

Világbölcsek önmeghatározása

Moses Mendelssohn és Johann Georg Hamann Szokratesképe

Self-definition of World Philosophers

Moses Mendelssohn und Johann Georg Hamann on Socrates

Prof. Dr. Kiss Endre
Andrássy Egyetem, ELTE BTK
andkiss@hu.inter.net

Initially submitted October 10, 2015; accepted for publication november10, 2015

Abstract:

In Hamann, the entirety of the most important philosophical perspectives of the idea of *disenchantment* (Entzauberung) is summarized in a well-ordered unity.

The typological value as well of these insights as also of its philosophical processing is thus by the way increased, that precisely the Germany of the eighteenth century is mostly quite failing out of the historical-sociological concretization of the idea of disenchantment.

Hamann's philosophical effort is however not content with the struggle against the process of the disenchantment, he expands this mission in the direction of a conscious re-enchantment of the world.

When his time called him the „Magus of the North”, it comprehended him precisely very well and clear-sighted in this quality.

This discourse is strategically quite conscious, really also explicitly sufficient, complex and homogenized in full conscience of extremely heterogeneous contents.

In this course, Hamann is carrying out an incessant activity of philosophical transvaluation, that is however subordinated to all main objectives of the criticism of the disenchantment, or rather of the re-enchantment.

This means no open anti-scientism or anti-positivism, but the withdrawal of the destruction of the sciences relativizing, if just not, in the given time, busting the other forms of discourse. The language of the science becomes one of the many other possible languages.

Hamann's philosophical discourse, we could probably say, anti-discursive discourse is quite dialogue-conscious and, in the large sense of the word, communicative. These qualities are however not primary, but secondary if not just tertiary. It is not the principle of the dialogue or of the will that determines him his philosophy, but his philosophical objective stipulates the place of the dialogue in this philosophy.

Keywords: Illumination, history of philosophy, reconstruction, sophists, Johann Georg Hamann, Socrates, Moses Mendelssohn, Hegel, Magus des Nordens, Kant, Frederick the Great, Platon

Kulcsszavak: felvilágosodás, filozófiatörténet, szofisták, Johann Georg Hamann, Szókratész, Moses Mendelssohn, Hegel, Észak Mágusa, Kant, Nagy Frigyes, Platón

Moses *Mendelssohn* és Johann Georg *Hamann* érdemi összehasonlítását nem általánosságban, nem is egy konkrét szisztematikus probléma összefüggésében, de kettejük egy *Szókratész*-értelmezésének médiumában gondoltuk el.

Hamann és Mendelssohn Szókratész-képét hasonlítjuk össze.

Az összehasonlítás céljának kijelölése nyomban néhány alapvető összefüggés megjelenítéséhez vezet.

Az egyik általános összefüggés az, hogy Szókratész alakja nemcsak a tizennyolcadik századig, de szinte mai napig a filozófusi szerep, filozófia és társadalom, az elvek igazsága és a működő társadalom gyakorlata közötti feszültségek egyik legintenzívebb területének, valóságos projekciós terepnek bizonyult.

Egy másik általános összefüggés a legmélyebben érinti az *akkori és a későbbi, közvetlenül ezt a korszakot követő filozófusi szerepek különbségét.*

Hamann és Mendelssohn korszakában a filozófus más szerepet tölt be, mint később, a XIX. században. Ekkor a filozófus még „világbölcs” (*Weltweiser*), aki személyében egyesíti magában a helyes megismerés elveit a végső kérdések tudásával.

E „világbölcsnek” természetesen ekkor is szoros köze van mind a meghatározó tudományokhoz, mind a tudományok elméletéhez és azok pozitív összefoglalásához. Mint „világbölcs” azonban ugyanakkor különleges lény is, *mágus*, az emberi szellem dísze, aki nemcsak elvárja a reá sugárzó hódolatot, de azt időnként meg is kapja, amit igen szépen

példáz a XVIII. század abszolutista uralkodóinak előszeretettel gyakorolt szokása, hogy udvarokba invitáljanak "világbölcseket" és a későbbi hanyatló világ számára elérhetetlen nyelvi magaslatokon énekelje meg a bölcs bölcsességét, amelyre a bölcs rendre úgy válaszol, hogy ő pedig az őt meghívó uralkodó világtörténelmi dimenziójú államférfíúi nagyságát éneкли meg.

A „világbölcs”-i szerep önálló kultúrtörténetének számos adata a hagyomány ismert tényének tekinthető. Szemléletes és számos további információt hordozó elem például az ilyen filozófusok *öltözködése*, hiszen maga *Voltaire* vagy *Rousseau* is gyakran egyenesen *keleti mágus jelmezében* jelenik meg. S éppen Hamann esetében keresve se találhatnánk jobb példát e jól igazolható szerep karakterére, mint éppen az ő *epitheton ornansát*: ő ugyanis „az Észak Mágusa”.

A világbölcs a filozófus alapmeghatározása.

Ez a beállítódás meghatározza a Szókratész-értelmezéseket is, az egyes korszakokban újra és újra fogalmazódó Szókratész- értelmezések pedig eleve és még magától értetődőbben alapozták meg ezt a közelítést.

Sem a mágus, sem a keleti bölcselő jelmeze nem jelentett és nem is jelent első szándékú filozófiai meghatározást vagy elköteleződést. A „világbölcs”-nek ez az értelmezése tökéletesen összeférhet a felvilágosodással, hogy mást ne mondjunk, *Voltaire* és *Nagy Frigyes* a hízélgésig elmenő tisztelettel köszöntik *egymásban* éppen ezt a „világbölcs”-et, akinek személyes kiválósága nem kizárólag, sőt, nem is érdemileg az általa képviselt filozófia szisztematikus tartalmaiból következik.

Általánosságban (azaz részletes bizonyítás nélkül kifejtve) megközelítően Kant *Három kritikájának* megjelenéséig lehet számítani a „világbölcs” szerep-meghatározó hatásának középponti érvényességét. A „filozófiai mágus”- meghatározás ekkor éppen nem az egyes filozófiai gondolatrendszerek *korlátozásának*, de éppen az egyes gondolatrendszerek *kiterjesztésének* irányába mutat, beleértve akár még az ismeretelmélet vagy a modern empirizmus elemeinek kiterjesztését is.

A „világbölcs” fogalma hitelesebben közelíti meg a *filozófusnak azt a történeti fogalmát*, amivel mind Hamann, mind pedig Mendelssohn közeledik Szókratész alakjához. Ő, mint nem lehet elégszer utalni erre, a „világbölcs” alakjának már az addigiakban legáltalánosabban elismert őse és prototípusa. Mint „világbölcsek” egyébként maga Hamann és Mendelssohn is közelebb áll ekkor Sokratészhez, mint Kanthoz.

Mind a vizuális ábrázolásokból, mind pedig az őket jelölő állandó jelzőkből, *epitheton ornansokból* is nyilvánvaló a különbség a XVIII. század általában vett egésze és a Kant-utáni korszak között.

A Kant-utáni korszakban csak egy diszciplinárisan pontosan azonosítható, vitatott, vagy akár vitatható irányzat, legtöbbször rendszer, alapítójaként, vagy legalábbis vezető képviselőjeként válhatott valaki „világbölcsé”, de még akkor is csak abban az esetben, ha maga ez a jól azonosítható diszciplína elég univerzális volt önmagában ahhoz, hogy vezető képviselőjének biztosíthassa ezt a „világbölcsei” rangot. Nyilvánvaló mindezek után azonban még az is, hogy ez a „világbölcs” immár gyökeresen más fogalom, mint nem sokkal korábban volt (ami nem zárja ki, hogy a két felfogás között lehetségesek az átmenetek).

Ha arra gondolunk, hogy a XIX. században (Kant után) életében egyedül Hegel, s a nem akadémiai körökben egyedül Marx érte el ezt a minősítést, nyomban láthatjuk a két évszázad különbségét.

Ezzel szembeállítva a XVIII. században a „világbölcs” nemcsak a filozófus nyomtatott filozófiai értelezéseinek vagy egyéb irodalmi munkáinak, de *teljes személyiségének, személyes sorsának, kulturális szokásainak*, egyben etikájának, humorának, alapvetően tehát egy kulturális érzékelés eredményének, nem pedig egy azonosítható rendszer alkotójának kijáró cím.

A személyiségnek, a személyiség kisugárzásának közvetlen vagy már akkor is inkább közvetett, hatásának legalább akkora szerepe volt egy ilyen „világbölcs”-szerep felépülésében, mint maguknak a szövegeknek, amiből - ismét sok más következmény mellett - az a lehetőség is megszületett, hogy igen gyorsan és igen könnyedén válhatott egy-egy filozófus a maga személyiségének, egészében is modellé, a valódi „világbölcsek” egyikévé, akik példája szerves módon egyesítette immár maguknak a műveknek, azaz a szövegeknek, az elméleteknek és a megismeréshez való viszonyának az elemeit a filozófus „antik” vonásaival, azaz etikájával, magatartásával szándékolt vagy szándékolatlan példaképszerepével az emberiség számára.

A jelen emberisége különösen is nagyra értékelte, hogy egy-egy új „világbölcs” immár a jelen terméke, ezért a jelennek talán aktuálisabb és konkrétabb vezetője is lehet, mint egy antik bölcselő.

Ebben az összefüggésben már szinte magyarázatra sem szorul Szókratész személyének sorozatos újragondolása, s majdnem magától értetődővé válik az is, *miként válik Szókratész személyének világbölcsként való újra gondolása magának a Szókratészt elemző filozófusnak is világbölcsként való önmegjelenítésévé.*

Így történhetik meg, hogy Mendelssohn a maga módján igen enigmatikus Szókratész-képének végső felfejtése a filozófust, mint a társadalom elleni örök lázadót, mint a társadalom örökké elnyomott rossz lelkiismeretét, egy sajátos módon, tehát mint forradalmárt állítja be, amíg Hamann ugyanazt a Szókratészt, talán még Mendelssohnnál is rejtettebb formában, leginkább egzisztenciálisan motivált igazságkeresőnek mutatja be.

Mendelssohn Szókratész-képe érdemileg nem tesz hozzá a Szókratészről fennmaradt görög írásossághoz.

Eljárása leginkább a modern dokumentarizmus, vagy akár a modern média narrativitásának perspektíva-váltogatásaihoz hasonlítható. Új Szókratész-képet akar teremteni, mindezt úgy, hogy szinte semmit sem változtat a meglévő dokumentumokon.

Mendelssohn jól tudja, hogy a filozófiai közvélemény mindenekelőtt Platón, s esetleg a Platónéval erősen egybecsengő *Xenophón*-féle visszaemlékezést ismeri Szókratész történelmivé vált végnapjairól. Feltételezheti, hogy ugyanez a filozófiai közvélemény nyilván ismeri azokat az eseményeket, anekdotákat, az általában filozófiai szempontból szelektíven középpontba állított történeteket Szókratész életéről. Ugyancsak számolhat azzal, hogy ezek valamelyes ismerete sem változtatja meg a platói leírás teljhatalmát.

Mendelssohn az eddigiekben egyelőre csak körülírt forradalmi lépése úgy jön létre, hogy felértékeli a Szókratész-életrajz korábbi eseményeit, és *ezzel az addig egyedül kanonizált utolsó állomást is más összefüggésbe helyezi.*

Pontosan azt teszi tehát, amit egy olyan feltételezett drámaíró, aki az önmagában is kereknek tűnő negyedik felvonás elé felsorakoztatja azt a három felvonást is, amelyek, ha betű szerinti értelemben nem is, de az összefüggések szempontjából szükségszerűen megváltoztatják mindazt, ami az eddigi ismert negyedik felvonásban már olyannyira magától értetődőnek tűnt.

A teljes értelmezés számára az is releváns, hogy Mendelssohn már az első „felvonás” elé is olyan fontos értelmező megjegyzéseket tesz. Ezek közé a megjegyzések közé tartozik a szofistáknak, szociológiai, korai értelmiségtörténeti csoportként való felmutatása, akikkel szemben Szókratész felveszi a harcot, miközben azok relativizmusával egy látszólag hasonló, valójában azonban gyökeresen *ellentétes relativizmust* állít szembe.¹

Közvetett vitát fedezhetünk fel ezekben az előzetesen megjegyzéseket Herderrel, aki ugyancsak egy kiemelkedő és koherens Szókratész-kép szerzője,² és akinek Szókratész-képe közvetetten el is helyezhető mind Hamann, mint pedig Mendelssohn értelmezésének tágabb szövegösszefüggésében.

Miközben Herder a Szókratészi gondolkodás meghatározó sajátosságát azzal magyarázza, hogy Szókratész nem volt képes a megismerés addig elért (görög) eszköztárát immár a természetre is alkalmazni, bevezető gondolataiban Mendelssohn ezt megfordítja. Mintegy erényt csinál a szükségből, mondván, hogy Szókratész *éppen a természetről való elmélkedést váltotta át az emberre való elmélkedésre.*

¹ Mivel a szofisták érdemileg kiszorultak a filozófiai (és a tudásszociológiai) emlékezetből, ezért Szókratészt is kényszerűen egyik legfontosabb vonatkoztatási vetülete nélkül kell a későbbi koroknak megítélnie.

² Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. in: *Herders Werke in fünf Bänden*. Berlin und Weimar, 1969. (Aufbau Verlag), IV. Band, 313-315.

Mendelssohn tehát már Szókratész sorsának úgy nevezett négy „felvonás”-a előtt is olyan vonásokat vonultat fel, amelynek egyes elemei akár még a négy felvonástól függetlenül is értékes hozzájárulások lehetnek a világbölcs Szókratész értelmezéséhez.

Ezt a négy „felvonás”-t filológiai és rekonstruktív eszközökkel összegezzük, ezt az eljárást nemcsak önmagában tartjuk legitimnek, de úgy gondoljuk, hogy ezt az eljárást *a figyelmes olvasó maga is megismételheti*.

Az *első* „felvonás” története így foglalható össze: az ifjúság megrontásával vádolt Szókratész, a demokratikus rotáció jegyében, éppen egy, az athéni közügyekkel foglalkozó szenátusi tanács ülését vezeti.

E tanácsnak, éppen ő elnökségének napján, egy, az etikát és igazságosságot legnagyobb mértékben kihívó ügyben kellett döntenie. Maga a konkrét ügy önmagában is éles fényt vet az akkori Athén politikai viszonyaira. Az ebben az ügyben kifejeződő politikum azonban ismét filozófiává válik, a véletlen ügy hozta, hogy pontosan ugyanazt a típusú gondolati szembenállást hozza létre, amely Szókratész és a város szelleme között amúgy is már legnagyobb mértékben napirenden volt.

Nem volt ez más, mint a *babona* és a *racionalitás* harcának egyik fejezete.

A konkrét konfliktus, ami ismét háborúhoz kötődött, abban állt, hogy a várostól távol fontos győzelmet arató athéni sereg a fenyegető szélvihar miatt indulni kényszerült vissza, és nem tudta már eltemetni halottait. A tradicionális elképzelés szerint viszont a temetetlen holtak árnyai száz évig kell, hogy bolyongjanak a Stix partján.

A városi szofisták és más demagógok a parancsnokok ellen hergelték a köznépet, egészen addig, amíg ez hangulatkeltés a maga logikája szerint már eljutott odáig, hogy következetes módon halálra kell ítélni ezeket a patriótákat, akik egyébként megnyerték Athénnek a létfontosságú háborút.

Szókratész, pontosan abban a szellemben, ahogy ezt a filozófiatörténeti hagyomány évezredek át tanította, egyedül szállt szembe ezzel a hangulattal, de mint Mendelssohn nyomatékosan ki is emeli, nem tudta megvédeni őket.

Nem egy, de egyszerre több későbbi történelmi esemény előzetes analógiájaként összegezi Mendelssohn e konfliktus következményeit: a következő évben az athéniakat tönkrevették, s mint hozzá teszi, valószínű, hogy a tapasztalt hadvezérek hiánya oka volt e vereségnek.

A *második* felvonás - a maga érdemi mondanivalójában - hasonlít az elsőhöz: egy, a babona és a képmutatás, valamint átláthatatlan érdekek vezérelte erőteljes és sikeres hangulatkeltés indult meg

Szókratész ellen. A körülmények úgy hozták, hogy dráma beteljesedése mégis elmaradt, s ami Szókratészre vonatkozik, az üldözők most is arra kényszerültek, hogy kedvezőbb időkre halasszák támadásukat.

A középpontba állított *harmadik* felvonás a maga konkrét meghatározásaival ismét bevezetheti az olvasót Mendelssohn stratégiájának mélyebb megismerésébe.

Azt már sejthettük, hogy újabb üldözés következik, de azt nem, hogy igen váratlan módon, ebben az esetben, az üldözők is változzanak.

Ekkor ugyanis az Athént *elfoglaló* seregek gyakoroltak hatalmat, megszüntették a demokráciát, létrehoztak egy kormányzó tanácsot, ami, sokatmondó módon, a *harminc tironnosz* néven vált ismertté.

Mendelssohn az erről szóló hagyományt a következő mondattal foglalja össze: „Még a legkegyetlenebb ellenségek sem tombolhattak volna úgy a városban, ahogy ezek a szörnyetegek tomboltak”.³

Sejthetjük, hogy hamarosan Szókratész is az üldözöttek közé kerül. Ez hamarosan be is következik, még pedig azzal a különös véletlennel kiegészítve, hogy ezek az üldözők egyrészt már nem athéniak, de a városállamot elfoglaló hódítók, „idegenek”, ezen belül azonban, másrészt, a hódítók hadvezére Szókratész *korábbi tanítványa* volt. Azt kellene mondanunk, hogy Szókratésznek még az ellenség sorai közül is sikerült saját, személyes ellenséget szereznie magának.

Ez az új hatalom hamarosan talál is alkalmat Szókratész szabadságainak visszavonására, némi előkészítés után megtiltották neki, hogy fiatal emberekkel beszélgetésbe bocsátkozzon.

Szókratész a törvénytisztelő ember magatartásával próbál ezzel a döntéssel dialógusba bocsátkozni, de ez éppen az az eset, amikor a legtörvénytisztelőbb magatartás is leleplezővé válik, s az eredetileg teljesen korrekt álláspont immár nemcsak ironikusnak, de eredeti szándéka ellenére immár a törvény kigúnyolásának is számít.

Amikor Szókratész a törvénytisztelő ember magatartásával arra kér választ, hogy vajon a beszédművészet helyes vagy nem helyes művészet-e, vagy amikor, ugyanezzel az attitűddel, arra kér feleletet, hogy legyenek szívesek meghatározni, hogy meddig fiatal egy fiatal ember, ezek a helyzetek már menthetetlenül megsemmisítőek.

³Moses Mendelssohn, Phaidon, avagy a lélek halhatatlansága. Fordította: Rathmann János. Budapest, 2006. (Jószöveg Műhely), 10.

Paradox dialektikát jelent, hogy éppen ezekkel a végső, egyszerre *teljesen korrekt és véresen leleplező*, kérdésekkel kerül Szókratész legközelebbi kapcsolatba azokkal a *szofistákkal*, akikkel a gondolkodásmód hasonlósága, nem pedig azok *cinizmusa* s a gondolkodás *pénzhajhászásnak* való felfogása kapcsolja össze.

Ezen a ponton Mendelssohn ábrázolásában az üldözés újra felfüggesztésre kerül, hogy nyomban beinduljon egy újabb támadás, ami viszont azon a történelmi fordulaton szenved hajótörést, hogy ez az a pillanat, amikor a nép felkel és számúzi a tegnapi hódítókat a városból. Különösebb kommentár nélkül is világos, hogy Szókratész életét most is, érdemileg harmadszor is, kizárólag a szerencsés körülmények mentik meg.

Ez után a három „felvonás” után (nem elfelejtve, hogy már ezeket is megelőzte egy sor, *konkrétan* megnevezett, fontos esemény), következik el a végső esemény, az, ami Szókratész pereként és az abban elmondott *védőbeszédként* mindeddig szinte kizárólagosan megjelenítette őt a kulturális hagyományban.

Ennek részletes ismertetéséről bizvást lemondhatunk.

Anélkül tehát, hogy átvette volna a szerzői értelmezés nyelvét és csatlakozott volna a hagyomány addigi valamelyik értelmezéséhez (vagy ezek közül az értelmezések közül egyszerre többhöz), Mendelssohn pusztán az események kiválasztott sorának felsorakoztatásával, *gyökeresen átértelmezi Szókratész és Athén viszonyát*, s ezzel a világbölcselő filozófiai és emberi karakterét magát is.

A filozófus (s tágabban az értelmiségi) ideáltipikusan kiemelt, dramatizált, a görög tragédiákra magukra emlékeztető konfliktusából Mendelssohn hétköznapi, a társadalom reprodukciójába strukturálisan beépülő konfliktust állít elénk.

Nem lehet kétséges, hogy Mendelssohnnek ez az értelmezése a legnagyobb mértékben tudatos volt. Azt sem lehet kétséges, hogy ez a beállítás is az univerzális felvilágosodásnak is egyik igen lényeges arcát villantja fel. Igaz ugyan, hogy a felvilágosodás legalapvetőbb alap törekvése a nézetek megváltoztatása, azaz a gondolkodás reformja, de *legalább ugyan úgy igaz az is, hogy a felvilágosodás ugyanakkor tudatos cselekvés is.*⁴

A felvilágosodás harc is, sajátos úr-szolga viszony, amely ebben az esetben a gondolatai szerint tudatosan cselekvő értelmiségi is megjelenik a harci felek között.⁵

⁴ Ld. Kiss Endre, *Jacques the Fatalist and his Master – Hegelnél és Diderot-nál. Rövid változat. in: „Inkább figyeld talán az irodalmat”*. Írások Veres András 70. születésnapjára. Szerkesztette Jeney Éva és Kálmán C. György. Budapest, 2015. (reciti). 15-18. ISBN 978-615-5478-14-7- reciti.hu/wp-content/uploads/VA70_vn.pdf

⁵ Endre Kiss, *Hegels Anerkennung im Horizont Rousseaus.* Hegel-Jahrbuch. Volume 2014, Issue 1, Pages 390–396, ISSN (Online) 2192-5550, ISSN (Print) 0073-1579, DOI: 10.1515/hgjb-2014-0163, November 2014

Mendelssohnál Szókratész felvilágosító, mert gondolkodói módszerével megváltoztatja az emberek vélekedéseit (ebben nagyon is közel áll a felvilágosodás alap definíciójához), egyben a vélekedések konkrét tartalmának megváltoztatásán át a *gondolkodói magatartás*, a gondolkodási folyamat *reflexiója* és így az *önismeret* irányában is nevel.

Abban is felvilágosító, ahogy állandó korrekcióval javítja a szofisták cinikus és nihilista tevékenységét (e funkcióban is igen erőteljesen közel áll az eredeti felvilágosító küldetéshez), s felvilágosító abban is, ahogy maga is küzd, választ és ítélkezik, azaz nagyon is alapvetően meg is akarja valósítani a valóságban, ami számára a helyes gondolkodás mindenkori eredményeként megjelenik.

*

Minden látszólagos távolság ellenére Johann Georg *Hamann* Szókratész-ábrázolása nagyon is emlékeztet Mendelssohnra. Ez elsősorban azt jelenti, hogy ez is szisztematikus, pontról-pontra haladó, az eddigi hagyományokkal kifejtett vagy kifejtetlen formában számot vető olyan *végérvényes eredményekre* törekszik, amely végérvényes Szókratész-képnek immár evidensen meghatározó jelentősége lehet az ő (Hamann) filozófiai identitásának értelmezésére is.

E két hasonló ábrázolás *logikája* hasonlít egymásra, jóllehet, mint láttuk, Mendelssohn esetében még az „ábrázolás” szokványos fogalmának használatát is meg lehetne kérdőjelezni, hiszen az nem más, mint események egy hosszabb sorának kommentár nélküli egymás után való elhelyezése.

Hamann-nál a koherens és kristálytisza logika érzékelése, majd rekonstrukciója a filozófus csapongó hangütése, tudatos kiszámíthatatlansága, játékossága, rejtőzködése miatt nagy problémákat okoz. Ennek ellenére a gondolatmenet szerkezeti feltárásával és a Hamann szempontjából igazán fontos elemek elkülönítésével (majd ezek után ezen elemek elkülönítések *módszertani igazolásával*) magas egzaktsággal lehet rekonstruálni a gondolatmenet erős tudatossággal kialakított lépéseit is.

Az tehát, hogy mindkét Szókratész-ábrázolás határozott és célratoró logikát követ, amelynek *eredménye* a két filozófus saját identitásának meghatározásában is megkülönböztetetten fontos, *igen hasonló* a két értelmezésben.

A két „logika” felépítése, s ha történetietlennek is tűnik, mégis használnunk kell a kifejezést, „*stratégiája*”, viszont a felismerhetetlenségig és az összehasonlíthatatlanságig *különböző*.

Hamann, bevezetesként, *tűzijátékszerűen* halad végig az addig Szókratészre vonatkozó, akár szélsőséges ellentéteket is magukban foglaló értelmezéseken.

E szemle természetes könnyedséggel hozza Hamannt abba helyzetbe, hogy ilyen szélsőséges értelmezések láttán rögtön már azt a gyanút is megfogalmazhassa, hogy a híres Szókratészi *tudatlanság-stratégia* netán játék (s már nincs messze a hatodik fejezet kártyajáték hasonlata is).

Hamann-nál ezért szinte már a bevezetésnél megtörténik, ami a Mendelssohn értelmezés végeredménye.

Szókratész nem csak nem az, mint akinek eddig vélték, de valódi identitása, filozófiájának és személyének önértelmezése igen konkrétan rekonstruálható is.

Szókratész tudatlansága nem tudatlanság, hanem éppen ellenkezőleg, *differenciált tudatosság.*

Ez keveréke az elemzésnek és az iróniának. Az elemzés emlékeztet az esztétikai utánzásra, amennyiben a mások által Szókratész-nek tulajdonított tudatlanság-szerepet egy szerep utánzásaként írja le.

Hozzá tehetjük mindehhez, hogy az esztétikai magatartásban is módszertanilag megalapozott, az esztétikai magatartásra emlékeztető „tudatlan” álláspontra kell helyezkednünk, hogy azután az esztétikai élmény kibontakozása során e módszertani tudatlanság helyébe immár beléphessenek a mű valóságos pozitív meghatározásai.

Hamann logikája azonban ennél is tovább megy. Mérhetetlen alaposággal készíti a teoretikus szövegösszefüggést saját Szókratész-értelmezése számára..

Láttuk, már a kezdetekkor szélsőségesen *erős gyanút kelt az addigi Szókratész-értelmezésekkel szemben.* Ezt követően már pozitívan is átértelmezi azt a magatartást, amit mások a tudatlanságon értettek.

Ezt követően gyökeres, s immár megalapozott támadást intéz általában a *filozófiatörténet* ellen. *A legközvetlenebbül* támad a filozófiatörténetnek, amelynek korabeli változatai helyett egyenesen olyan felfogást javasol, amely „élő emberek”-nek van elgondolva. A követelésben rejlő irányultság teljesen világos, olyan filozófiatörténetet akar, amely *a gondolkodó mindennapi tudat* számára is közvetlenül érthető, ezt be is vonja az értelmezésbe, azaz, tehetjük hozzá, szakértőként is segítheti megérteni egy-egy filozófus valódi magatartását, valódi szándékait.⁶

Ez e hermeneutikai előkészítés ismét arra szolgál, hogy megalapozza Hamann későbbiekben majdhogynem *korlátlan intellektuális mozgásszabadságát* Szókratész értelmezésére.

⁶ „Unterdessen glaube ich zuverlässiger, daß unsere Philosophie eine andere Gestalt nothwendig haben müste, wenn man die Schicksale dieses Namens oder Wortes: *Philosophie*, nach den Schattierungen der Zeiten, Köpfe, Geschlechter und Völker, nicht wie ein Gelehrter oder Weltweiser selbst, sondern als ein müßiger Zuschauer ihrer olympischen Spiele studiert hätte oder zu studieren wüste...” Ld. Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten / Aesthetica in nuce*. Stuttgart, Philipp Reclam jun, 1968. 8.

Meglepő lehet ezután, hogy egy *Bacon* hiányol a filozófia történetírásban, de ez az ellentét csak látszólagos, hiszen a nagyobb egzaktuság követelése, annak egyidejű tudatában, hogy ez lehetetlen, nem csökkentheti saját felépülőben lévő mozgásterét.⁷

Nem kétséges hogy itt „valódi” Szókratész-értelmezésről van szó. Amikor *Bacon* szellemét, egy olyan, szigorúbban tudományosnak tekinthető megalapozott összefüggő módszertant hiányol (ő, a módszertani anarchista!), mint amilyent Bacon természettudományokra nézve kidolgozott. A Bacon-utalás nemcsak a későbbi történelmi hullámok miatt érdemes figyelmünkre, de nyilvánvalóan *provokáló* üzenete is van: *Johann Georg Hamann, úgy is, mint az „Észak Mágusa”, mindenképpen kiindulhat abból, hogy sem szakmai, sem privát közönsége elsősorban nem azt várja el tőle, hogy Bacon szigorúságát követelje egy ideális filozófiatörténet-írás számára, amelynek intellektuálisan demokratikus, sőt, plebejus kritériumot épp az imént teljes egyértelműséggel írta körül.*

Hamann azonban a kaotikusan tűzijátékszerű, sajátosan rá jellemző, izgalmas és fordulatos dikció *mögött* módszeresen halad előre, újabb és ismét hermeneutikai jellegű előkészítése most már a *filozófia szükségleteire* és érintkezési formáira vonatkozik.

Ismét szinte a XX. század hangnemét idézi, amikor rövid úton kijelenti, hogy Szókratész bábáskodó művészete nem felel meg a „mai” filozófiának, konkrétan egy olyan filozófusnak, aki a mai szellemet képviseli. Még konkrétan kifejezve, *egy igazán a „mai szellemet” képviselő filozófus soha nem idézné saját fejére a tudatlanság gyanúját.*⁸

Hamann rendkívül *tudatosnak* mondható *stratégiája* nemcsak, hogy nem tartozik e filozófus közismert vonásai közé, de – mint ezt minden olvasója megerősítheti – e következetes logika egyes lépéseit is *árnyékba borítja még a hamanni dikció tűzijátékának pompája*. Ha nem lenne stílusterés, azt kellene mondanunk, hogy *a tűzijáték ünnepi görögtűzének fényei mögött Hamann a maga filozófiai nehéztűzérését vonultatja fel és irányítja a kijelölt célokra.*

S ennek az előkészítésnek még nincs vége.

Újabb döntő támadás következik, s ez már a Szókratésztől kialakult és elfogadott alapvető meghatározások ellen irányul.

⁷ Bacon időről-időre való aktualizálódása, „hiányolása” a filozófia történetében önálló stúdiumok tárgya kell, hogy legyen. Itt csak Eötvös *Uralkodó eszméinek* bevezetőjére utalunk. A konkrét szöveg: „Mich wundert daß noch keiner soviel über die Historie gewagt, als *Bacon* für die Physik gethan. *Bollingbroke* giebt seinem Schüler den Rath, die ältere Geschichte überhaupt wie die heydnische Götterlehre und als ein poetisch Wörterbuch zu studieren. Doch vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie, als es dieser Philosoph meynt, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe, als unserer Vernunft zu pflügen.” Uo.9.

⁸ Ezt a mozzanatot sok, eltérő megfogalmazással fejezi ki. Így: „Ein Mensch, der nichts weiß und der nichts hat, sind Zwillinge eines Schicksals. Der Fürwitzige und Argwöhnische zeichnen und foltern den ersten als einen *Betrüger*; wie der Gläubiger und Räuber den letzten, unterdessen der Bauerstolz des reichen Polyhistor beyde verachtet. Eben daher bleibt die philosophische Göttin des Glücks eine bewährte Freundinn des Dummen, und durch ihre Vorsorge entgehen die Einfälle des Armen den Motten länger als blanke Kleider und rauschende Schlafrocke, als die Hypothesen und Formeln der Kalender-System- und Projektmacher der Stern- und Staatsseher.” (Uo. 10-11.)

Amíg (némileg leegyszerűsítve) Herder például a Szókratészi tudatlanság, a gondolkodás bábájának való szerepértelmezés jelenségeit a kor *tudományosságainak határaival* magyarázza, Hamann szinte a legmodernebb, *Mannheim* Károly-i értelemben vett gyanút fogalmazza meg Szokratésszel szemben.

Általában is gyanúval fogadja Szókratész filozófiai szerepként értelmezett tudatlanságát, mindezt azonban még egyszer, egy magasabb szintről is a szó szoros értelmében lesöpri, amennyiben szimplán deklarálja, az ilyen filozófiai jósolgatás „*nem felel meg a mai szellemben való filozófiálás*”-nak.⁹

Ez a lépés túllép a szimpla filozófiai gyanún, és újabb oldalról támad. Nem lehet valójában tudatlan (Szókratész), mondja, hiszen *a tudatlanság az akkori Athénben nagy szégyent jelentett volna*, emiatt a tudatlanság híre legfeljebb annak felelhet meg, mint amikor valaki nem beteg, de *képzelt betegnek* állítja be magát, ezt a szálát követve Szókratész *filozófiai hipochonder*, a filozófiai tudatlanság képzelt betege.¹⁰

Annak a filozófiai támadásnak a gondos szisztematikájában, amit a virtuóz *tűzijáték* (netán a *vízi zene*) háttérben végrehajtott nehéztüzérségi manőverként írtunk le, *hat* egymást követő lépést tudunk megkülönböztetni. Láthattuk, hogy egyes célpontjaiban a támadás *az általános felől halad a különös felé* - a legáltalánosabb filozófiai elvektől a legszemélyesebb Szókratészi vonatkozásokig.

Hamann alapjaiban támadja meg az addigi Szókratész- értelmezéseket, ezt nyomban felhasználja saját filozófiájának értelmezésére is, majd ezek után kísérletet tesz a szemében végsőnek tűnő filozófiai kérdések (utalásszerű) tisztázására is.

A stratégiai szempontoknak alávetett elemzés e közeledő, döntő szakasza előtt Hamann szükségét érzi annak, hogy egy az eddigieknél *még erősebb* hemeneutika elveire támaszkodhassék.

A *semmit-nem-tudás* pontos Szókratészi meghatározását veti immár szigorú vizsgálat alá. Ezzel az immár szigorúbb hermeneutikával új értelmezéssel kívánja ellátni a „*Nem tudok semmit*”- kijelentést.

Háromszoros szempontot fedez fel e kijelentés analízise során.

⁹ „Unterdessen glaube ich zuverlässiger, daß unsere Philosophie eine andere Gestalt nothwendig haben müste, wenn man die Schicksale dieses Namens oder Wortes: *Philosophie*, nach den Schattierungen der Zeiten, Köpfe, Geschlechter und Völker, nicht wie ein Gelehrter oder Weltweiser selbst, sondern als ein müßiger [Fußnote] Zuschauer ihrer olympischen Spiele studiert hätte oder zu studieren wüste...” (Uo. 8.)

¹⁰ „Sokrates scheint von seiner Unwissenheit so viel geredt zu haben als ein Hypochondriaker von seiner eingebildeten Krankheit. Wie man dies Übel selbst kennen muß um einen Milzsüchtigen zu verstehen und aus ihm klug zu werden; so gehört vielleicht eine Sympathie der Unwissenheit dazu von der sokratischen einen Begriff zu haben.” (Uo. 10.)

Hamann e sokszoros előkészítés után a *kártyajáték* hasonlatával próbálja értelmezni Szókratészt. Az értelmezés során azonban a Szókratészi magatartás értelmezése egyre nyilvánvalóbban átalakul saját filozófiai szerepének értelmezésévé.

Az egyik világbölcs átalakul a másik világbölcscsé, mint ahogy ennek jóval áttételesebb nyomait már Mendelssohnál is felfedezhetjük.

A kártyajáték hasonlat értelmezésünkben Hamann legmagasabb szintű döntését tartalmazza.

Az *első* döntés: az, hogy tudatlan vagyok, azt jelenti, hogy „nem játszom veletek”. Nyilvánvaló, hogy ez az addigi Szókratész- értelmezések teljes kifordítása.¹¹

A „nem játszom veletek”-tézis tehát az imént még Szókratésszel szemben megfogalmazott gyanút Szókratész gyanújává alakítja át a „játékosok”, azaz Athén ellen.

Az elutasítás egyszerre *filozófiai, egzisztenciális és társadalmi*, s ugyancsak egyszerre érinti Szókratészt és Hamant: nem játszom veletek, mert hamisan játszotok.

Összekeveredik a hamis játékban a filozófiai és társadalmi hamisság. Ez immár az az átmenet, ahol Hamann önmagáról is beszél, hiszen az előző hatalmas horderejű döntést követő második döntés már életrajzi okokból sem vonatkozhat érvényesen Szókratészre.

Hamann Szókratésze így folytatja: játszana a többiekkel akkor, ha a többiek az ő nyomására elismernék azt, hogy valójában ők is hamis kártyások.

Úgy lehetne parafrázálni ezt az álláspontot, hogy nem játszom veletek, mert hamis kártyások vagytok, emiatt megjátszom a tudatlant. Ha viszont ti is elismeritek, hogy hamis kártyások vagytok, játszom veletek, nyilvánvaló, hogy mindnyájan hamisan fogunk játszani, de én megmutatom nektek, hogy a hamis játékban is legyőzlek benneteket.

A Szókratész igazi magatartását feltárni hivatott kártyajáték- hasonlat számos irányban mélyítheti el Hamann gondolkodásának értelmezését.

Az *első* ilyen irány, hogy Szókratész tevékenységeinek jellemzői ebben a gondolatmenetben óhatatlanul áttevődnek Hamann gondolkodásának jellemzésére is, s ugyancsak óhatatlanul a filozófiai tevékenység egészének leírására is.¹²

¹¹ Jóllehet nyilvánvalóan szemben áll a tanító Szókratész saját önértelmezésével is, már csak Mendelssohn értelmezése szerint sem értelmetlen, hiszen Szókratésznek magának is kellett, hogy tudomása legyen azokról kizárási mechanizmusokról, amelyek a Mendelssohnál feldolgozott történetekből szinte áradnak.

¹² Ebben az elemzésben ugyanis a filozófiai megnyilvánulások döntések, decíziók egymásutánjából állnak, amik visszamenőleg erőteljesen strukturálják a filozófusi tevékenységről kialakított képet is.

Hamann szemében Szókratész alapvető magatartása, amelyet a róla tudósító irodalom többé-kevésbé vitathatatlannak fogadott el, *eleve egy konkrét döntés eredményeként*. A Szókratészi semmit nem tudás tehát az, ami *döntés eredménye*, ráadásul egy olyan konkrét közegben, amelyben a döntést összes komponense és közvetlen kihatása közvetlenül belátható. Már e döntés esetén, tudatára jöhet a figyelmes olvasó a Szókratész és Hamann között fennálló analógiáknak. De Hamann elemzése nem áll meg ennél az egyetlen, jóllehet már önmagában is irányadó döntésnél.

A következő lépésben már igen nehéz elkülöníteni Szókratész és Hamann saját problémáit egymástól.

Ez a következő döntés ugyanis csak a filozófiáról szól. Úgy döntök, hogy játszom veletek, azzal a feltétellel ismerjétek el, hogy hamis játékosok vagytok, ez által új helyzet jön létre, ha ti ezt elismeritek, számomra is lehetséges hamis játékot játszani veletek, amelynek igazi célja az, hogy megmutassam, ebben a játékban is le tudlak győzni titeket. Számomra az irányadó etikai vonatkozás az volt, hogy ismerjétek be, hogy csaltok.

Mind Szókratészre, mind Hamannra nézve hosszan lehetne konkretizálni az így egymást követő döntéseket.

Szókratész esetében feltehetően nem az a tény legfontosabb, hogy a Szókratészi semmit nem tudás naivként megmutató álláspontja valamely erre irányuló döntés eredménye. Ezt e naivitás mindent meghatározó módszertani szükségszerűsége miatt amúgy sem gondolhattuk volna igazi megoldásnak. Fontosabb, hogy e döntésből *visszakövetkeztethetünk* arra, milyen is volt Szókratész valóságos viszonya a városhoz.

A hamanni Szókratész-magyarázat nemcsak a „naív” semmit-nem-tudás, vagy a más módokon az eddigi hagyományban meghatározó, rendre a „filozófiai” tevékenység immanenciájával összekapcsolódó magyarázatokot váltja le, de alapvető szellemi, politikai, erkölcsi és (a gondolkodást érintő) színvonalbeli differenciára, ellenséges viszonyra irányítja a figyelmet.

*

A Mendelssohn-Hamann-összehasonlítás egyik legtávolabbra mutató eredménye az a kép *Athénről, Athén polgáraitól vagy az athéni filozófiáról*, amely Hamann-nál megjelenik, igen hasonló ahhoz a viszonyhoz, amelyben ugyanezek a viszonyok Mendelssohn ábrázolásában megjelennek.

A hasonlóság, sőt a *részleges azonosság*, több mint feltűnő.

Ha Mendelssohn változatánál maradunk, Szókratész nyugodtan mondhatta volna védőbeszédében, hogy „semmit-nem-tudásom döntés eredménye volt”, amit csak „megjártott”, mert hamis kártyásnak tartotta a szofistákat, a többi athénit.

De e két történet Hamann változata felől is egyesíthető.

Hamann Szókratésze is mondhatta volna, hogy mivel megmutattátok, hogy négyszer és négy módon törtök az életemre, és életemet nem egyszer csak a szerencse tudta megmenteni, hogyan dönthettem volna másként, mint úgy, hogy a semmit nem tudás maszkját magamra vettem.

E gondolatmenetben *aláhúzzuk* ennek a rendkívüli közelségnek, sőt, e majdnem teljes azonosságnak azt a tényét, amely a két különböző történetet akár egymás előzményeként, illetve folytatásaként is feltüntetheti. Mindenesetre az időben később születő mű (Mendelssohn) filológiailag vagy történetileg támaszkodhatott is a korábban létre jött műre.

Az antik világbölcssel való két találkozás erőteljesen segít a felvilágosodás „világbölcsei”-nek abban, hogy önmaguk lényegi és valóságos profilját is megpróbálják az addigiaknál markánsabban artikulálni. Ebben is érdekes szerepet játszhat a már említett közös pont, a *kártyajáték-hasonlat* kettős döntése, majd az abból következő további értelmezési lehetőségek.

Ezen a ponton a majdnem azonos Szókratész-kép mégis két *eltérő* Szokratesz-rekonstrukcióhoz vezet.¹³

Mendelssohn ábrázolásban az antik világbölcs, plakatív megfogalmazásban, *kritikus szabadgondolkodó*.

Ezzel a választással Mendelssohn át is lendül a *társadalomontológia* dimenziójába. Elcsodálkoztatóan szűk terjedelemben nyilvánvalóvá teszi, hogy nincs olyan politikai vagy társadalmi helyzet Athénban, hogy Szókratész rövid úton ne forogna életveszélyben. A filozófus, az értelmiség és a társadalom viszonyának paradigmáját hozza létre, s nem állunk távol az igazságtól, ha ezt *akár az értelmiség és hatalom viszonyának társadalomontológiai felvetéseként olvassuk*.

A majdnem azonos kiindulópont ellenére (melyek természetesen maguk is hosszú és szofisztikált elemzések rekonstruált végpontjai) *Hamann világbölcse* más tartalmakat testesít meg.

Az ő világbölcse a *filozófusok hamisságát* leplezi le, akiknek szervezetségével, ellenségességével, rossz akaratú intrikáival szemben, a végiggondolt hazug magatartásra adott válaszként, a tudatos „semmit nem tudás” magatartását választja.

Hamann ábrázolásában a filozófus lázad fel a filozófusok ellen.

¹³ Eközben tisztában vagyunk azzal, hogy azonosságok és különbségek határozott megfogalmazása a leegyszerűsítés számos veszélyét is magában hordozza.

Ha ezen a ponton megállunk, igen elterjedt XVIII. századi motívumra bukkanunk, sokrétű történelmi és szociológia okok miatt ugyanis *ez a francia felvilágosodás* ismert motívuma is. Ebben a vonatkozásban Hamann majdnem *Rousseau* ressentiment-jének, versengésének, kirekesztettségének magaslataira emelkedik.

Még ezen a szinten is van azonosság, de különbség is Mendelssohn és Hamann felfogása között.

Mendelssohn szabadgondolkodó „értelmiségi”-je ugyancsak fellázad a filozófusok ellen, jóllehet nem feltétlenül maga a filozófia miatt.

Hamann-nak a filozófusok céhe ellen erkölcsi fegyverekkel fellépő Szókratésze pedig ugyancsak válhat szabaddá és értelmiségivé.

Mendelssohnnál a végső soron politikai (szociológiai és társadalomontológiai) specifikáció nem engedi megjelenni a filozófiai sajátosságot, Hamann-nál a filozófiai és a filozófusok nemtelen versenyének specifikációja nem engedi teljes valóságában megjelenni a politikai specifikációt.

Úgy tűnhet, hogy a XVIII. század két világbölcsének nagyságrendjében egyenlő fontosságú Szókratész-ábrázolása, majdnem feltűnően, sőt, gyanúsan „kerek”, szinte feltűnően jól rekonstruálható végeredményekhez vezetett.

Ezek a látszólag „kerek”, jól rekonstruálható, egymással is összehasonlítható végső értelmezések azonban alapvetően benne rejlenek a XVIII. századi filozófus „világbölcs”-i felfogásában, s még akkor is könnyen érvényre tudnak jutni, ha egy-egy részlet aktuálisan nem is tekinthető mindig feltétlenül tudatosnak.

E „világbölcs”-i felfogásnak kétségkívül kivételesen kézenfekvő módon kellett saját ösét megpillantania Szókratészben, miközben evidens érvényessége ahhoz a jól megragadható történelmi korszakhoz kapcsolódott, amelyik közvetlenül Kant három kritikája előtt helyezkedett el.¹⁴

Mindamellettszámot kell vetnünk mindkét rekonstrukció saját, különálló módszertani nehézségeivel.

¹⁴ A filozófia történetírás fő irányzatai – teljesen érthető módon – magának a filozófiai folyamatnak a Kant-utáni változására összpontosítanak, s a filozófusi szerep e korszakos változását eddig még nem vizsgálták. Ld. Kiss Endre, *Filozófus a reflexió uralma ellen* (A fiatal Hegel Fichte-kritikájáról). in: *A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Szerkesztette: Horváth Andor és Soós Amália. Kolozsvár, 2014 (Pro Philosophia Kiadó). 320-335. ISBN 978-606-8074-11-5.

A sajátos nehézség Mendelssohnnál magában a szöveg *megszerkesztettségében* áll. Értelmezésünk érdemileg majdnem kizárólag a szöveg felépítésén, szerkezetén, *dramaturgiáján*, nem pedig a filozófus kifejtett megállapításain alapul.

Más természetű a specifikus nehézség Hamann esetében. Itt értelmezésünk bizonyos előzetes logika szerint hántotta le a sokszínű és komplex hamann-i retorika tűzijátékának egymást követő formációit, és tett kísérletet arra, hogy e csillogó képsor mögött azonosítsa egy gondolatmenet rendkívül szigorú lépéseinek következetes logikáját.

A Szókratész-értelmezést megalkotó „világbölc” Hamann, érdekes kontrasztban jelenik meg ahhoz a Hamannhoz képest, aki *Hegel* egyedülálló kritikájában ábrázolásra kerül.

Hegel Hamann-kritikája számos szempontból különleges írásmű.¹⁵

Egyfelől azért, mert Hegel szerénynek nem egyáltalán mondható életművében ez egyáltalán a leghosszabb, legelmélyültebb összefüggő elemzés, amit egy másik, *kortársnak tekinthető* filozófusról ír. Ez önmagában is igen kivételes helyet biztosít ennek az elemzésnek mind Hegel életművében, mind a filozófia egyetemes történetében.

Másrészt nyilvánvaló, hogy e Hamann-tanulmány a német filozófiai fellendülés e nagy alakján keresztül *magának az egész folyamatnak is* emléket akar állítani.

E szempont láttán nyilvánvalóan felmerülnek azok a kérdések is, hogy miért éppen Hamann részesül egy ilyen kivételesen alapos, elmélyült és beleérző kritikába, hiszen Hegel tucatnyi hasonló jelentőségű elődjéről is megemlékezhetett volna, akikről pedig, igen korrekten, szinte kizárólag csak saját filozófiájának, történetfilozófiájának és filozófiatörténetének előre már gondosan felépített, transzparens szempontrendszerén át tesz mindig annyi és mindig olyan utalásokat, amelyek *puritánnak nevezhető módon* pontosan beleillenek az éppen aktuális fejlődéstörténeti szövegösszefüggésbe.¹⁶

Ez a differencia, Hamann előnyben részesítése az egész német filozófiai folyamattal szemben – önmagában nézve – *hajmeresztően szélsőséges* döntés.

Kantról nincs összefüggő ábrázolás, jóllehet Hegelnek tisztában kellett lenni azzal, hogy ő maga egy olyan teljes ívű filozófia fejlődés végpontja, amely Kantból indult ki. Ha mindezt egyáltalán lehet még fokozni, Hegel kifejtett kijelentéseinek szegényessége *Herder* esetében még ennél is feltűnőbb. Amíg Kant esetében még csak a filozófiai fejlődés kiindulópontjáról volt szó, *Herder* történetfilozófiája, az abba mesterien beépített különböző eredetű filozófiai, történeti és tudományos elemekkel, Hegel számára immár széles felületen pozitív támogatást, előmunkálatot és vonatkoztatási alapot jelentettek.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hamanns Schriften. in: *Berliner Schriften. 1818-1831*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1956. (Felix Meiner). 221-294.

¹⁶ Hegel *Filozófiatörténete* bőséges anyagot szolgáltat erre.

A rejtély Hegel életrajzi adataiból mindazonáltal elég könnyen feloldható.

Hegel látogatást kíván tenni a már idős Goethénél, s jól kellett tudnia, hogy Goethét akkor is, mint élete majdnem minden szakaszában, kivételesen foglalkoztatta Hamann alakja, akire egészen különleges perspektívából, *a német irodalmi újjászületés szemszögéből tekintett*.

Hegel amúgy tehát igen nehezen értelmezhető, kivételesen elmélyült Hamann-tanulmánya ahhoz a Goethehez tervezett látogatáshoz kapcsolódott, amely ténylegesen meg is történt, és amelyen bizonyosan sok szó esett Hamannról.

Ennek a lehetőségnek a függvényében különösen is érdekes lehet Hegel *stratégiája*. Tanulmányunk szempontjából természetesen ennek azért van jelentősége, mert *ez a stratégia ellentétes azzal amit a Szókratész-értelmezésben kialakítottunk*. Ez az ellentét azonban – további kidolgozás nélkül – mindenképpen megmarad *relatívnak*, az esetleg megmaradó ellentmondás vagy feszültség termékenyen alakíthatja az egyre tökéletesebb Hamann-képet.

A szöveget egy szerény, *tárgyias* és odaadó *filozófiai fejedelem* írta az agg weimari *költőfejedelem* számára, aki ugyanúgy végpontja a Hamannal kezdődő irodalmi folyamatnak, mint ahogy maga, Hegel, végpontja a (mások mellett) ugyancsak Hamannal induló filozófiai folyamatnak.

Weimarban tehát két végpont találkozik össze, s e találkozás tudata világosan benne is foglaltatik Hegel írásában.

A Hamann-értelmezés mindvégig az autentikus filozófus-fejedelem kiharcolt, kiérlelt, régóta saját nyelvén megfogalmazott végérvényes nézeteit tükrözi.¹⁷ Hegel a minden bizonnyal kivételes látogatás előtt sem tesz filozófiai engedményeket Goethe kedvéért. E magabiztos öntörvényűsége mindamellettt nyelvileg és stílusban igen szerény, szinte személytelen módon realizálódik.

Az értelmezés igazi *Goethe-vonatkozását* a tanulmány értelmezési teljességében, s leginkább a hamann-i filozofálás személyességének és e *személyes filozofálásnak* rendezett és jól áttekinthető felvonultatásában látjuk.

Hegel a saját Hamann-ját fogalmazza meg, de ezt a Hamann-t világos feldolgozásban akarja felmutatni az előtt a Goethe előtt, akiről köztudott volt, hogy komoly ellenérzései voltak mind a kanti, mind pedig a Kant utáni spekulatív filozófiával, aki személyes harcban állt Newton fénytáncával, s akinek filozófiával való szembenállása maga sem nélkülözött egy saját filozófiát.¹⁸

¹⁷ Ez a konkrét helyzetet figyelembe véve korrekt és dicsérendő, Hamann-ról szólva és ebben a helyzetben sem használ más nyelvet, mint általában.

¹⁸ Faust monológjainak filozófiai értelmezése nyilvánvalóvá teheti ezt.

Mindehhez az alapvető motívumhoz (Hegel be akarta mutatni Goethének, hogyan gondolkozik filozófiailag az a Hamann, aki *Goethe szemében a német irodalmi fellendülés kiindulópontja volt*), társult az a másik motívum is, miszerint mint weimar-i miniszter Goethe felügyelte a Jénai Egyetemet, s emiatt hivatali kapcsolatban is volt mind a filozófiával általában, mind pedig Hegelrel konkrétan.

Szimbolikus, sokértelmű gesztusként is értelmezhetjük a már filozófus fejedelemmé vált Hegel valószínűleg utolsó Goethénél tett látogatásakor, hogy az egykori jénai filozófus szimbolikusan, mint egy utolsó hivatali gesztusként, olyan tanulmányt írt egykori főnökének, mint amelyet életében addig még senkiről soha.

Ez a Hamann-kép az érett Hegel álláspontját képviseli. Hamann imént elemzett Szókratész-értelmezésének fényében ez a hegeli kritika azonban tartalmilag megkérdőjelezhető.

Hegel azt a Hamann-t mutatja fel (s mutatja be Goethének), aki, mint *Észak Mágusa*, a filozófia köztudat nagy részében élt, és akinek hívei éppen a fogalmi-nyelvi tűzijátékot, a világ állandóan kezdeményezett *újra-elvarázsolását* tekintették Hamann igazi mondanivalójának.¹⁹

Hegel ezt a nyilvánosság középpontjában álló Hamann-képet teszi egésszé, fogalmazza meg didaktikusan, osztja fel olvasmányos részletekké, s nyújtja át az agg Goethének.

A Hamann-tanulmány megírásának idején működésének csúcán álló Hegel a maga művének *egyetemes magaslatairól* és *egyetemes rendezettségéről* részben *visszapillant* Hamann-ra, mint a nagy német filozófiai folyamat előfutárára, részben mint az élete munkájával megtalált spekulatív rendezettség felől *kifelé* pillant Hamann-ra, mint a rendezetlenség filozófusára.²⁰

Hamann Hegel által jogosan kifogásolt „rendezetlensége” azonban még *Kanti előtti* rendezetlenség volt, miközben Hegel büszke rendezettségére már *Kant utáni* rendezettség.

Miközben tehát szisztematikusan a rendezettség néz vissza (és néz le) a korábbi rendezetlenségre, e szembeállítás két pólusa nem közvetlenül egymásra vonatkozik, de közvetlenül Kantra, amely előtt Hamann számára még nem is léteztek a rendezettség olyan előírásai, mint amilyenek Hegel számára a rendezettség felépítése szempontjából már meghatározóak voltak.

Ez a sajátos történeti optika természetesen önmagában nem akadályozta Hegel kritikájának. A mi szempontunk nem is az.

¹⁹ Ld. e sorok szerzőjétől: Dialogdenken bloss romantisch - Gesellschaftsethik bloss pragmatisch (Johann Georg Hamann und Josef Popper-Lynkeus). in: Angelica Baeumer - Michael Benedikt (Herausgeber), *Dialogdenken - Gesellschaftsethik*. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien, 1991. 33-47.

²⁰ *A filozófiatörténeti folyamat a maga történeti ténytudásában erőteljesen megnehezíti a rendezettség-rendezetlenség-antinómia érvényes értelmezését.* Ez a kétségtelenül legitim szembeállítás nem képes ugyanis felvenni magába a filozófiai folyamatot kettészakító kanti kritikizmust.

Tézisünk, hogy *a hamann-i Szókratész-kritika olyan filozófust mutat, amelyre, mint koncepcióra, Hegel alapértelmezése nem érvényes adekvát módon*. Mint erre utaltunk, ez a nem érvényesülő kritika egyelőre azonban nem jogosít fel minket arra, hogy ennek alapján az egész Hegel-kritikát elhibázottnak tekinthessük.

Hegel érvrendszere igen gazdag, félreismerhetetlen azonban Hamann-ról kialakított alapelemzése. Egymást erősítő sorozatban jelenik meg Hamann „éretlen szenvedélye” tudásának „összefüggéstelen” karaktere, e filozófia általános problémája a kedélyállapot „rendetlensége”, támadásainak nagy része nélküli az elégséges alapot.²¹

Ha felidézzük ezeket a megfigyeléseket, egy pillanatra sem tagadhatjuk, hogy ezek megfelelnek a hamann-i filozófia általános tulajdonságainak.

A hamann-i Szókratész-értelmezés nem egy másik Hamannal ismertet meg minket, bevezet azonban abba a lehetőségbe, hogy ez a filozofálás, *pontosan ez a filozofálás* (a Szókratészen át tekintett Hamann), *szuverén döntés eredménye is lehet*.

Amit tehát Hegelnek a hamann-i filozófiát fő vonalaiban leíró elemzéseiben valójában kifogásolunk, az az, hogy Hegelnek *meg sem fordult a fejében az, hogy ez a típusú filozofálás, amit helyesen ír le, tudatos döntés, aktuálisabban kifejezve, tudatos stratégia eredmény is lehet*.

Hegel pozíciója a magasabb rendezettség irányából érthető, kevésbé érthető azonban a tudatos stratégia hiányának elfogadása. Hamann alakja, úgy is mint az *Észak Mágusáé*, úgy is mint világbölcsé, szinte fogalmi automatizmussal zárhatja ki a filozófiának olyan mérvű „naív” felfogását, mint amit Hegel Hamann-nál feltételez.

Érdekes példát szolgáltat erre a beállítódásra Hegelnek az a megjegyzése, amely szerint egy típusú (hamann-i) filozofálás a maga erőltetett, jeges humorával nem tudhatott hatást kiváltani kora befolyásos egyéniségeinél.

A Szókratész-értelmezés Hamann-jának, aki a kártya-hasonlat szellemében önmaga a határozza meg saját diskurzusát, a kezdet kezdetétől tisztában kellett lennie azzal, hogy az ő filozófiája nem fog tudni hatást kifejteni korának befolyásos személyiségeire.

Ugyanez a probléma termelődik újra immár magasabb szinten abban a kérdésben, vajon van-e Hamann filozófiájának tartalma.

Annyi bizonyos, hogy a saját diskurzusát kezében tartó, a kártya-hasonlat szellemében filozofáló Hamann filozófiájának van tartalma, csak az a kérdés, hogyan rekonstruáljuk azt.

²¹ Hamanns Schriften, 223-tól.

Hegel „felül” Hamann Szókratészi „semmit nem tudás”-ának, hasonlóképpen annak, ahogy a filozófiai hagyomány is „felült” évszázadokon át Szókratész „semmit nem tudás”-ának.

Szókratészről Hamann mutatta ki, hogy a semmit sem tudó Szókratész *maszk* volt, tudatos döntés eredménye.

Ugyanezt Hegel nem tudta kimutatni Hamannról. Annak ellenére, hogy ő írta meg a világ addigi legsokoldalúbb, legérzékenyebb Hamann-tanulmányát.

Személyes záró megjegyzés

Nem szokásos filozófiai tanulmányt személyes visszpillantással befejezni. Mégis szükséges elmondanom, milyen, egyáltalán nem konvencionális úton kerültem a Hamann-kutatásba. Ez a kutatás ugyanis annyi különleges előmunkálatot és filológiai aprómunkát követel, hogy abba nem szokás véletlenül bekerülni. Pontosan ez történt azonban velem.

Michael *Benedikt*, a Bécsi Egyetem professzora, a '90-es évek elején úttörőnek is nevezhető, a szisztematizálás irányába mutató, rendszeres, számos addig inkább csak névről ismert filozófus közös feldolgozásával nemzetközi konferenciát rendezett a *dialógus*-filozófiáról.

Igazi stratégiai bátorság volt ez, hiszen nem hosszú évek elmélyült munkájának eredményeit akarta bemutatni, de a problémakör világos, pontosan felismerhető kikristályosodásával egy időben, akkor tehát, amikor az átfogó problémák már megjelentek, de éppen a történelmi pillanat rövidege miatt még nem állhattak rendelkezésre kész eredmények, máris egy, a reprezentáció igényével fellépő konferenciát szervezett. Látható volt, hogy e filozófia talán első, valóságos középpontba állítása a *nyelvfilozófia* szélesebb áramára megy vissza, mely viszont akkor még magán viselte a '70-es évek egy ideig hegemónnak tűnő *Wittgenstein* iránti érdeklődésének nyomait.

A konferencia tehát előrefelé volt nyitott, a közös kérdés konkrétan a dialógus-gondolatnak a filozófiai hagyományban való különböző megjelenési formáira vonatkozott.

Ebben a keretben kaptam feladatul Hamann értelmezését, ráadásul *Benedikt* egy, mind szemléletben, mind történelmi korszakában egy Hamanntól távol álló filozófussal való összehasonlítást jelölt meg számomra, s ez *Joseph Popper-Lynkeus* volt.

Joseph Popper-Lynkeus a közép-európai, második felvilágosodás jelentős osztrák képviselője volt, filozófiáját röviden éppen a Hamann-nal való közvetlen és egyáltalán nem szokványos összehasonlítás szövegösszefüggésében *humanista technokráciának*, pozitív társadalomszervezésnek lehetne leginkább neveznünk.

Ebből a konkrét helyzetből adódott egy Hamann-nál csak igen ritkán alkalmazott speciális megközelítési perspektíva, s ez a *holisztikus megközelítés* jó értelemben vett *kényszere* volt -

éppen egy ilyen nem-szokványos összehasonlításban lehetetlen is lett volna egy alulról felépülő, analitikus megközelítés.

Hamann e holisztikus megközelítésének gyakorlata vezethet eredményekhez egy másik összehasonlításban is, amelyet most Moses Mendelssohn-nal végeztünk el.

IRODALOM:

Hamann, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten / Aesthetica in nuce*. Stuttgart, Philipp Reclam jun, 1968. 8

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Hamanns Schriften. in: *Berliner Schriften. 1818-1831*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1956. (Felix Meiner). 221-294.

Herder, Johann Gottfried, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. in: *Herders Werke in fünf Bänden*. Berlin und Weimar, 1969. (Aufbau Verlag), IV. Band, 313-315.

Kiss, Endre, Dialogdenken bloss romantisch - Gesellschaftsethik bloss pragmatisch (Johann Georg Hamann und Josef Popper-Lynkeus). in: Angelica Baeumer - Michael Benedikt (Herausgeber), *Dialogdenken - Gesellschaftsethik*. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien, 1991. 33-47.

Kiss, Endre, Hegels Anerkennung im Horizont Rousseaus..Hegel-Jahrbuch. Volume 2014, Issue 1, Pages 390–396, ISSN (Online) 2192-5550, ISSN (Print) 0073-1579, <http://dx.doi.org/10.1515/9783110254143.63> ,

Kiss, Endre, Jacques the Fatalist and his Master – Hegelnél és Diderot-nál. Rövid változat. in: „*Inkább figyeld talán az irodalmat*”. Írások Veres András 70. születésnapjára. Szerkesztette Jeney Éva és Kálmán C. György. Budapest, 2015. (reciti). 15-18.

Kiss Endre, Filozófus a reflexió uralma ellen (A fiatal Hegel Fichte-kritikájáról). in: *A bölcsesség koszorúja*. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára. Szerkesztette: Horváth Andor és Soós Amália. Kolozsvár, 2014 (Pro Philosophia Kiadó). 320-335. ISBN 978-606-8074-11-5.

Moses Mendelssohn, *Phaidon, avagy a lélek halhatatlansága*. Fordította: Rathmann János. Budapest, 2006. (Jószöveg Műhely), 10.