

Populárfilozófiai eszmék az Erdélyi Muzéumban

1. A populárfilozófia fogalmáról

Populárfilozófián egy sajátos elméleti alapokkal rendelkező filozófiai irányzatot értek, amely a XVIII. század második felében alakult ki, s főként német szerzők képviselték. Az irányzat kezdeményezőjének, illetve – a populáris filozófiáról tartott beszéde révén¹ – névadójának Johann August Ernestit, a lipcei egyetem professzorát tekintik a szakirodalom.² A jelentősebb populárfilozófusok: Johann Jakob Engel, Christian Garve, Moses Mendelssohn, Johann August Eberhard, Ernst Platner, Johann Georg Sulzer, Johann Georg Heinrich Feder és Christoph Meiners. Mivel a populárfilozófia már Ernesti programbeszédével kezdve az antik humanitás hagyományának megújítójaként tekint magára, ez az irányzat nem elválasztható és nem elválasztandó a korabeli, hasonló célkitűzéssel rendelkező egyéb neohumanista törekvésektől. Így világnézetben, sőt a fogalomhasználat terén is lényegi átfedések figyelhetők meg a populárfilozófia és például a weimari klasszika alkotói vagy a kései Herder között. A következőkben azonban a szűken vett populárfilozófia meghatározására teszek kísérletet, az ide tartozó korabeli szövegek legfontosabb fogalmainak definiálásával.

1.1. Képzés

A képzés (Bildung) fogalom értelmezéséhez a populárfilozófus Moses Mendelssohn-nak a felvilágosodás szó jelentéséről írt tanulmányát hívhatjuk segítségül. Mendelssohn a társadalmi élet három fő módosulását különíti el: a felvilágosodást, a kultúrát és a képzést. Ezek közül az első kettő alkategóriaként kapcsolódik a harmadikhoz, úgy, hogy a felvilágosodás a képzés elméleti, a kultúra pedig annak gyakorlati oldalát ragadja meg. Ez úgy értendő, hogy a felvilágosodás fogalma az „embert mint embert” írja le, s az „emberi élet dolgairól való értelmes gondolkodásra” vonatkozik, míg a kultúra azokat a „gyakorlati tökéletességeket” jelenti, amelyek „csak a társadalmi élet viszonylatában rendelkeznek értékkel”. Vagyis például a tudományok a felvilágosodás, míg a költészet és a szónoklattan a kultúra körébe tartoznak.³ Tehát míg Mendelssohn a felvilágosodást az állati sorból kiemelkedő, önnön rendeltetésén gondolkodó ember jellemzőjének, a kultúrát pedig a polgárrá váló, társadalomban élő ember attribútumának tartja, addig a képzés e kettő harmóniája, a két mozzanat olyan magasabb szintű egyesülése, amely kölcsönösen kizárja, hogy a két összetevőt külön-külön fenyegető egyoldalúságok érvényre jussanak. Ugyanis Mendelssohn szerint az önmagában vett felvilágosodás megromlásában „gyengíti a morális érzést, érzéketlenséghez, egoizmusához, vallástalansághoz és anarchiához vezet”,⁴ míg a másik végeletről, az önmagában álló kultúra romlásáról azt írja, hogy „bujá-

¹ Johann August ERNESTI, A továbbiakban az egyszer már megadott művekre a szerző vezetéknevével és a megjelenés évével utalok.

² Leonie KOCH-SCHWARZER, 1998, 294–298; Christoph BÖHR, 2003, 30–36.

³ Moses MENDELSSOHN, 1784/IX., 193–194. Itt és a továbbiakban – ha csak külön nem jelzem a fordítót – az idegen nyelvű szövegeket saját fordításomban idézem.

⁴ MENDELSSOHN 1784, 199.

ságot, talmi ragyogást, elpuhultságot”, illetőleg „babonát és rabszolgaságot” hoz magával.⁵ Ha viszont felvilágosodás és kultúra „egyenlő léptekkel” halad, akkor „a legjobb védőeszközt jelentik egymás számára a romlás ellen”.⁶

Mendelssohn koncepciója ellentétben áll mindazzal, amit Kantnak ugyanabban az évben és ugyanabban a folyóiratban (a *Berlinische Monatsschrift*ben) közölt híres felvilágosodás-tanulmánya kifejtett. Kant ismeretes módon az ész nyilvános használatának szabadsága révén véli elérhetőnek a társadalom felvilágosult állapotát,⁷ azaz – Mendelssohn szemszögéből – pusztán a képzés egyik, mégpedig elméleti oldalának szenteli figyelmét. Ebből fakad a másik nagy különbség a két elmélet között, hogy míg Kant egy állapotot, a felvilágosodottságot tűzi ki célul,⁸ addig Mendelssohn „képzése” nem állapotként, hanem csakis folyamatként értelmezhető. Vagyis – amint azt Mendelssohn később Kanttal vitázva megfogalmazta – a „felvilágosodás [Aufklärung] kedvezőbb állapot a felvilágosodottságnál [Aufgeklärtheit]”, a felvilágosodásnak soha le nem záruló folyamatnak kell lennie, az észnek folyamatos harcban kell állnia az előítéletekkel, máskülönben „az ész maga rideg utánzássá válik, s az eredetiségre való törekvés előítéletekhez és babonához vezet vissza”.⁹

1.2. Urbanitás

A képzés folyamatosságának kulcsát a populárfilozófusok az urbanitás érvényesülésében látták. Az urbanitás mint egyfajta gondolkodási mód a saját vélemény mindenkori viszonylagosságának, s egyben az adott témáról való gondolkodás lezárhatatlanságának felismerésén alapul. A korabeli Magyarországon jól ismert osztrák Joseph von Sonnenfels a következő jellemzést adja az urbánus művésztől: „megjegyzései őszinték, de nélkülözik a szatírárt; a tökéletlenségekre, amelyeket észlelni vél, azért hívja fel a figyelmet, mert szeretné, ha kijavítanák őket. Nem hibáztat, csak megfigyeléseket tesz, véleményét pusztán véleményként adja elő, s nem mint megfellebbezhetetlen ítéletet. Mindenütt enyhíti kritikáját, ahol egyenesen kinyilváníthatja elismerését – ezt azonban soha nem teszi úgy, hogy elveit fel kelljen adnia. Saját bírálható műveiről sem magasztaló beszédeket vár a művésztársaktól és a műértőktől, hanem felvilágosító ítéletet. Mivel meg van róla győződve, hogy egyetlen ember szeme nem lát elég élesen ahhoz, hogy minden hiányosságot felfedjen, a közvélekedéshez fordul tanácsért, és nem kicsinyel le egyetlen véleményt sem, bárkitől is származzék.”¹⁰

Az urbanitás-eszmény klasszikus megvalósulásának a korban Platón dialógusait tartották,¹¹ így nem véletlen, hogy a szókratészi filozófia, illetve maga a dialógusforma a populárfilozófia számára követendő példává vált. Már Ernesti a filozófia dialógusformájú előadását követelte,¹² Garve hangsúlyozta, hogy a dialogikus „szókratészi módszer” önálló gondolkodásra serkenti az olvasót, szemben a „szisztematikus” eljárással, melynek keretében az író csupán közli az olvasóval a maga igazságait,¹³ Engel pedig Szókratésznek a fogalmak önálló absztrahálását célzó

⁵ MENDELSSOHN, Moses 1784, 199.

⁶ MENDELSSOHN, Moses 1784, 199. A képzés-eszményről ld. még: Hans-Georg GADAMER, 2003, 40–41.

⁷ KANT, Immanuel, 1784/XII., 481–494.

⁸ Kant a XVIII. századot a „felvilágosodás korának” nevezi, amely egy jövőbeli „felvilágosodott kor” előkészítője. (KANT 1784, 491.)

⁹ MENDELSSOHN, Moses, 1983, 227. Hasonlóan a „szakadatlanul folyó gondolkodásban” látja a felvilágosodás lényegét Engel is, vö.: ENGEL, Johann Jakob, 1802, 181–182.

¹⁰ Joseph von SONNENFELS, 1771, 36–37.

¹¹ Vö. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1977. II. 120.

¹² ERNESTI, Johann August, 1762, 152.

¹³ A gondolkodás „szisztematikus” és „szókratészi” módszeréről ld.: GARVE, Christian, 1802, 245–430, i.h.: 332–345.

metódusát a *Menón* című platóni dialógus alapján rekonstruálta és mint tanítási módszerjavaslatot terjesztette elő Nagy Frigyes államminiszterének.¹⁴

1.3. Humanitás – sensus communis

Amikor Ernesti programbeszédében a filozófia ókorban megvolt „humanitásának” helyreállítását tűzi ki célul,¹⁵ akkor humanitáson a minden emberre tartozó, mindenkire vonatkozó tartalmakat érti.¹⁶ Moses Mendelssohn a szókratészi filozófia kapcsán írja (Pajor Gáspár fordításában): „[a filozófiának] minden vizsgálódásait, a’ külső dolgoktól kell kezdeni, de úgy hogy minden lépésén a’ mellyet térszen, vissza-tekintszen az emberre, a’ kinek valóságos boldogságára célozzanak minden igyekezetei. [...] Szokrates volt (a’ mint Ciceró mondja) a’ leg-első, a’ ki a’ Filozófiát az égből le-hívta, a’ Városokba bé-helyeztette, az emberek lakó-helyeikbe bé-hozta, és arra kényszerítette, hogy arról elmélkedjen, a’ mit az embernek tselekedni, vagy el-hagyni kell”.¹⁷ Az ilyen értelmű humanitás érvényesítésén fáradozó populárfilozófia Szókratész bába-módszerét alkalmazta, vagyis saját törekvésének célját abban látta, hogy felszínre hozzon az emberben éppen ember-mivoltánál fogva potenciálisan meglévő, ám feledésbe merült tudáselemeket. Johann Jakob Engel szerint „az összes filozófiai igazságok magja megtalálható minden emberi lélekben. A gondolkodó lélek sohasem tett mást és nem tehetett mást, minthogy egyszerűen kibontotta ezeket a magvakat – az eszmék felvilágosítása, megvitatása, különféle módú összekötése és szétválasztása révén”.¹⁸ Az ily módon tudatosított, fogalmi szintre hozott ismereteknek és készségekké vált képességekké az egyén által soha birtokba nem vehető összessége a humanitás, a képzés folyamatának tulajdonképpeni célja.¹⁹ Az emberi természet teljességét átfogó humanitás-ideálból következik, hogy a populárfilozófia a különböző lelki erők együttes aktivizálását eszményíti: „[h]a ki a’ Múzsák’ mesterségét kedvelni tudó izlés nélkül született, az két olyan mesterségeknek vagyon hijával, mellyek nélkül a’ tudományok országában, senki, nagy ember nem lehet. Ezen tehetségek a’ Képzéledés és az Érzés mellyek nélkül sem valami jeleset a’ tudományokban feltalálni, sem az igazságot hathatósan ’s kívánt előmenetellel tanítani nem lehet. Az értelem és az esméretek, ha ezen fundamentumon nem épülnek ’s ha úgy szölván ezen gyökerekből tápláló nedvességet nem szivnak, hasonlók a’ fák’ fennálló ’s elszáradott törzsökeihez mellyek ugyan minthogy részecskéik erősen egymással öszve vagynak függve, a’ magok erejéből fenn-állhatnak de sem nem virágozhatnak, sem nem gyümölcsözhetnek.”²⁰ E felfogás egy átfogó, az összes tudományterületet integráló irodalom- avagy literatura-fogalomhoz vezet: „a’ Költés-mesterségének az az elsősége van minden egyéb elmebéli foglatosságok felett, hogy

¹⁴ Johann Jakob ENGEL, 1802, 229–336.

¹⁵ „Illud lubeat quaerere, quae res philosophiae istam suam popularitatem ac paene dicam humanitatem ademerit, eamque penitus ad subtilitatis umbratilis siccitatem redegerit, atque ex amplissimo laetissimoque campo in eas angustias, & ut cum Cicerone loquar, in dumeta compulerit, ut necesse sit jam clamare: studeamus philosophiam popularem efficere.” (ERNESTI 1762, 152–153.)

¹⁶ BÖHR, Christoph, 2003, 33.

¹⁷ Moses MENDELSSOHN, 1793, 3–4.

¹⁸ Johann Jakob ENGEL, *Die Eiche und die Eichel* = Der Philosoph für die Welt, Hg. von J. J. ENGEL, Erster Theil, Neue vermehrte und verbesserte Ausgabe, Berlin, 1802, 66.

¹⁹ A humanitás-fogalom ilyen értelmű meghatározása Herderhez kötődik. Ld. *Herders Sämtliche Werke*, 17. Bd., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Hg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881, 137–138.

²⁰ [Christian GARVE], 1815/III., 3–9. (ford. KIS János), i.h.: 3. A tanulmány eredetije, melyből Kis János részletet fordított le: Christian GARVE, 1796, 273–331.

vég nélkül való. Határai egész addig terjednek, valameddig az esmérhető és esmerést érdemlő dolgok' sokasága terjed".²¹

Az egyén számára eme mindenoldalú képzés mércéje az, hogy az őt körülvevő (például nemzeti) közösség milyen mértékben tudatosította a maga számára, hozta interszubjektív szintre az emberiség nagy közös ideálját, a humanitást. Ezt jelzi a közös érzék, a *sensus communis*, amelyet az egyéni ítéletalkotónak mindig figyelembe kell vennie; erre utal Sonnenfels is korábban idézett szövegében, amikor a minden egyes emberben megnyilvánuló közvélekedés (*allgemeine Beurtheilung*) ismeretének fontosságáról ír. Ahogyan Sonnenfelsnél, úgy a populárfilozófiában általában is a humanitásra avagy morálra vonatkozó közös érzék nem egy elvont eszményből fakad, hanem mindig induktív-tapasztalati eredetű. Garve például tiltakozik is az ellen, hogy az „általános emberi értelem igehirdetőjének”²² tartsák, lévén ő „nem az erkölcsösségből következtet szabad élőlények létezésére [...], hanem a látható világ megfigyelése révén”, s így jut arra a gondolatra, hogy az emberen kívül nem létezik más teljesen szabad és erkölcsös lény.²³

1.4. Eklekticizmus

A közvélekedés figyelembe vétele azonban nem jelent egyet az ahhoz való igazodással. Éppen ellenkezőleg, a populárfilozófia számára legfőbb érték az egyén öngondolkodása, csak-hogy az egyéni invenciót nem önmagában, hanem egy társadalmi folyamat részeként, egy kultúrmodell keretében értelmezi. Christian Garve okfejtése szerint mind az egyén, mind az egész emberi nem az „okosodásnak” ugyanazt az útját járja be: el kell sajátítanunk a nyelvet, majd meg kell ismernünk elődeink „bölcse beszédeit”, ugyanis „mielőtt magunk gondolkodnánk, meg kell tanulnunk a mások gondolatainak követését”.²⁴ Mivel az eszmék „egymást gyűjtják lánggra, akár az elektromos sziporkák”, a mások fogalmainak „utánképzése” (*Nachbildung*) hamarosan saját fogalmak létrehozására fog ösztönözni.²⁵ Garve elméletében kitérítet szerepet kap a nyelv, lévén a „fogalmak” csakis akkor „válhatnak világossá”, ha az egyén „megpróbálja közölni őket”.²⁶ tehát a személyközi kommunikáció az egyetlen eszköze és egyben terepe a tudattartalmak fogalmi szintű megragadásának. Ebből a felismerésből az következik, hogy a filozofálás sohasem lehet egyirányú folyamat, tanítás, hanem – mivel mindig egy dialogikus kommunikációs szituációhoz kötött – inkább kölcsönös tanulásként jellemezhető.

A populárfilozófiára gyakran alkalmazott „eklektikus” jelző is e filozófiai metódus párbeszédképességére utal. Az eklekticizmus itt nem a tudáselemek elvszerűtlen egymásra halmozását jelenti, hanem – a szó eredeti jelentésének megfelelően – „válogatást” a gondolkodó számára nyelvi adott, az elődök által felhalmozott tudásanyagból.²⁷ Az emberi műveltség, a humanitás egyneműségét és folytonos (potenciális) jelenlétét feltételezve az önálló gondolkodás legfőbb teljesítménye nem lehet más, mint sajátos kapcsolatok felfedezése e műveltség egyes

²¹ ErdMuz, 1815/III, 4.

²² Christian GARVE, 1798, 1.

²³ Uo. 42.

²⁴ Christian GARVE, 1802, 150–153, i. h. 151.

²⁵ Uo. 153.

²⁶ Uo. 151.

²⁷ Az eklekticizmus populárfilozófiai jelentéséről ld. még: Doris BACHMANN-MEDICK, 1989, 15; KOCH-SCHWARZER, Leonie 1998, 275.

elemei között, vagyis válogatás.²⁸ A humanitás univerzalitásának és interszjektív manifesztálódásának feltételezéséből következik az is, hogy a populárfilozófia nem törekedhet zárt gondolati rendszerek alkotására. A populárfilozófiai produktumok magukat mindig csupán a válogatás egyetlen pillanatnyilag lehetséges eredményeként értik, céljuk pedig az adott témáról folyó diskurzus további ösztönzése.

2. Populárfilozófiai eszmék az Erdélyi Muzéum néhány tanulmányában

A következőkben három, az Erdélyi Muzéumban megjelent tanulmány gondolatmenetének központi elemeit rekonstruálom, s azt kísérlem meg bizonyítani, hogy mindegyik eszmeffuttatás értelmezhető a fenti értelemben vett populárfilozófia képzésmódeljének keretei között.

2.1. Döbrentei Gábor: *Eredetiség 's jutalom tétel*

Az *Eredetiség 's jutalom tétel* című tanulmány, mint címe is jelzi, az eredetiség, az „eredeti teremtő lélek” mineműségének meghatározására törekszik, s ezzel összefüggésben vázol egy nemzeti művelődési programot a magyarságnak. Az itt alkalmazott eredetiség-fogalom nem a semmiből teremtő zseni mítoszához kapcsolódik, hanem azon populárfilozófiai elképzeléshez, hogy minden ember számára egyformán adottak az emberiség közös tudattartalmai, csak azok tudatosítási mértékében és módjában lehetnek egyéni eltérések: „Az emberi lélek, az Istenség’ mivoltának ez a’ mennyei szikrája, munkálódásaiban vagy olyanokat fejt ki önnönmagából, mellyek még az előtt nem voltak, és így, teremt; vagy másakat követ. Itt a’ másaktól gondolatokat általlátja, felfogja, magáévá teszi, de csak azokkal marad; ott kiragadja magát a megszokott kerületből, ’s egy bizonyos nagyságnak, mélyebb általlátásnak méltóságos érzetével új világot terjeszt a’ lélek’ munkálódásaira, ’s mint egy vezér csillag elől fénylve, *az észnek olly tehetségeivel ismerkedtetni meg az embereket, mellyek benne megvoltak ugyan, de azt magokban lenni ök nem tudták.*”²⁹ [kiem. F. G.]

Döbrentei fenti gondolatmenete a követő és teremtő lélek működése közti eltérést nem minőségi, hanem mennyiségi jellegűként ábrázolja, lévén az alapanyag, amelyből dolgoznak, ugyanaz mindegyikőjüknél: az emberi „tehetségek” összessége, s kettejük különbsége abban áll, hogy ebből a közös potenciálból mekkorát szabadítanak fel, illetve, hogy képesek-e új összefüggésben láttatni a már meglévő anyagot. Vagyis a teremtő lélek először maga is követő,

²⁸ Szontagh Gusztáv még az 1830-as évek végén is így értelmezte az eklektikus filozófia fogalmát: „Az eclecticismus [...] egy rendszert sem tart egészen hamisnak, hanem kisebb nagyobb mértékben hiányos, fonák vagy egyoldalú próbatételnek az igazi philosophia’ kiállítására, mellynek birtokába biztosan csak úgy jöhetünk, ha az ahhoz vezető minden lehető utakat megkísértjük. Hanem szerinte a hiányt s félszogséget az ellenkező oldalú rendszerek’ tanításaival ki kell egészítenünk, a hamisat az igaztól elválasztanunk, s ím az igazi philosophiának birtokába jutunk. De hogy ez tévesztés nélkül sikerüljön, hogy szilárd elvek nélkül önkényesen ne válasszunk, s az együve nem valót, gondolatlanul s vaktában össze ne vegyítsük, szóval hogy az eclecticismus megvetendő *syncretismussá* ne váljék, s a már meglévőt helyes critica szerint tiszta igazságban kiállithassuk, hanem e tudományt tovább is művelhessük: a természetet, azaz *magát az embert* is kell *észlelnünk*, s az e tapasztalás’ útján nyert új tartalomról *okoskodás* (raisonnement) által új ismeretekre következtethetünk. Az eclecticismus tehát a philosophiának historiáját saját mód- s rendszere’ zsinórmértékével bírálja, minél fogva philosophiája nem gondolatlan összehalmozása a réginek s újnak, hanem a minden tudományok’ művelése mellett használt mód, melly szerint a tudósok, a már elöttek tett igaz fölfedezésekkel, azokat a hamisaktól megtisztítva, mint rájuk szállt tudományos örökséggel bánnak, s azt saját nézeteikkel s tapasztalásaikkal szaporítva, a literatura’ öregbítésére használják.” (SZONTAGH Gusztáv, 1839, 251–252.)

²⁹ DÖBRENTÉI Gábor, 1814/I., 142–162, i. h. 142.

csakhogy ezt a fázist meg is haladja, amikor „kiragadja magát a megszokott kerületből”. E koncepcióban a teremtő művész szerepe az, hogy kongenialitásra sarkalljon, s az őt követőt saját magaslataiba emelje. Mindez azt is jelenti, hogy az „eredeti” ebben az értelemben válogatásból születik, s nem más, mint a minden egyes ember számára egyformán adott érzés- és gondolatvilág elemeinek szokatlan párosítása.

Az *Eredetiség 's jutalom tétel* idézi (másodkézből) Kantnak a zseniről adott definícióját, mely kimondja: „az, a' kinek munkálódása' módjára se megtanítani nem lehet mást, sem azt megtanulni, hanem a' dolgozóban magában kell lenni a' teremtő erőnek, az Genie”. Döbrentei igyekszik relativizálni ezt a tételt, s a megtanulható képességekkel rendelkező „feltaláló”, vagy „nagy ész” védelmében megjegyzi, hogy „ha amannak nem Genie név adatik is, megmarad a' maga nagy érdeme, mellyet ismét az így nevezett Genie magától véghez vinni nem fog”.³⁰ Döbrentei számára azért fontos a zseni és mesterember közti szigorú kanti különbségtétel megkérdőjelezése, mert felfogásában az emberi kultúra folyamatos egységet képez, s ennek fejlődése akkor lehetséges, ha a „külömbféle munkálódásu lelkek [...] együtt dolgoznak”³¹ a köz javára, vagyis ha a különféle nagyságú és irányú tehetségek képesek egymástól tanulni: „a' lélek munkálódásainak sokakon kell keresztül menni, kik mind tovább tovább emeljék, míg utoljára a' maga egész fényében mutatkozhatik”³²

Igy alakul ki a kulturális hagyományos,³³ melynek célja és értelme az, hogy az egyénekben partikulárisan meglévő adottságok egyesítése révén eljusson az emberiség ideáljához, az összes emberi képesség lehető legteljesebb kifejtésének megvalósításához: „a' lelkek, egy alkotó-erőből megindulva, ámbár más meg más úton mennek is, a' fő bevégezésben egy rangot kapnak. E' mellett, a' vizsgálódó bölcs is nem tagadhatván-meg a' maga érzéseit, meghallgatja azok' jó éneklőjét, valamint ez is részese lévén az értelemnek, megtanulja azoknak vizsgálódásait, 's érezi azt, hogy mennél inkább kiszélesedett ismeretei vagynak a' lélek' világában, annál helyesebben, bővebben dolgozhatnak úgy, hogy a' Jövendőnek becsülését is megnyerje”.³⁴

Döbrentei a „fő bevégezés” említésével olyan magasabb szempontot hoz érvelésébe, ahonnan tekintve értelmét veszti az emberi kultúra különféle jellegű megnyilvánulásai közti rangsorolás. A humánus totalitásának a „vizsgálódó bölcs” és az „éneklő” külön-külön csak egy-egy részét testesíti meg, s partikuláris tevékenységük csakis egymás kölcsönös követése révén teljesedhet ki.

Ebben a művelődési modellben a követés és teremtés egybefonódásaként értett tanulás elve univerzális érvényű: mint láttuk, ez határozza meg a viszonyt mind az egyes kultúrterületeken belül, mind azok között. De a nyelv vagy a nemzethez való tartozás sem szab neki határt: „[a]z írni akarónak ismerni kell [...] a' más Nemzetek' jobb, lelkesebb darabjait, 's magáévá tévén azoknak ízlését, és segítve a' maga teremtő lelkétől, jelenjék-meg a' Nemzet előtt. Mert szerencsétlen Írójink azok, kik [...] nem miveltek-ki lelkeket más Nemzetek klasszikusainak írásai által, nem tisztították-ki érzéseiket, nem vágytak arra, hogy munkájoknak, mind ideájik mind nyelvek által szabad, nemes, magas karaktere legyen. Belé kell igen is magát az Írónak tanulni, minden más szép 's jónak íteltetett munkákba, azok által feljebb emelkedni, 's bésziva magába,

³⁰ ErdMuz, 1814/I., 145.

³¹ ErdMuz, 1814/I., 145.

³² ErdMuz, 1814/I., 146.

³³ Itt Csetri Lajos kifejezést használom. (CSETRI Lajos, 1990, 304.) Döbrentei kultúrmodelljével kapcsolatos fejtegetéseim jórészt párhuzamosak az övével, az általam vázolt eszmetörténeti kontextus azonban szűkebb és egyben konkrétabb. (V.ö. CSETRI Lajos, 1990, 301–305.)

³⁴ ErdMuz, 1814/I., 143–144.

azoknak karaktereket, úgy vissza-teremteni elegendő eredetiséggel a 'Külföldi Szépet a' maga nyelvébe".³⁵

Mindez az adott helyen azt jelenti, hogy a nemzeti eredetiség Döbrentei szerint egy nemzetek fölötti, általános emberi ideál (a „szabad, nemes, magas karakter”) mindenkori újjáteremtésével érhető el. Látható, hogy Döbrentei fejtegetései ugyanazt a hermeneutikai és szocializációs sémát alkalmazzák, mint amelyet a populárfilozófia követett, s melynek lényege az értelmezett és az értelmező (avagy tanár és tanítvány – teremtő és követő) közötti különbség megszüntetése, a kettejükben emberi mivoltuknál fogva közös tudásanyagra hivatkozva. Csak-hogy Döbrentei ezt a modellt a nemzeti kultúra körére transzponálja, a magyar írókat a tanítvány, a külföldi klasszikusokat a tanár szerepébe helyezve. Azonban a két fél között – akárcsak a populárfilozófiai előadás esetében – nem egyszerűen ismeretátadás-átvétel történik, s értelmezésben erre utal Döbrentei műszava, a „vissza-teremtés”, melynek jelentése az adott szövegkörnyezetben a szókratészi visszaemlékezéshez (anamnézisz) áll közel. Ezt a fogalmat Platónnak az a dialógusa, a *Menón* definiálja, amely Engel korábban idézett pedagógiai tervezetében a populárfilozófia ismeretátadásról vallott elképzelései forrásaként szerepel. Itt Szókratész saját munkamódszerére reflektálva kijelenti, hogy annak eredménye nem tanítás – ilyen nem is létezhet – hanem „csupán visszaemlékezés”. Az állítás magyarázatakor pedig a lélek halhatatlanságára hivatkozik: „ha tehát a lélek halhatatlan és többször született, és minden dolgot látott, ami itt és ami a Hadésban van, semmi sincs, amit meg ne tanult volna; így hát nem csoda, hogy az erényre és más dolgokra is vissza tud emlékezni, melyekről azelőtt tudomása volt [...] az egész természet rokon vele és a lélek eleve megtanult mindent”.³⁶

Végső soron a szókratészi és a Döbrentei-féle ismeretszerző ugyanarra törekszik: az eleve mindent tudó lélek emlékeztetésére, vagy mondhatnánk úgy is, hogy az egyetlen kollektív emberi tudatalatti minél teljesebb körű felszabadítására. Értelmezésben a Döbrentei-féle „vissza-teremtés”, csakúgy mint a „visszaemlékezés” az ember szellemi tevékenységének erendően rekonstrukciós voltára utal, vagyis arra, hogy bármiféle művelődési törekvés ugyanabból az egységes és mindenki-ben-mindenhol egyformán meglévő emberi kultúrpotenciálból merít. Döbrenteinél ebből a preszuppozícióból az következik, hogy a klasszikus minőségű „Külföldi Szép” átvétele minden további nélkül összeegyeztethető a saját-nemzeti tartalom megjelenítésének követelményével, sőt mi több, a literatúrájáról, „nemzeti kincséről megfejtkezett Hazában”³⁷ az írókat az idegen klasszikusok vezérelhetik önismeretre és eredeti produkcióra, az alapképletet tekintve ugyanúgy, ahogyan Szókratész emlékeztetése zsenit faragott az együgyű Menónból.

Ugyanezen művelődési modellbe illeszkednek Döbrenteinek a fordításokról szóló gondolatai is. A magyar literatúra állapotát felmérő Döbrentei a fordítást történeti szükségszerűségnek tartja, olyan eszköznek, melynek segítségével az egyetemes emberi művelődés fősodratól Mátyás halála után elmaradt magyar kultúra alkalmassá tehető eredeti munkák kitermelésére. Mindezt a populárfilozófia eredetiség-sémájának megfelelően képzelel el: az idegen gondolatok követése „elveti” az öngondolkodás „szikráját”, amely azután „meggyújtja” az eredeti alkotót. A nemzet szempontjának behozása a gondolatmenetbe azonban érdekes kettősséget szül a fordítások megítélésének viszonylatában. Ugyanis ami az univerzális célkitűzést aktuálisan legjobban megközelítő nemzetek szempontjából adott esetben már másolatnak minősül, az egy olyan hátramarádott kultúrán belül, mint a magyar, még betöltheti az eredeti funkcióját. Arról

³⁵ ErdMuz, 1814/I., 161.

³⁶ PLATÓN, *Menón*, 81 c – 82 a; ford. KERÉNYI Grácia

³⁷ ErdMuz, 1814/I., 158.

van szó, hogy a fejlődési hátrány felszámolásának időszakában szükségszerűen ugyanazokat a lépcsőfokokat kell megjárjunk, amelyeken az előttünk haladó nemzetek kiválóságai már túlvannak: „Nehezebb már annak jelességre felemelkedni, ki akkor születik, mikor a’ nagyobbak már éltek. Sok, vagy minden elvagyon előtte foglalva, ’s neki azokon feljül kellene menni. A’ Genie mindenkor talál ugyan magának új útát, de az emberi karakternek külömbféle kimutatásai, ha már jól festve vagynak, a’ későbbinek ugyan azokat lévén szükség festeni, hamar másolhatóvá leszen.”³⁸ A fordítás ezért – átmenetileg – bekerülhet az eredeti szerepkörébe: „a’ jelesb fordítani kezdőknek neveik méltán fénylhetnek az eredeti Írók mellett, mert azok, szintűgy eredetiek lehettek volna, azon időben, mellyben ezek magokat azzá formálhatták”³⁹

Az eddigieken túl Döbrentei gondolatmenete és a populárfilozófia öngondolkodásról vallott eszméi közti újabb érintkezési pont rekonstruálására ad alkalmat a tanulmányban ismertetett alkotásifolyamat-modell, amelynek jelentőségére Csetri Lajos többször is felhívta a figyelmet. Arról a passzusról van szó, amelyben Döbrentei e szavakkal buzdítja önálló alkotásra a kezdő írókat: „Ti, szerencsésb ajándéku ifjak, kiknek képzelődése merészen repül, de a’ lelkesedés’ órájában józan lélek igazgat benneteket, ti emelkedjete fel.”⁴⁰ Csetri a neoklasszicizmus alkotói eszményének, egy kétfázisú, ihlet és tudatosság együttesével jellemezhető modellnek a leírását véli itt megtalálni.⁴¹ Ugyanez a két osztatú séma érvényesül a populárfilozófia öngondolkodással szemben támasztott követelményében is: a feltalálás (Erfinden) percében legyen a gondolkodó átszellemült és szenvedélyes, majd fogjon hozzá az anyag hideg, nyugodt és ésszerű elrendezéséhez.⁴² Ezt az alkotás-lélektani eszményt Csetri teljes joggal kapcsolta a fentebb ismertetett művelődési koncepcióhoz, amelyben tanulás és teremtés képez egymással elválaszthatatlan egységet.⁴³ Ez a zsenikonceptió az egyéni ihletet úgy fogja fel, mint a látensen meglévő közös emberi kultúrhagyomány sajátosan napvilágra jutó – megformálódó darabkáját.

2.2. Szabó András: Philosophiára vezető értekezések

Szabó András filozófiai ismeretterjesztő tanulmányának⁴⁴ értelmezésénél érdemes annak mottójából, egy horatiusi episztola soraiból formált cento-ból kiindulni:

Ám ne keresd, ki vezet, s mely Lár oltalmaz eközben:
egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel.
Merre a szél hajt, vendégként megyek átutazóban.
gyűjtöm s elraktározom azt, mit elővehetek majd
mint a valódi erény csatlósa s húszivü öre,
Azt keresem, mi igaz s mi a jó, s elmélyedek ebben,
mit megtenni haszon gazdagnak s jó a szegénynek,
s meg nem tenni a vénnek is árt és árt fiatalnak⁴⁵

³⁸ ErdMuz, 1814/I., 146–147.

³⁹ ErdMuz, 1814/I., 149.

⁴⁰ ErdMuz, 1814/I., 152.

⁴¹ CSETRI Lajos, 1986/2., 406–407. v. ö. még CSETRI Lajos 1990, 309.

⁴² GARVE, Christian, 1802, 312.

⁴³ CSETRI Lajos 1986, 406.

⁴⁴ Szabó András tanulmánya három részletben jelent meg az Erdélyi Múzeum 1814–15-ös füzeteiben: ErdMuz 1814/I., 90–113; 1815/II., 53–93.; 1815/IV., 46–90. A további idézetek a munka teoretikus alapjait vázoló első közleményből valók.

⁴⁵ ErdMuz, 1814/I., 90. A forrás: HORATIUS, Ep. 1. 1. (ford. HORVÁTH István Károly).

Ez a mottó már önmagában is az eklektikus populárfilozófiai kontextus részesévé avatja az *Értekezéseket*. Az eklekticizmus pozitív értelmezése jelenik meg itt az önállóan gondolkodó, valamely mester bevett tanainak egyoldalú követését elutasító filozófus képével. Ez a filozófus a „valódi erény” (a morális érzék avagy *sensus communis*) képviselőjeként és annak törvényei alapján válogat a különféle gondolati rendszerek egyes elemei között, de nem azért, hogy azokból újabb rendszert formáljon, hanem hogy a morálra vonatkozó tudás gyakorlati szempontból hasznos tárházat hozza létre. Szabó a továbbiakban is hangsúlyozza, hogy az általa kívánatosnak tartott filozófia lényege az erőteljes morális intencionáltságban rejlik: „igazságnak és erkölcsi tökéletességnek kell lenni a’ *Philosophia* legfőbb céljának [...] és tárgyának állani kell az igazságra és erkölcsi tökéletességre vezető eszközökből”.⁴⁶ Nem arról van szó azonban, hogy Szabó normatív erkölcsant szeretne nyújtani, hiszen nem a priori törvényekre hivatkozik, hanem az „emberi józan okosságra” és tapasztalatra, s – a populárfilozófia elveinek megfelelően – kizárja a filozófia köréből a „felligős elmefuttatás[t]”, „mellynek a’ világi életre ’s az emberi nemzetnek boldogságára semmi jó és hasznos befolyása nintsen”.⁴⁷ Szabónál tehát a morálfilozófia lényege az emberi okosság törvényeivel való foglalkozás lesz: „az emberi léleknek, észnek és okosságnak természeti tulajdonságaival, törvényeivel való világos és tiszta megesmérkedés az, a’ mi bennünket mind tudománybéli, mind pedig erkölcsi tökéletességre és igazságra vezet”.⁴⁸ Szabó utóbb azt is világossá teszi, hogy az ember vizsgálata – a célját önmagában hordó képzés eszményének megfelelően – a filozófia egyedüli célja: „ezen tudományban az emberi okosság materiáléért sem megyen magán kívül”, „hanem a’ maga tulajdon természetének, tehetségeinek, munkálkodásainak és törvényeinek felfedezésére, világos megértésére és általlátására fordítja figyelmetességét”.⁴⁹

Akárcsak a német populárfilozófusok, Szabó is Szókratészre hivatkozva legitimálja törekvéseit. Szerinte „[az] Igazságnak, emberiségnek és erkölcsi tökéletességnek” megismertetése volt a filozófia célja „eleinte a’ Socratesz oskolájában”, s ezt a Szókratész halálával megszakadt bölcséleti hagyományt kell folytatni, hogy a filozófia „visszanyerje saját méltóságát”. Az önismereti alapú szókratészi filozófia kultiválásából következően Szabó is az emberi értelem egyetemlegességének platóni tanát vallja, kijelentve, hogy „emberi ész [...] minden emberben ugyan azon megváltozhatatlan törvények szerint szokott gondolni, itélni, és okoskodni”.⁵⁰ Ebből az elvből adódik az a szintén szókratészi elképzelés, hogy a filozófiai igazságok problémamentesen megismertethetők a „józan gondolkozású” és „jó érzésű emberek” közösségével.⁵¹

Az eddigiekből következik, hogy a „józan okosság” Szabó értekezésének központi és minden mást felülíró rendezőelve. Figyelembe véve Szabó ebből következő történetetlen, univerzalisztikus nézőpontját láthatjuk, hogy nem egészen adekvát Kölcsey egykorú kritikája, amely az *Értekezések* első részéből a filozófiatörténeti áttekintés rendszerezetlenségét és pontatlanságát kifogásolja.⁵² Szabó, mint ki is jelenti, nem törekszik a filozófia „tudományos renddel ’s tökéletességgel való előadására”,⁵³ s a felvonultatott bölcséleti szisztémákkal (idealizmus, materializmus, panteizmus, monadológia) kapcsolatban leginkább csak az érdeklő, hogy

⁴⁶ ErdMuz, 1814/I., 91.

⁴⁷ ErdMuz, 1814/I., 91.

⁴⁸ ErdMuz, 1814/I., 112.

⁴⁹ ErdMuz, 1814/I., 112.

⁵⁰ ErdMuz, 1814/I., 97.

⁵¹ ErdMuz, 1814/I., 90–91.

⁵² V. ö. KÖLCSEY Ferenc, 1960, 973–976.

⁵³ ErdMuz, 1814/I., 91.

azok mennyiben egyeznek, illetőleg ellenkeznek az „emberi józan okosság” és a „közönséges tapasztalás” törvényeivel.⁵⁴

Újabbán Kölcseyhez hasonlóan Rohonyi Zoltán is főleg Szabó értekezésének rendszerezetlenségét kifogásolta. Szerinte, bár a munkában Szabó „jelentős eszméket” ismertet, azokat „kiszámíthatatlan logikai ugrásokkal bukkantja fel erkölcsstani magyarázatai közül”.⁵⁵ A populárfilozófia nézőpontjából azonban az *Értekezések* módszere ettől éppen fordítva működik. Vagyis Szabó műve nem egyes eszmék vagy eszmerendszerek morálfilozófiai fejtegetésekkel szakszerűtlenül széttagolt ismertetése, hanem olyan rosta, amely különféle filozófiai rendszerekből válogatja össze az emberi értelem és cselekvés tapasztalás útján megismert egyetemes alaptörvényeinek (azaz a morálnak) megfelelő elemeket. Az interpretációs eljárás, amelyet Kölcsey és lényegében Rohonyi is követ, s amely csupán filozófiatörténeti ismertetésként olvassa Szabó tanulmányát, figyelmen kívül hagyja, hogy az egyes filozófiai rendszerek bemutatása nem célja a munkának, hanem eszköz a morál princípiumainak kinyeréséhez, illetve szemléltetéséhez.

2.3. Buczy Emil: *Értekezés az elmének magasb kifejtődése körül, az ízlés’ munkájiban*⁵⁶

A vizsgált tanulmányok közül Buczyé az, amely formailag legjobban megfelel a populárfilozófia zárt rendszer alkotását elvető eszményének: a munka rövid, római számmal ellátott fejezetekből áll, melyek ugyanannak a fő témának egy-egy részmozzanatát dolgozzák ki, anélkül azonban, hogy ezek a részek egy véglegesen lekerekített ábrázolattá állnának össze. A bevezetett fogalmakhoz („ízlés”, „tónus” stb.) sem társulnak egyértelmű definíciók, hanem jelentésük a különféle kontextusok függvényeként gazdagodik újabb meg újabb árnyalatokkal. Szillogizmusokat és egyenes vonalú, célra törő gondolatmenetet tehát nem lehet számon kérni a tanulmányon, mindez azonban nem jelent rendszerezetlenséget vagy következtelenséget, hiszen pontosan rekonstruálható mind Buczy központi kérdésfeltevése, mind az arra adott válasz, illetve válaszok.

A tanulmány témája az emberi műveltség két fajtájának jellemzése, s a kettő közti kapcsolódási pontok vizsgálata, különös tekintettel az utánzás és eredetiség kérdéskörére. Buczy megkülönböztet egymástól egyrészt egyéni avagy jelentős közösségi hatást nélkülöző műveltséget (ezt „eruditionak”, „systemák mellett való megáltalkodásnak”, „individualis [...] tökéletességnek” nevezi), másrészt pedig közösségi jellegű műveltséget (erre használja a „tónus”, „köz tónus”, „Nemzet’ közérzése” kifejezéseket). A műveltség e két megjelenési formájának egymáshoz való viszonyát történetileg vezeti elő. E műveltségfajták az ókori Hellaszban és a római klasszicitásban még nem váltak külön: a „honnyi tónus” uralkodott a rómaiaknál is, miután az „önn magát halhatatlanított” görög ideált képesek voltak úgy utánozni, hogy egyben „Rómaivá tették”. Az erudíció és tónus szétválása Konstantin császár idejére tehető: „[a]’ tónus, a’ csinosodott tónus, melylybe, Róma’ boldog századában a’ honnyos belé-született, ’s abban észrevehetetlenül Honyjával együtt gyarapodott, a’ könyvekbe szorúlt, ’s eruditivá lett. Constantin idejében [...] ámbár némellyekben csillámlott az ízlés, még is inkább oskolaiává lett”.⁵⁷

⁵⁴ ErdMuz, 1814/I., 105–106.

⁵⁵ ROHONYI Zoltán, 1975, 163.

⁵⁶ Megjelent: ErdMuz, 1817/VII. 86–128.

⁵⁷ ErdMuz, 1817/VII, 89–90.

A klasszikus görög és római irodalom korszakának elmúltával az egyes nemzetek számára a művelődést zseniális elmék egyéni produktumai jelentették, amelyek azonban egy általánosan uralkodó tónus (mondhatni: egységes közízlés) híján korlátozott hatásúak maradtak: „a’ Nemzetek között a’ Geniek gyakran születtek, ’s elhaltak [...] ha némellykor ki is bontakoztak, ’s fények ’s világok terjedni is látszott, az vagy tónust nem alkothattott, mivel a’ Nemzet annak elfogadására el nem készült; vagy ha alkotott is, az későbbben csak individualisnak maradt, ’s oskolai lett, annál fogva megszűnt tónus lenni.”⁵⁸

Ilyen körülmények között az újkori nemzetek egyetlen esélye a saját nemzeti tónus megalkotására a görög és római klasszicitás felé való orientálódás, az ott kialakult tónus átsajátítása, de nem egyszerű utánzással, hanem az ideálok lényegének átültetésével, ahogyan a rómaiak is képesek voltak a görögöket követni: „lehet-e minden Nemzet a’ Rómaihoz hasonló, melly az elnyomott Hellászból nem csak a’ Szépet, hanem a’ virtust is a’ magáéval egyesítette, a’ nélkül, hogy a’ Nemzetiséget elveszteni?”⁵⁹ Az antik műveltség ilyen értelmű felélesztése sikerült több nyugati nemzetnek is: „Az izlés’ Genieji [...] a’ két Nemzet’ Literaturájában lévő klasszicitást megismérvén, azt önnön nyelvekbe igyekeztek ált’vinni, ’s éreztetni honnyosaikkal: melly eleintén ugyan ha mingyárt személyes (individualis) volt is, de a’ józannabb rész, figyelme nem sokára közönségesebbé tette. A’ tónusnak ezen erejét az Olaszoknál, Francziáknál, és Spanyoloknál a’ tudós Társaságok és Académiák tették állandóvá”.⁶⁰

Buczy az európai műveltségre vonatkozó fejtegetései után rátér a hazai állapotokra, s a „Literaturánk’ előmenetelét”⁶¹ gátló okokat taglalja. A tanulmánynak ez a része – a korábbi gondolatmenethez híven – lényegében egyetlen alap-okra vezeti vissza művelődésbeli hátramaradásunkat, s ennek következményeit sorolja, ez a fő ok pedig a „particularismus”. A partikularizmus itt annyit tesz, hogy az emberi teljességnek, humanitásnak nem az eredeti ideáját teszszük mintává a magunk számára, hanem annak bizonyos leképeződéseit utánozzuk, ráadásul úgy téve, mintha ez a rész maga volna a tökéletes egész. Buczy sorra veszi az ebből fakadó válságjelenségeket: „némelly Nagyjainknak vagy egy, vagy más Nemzet’ tónusának elfogadása [...] Tudósainknak csak egy vagy más régi vagy mostani Nemzet’ Literaturájának bővebb ismeretése, ’s a’ szép, nagy, igaz iránt való particularismusa: ifjú Literátorainknak vagy egy, vagy mástól függése”. Mindennek következtése pedig a nemzeti tónus hiánya: „az a’ felsőbb érzés, melly közönségesen annyira kihathatna; melly nélkül az, a’ mi nemzeti művelődésünkre olly hatalmas eszköz, és segéd lehetne a’ Nemzeti Literaturának gyarapodására, azoktól, a’ kik egy más Literaturát becülnek, hidegen fogadtatik”.⁶²

A populárfilozófia fogalmaival élve: Buczy a humanitásra irányuló és per definitionem soha nyugpontra nem érhető képzési folyamat megakasztásával vádolja egyoldalú tájékozódású „literátorainkat”. A nem nevesített bíraltak közé tartoznak a nemzeti nyelv felemelését „tekintetükkel” (tekintélyükkel) akadályozó „kritikaszterek”, valamint azon fennhéjázó „Literátoraink”, kik „magokról talán azt vélvén, hogy a’ non plus ultra-t elérték” lehetetlennek tartják a továbbhaladást.⁶³ Külön említetnek azok a nyelvészek, akik bizonyos általuk megállapított nyelvi szabályokat általános érvényüként tüntetnek fel, antiurbánus stílusban ítélve el az attól eltérő gyakorlatot: „néhány nagy nevű ’s tudományú Grammatikusaink feltalálván némelly grammatikai igazságokat többnyire a’ Helyes-Írásban és Szók’ egybe-rakásában azo-

⁵⁸ ErdMuz, 1817/VII., 98.

⁵⁹ ErdMuz, 1817/VII., 102.

⁶⁰ ErdMuz, 1817/VII., 102–103.

⁶¹ ErdMuz, 1817/VII., 112.

⁶² ErdMuz, 1817/VII., 113–114.

⁶³ ErdMuz, 1817/VII., 120.

kat a' Literaturára buzdulttakkal, a' legrettenetesebb Orbiliusi hangon közlötték [...] mintha az által a' miveltebb ízlés, 's maga az Igaz (nem a' grammatikai igazság) sértetett volna meg".⁶⁴ Ugyancsak bírálja Buczy Kantnak és Schellingnek azokat a hazai „vak követőit”, kik bennük a kirekesztőleges igazságot vélik megtalálni és „Oskolai hangon a' régi és új Nemzetek' nagy Férjfiait vagy kritizálják, – vagy boldogtalanoknak mondani el nem pirulnak”. Végző konklúziója szerint „a' Tudományoknak ezen állapotja nálunk egyebet nem szülhet azon kívül, hogy némellyeket kivéve, a' többi abban a' mit tanult vagy olvasott, megállapodik, a' tőlök függőknek imponál [...] mit nyer ezzel a' Klasszikai valóság, 's tónust teremthető igaz? mit nyer a' nemzeti érzés, melly egyedül állíthatja-meg a' tónust [...]?”⁶⁵

A konstataált problémák ellenére Buczy nem látja reménytelennek a magyar műveltség helyzetét, s tanulmánya utolsó fejezetében megnevezi az előrehaladás három feltételét. Az első, hogy szűnjön meg „az egyik, vagy más Nemzet' Literaturája iránt való particularismus”, s váljanak közönségessé az ismeretek „magáról a' Literaturáról”. A második (az előzővel összefüggő) feltétel, hogy a kirekesztő érvényre törő kritika adja át helyét a „józanabb” (urbánusnak nevezhető) kritikának. Végül a harmadik feltétel, hogy íróink ne kövessék a jelen állapotában „csínatlan” publikum ízlését, hanem a „józanabb ízlésnek, 's maradéknak helybenhagyását” várják el, vagyis egy elképzelt jövőbeli művelt tónusú honi közönség igényeihez szabják alkotásaikat.⁶⁶ Ezen feltételek teljesülése esetén „Honnyosink egész bátorsággal fognak ezen szent arányra [a.m. irányra, ügyre] egyesülni”, azaz a honfiakban elszórtan jelentkező képességek egy nagy közös ügy előmozdítóivá válhatnak.

Végző soron Buczy tanulmánya – Döbrenteiéhez hasonlóan – egy, a tanulást és eredetiséget összefüggésében láttató, s ezzel populárfilozófiai jellegzetességet mutató nemzeti művelődési programot fogalmaz meg. Eszerint a nemzeti karakter vagy a „nemzet közérzése” (ez utóbbira használja a „sensus communis” kifejezést is)⁶⁷ akkor formálódhat meg tónusként, ha képesek vagyunk a külföldi irodalomban nem az esetleges meglátást és követni, hanem a lényegit, „maga a literatúrát”, vagyis azt az ideált, amelynek ők maguk is csupán alakváltozatai. Az idegenből vett ízlés hazaiavá tehető⁶⁸ – ezt mutatja Róma példája és a nyugat-európai nemzeteké –, ha megválogatjuk, mit veszünk át belőle, s csak azt követjük, ami megfelel a „józan ízlés” szabályainak, azaz általános emberi érvénye van. Így lehet Buczy szerint nemzetünknek valaha még köztónusa / közízlése / nemzeti közérzése, s ebből fakadólag egységes nemzeti műveltség, hiszen jelenleg ható „csínos” tónus híján is létezik egyéni alkotóink számára az a zsinórmérték, amelyhez igazodniuk kell, az ízlés univerzális eszménye, amely eszmény az adott társadalmi és történeti körülmények között nemzeti karakterünknek megfelelő tónust, azaz közízlést⁶⁹ eredményez majd.

Neo-Humanist and Popularphilosophical Ideas in Two Programme-Essays of the Magazine Erdélyi Múzeum. The first publication from 1814 contains two extensive programme-like studies: *Philosophiára vezető értekezések* by András Szabó and *Eredetiség 's jutalomtétel* by Gábor Döbrentei. There isn't much correspondence between the texts: the first one is about the popular exposition of basic philosophical concepts and their emplacement in the history of philosophy; the second one discusses a theoretically supported concept of the Hungarian Literature.

⁶⁴ ErdMuz, 1817/VII., 121.

⁶⁵ ErdMuz, 1817/VII., 123.

⁶⁶ ErdMuz, 1817/VII., 127.

⁶⁷ ErdMuz, 1817/VII., 125.

⁶⁸ Ezzel vitatom S. VARGA Pál álláspontját, aki az enyémtől eltérő gondolatmenet részeként így jellemzi Buczy tónus-fogalmát: „a tónus [...] kialakulása, finomodása csak belülről mehet végbe”. (S. VARGA Pál, 2005, 376.)

⁶⁹ Buczy közízlés-fogalmáról ld. még: CSETRI Lajos, 1969, 57. Ízlés és tónus kapcsolatáról Buczynál v.ö.: CSETRI Lajos, 1990, 326.

In my lecture I would like to call the audience's attention to the fact, that both studies handle the same cultural concept: a dialogic-Socratic model of cultural transmission, initiated and popularized in the last three decades of the 18th century by German popularphilosophers (J. J. Engel, Chr. Garve, M. Mendelssohn). This concept treats the cultural development of mankind, influenced by the eternal lows, as a dialectical unity of tradition and renewal. In this respect philosophical systems as well as works of art may be considered stations of a cultural traditional line and no closed, distinct unities. According to this concept all products of the human intellect are the documents of an endless struggle for the highest ideas of mankind. This perception of culture differs from the classical-anorganical one as well as from the romantic-individualistic culture-theory, due to its anthropocentric-dynamic and collective orientation.