból a transzcendentális kiindulópontból származtatja Böhm *A szellem életében az emberi öntét önállításának* alapmechanizmusát, de az öntét egész önfenntartó funkcióegyüttesének, azaz az önállítás fokozatainak kidolgozása folyamán a transzcendentális alapmechanizmusok mellett hasonlóképpen jelentős szerepet kapnak a pozitívizmus által igényelt tapasztalati tények, ezek pedig az emberi filogenezis mozzanatai a petesejttől a magasabb rendű szellemi funkciókig. A szellemi funkciók révén, a kultúra formáiban (a tudományban, az erkölcsben és a művészetben) végbe menő önállítás újabb transzcendentális alapvetést igényel, és Böhm kiegészíti az öntét megalapozó funkcióit az értékeléssel. Az értékelés alapja szintén egy transzcendentális funkció: az öntudatos (azaz saját értékéről tudó) szellem öngyenlése (önszeretete). Ezek a böhmi filozófia alapfogalmai, amelyekre a rendszer egy-egy önállóan artikulálódó problémakomplexuma épül, beleértve a kultúra említett formáinak ismeretelméleti megalapozására kidolgozott speciális értéktanokat, a logikát, az etikát és az esztétikát is.

Az egyetlen alapgondolatból kidolgozott és szigorúan módszeresen artikulált filozófiai rendszer, amely átfogja a korabeli filozófiai diszciplínák összességét,

összhangban van a tudományos eredményekkel és a filozófia értékelméleti irányultságával, lehetőséget teremt a kulturális kérdések egységes tárgyalására, illetve a szellemtudományok önállóságának a megalapozására: megvalósítja a kor újkantiánus filozófiaeszményét. Bár a rendszer egyes fejezetei az említett transzcendentális megalapozás formáját követik, a részproblémák kidolgozottságában és a gondolatmenet következetességében számtalan töredezettség és több hiányosság is tapasztalható, ilyen például a transzcendentális (filozófiai) és empirikus (természettudományos) szempontoknak ugyanazon az absztrakciós síkon való tárgyalása az emberi öntét kifejtésében vagy az analogikus gondolkodás és az objektív idealista perspektíva beszűrődése a logikai érték végső objektivitásának a megalapozásába *A logikai érték tanában*, aminek következtében szigorúan problémátörténeti megítélésben Böhm műve közelebb áll az újkantianizmus előfutárainak, illetve megalapozóinak filozófiájához (Rudolf Hermann Lotze, Otto Liebmann, Friedrich Albert Lange, Friedrich Paulsen, Afrikan Spir), mintsem az újkantianizmus fő vonalát képező filozófusok, Rickert, Lask vagy Natorp árnyaltabb gondolatiságához.

A böhmi filozófia problémafelvetésében és gondolati irányultságában, sőt akár az említett módszertani következetlenségek eredetének az értelmezésében is fontos közelebből megvizsgálunk a rendszer kidolgozásának motívumait és azok rangsorát, tudniillik azt, hogy Böhm a maga szellemi vállalkozásának végső értelmét a nemzeti kultúra egységének világnézeti betetőzésében látta. Egy ilyen mögöttes cél tételezése ma már egyértelműen filozófián kívülinek, sőt naivnak tűnik, de nem tűnt ilyennek, sőt belsőleg megalapozott érvényes szempontként volt tételezhető a korabeli historicista és világnézeti filozófiákban, amelyek sorába Böhm vállalkozása az említett újkantiánus előfutárok filozófiáival együtt beletartozik. Böhm filozófiája mind alapintenciójának jellegében, mind kifejtésének sajátosságaiban, de még hatástörténetében is csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük a világnézet-filozófiák és a velük szembeni várákozások irányultságát. E tekintetben nemcsak Böhm filozófiája, hanem Böhm egész léthelyzete, habitusa és utóélete szempontjából is megvilágító erejű az a jellemzés, amelyet Michael Benedikt nyújt a világnézet-filozófiákról, amelyekkel szemben Husserl programatikusan szembeállította a maga „szigorú tudományként” értelmezett filozófiaszemléletét. Eszerint „a világnézet-filozófia, [...] egy a maga letűnt ideje nyomában lévő képzéstársadalom architektonikus szükséglete” (Benedikt 1989. 31–32).

Mielőtt rátérnénk a böhmi filozófiának a századfordulón kiépülőben levő magyarországi protestáns képzéstársadalom „architektonikus szükséglete” szempontjából játszott szerepe tárgyalására, fontos volt egyáltalán megállapítanunk, hogy Böhm világnézet-megalapozó munkásságának nemcsak filozófiai motívumai vannak, s így a böhmi filozófia recepcióján belül is el kell különítenünk filozófiai és filozófián kívüli szempontokat. A böhmi filozófiaalkotó szubjektum következetesen önmegalapozó, azaz csupán saját elméleti szempontjainak alá-

vetett elméletalkotását számtalan ponton befolyásolja vagy egyenesen felülírja Böhm empirikus én-jének etnikai, társadalmi, kulturális, vallási és nemzeti identitása. Így például az sem könnyíti meg a Böhm-recepción belüli befogadói szempontok és befogadói közösségek közötti világosabb különbségtételt, hogy Böhm életművében helyenként határozottan jelen van, életének alakulásában és közösségi integráltságában pedig meghatározó szerepet játszik az evangélikus protestáns felekezethez tartozás. Ez az a problémakomplexum, amelyet Mészáros András a filozófiatörténet-írás diskurzusairól írva „felekezeti diskurzusnak” nevez. Olyan szempont ez, amelynek alapos megismerése nélkül Böhm filozófiájának számos vonatkozását nem értjük világosan.

III. A BÖHM-KULTUSZ ÉS HATÁSA A BÖHMI FILOZÓFIA RECEPCIÓJÁRA

Amint azt fentebb már jeleztük, a böhmi filozófia toposza körül nemcsak módszertani kategoriális, hanem társadalmi–kulturális–politikai–vallási implikációk szerint is modellálódó jelentéshálók teszik lehetővé, hogy a befogadók ehhez a filozófiához ne csupán szakszerűen, mint (eredeti szándéka szerint) precíz fogalmi konstrukcióhoz viszonyuljanak.³ Ha belemegyünk egy ilyen heterogén szempontrendszer szerinti elemzésbe, akkor abban a kényszerhelyzetben találjuk magunkat, hogy az életmű egymástól lényegesen különböző jellemvonásait kell egymással viszonyba állítanunk. Ily módon azt mondhatjuk, hogy Böhm filozófiája egy többé-kevésbé egységes karakterű újkantiánus-neofichteánus gondolati rendszerként artikulálódott. Mindazonáltal e filozófiának az *Alapfilozófiában* lefektetett módszertani szempontjai *A szellem életében* és az *Axiológiában* folyamatosan átalakulnak (fiziologista és pszichologista szempontokkal „bővülnek”), mígnem az egyenetlen kidolgozottságú és befejezetlen, kéziratban maradt szövegrészekben a kezdeti módszertani szempontok már behatárolatlanokká, átjárhatókká, sőt eklektikusakká válnak.⁴ Ennél a pontnál döntő jelentőségűvé válik annak a felismerése és tudomásul vétele, hogy a böhmi rendszer nem érte el végső kidolgozottságát, hogy a legutolsó részletek (a 4. és

³ A többértelműségnek ez a jelensége okozza azt, hogy a köztudatban, pontosabban azok számára, akik benne éltek a két világháború közötti erdélyi és magyarországi, főképpen protestáns kötődésű és konzervatív szellemű kulturális életben, a böhmi filozófia az ismertség és nem-ismertség kettősségében van jelen. Erre utaltam *Öntételezés és értéktudat* című Böhm-monográfiámban: „A böhmi életmű viszonylagos ismertségének, illetve a rá vonatkozó értéktételeknek a mű belső tartalmaitól való függetlenségét, reflektálatlanságát olyan sajátos paradoxonnak látjuk, amelynek megértése az életműhöz való helyes közelítés alapfeltétele” (Ungvári Zrínyi 2002. 9).

⁴ A Bartók György által *A logikai érték tana* címmel ellátott és kiadhatóvá (a főmű 4. kötetévé) stilizált szövegkorpusz első összefüggő részében Böhm korábbi, befejezett műveinek szemléletmódjától lényegesen elütő szemléleti és fogalmi megközelítést találunk, amelyben az „öntét-metafizika” az *Upanisádok* Brahman–Atman viszonyrendszerének leírásával keveredik.

6. kötet tartalma), noha kétségtelenül kötődnek a kifejtés során alakot nyert koncepcióhoz, számtalan tekintetben végiggondolatlanok, lezáratlanok, összhangjuk a koncepció egészével néhol külsődleges. Mindezen hiányosságokat és külső beavatkozások egész sorát (például az 5. kötet más összefüggésben elkészült szövegének a beillesztését) is tudomásul véve Böhm műve a kivételes alkotás jegyét viseli magán. Az viszont, ahogyan ez a mű befejezetlensége ellenére mégis „befejezett”, vagyis teljes egészében olvashatóvá vált, nemcsak szerzője munkájának köszönhető, hanem annak a szintén általa hátrahagyott igyekezetnek is, hogy a szerző által szenvedélyesen akart „szellemi teljesítmény” felmutathatóvá váljon.

Az így létrejött teljesítménynek szigorúan filozófiai szempontból saját fogalmi konstrukcióján belül értelmezve és a korabeli hasonló filozófiai teljesítményekkel összevetve kell megállnia helyét a hatástörténet mérlegén. Amennyiben azonban a művet ezen túl, még másfajta közösségi értéknek is, például egyfajta egyház- és hazafiúi „áldozati ajándéknak” is tekintjük, amint azt Böhm és tanítványi köre tette, illetve, ahogyan ez a korabeli egyházi és hivatalos intézményi recepcióból kiolvasható, akkor már olyan szempontok kerülnek egymás mellé, amelyek csak nagyon korlátozott mértékben, vagy egyáltalán nem értelmezhetők egymás számára. Az első esetben a recepció többnyire tárgyilagos vagy döntő módon elvi-módszertani szempontok szerint szabályozott és ennek megfelelő érdeklődést és elkötelezettséget feltételező interpretációról, illetve ehhez illően egyszerre jóindulatú (értelme és értéke iránt nyitott) és az autentikus filozófiai teljesítmény iránt elkötelezett, azaz kritikus értelmezésről van szó. Ehhez képest a további esetekben egyre inkább a nehezen behatárolható szimbolikus jelentőség felől közelítő szemlélettel van dolgunk, illetve a „saját” (közösségalkotó) lelki–szellemi–vallási tartalmakkal való feltétlen azonosulás kényszerével. Ha áttekintjük a böhmi filozófia toposzának Böhm halála utáni használatát mint különböző ünnepélyes alkalmakkor felmutatott szellemi hivatkozási alapnak a történetét, amelyben a böhmi korpusz ismerete immár csak esetleges és részleges szerepet játszik, azt látjuk, hogy a hozzá való viszonyban a megalapozott és tárgyilagos tudás helyét átvette a feltétlen tisztelet és ünneplés. Ez a hódolatteljes attitűd esetenként odáig is eljuthat, hogy a neki megfelelő magatartásforma már nem a tematikusan megértő felidézés, hanem a megértéstől és tárgyilagos értékeléstől függetlenített megemlékezés, a vallási, politikai, kultúrpolitikai célú felmutatás/önfelmutatás, azaz a „kultusz”. E kultusz kellékei között találjuk a háromkötetes Böhm-életrajz kiadását, műveinek megjelentetését, életével kapcsolatos dokumentumok gyűjtését, emléktáblák állítását, országos pénzgyűjtést a megemlékezésekre, Böhm-ösztöndíj alapítását, Böhm-egyesület alapítását, Böhm kerek évfordulóinak megünneplését, de akár nevének obligát megemléztetését és az életművére való hivatkozást is, valahányszor akár közelebből nem körülhatárolt módon a magyar, illetve a magyar protestáns kultúra és tudományosság teljesítményeiről van szó.

Az eddigiek alapján láthatjuk, hogy a Böhm-kultusz egy vallásos háttérű egyházi kulturális gyakorlat, az evangélikus szellemiség önértelmezésének része, amely a teológiatanárok, illetve a papság egy részének hálózatában, egyházi, vallási, oktatási és közösségi intézményi háttérrel és esetenként kultuszminiszteri és akadémiai támogatással működik. A kultusz alapja a lehető legtágabban értelmezett böhmi életmű és annak evangélikus szellemi eredete, tartalma és megalapozó ereje. Lényege nem azonos a böhmi filozófia kritikai szellemiségével, nem konkrét művek racionális és kritikus megítélése vagy értékelése, hanem egy szellemi attitűd, illetve teljesítmény létének és az iránta való feltétlen (!) nagyrabecsülésnek a kinyilvánítása. E kultikus szemlélet kiváló példáját találjuk többek között abban a felhívásban, amelyet Besztercebánya polgármesteri hivatala és a Madách Társaság vezetősége tett közzé Szatmár vármegye hivatalos közlönyében a Böhm-empléktábla felállítását szolgáló adományok gyűjtése céljából:

Életműve méltatására, jelentőségének méltó megbecslésére nem vagyunk illetékesek, de hisszük, hogy midőn igaz értéke szerint fogják éreztetni hatásukat azok a művek, melyeket írójuk nem szánt „csillogó diszművek a pillanatnyi meghallgatás számára” midőn „Az Ember és Világa” megkezdí majd azt az üdvös forradalmat a gondolkodásban és értékelésben, melyre egy magasabb fejlődés érdekében szükségünk van, akkor az a kor igazolni fogja, amit ma is a legjobbak vallanak: hogy tudományos eredményei a gondolkodás történetének belső logikai eredőjét tették tudatossá, [...] s hinnünk kell, hogy amint a jövő ítélete igazolni fogja azt a dicsőséget, hogy a magyar szellem filozófiai géniusza Böhm Károly életművével vette ki legméltóbb részét az emberiség közös filozófiai munkájából. (Keller és mások 1912. 358–359; helyesírás az eredeti szerint.)

A gondolatmenet szembeötlő sajátossága az ellentmondásosság, ugyanis egyszerre állítja a böhmi életmű kiválóságát és annak megítélésére való illetéktelenségét.

Természetesen, ha figyelembe vesszük, hogy Böhm egész pályáját az evangélikus egyház szervezeti keretei között, oktatási intézményeinek és egyházvezetési testületeknek a felelős tisztségviselőjeként futotta be, nemcsak tankönyveket írt evangélikus gimnáziumok számára, hanem részt vett az evangélikus tanterv kidolgozásában is, akkor érthetővé válik az is, hogy Böhm önértelmezését és szereptudatát ez a belső kapcsolat erőteljesen meghatározta.⁵

⁵ Böhm evangélikus egyházi közösségbe integráltsága azt jelenti, hogy az iskolázatásnak minden szintjét evangélikus tanintézetekben végezte: elemi tanulmányait a Besztercebányai Gimnáziumban, középfokú tanulmányait a Pozsonyi Lyceumban, a teológiát pedig a Pozsonyi Evangélikus Teológián végezte. Ezt követően, göttingeni, tübingeni és berlini teológiai és filozófiai tanulmányok után ugyancsak az evangélikus egyház oktatási intézményeiben folytatott oktatói munkáját 1870-től a pozsonyi teológián, majd 1873-tól a Budapesti Evangélikus Fő-

Jól látható ez többek között abban is, hogy Böhm az értékelés és ezen belül a vallási rendszerekben megmutatkozó értékírányultságok történelmi fejlődésének filozófiai tárgyalása során kinyilvánította nemcsak a protestantizmus vallási ideálja iránti elfogultságát, hanem más vallásokkal (például a katolicizmussal és a judaizmussal) szembeni értetlenségét, sőt lebecsülését is, ahogy azt a „zsidók hedonisztikus utilizmusa” fordulatban vagy a katolicizmus keresztényietlenségének állításában látjuk.⁶ Noha az ilyesfajta elfogultság nem volt ritka (sem Magyarországon, sem pedig Németországban) a korabeli felekezeti ellentétek közegében,⁷ mégis az elvi szempontok tisztasága iránti igénnyel szembeütően ellentétes, ha egész felekezeteket vagy népeket egyazon értékírányultság képviselőiként értelmezzük, mi több, éppen ennek alapján kívánnak alapvető értékkülönbséget megállapítani közöttük.⁸ Noha az említett értékelés a filozófia

gimnáziumban. Amennyiben az oktatási rendszerben való formálódást és későbbi működést pusztán egy jellegzetes filozófiai és teológiai diskurzusmodell spontán elsajátításában és működtetésében látnánk, fontos felidézniünk, hogy Böhm ezalatt az evangélikus egyházi oktatásügyi és egyházvezetési szerkezetben olyan tisztségeket töltött be, amelyekben lehetetlen volt nem tudatosítani saját szemléletének jellegzetességeit, hiszen tanári működése mellett éppen az ág. h. ev. középiskolák tantervének kidolgozása, 1883 és 1896 között főgimnáziumi igazgatóként pedig a szóban forgó tantervi követelmények működtetése volt a feladata. Noha a főgimnáziumi értesítő a kinevezést a vitathatatlanul meglévő szakmai kvalitásokra hivatkozva teszi közzé („Böhm Károlyban gondolkodó főt, széles ismeretkörű, szorgalmas, munkabíró férfiút állított az egyházi hatóság a főgymnasium élére”), Böhm kinevezését és működését kétségtelenül egyházpolitikai, avagy egyházi kultúrpolitikai, kultúrmissziós szempontok is igazolják, amelyekkel ő maga nyilvánvalóan azonosult.

⁶ „A zsidók *hedonisztikus utilizmusban* éltek” (Böhm 1912. II. 2), illetve „*A theologiai phantasmákon kívül nincs a katolicizmusban egy vonás sem, a melyet a kereszténység nélkül megérteni nem lehetne*” (Böhm 1912. II. 19); továbbá „Az egyes tehát értékessé lesz, azért mert szerető szívű, nagyértelmű, vasakarátú, de mindezek értékéhez hozzájárul még, mint *egészen új értékvonás, az is, hogy mindezekről tudomással bír, hogy absolut egyéni egységében, Énjében mindezeket összefoglalja. Ez az individualismus a protestantismus dicsósége.*” (Böhm 1912. II. 22; helyesírás és kiemelések az eredeti szerint.)

⁷ Elegendő itt utalni az egyházpolitikai törvények elfogadása (1894) után is a különböző vallású házassulandók között fennmaradt katolikus megegyezés/’reversális’ joghatályosságára, amit az evangélikusok a gyermekek vallására vonatkozóan egyenlőtlenségnek tartottak. Jellemző továbbá a szóban forgó törvények más kitételeivel szembeni katolikus egyházi ellenállás és az olyan törvénybe ütköző gyakorlatok fenntartása, mint a kötelező polgári házasság figyelmen kívül hagyása, és a zsidók felekezeti egyenjogúságának elutasítása (Boleratzky 2008).

⁸ Hasonló, de még megdöbbentőbb különbségtétellel találkozunk a Böhmével sok tekintetben egybevágó, újkantianus értékelméleti álláspontot kidolgozó Wilhelm Windelband esetében, aki *Az erkölcsiség elvéről* című tanulmányában egyenesen az európai (azaz civilizált) és az Európán kívüli (azaz civilizálatlan) népek között tesz az utóbbiak létező való jogát is kétségbe vonó értékkülönbséget: „Ha továbbá minden tetszés szerinti társadalom létezésében abszolút, minden körülmények között helyeslendő és előmozdítandó célt ismernénk föl, akkor nem lehetne átlátni, hogyan helyeselné ítéletünk valaha, hogy az egyik társadalom elpusztítja a másikat. s mégis nemcsak habozás nélkül, hanem határozott tetszéssel nézzük, ha az európai társadalom a civilizáció kiterjesztése által, misszióinkkal és hódításainkkal, tüzező fegyverekkel és tüzes vízzel (pálinkával) a »vad« társadalmak egyikét a másik után testileg és szellemileg tönkreteszi s idővel kipusztítja a föld színéről. Ezzel a helyesléssel pusztán

közegében fogalmazódik meg és alapirányultságában (látszólag) teoretikus igényű, megfogalmazása sokkal inkább Böhm „büszke evangélikus” énjére utal, mintsem a „szellem magaslatának” szintjén elfogulatlanul alkotó filozófusra.

Böhm filozófiája evangélikus háttérmotívumainak megértéséhez nem elegendő az alapvető művek ismerete, hanem fontos ismernünk tanári és filozófusi tevékenysége mellett az evangélikus egyházi közösségbe integráltságának konkrét formáit is, illetve nem csupán alapvető filozófiai műveit kell elolvasnunk, hanem kisebb tanulmányait, sőt alkalmi előadásainak szövegét is (vö. Böhm 1883; illetve 1898). Ezen kívül legalább ennyire fontos azokat a megemlékező, méltató vagy szellemi teljesítményére reflektáló műveket ismernünk, amelyek a legkülönbözőbb evangélikus kiadványokban jelentek meg, folyóiratok alkalmi híradásaitól és beszámolóitól a zsinati jegyzőkönyvekig, iskolatörténetekig, az egyházi irodalmi megnyilatkozásokig, illetve tanulmányokig. Böhm az említett szövegeket természetesen nem filozófiai eszmefuttatásoknak szánta, de bennük nyilatkozott meg filozófiájának egyik háttérmotívuma, protestáns elkötelezettsége. Ilyen elkötelezettséget fejez ki például az a gondolat, miszerint Luther Mártonban az egyéni szabadság örök eszméje talált kifejezésre, az az eszme, amely három ágának fokozatos kifejlődésével érte el a maga teljes gazdagságát a lelkiismeret, a tudomány és a társadalom szabadságának formájában. Az elkötelezettség vallásos, nem pedig filozófiai jellegét jól mutatja Böhmnek az a gondolata, hogy Luther igazi bölcsessége abban állt, hogy ezt az eszmét „a vallásos meggyőződés termékeny földjébe vetette el”, s ezzel megmentette „a politikai viharok romboló hatalmától” (Böhm 1883. 5). Hasonló értelmű elkötelezettség olvasható ki abból a gondolatból is, hogy „Honterus életének vezérlő csillaga a protestantizmus nagy eszméje, a hit- és lelkiismereti szabadság elve”, s ezért áldani fogják emlékét „mindazok, akik az emberek szenvedélyei felett az örökkévaló isteni eszmét, az emberi iparkodás szent törvényét meglátni képesek, s abban bízva küzdenek az emberiség jobb jövőjéért” (Böhm 1898. 478). Böhm evangélikus elkötelezettségét és ennek filozófiai háttérmotívumként funkcionálását felismerve jobban megérthetjük azt a paradoxnak tűnő kapcsolatot is, amely a böhmi filozófia lényegileg transzcendentalista, racionális (teológiaellenes) irányultsága és Böhm tanítványainak éppen a böhmi filozófiából inspirálódó teológiai teljesítményei között fennáll.⁹ Amint arra a fiatalabb Böhm-tanítványok közül Makkai Sándor rámutatott, Böhm rendkívüli hatása az erdélyi protestáns teológiai szemléletre mindenekelőtt annak tulajdonítható, hogy tudományos szellemű, eredeti hangvétellű filozófiája, amelynek axiológiai

az erőszak brutális jogát szentesítendő, ha nem volnánk meggyőződve, hogy a győzedelmes társadalom a magasabb erkölcsi értéket képviseli.” (Windelband 1925. 144.)

⁹ Az említett kapcsolattal foglalkoztunk már *Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai* című írásunkban (Ungvári Zrínyi 2000), illetve a problematika részletes, teológiatörténeti elemzését megtaláljuk Hegedűs Loránt *Újkantiánus és értékteológia* című művében (Hegedűs 1996).

szemlélete mégiscsak sokat megőrzött a kultúra hagyományos, konzervatív és vallásos irányultságából, képes volt közvetíteni az Erdélyben a századelőn szembenálló két teológiai irányzat, a „pietista”, „élő-keresztyén” szellemiség és a teológiai liberalizmus kiműveltebb, racionalistább irányultsága, kissé sarkítottan fogalmazva, a vallás és a tudomány között.¹⁰

Böhm életének és művének evangélikus beágyazottsága nem jelenti azt, hogy Böhm műveltsége és filozófiai perspektívája felekezetiileg beszűkült lett volna. Miképpen művei igazolják, Böhm műveltsége a legjobb értelemben vett egyetemes műveltség volt, erős klasszika-filológiai, filozófiatörténeti, szépirodalmi és művészettörténeti háttérrel. Hasonlóképpen a *Magyar Philosophiai Szemle* szerkesztőjeként Böhm szigorúan tartotta magát a folyóirat irányzatsemlegességéhez. Mindössze annyit állítunk, hogy az életmű említett hangsúlyai mellett Böhm recepciójára rendkívüli hatást gyakorolt életének és művének a protestáns egyház képviselői által jellegzetesen protestáns bölcselteként való értelmezése.

Lehet, hogy egyesek számára túlzott részletezésnek, ideologizálásnak vagy éppen utólagos belemagyarázásokra módot adónak tűnik egy filozófus életművének értelmezésében megkeresni a művek gondolatisága és az életmű recepciójának kultikus elemei közötti viszonyt, vagy akár kapcsolatot feltárni a szerző élete és az életmű mögöttes motívumai között. Másképpen felvetve a kérdést, Rorty filozófiatörténet-típusainak érvényességét vizsgálva, egyenesen azt is kérdezhetjük, vajon nem vezet-e a művekben megfogalmazott alap gondolatok vizsgálata helyett szakmain túli szempontok túlbecsüléséhez, ha filozófusok életművének kutatásában és értékelésében nem csupán a hagyomány által szentesített filozófiatörténeti módszerekhez fordulunk, mint amilyenek a racionális rekonstrukció, a történeti rekonstrukció vagy a szellemtörténet, és mindenképpen ki akarjuk azokat egészíteni a „doxográfia” és az „intellektuális történelem” hozadékaival. Böhmmel kapcsolatos elemzéseink remélhetőleg megmutatták, hogy olykor a filozófus kinyilvánított módszertanán és alapvető művének fogalmi szerkezetén kívül az élettörténetéből és szellemi elkötelezettségéből fakadó szempontok maguk is képesek gondolkodásának döntő motívumaivá válni, olyan szempontokká, amelyekre a filozófiatörténeti kutatásnak ugyanúgy hasznos lehet reflektálni, mint a kinyilvánított módszertani és fogalmi szempontokra.

¹⁰ Makkai megfogalmazása világosan megmutatja, hogy mi is volt megragadó Böhm filozófiájában a korabeli erdélyi protestáns teológusok számára: „az ő kritikai idealizmusa és »szubjektív« rendszere predesztináltan alkalmas a vallásos élmény egész tartalmának, egy az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerben való kifejezésére és ez a tudományos rendszer, amely nem kíván koncessziókat a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos is és minden ízében modern, tapasztalati is” (Makkai 1925. 33).

IRODALOM

- Benedikt, Michael 1989. Husserl fordulata a szigorú tudománytól az életvilág felé. Ford. Boros Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 33/1. 22–39.
- Böhm Károly 1883. Luther születésének négyszáz éves évfordulója alkalmából tartott ünnepi beszéd 1883-ban. *A Budapesti Evangélikus Főgimnázium Értesítője 1883–1884*. Budapest, Franklin-társulat. 3–7.
- Böhm Károly 1898. A Honterus-szobor leleplezésénél. Brassó 1898. augusztus 21. *Akadémiai Értesítő*. 9/10. 477–478.
- Böhm Károly 1912. Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig. I–II. *Athenaeum*. 21/2–3. 1–30; 21/4. 1–34.
- Boleratzky Lóránd 2008. Az egyházpolitikai törvények evangélikus szemszögből nézve. *Iustum Aequum Salutare*. 4/2. 17–21.
- Hegedűs Loránt 1996. *Újkantiánus és értékteológia*. Budapest, Mundus.
- Keller Imre [és mások] 1912. Felhívás. Böhm Károly emlékének megőrkítésére. *Szatmár vármegye Hivatalos Lapja*. 10/32. (Nagykároly, július 11.)
- Makkai Sándor 1925. *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Cluj-Kolozsvár, Az Út.
- Rorty, Richard 1986. A filozófiatörténet-írás négy fajtája. Ford. Fehér M. István. *Magyar Filozófiai Szemle*. 30/3–4. 495–519.
- Ungvári Zrínyi Imre 2000. Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai. *Korunk*. 11/12. 47–55.
- Ungvári Zrínyi Imre 2002. *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Kolozsvár, Pro Philosophia.
- Ungvári Zrínyi Imre 2012. Rendszerbe foglalt kulturális önazonosság. Recepció és filozófiai szintézis Böhm Károly rendszerében. In Egyed Péter (szerk.) *Felvilágosodás. Magyar századforduló. A VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekciójának előadásai*. Kolozsvár, EME. 299–320.
- Windelband [Wilhelm] Vilmos [1925]. Az erkölcsiség elvéről. In Windelband [Wilhelm] Vilmos: *Preludiumok*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Franklin-társulat. 133–157.