

Fehér M. István:

## A Nyugat és a filozófia \*

### I.

Ha abból a megállapításból indulunk ki, mely szerint a filozófia avagy a filozófiai kérdések iránti kitartó érdeklődés kezdettől fogva jelen van a Nyugat hasábjain, s több, mint három évtizedes története során különböző – még némileg részletezendő – formákban végig jellemezte a folyóirat kulturális orientációját, akkor ezzel nem csupán valamelyes igazság-igénnyel föllépő állítást szeretnénk tenni: egyúttal olyan törekvést fogalmazunk meg, amely a folyóirat szellemi beállítottságából szervesen, úgyszólván triviális magától értetődőséggel következett. Ha meggondoljuk, hogy – mértékadó képviselői és önmeghatározása értelmében – a filozófia a kezdetektől fogva lényegileg európai vagy más szóval nyugati filozófiaként értette önmagát – Hegel szerint „A tulajdonképpeni filozófia Nyugaton kezdődik”,<sup>1</sup> s a német filozófiában gyakran találkozni az „abendländische Philosophie” avagy „abendländisch-europäische Philosophie” meghatározással (utóbbi Heidegger szerint egyenesen tautológia<sup>2</sup>), ám hogy ne csak német példákkal hozakodjunk elő, emlékeztessünk arra, hogy alapvető filozófiatörténeti munkáját Bertrand Russell is *A History of Western Philosophy* címmel tette közzé –, akkor e hallgatólagosan tautológiagyanus kifejezést jelen előadás címében a következőképpen lehetne kibontani ill. szóhoz juttatni: „A Nyugat és a nyugati filozófia”. E megfogalmazás némileg meghökkentő és suta ugyan, félreérthető vagy esetlen, ám nem csupán kellőképpen explikálja „A Nyugat és a filozófia” cím hallgatólagos értelmét, de egyúttal megfelelőképpen okát is adja annak, hogy egy Nyugat elnevezésű, elsősorban irodalmi-kulturális folyóirat miért fordul filozófiai témák, azaz – ami ezzel immár egyjelentésű – a nyugati filozófia témái felé.

E törekvés a maga módján nyomban kifejezésre jut Ignotusnak a folyóirat első évfolyamának első számában közzétett – mintegy beköszöntőként is fölfogható – írásában, mely jellegzetes ellenpontozással a Széchenyitől kölcsönzött „Kelet népe” címet viseli. „A nap s az emberiség s a történelem keletről nyugatra tart”, olvasható itt. „Kelet népének is ez

---

\* Jelen dolgozat a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztálya és az ELTE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézete által a 2008. évi akadémiai közgyűlés keretében 2008. május 9-én „A Nyugat útjai – centenáriumi emlékülés” címmel rendezett tudományos ülészen elhangzott előadás átdolgozott, jegyzetekkel kiegészített, elsősorban a IV. részben bővített változata.

az útja, s ha járja: azon nap alatt jár, annak az emberiségnek felese, annak a történelemnek alakítója, mint a legnagyobb nemzetek”.<sup>3</sup> A keletről nyugatra tartó út itt kelet népének kívánatos – s szinte előre kijelölt – útjaként jelenik meg és ábrázolódik, s az ezen úton való előrehaladáshoz hozzásegíteni: érezhető módon – minden külön hangsúly nélkül – a folyóirat *ars poetica*-ját fogalmazza meg. Ezek után, úgy gondolom, aligha szükséges bővebben indokolni a *Nyugat* filozófia iránti érdeklődését.<sup>4</sup>

## II.

A filozófia iránti érdeklődés a folyóirat hasábjain műfajilag számtalan formában jelenik meg: éppúgy megtalálhatók a recenziók, a hazai és nyugati filozófia kortársi fejleményeiről szóló beszámolók, tájékoztatók és tudósítások, mint a filozófiai igényű esszék, filozófiai gondolatokat boncolgató vagy görgető írások, a filozófia- vagy művelődéstörténet kiemelkedő témáinak avagy nagy alakjai életművének és jelenkori aktualitásának szentelt tanulmányok, esetenként alkalmi írások, melyek apropóját gyakran évfordulók avagy a szerzők műveinek magyar fordításban való megjelenése szolgáltatta (Rousseau, Morus, Helmholtz, Kant, Marx, Ágoston). E gazdag spektrumról közelítőleges képet is vázolni messze meghaladná a jelen előadás rendelkezésére álló időbeli kereteket, így a továbbiakban a folyóirat filozófiai vonatkozású cikkei közti tallózással s egy-egy jellemzőnek vélt vonatkozás vagy aspektus kiragadásával, fölillantásával próbálom illusztrálni „A Nyugat és a filozófia” viszonyát.

Ha imént a filozófia- vagy művelődéstörténet nagy alakjairól szóló, esetenként alkalmi írásokról esett szó, akkor nem lesz haszontalan rögtön egy érdekes összefüggésre felfigyelnünk, mely azt mutatja, hogy a *Nyugat* a korabeli Nyugat színvonalán állott, legalábbis abban a vonatkozásban, hogy a korabeli Európa kulturális diszkusszióinak témái a lap hasábjain megfelelő formában megjelentek. 1918/19-ben tartott egyetemi előadásán egy akkor még jószerevel ismeretlen freiburgi magántanár, Martin Heidegger a husserli fenomenológia később forradalmának bizonyuló hermeneutikai átalakítása kezdetén azt fejtegette, hogy a vallási meditáció előszeretettel összpontosít a belső életre; a belső tapasztalatok megfogalmazása pedig az európai kultúra történetében új műfajt teremt, az önéletrajzot.<sup>5</sup> A sajátvilágra (Selbstwelt) való kihegyezettségre, az életvilágnak a sajátvilágba történő áthelyeződésére a legmélyértelműbb történeti paradigmát a kereszténység szolgáltatja, fejtette ki.<sup>6</sup> Ez a paradigmaváltás, az önéletrajznak, a sajátvilágnak ill. a belső életnek az elő-

térbe nyomulása teszi érthetővé, miért találkozunk Ágostonnál olyan valamivel, mint *Vallomások*. – Ágoston e művének magyar fordításáról megjelent recenziójában mármost Babits Mihály ezzel hozzátéve egyidejűleg, sőt még kevéssel előtte, 1917-ben ezt írja: „a keresztény stílus” újdonsága „az antikkkal szemben, ami megkülönböztet minden azóta jöttet minden ókoritól s irodalmainkat modernekké teszi”, nem más, mint „valami bensősége stílnak és érzésnek, befelé fordítottsága szemnek-szívnek, amit csak példával lehet jellemezni.” „S ez új, bensőséges irodalom számára új műfajt is teremtett Ágoston: a pszichologikus önéletrajzot”.<sup>7</sup> A párhuzam feltűnő, s ha ennek okát keressük, vélhetően egy a korban meglehetősen visszhangot kiváltó, s mind a mai napig a téma kutatói számára fontos műnek számító munkára kell utalnunk: Georg Misch 1907-ben megjelent monográfiájára, a *Geschichte der Autobiographiera*<sup>8</sup>. Heideggernél található is lábjegyzetben utalás erre a műre<sup>9</sup>, Babits recenziójában nem, ám feltehető, hogy Babits számára – közvetlenül vagy közvetítéssel – ugyancsak nem volt ismeretlen e mű. Georg Misch egyébiránt Dilthey veje volt, akinek a műveiben a kereszténység hozta efféle életvilágbeli súlypontát helyezés, illetve az önéletrajznak a szellemtudományok szempontjából adódó jelentősége megfelelő hangsúllyal szerepel,<sup>10</sup> így akár Dilthey közvetítésével – vagy más közvetítő források segítségével – is ismert lehetett e gondolat a századelő magyar kultúrájában. Recenziója végén Ágoston életfelfogását Babits a kutató szellem szabadságának megnyilvánulásaként értékeli nagyra, úgy szólván Luther előfutárát pillantván meg benne. „[...] csupa nyugtalanság, örökös elégedetlenség az ő osztályrésze: ugyanaz a nyugtalanság, mely az ideges, vibráló stílusban láthatóvá válik” – e szavakkal zárul recenziója, s talán nem érdektelen még ebben az összefüggésben hozzátennünk, hogy említett előadásában a tényleges emberi élet egyik alapvonását Heidegger éppen a nyugtalan szív („inquietum cor nostrum”<sup>11</sup>) Ágostonnál megcsendülő motívumával véli jellemezni.

Ha Heideggerről s a korabeli Európa mértékadó filozófiai fejleményeinek a folyóirat hasábjain való megjelenéséről ejtünk szót, mindenképpen említenünk kell Szilasi Vilmos 1930-ban publikált elmélyült Husserl-tanulmányát. Szilasi e munkája vélhetően a folyóiratban napvilágot látott legszakszerűbb filozófiai írások egyike, mely bizonyos részletességgel igyekszik a husserli fenomenológiát nemcsak bemutatni, de iránta egyúttal a művelt hazai olvasóközönség körében rokonszenvet is ébreszteni. Ebben a tulajdonképpen évfordulós írásban (az előző évben, 1929-ben töltötte be Husserl a 70. életévét), Scheleré mellett a fontos tanítványok között nem csupán elhangzik már Heidegger neve, de Husserl tanainak összefoglaló ismertetése valójában az ő gondolatvilágának optikáján átszűrve történik. „A

phänomenológia abban a kedvező helyzetben van”, írja Szilasi, „hogy Husserl kutatásait és pozícióit máris tudja egy nagyobb egészből láttatni, mert Heidegger korszakalkotó munkái tökéletes radikalitással vezették véghez mindazon tendenciákat, melyek Husserl gondolatait megalapozzák és összefűzik. E munkák által (főleg *Sein und Zeit*, Halle 1927) vált láthatóvá ez a horizont, ahová Husserl vizsgálatai tartoznak és az a speciális hely, melyet e horizonton belül elfoglalnak.” – Szilasi összegző ismertetéséből érdemes néhány vonást kiragadnunk. Az igazság a fenomenológia számára annyi, mint „Leleplezettség”, olvasható, s e megjelölés egyértelműen Heideggerre (az *aletheia* Heidegger általi értelmezésére) utal. A fenomenológiai szemléletmód Szilasi általi explikációja sem annyira Husserl transzcendentális ill. tudatfenomenológiáját tartja szem előtt: inkább a tényleges élet, a fakticitás, ha úgy tetszik életfenomenológiai optikáját, azaz a heideggeri egzisztenciális analitikát juttatja érvényre. „Az élet önmagával törődik” írja Szilasi (e megfogalmazás, érdemes közbevetőleg megjegyeznünk, a „Bekümmerung”-terminusra utal, mely a fiatal Heidegger gondolkodásában a húszas évek elején bukkan föl,<sup>12</sup> de a fő mű nyelvezetéből már eltűnik), „önmagával van elfoglalva s az önmagával törődésben lép minden elé, ami körülötte van”. Szilasi megemlíti a „szuszterműhely” Heidegger nézőpontjából oly kedves perspektíváját, majd egy talán Husserltől sem idegen, ám hangsúlyt mindenképpen Heideggernél nyerő állítással így fogalmaz: „Valójában nem a kijelentés az igazság helye”.<sup>13</sup> Jellegzetes még a környező világnak, az *Umwelt*-nek az összegzése. „Nem tudunk tapasztalni izolált asztalt, se elgondolni, se gondolni rá, hanem mindig mint asztalt értjük, mely eleve egy egész része, eleve úgy való és arra «való», hogy a szobához tartozik. E szoba «dolgozó» szoba, vagy «ebédlő» szoba, vagy «tárgyaló» terem, vagy «operáló» terem és így tovább. Az asztal akármilyen formában csak ezen egészen belül jelentkezhetik, csak ebből, az «előbb» már értett egészből nézve van értelme. A megjelenítés az egésznél tart előbb, mint a jelenségben jelentkezőnél. «Dolgozó», «ebédlő», «tárgyaló», «operáló» azonban mi magunk vagyunk; mi dolgozunk, ebédelünk, tárgyalunk, operálunk”.<sup>14</sup>

### III.

Ezen tallózás s az annak nyomán napfényre hozott „leletek” után talán nem lesz haszontalan vagy túl merész megkockáztatnunk egy a Nyugat egész filozófiai beállítottságát illető átfogó jellemzést. Lett légyen a filozófiai témájú írások palettája mégoly színes és összetett, egymástól számtalan vonatkozásban eltérő, aligha tévedünk nagyot, ha azt mondjuk: a *Nyugat*

filozófiai szemléletmódjára kezdettől fogva általánosságban jellemző egy tág értelemben vett pozitivista ill. tudománypozitivista szemléletmód – az utóbbi kifejezés egy a tudományokra vonatkozó, az emberi megismerés paradigmaticus formáját a tudományokban, elsősorban a természettudományokban megpillantó, a tudományokat feltétlen autoritásként elismerő beállítottságot jelöl –, mely különféle formákban jelenhet meg, s ott is érvényes, ahol a tudományok s a tudomány által uralt civilizáció kritikai distanciálódás tárgya, s az előle való kitérés, elhajlás egyfajta esztéticizmusban ölt testet. Mint egy hasonló összefüggésben korábban fogalmaztam: esztéticizmus és szcientizmus nemcsak jól megférhet egymással, de ki is egészítheti egymást – sőt alkalmasint rá is szorul egyik a másikra. A művészettel szembeni esztéticista beállítódás a tudomány szcientista-pozitivista felfogását nemcsak el tudja fogadni, de hallgatólagosan reá is támaszkodik; valamely irracionalizált művészetfelfogás hallgatólagosan egy túlracionalizált tudományfelfogást vesz alapul, vele egészül ki.<sup>15</sup> – Mármost a természettudományok elsőbbségének vitán felüli elismerése és a humán tudományok hozzájuk mért hátramaradottságának pozitivista rögzítése Babitsnál sem hiányzik: „nem tudott az élet megértése, a filozófia annyira haladni, mint a praktikus tudományok, kivált a fizika”, írja pl. Bergson filozófiájáról szóló hosszabb tanulmányában.<sup>16</sup> Létezik tehát valami olyan mint haladás, melynek mértékét a fizika adja meg, ám e haladásban a filozófia lemaradt az empirikus tudományok mögött. – Tudományt és művészetet összevetve Babits másutt így fogalmaz: „ők a világról való Tudatunk legkincsesebb gyűjtőkamarái, a művészet az *érzetek és érzések*, a tudomány a belőlük leülepedett *fogalmak* drága gyűjteménye. Az élet friss szőlejéből pompás bort sajtolunk és hasznos ecetet: azokat hordjuk e végérhetetlen, homályos pincékbe.”<sup>17</sup> Az utóbbi mondat értelmezésére egy bizonyos szempontból még röviden visszatérek. Ami az előbbit illeti: a művészetnek az érzések, a tudománynak a fogalmak világhoz való rendelése teljességgel beilleszkedik a hagyományos metafizika – antropológiai megalapozottságú – világlátásába, abba a fogalmi horizontba, melyet egyebek mellett a Gadamer által később megbírált esztétikai megkülönböztetés is alapul vesz: megismerő tevékenysége során az *animal rationale*-ként felfogott ember – az igazság megtisztelő jelzőjét egyedül magának követelő, sőt kisajátító – fogalmi ismerethez jut, az igazságról eleve lemondó művészet pedig az érzések – irracionális – világhoz kapcsolódik, abból nő ki, s jó esetben a „szép” jelzőre tarthat igényt. Tudomány és művészet, mint „legmagasabb foka a Tudatnak, amely az Élet testén nőtt”: e megfogalmazásban mindkettő továbbá egyfajta evolucionista-biológista-vitalista színezetű pozitivista világgépben nyeri el megalapozását.

Innen tekintve jellegzetes Babits kapcsolódó kérdésének biologisztikus metaforikája is: vajon mi a tudat – az élet „csápjá” vagy „parazitája”?

Esztéticizmus és pozitívizmus-szcientizmus összekapcsolódására például szolgálhatnak még Babits megjegyzései Kant *Az örök béke* című írásának általa készített fordításához. Érdekes ezekből kissé hosszabban idézni. „Egy kiadvállalat nemrég felszólított Kant könyvecskéjének: az Örök Békének, lefordítására. Eleinte nem akartam vállalni. Én nem vagyok jogász. Nem vagyok jártas, hála Istennek, a politikában, a tudományos etikában, sajnos, szintén csak kevésbé. Kant műve pedig ezekbe vág. S rendkívül nehéz mű. S formai - irodalmi - érdeke semmi sincs”.<sup>18</sup> Legalábbis két dologra érdemes itt felfigyelnünk: 1. A filozófia szó nem hangzik el. Kant művének megértéséhez vagy fordításához – hajlanánk ma mondani – elsősorban filozófiai jártasság szükséges – jártasság egyfelől Kant filozófiájában, másfelől a jog- vagy politikai filozófiában ill. annak történetében. Ezzel szemben a recenzens úgy véli: ide jogászi kompetencia szükséges, továbbá jártasság a „politikában”, valamint – nem is pusztán az etikában, de egyenesen – a „tudományos etikában” (utóbbi kifejezés kifejezetten pozitívista ízű: a tudományok átveszik a filozófia szerepét). A műfaji besorolásnál nem hangzik el a filozófiai jelző. 2. Az irodalmi érdeket a szerző egyoldalúan a formai aspektusra szorítja, s ez épp a tudományok előli esztéticista elhajlásra szolgálhat példaként. Az irodalmi összetevő a tartalmi mellett a formai oldal peremén jelenik meg. – A tisztesség kedvéért hadd tegyem hozzá: kicsit később megemlíti Babits, hogy a mű megértése „nemcsak intelligenciát, hanem némi filozofikus észdedzetséget is megkíván” – ám a „némi” és az „észdedzetség” kifejezések ismét leértékelően csengenek.

#### IV.

A Nyugat hasábjain lefolyt irodalomelméleti-filozófiai vitákból a legérdekesebbek egyikének minden bizonnyal a Babits–Lukács vitát tarthatjuk: hatása, utóélete a hazai eszme- és irodalomtörténetben tetemesnek és maradandónak mondható, utóregzései visszatérő módon különféle formákban a mai napig gyűrűznek. Nem lesz tehát talán haszontalan, ha az eddigieknél némileg részletesebben kitérünk rá. A vita érdemi diszkussziójának nyilván ki kellene terjednie a két alkotói életmű és szellemi orientáció, nem utolsósorban pedig a hazai századelő kulturális hátterének és mozgásainak széles dimenzióira – a jelen dolgozat szabta keretek és szakmai kompetenciám határai között csupán a két szerző *Nyugatban* megjelent két írásának vázlatos rekonstrukciójára és kommentálására szorítokozom. Nem lesz így szó a

Babits–Lukács viszonyról általában – melynek kezdete a *Nyugat*-ban köztük lezajlott vitát megelőzi, és a vitát követően még évtizedekig különféle formákban folytatódik.

A vita két fő dokumtuma Babitsnak Lukács *A lélek és a formák* című esszékötetéről írott recenziója és Lukácsnak „Arról a bizonyos homályosságról” címmel megjelent válasza.<sup>19</sup> Recenzióját Babits egy – nem annyira tárgyi ellenvetés, mint inkább – rossz érzés artikulációjából indítja, s ez, úgy tűnik, alapjaiban meghatározza írása későbbi menetét. Érdeemes e bevezető sorokat részletesen is idéznünk. „»Mi közöttünk, ugye nem lehet itt szempont, hogy ezek az írások mit érnek *mint irodalomtörténeti tanulmányok?*« – kérdi Lukács György összegyűjtött *kísérleteinek* első lapján, levélformában, az olyan író fölényével, aki nem mindenki számára ír, hanem talán csak a rokon gondolkozásúak egy kis csoportja számára. Valóban, bár a magyar közönség előtt nagyjából teljesen ismeretlen írókat mutat be, nagyon csalódnék aki azt hinné, hogy esszéiből ezeket az írókat megismerheti, ahogy a *megismerés* szót rendesen értjük: Lukács a barátainak ír, akik éppen ezeket az írókat már ismerik. És az író maga, akiről szól, mindig sokkal kevésbé fontos előtte, mint a saját gondolatai, melyek talán azon író műveinek emlékével asszociálódtak lelkében.”

Közelebbi szemügyre vételkor két ellenvetés-ellenérzés fogalmazódik itt meg. Egyrészt az ezoterizmus, a szektaképződés vádja („Lukács a barátainak ír”), másrészt – és ezzel összefüggésben – az a vélemény, hogy Lukács esszéi nem teljesítik azt a feladatot, amelyet Babits szerint hivatva volnának teljesíteni: az olvasó nem képes esszéiből a tárgyalt írókat „megismerni”, úgy, „ahogy a *megismerés* szót rendesen értjük”; Lukács, más szóval, olyanoknak ír, „akik éppen ezeket az írókat már ismerik”. – A második ellenvetés, bár önmagában nem lebecsülendő elvi jelentőségű, pillanatnyilag mégis kevésbé fontos vagy konklúzív: egyfajta esszéírói *ars poetica*, de egyebek mellett a *Nyugat* kulturális küldetésére vonatkozó állásfoglalás is meghúzódhat mögötte – hiszen egyfelől miért ne lehetne olyanoknak írni, akik a tárgyalt szerzőket már ismerik, másrészt az (irodalomtörténeti) „megismerésnek” többféle formája is lehetséges, itt viszont Babits szigorúan egyfélélt látszik Lukácson számon kérni. Babits e ponton később finomított álláspontján; a költő és a kritikus (platonikus, ill. esszéíró) között Lukács által megvont megkülönböztetéssel szemben már a recenzióban is némi megértést tanusított, későbbi levelezésük folyamán pedig még inkább elfogadta. Az első ellenvetés a lényegesebb, s ez semmiképpen sem alaptalan; hogy nem az, mutatja többek között, hogy – mint még szó lesz róla – Lukács maga is később visszatért rá. Ez az ellenvetés azonban nem tárgyi. Hogy valóban fönnállt-e a „barátoknak írás” esete, s ha igen, mit jelentett az adott korban, az adott irodalom- vagy kultúraszociológiai összefüggés konstellációjában,

illetve – jelen esetben értelemszerűen – az esszékötet színvonalának, értékének megítélése szempontjából, annak vizsgálata, visszaigazolása, megítélése még kiterjedt kortörténeti áttekintés birtokában is fölöttébb nehéz volna. Jelen kontextusban elégséges azt rögzítenünk, hogy Babits recenziója innen: e tény (gyanu? veszély?) megállapításából veszi a kiindulópontját, mely írásának hangnemét és argumentációját is vélhetően befolyásolja.

Hozzátehetjük még: aligha irreleváns a Babitstól kezdetben idézett Lukács-hely, különösen annak kurzivált (az eredetiben ritkítva szedett) része a recenzió legelső mondatában. Ebből Babits mintegy az irodalomtörténeti megközelítés hatályon kívül helyezését olvashatta ki; azt, hogy Lukács ki akarja vonni könyvét az irodalomtörténeti megítélés alól (s ezen talán némileg meg is botránkozott vagy egyenesen elrémült). Saját írásait Lukács láthatóan nem „irodalomtörténeti tanulmányokként” szerette volna a megítélés mércéje elé állítani, s ezzel Babits semmiképpen sem érthetett egyet. „»Mi közöttünk, ugye nem lehet itt szempont, hogy ezek az írások mit érnek *mint irodalomtörténeti tanulmányok?*« – hangzik Lukács Babits által előtérbe állított jellegzetes kérdése, míg Babits számára – a recenzió nagy részét figyelembe véve – a kérdés a következőképpen tevődik fel. Ha ezek az írások valamit is érnek, akkor a fő bírálati szempont mégiscsak az kell, hogy legyen: „mit érnek *mint irodalomtörténeti tanulmányok?*”. Amint kicsit később elhangzik: „De a kritikus, aki nem követi Lukács módszerét, nem fog lemondani a *történeti* [kiemelés F.M.I. – e jelző itt hozzátétőleg a Heidegger és Gadamer által megbírált pejoratív értelemben értelemben szerepel] magyarázásról sem”.<sup>20</sup>

Nem mintha Babits írásából – recenziója kezdetén, s látszat szerint legalábbis – hiányoznék a hermeneutikai jóindulatból fakadó hajlandóság vagy törekvés, hogy Lukács kötetét saját igényei fényében vizsgálja. „Az első kísérlet *Levél a Kísérletről*”, írja, „és a *jóhiszemű* kritikus itt fogja keresni a szempontot, melyből a *kísérletező* művét tekinteni kívánja” [második kiemelés F.M.I.]. Nem mellékes az sem, hogy e nyitó esszé Babits egyúttal „a kötet [...] talán legérdekesebb darabjának” tartja. Ezután következik a „kísérlet” ill. „kritika” lukácsi felfogásának – rövidre fogott, így nem túl alapos, ám nem is inkorrekt – összefoglaló jellemzése, majd az ítélet: „Ha ezeket a szempontokat (melyeken érezhető Kassner hatása, akiről az egyik tanulmány szól) alkalmazzuk Lukács kritikáira, azok önnön mértéküket nem fogják megütni.”<sup>21</sup> Ezzel a recenzens, úgy tűnik, teljes mértékben eleget tett az immanens kritika avagy a hermeneutikai jóindulat által támasztott követelményeknek.

Babits ítéletének szépséghibája azonban, hogy ez a megítélés – szinte szó szerint – megtalálható magában a recenzált kötetben is, ráadásul épp a Babits által kiemelt nyitó esszé-



ben, annak is rögtön az első bekezdésében. „Az apológiáját írom tehát itt [...] az írásaimnak”, olvasható, „és ezzel együtt bírálatukat is; azt, hogy miben maradnak el attól, aminek elérése vagy megközelítése felé megindultak, azt, hogy miért rosszak az én értelmemben, az én mértékemmel mérve ezek az írások”.<sup>22</sup> Hogy írásai önnön mértéküket nem ütik meg, nem csupán ismert volt tehát Lukács számára, de kötete épp ebből a beismerésből indul ki.<sup>23</sup> Babits e megítélést itt egyszerűen átveszi, megismétli, de nem problematizálja (magáról az átvételről pedig nem ejt szót). Nem arról van szó, mintha előzetes önkritikája révén egy szerző mintegy mentesíthetné magát kritikusi utólagos ítéletalkotása alól, vagy hogy ezzel megvonná másoktól a jogot, hogy művét kritikában – alkalmasint megsemmisítő kritikában – részesítsék. Miközben egy szerzőnek teljes mértékben joga van saját művéhez kritikailag viszonyulni, e jogot aligha méltányos vagy jogosult másoktól megvonni és saját művének megítélésében ilyenformán önmagának mértékadó szerepet tulajdonítani. A kritikus a maga részéről pedig egyetérthet a szerző önkritikájával vagy nem – ám mindenképpen illenék valamilyen formában fölfigyelnie s kitérnie rá.<sup>24</sup>

Lukács művének hiányosságát a következőkben Babits úgy explikálja, hogy fölerősít egy az indító esszében kétségkívül bennerejlő, ám egyfelől nem túl domináns, másfelől semmiképpen sem a mű erősségeihez avagy sajátlagosan rá jellemző, megkülönböztethető jegyeihez számítható mozzanatot. Ez utóbbi a tudomány–művészet megkülönböztetés. Babitsnak bizonyára igaza van, ám fogalmazásmódja túlzó és egyoldalú, amikor azt írja, Lukács „élesen megkülönbözteti az általa úgynevezett művészi kritikát az elavulható tudományos kritikától”.<sup>25</sup> E megkülönböztetés kétségkívül megtalálható az indító esszében, noha ez utóbbi sokszólamú kórusában csupán egy dallam – s még csak nem is a legerősebb – a sok közül. A fő megkülönböztetés, amit Babits is valamiféleképpen hajlik akceptálni (lásd pl. az ilyen kifejezéseket: „szépen magyarázza meg”, „szellemesen”), a költő és esszéista (kritikus, platonikus) között megvont különbségtevés. Mivel a „tudományos kritikával” mindkettő szemben áll – hiszen Lukács a kritikát is művészetként, azaz a művészet egyik formájaként érti –, így egy a művészetben *belüli* megkülönböztetéssel van dolgunk. Lukács figyelme ez utóbbira összpontosít, mindkettőnek a tudománytól való elválasztása pedig másodlagos szempont itt számára. Babits viszont a maga nézőpontjából érthetően emeli ki és állítja előtérbe ezt a Lukácsnál alárendelt szerepet játszó szempontot. Szemléletmódja ugyanis jóval kevésbé antipozitivistá, mint Lukácsé. Babits egy vitalista–biologisztikus színezetű pozitivistá életfilozófia horizontja felől jóval több megértést és érdeklődést tanusít a tudomány iránt, mint a metafizika irányában tájékozódó Lukács. A művészet és tudomány között megvont

„éles megkülönböztetés”, amelyet Babits Lukácsnak tulajdonít, inkább őrá magára jellemző, amint az meglehetősen egyértelműséggel kiviláglik abból, ahogy a következő sorokban Lukács-kritikájának egyik fontos mondatát artikulálja. Ez a kritika ugyanis a lukácsi esszéket kétfajta szempontból marasztalja el – miközben e kettőt egymástól „élesen megkülönbözteti” –: „tudományos” és „művészi” szempontból.<sup>26</sup>

A recenzió kulcsmondatainak egyikéről van szó, melyet ezért érdemes lesz részletesen is idéznünk: „Lukács arcképei sokkal elmosódottabbak, sokkal absztraktabbak, légiesebbek, szubjektívebbek és mellékesebbek, hogyssem *a tudományos lelkiismeretet*, és *másodszor* sokkal formátlanabbak, áradozóbbak, bonyodalmasabbak, homályosabbak, komponálatlanabbak és stílustalanabbak, hogyssem *az igazi művészetet* láthatnók bennük.” A „tudományos lelkiismeretnek” és az „igazi művészetnek” a szempontjai láthatóan élesen elkülönülnek itt egymástól. Az „absztrakt”, „légies” stb. ellentéte volna nyilván az, ami tudományos, míg a „formátlan”, „áradozó” stb. ellentéte az, ami művészi követelményeknek eleget tesz. E kritériumnak a megítélés mércéjévé való megtétele alighanem túllép immár Lukács önértelmezésén, mindenképpen kérdéses azonban, hogy a megítélés Babits által érvényesített ezen szempontja mennyire releváns vagy termékeny Lukács kötetével (és nem csupán vele) szemben. *A lélek és a formák* (vagy bármely egyéb esszékötet) megítélését aligha termékeny egymástól élesen elválasztott „tudományos” illetve „művészi” szempontok szerint artikulálni. Olyan szempontok szerint továbbá, ahol is e kettő meghatározott – és a megvitatás alól kivont – előzetes megértése szolgál hallgatólagosan a megítélés alapjául. Innen tekintve mindegy azután, hogy a Babits által felsorolt jelzőket osztjuk-e vagy nem, ill. melyiket hova soroljuk: hogy pl. a „légies” vagy a „szubjektív” a *tudományos* szempont megítélésének mérlegére téve számít-e negatívumnak, míg az „áradozó” vagy a „bonyodalmas” *művészi* szempontból ítélné-e hiányosságnak. Lényeges, hogy a költő eleve tudni véli, miben áll a tudományos megközelítés specifikuma, hiszen a művészi ábrázolás jellemzése a tőle való megkülönböztetésben-elhatárolásban nyer kontúrokat. Miközben látszólag Lukács önértelmezését, azaz önkritikáját, önkritikájának deklarált mércéjét követi – annak az explikációnak a végpontjáról van szó, amely abból indult ki, hogy Lukács esszéi „önnön mértéküket nem ütik meg” –, ezzel a művelettel Lukács mércéit Babits hallgatólagosan átértelmezte, a sajátjaihoz igazította-hajlította; ezzel egyúttal visszaperli annak a megítélésnek a jogosultságát, amelyet Lukács kezdetben idézett kérdése veszélyeztetni látszott, s mintegy hatályon kívül helyezett: "Mi közöttünk, ugye nem lehet itt szempont, hogy ezek az írások mit érnek *mint irodalomtörténeti tanulmányok?*". A következőkben a lukácsi esszéket Babits éppenhogy „*mint irodalomtörté-*

*neti tanulmányokat*" fogja megítélni. A „jóhiszemű kritikus”, aki magából a műből véli kiolvasni a mű megítélésének szempontját, ez utóbbi értelmező rekonstrukciójában végül is saját szempontját juttatta érvényre („a kritikus, aki nem követi Lukács módszerét, nem fog lemondani a történeti magyarázásról sem”, hangzik, ahol is a közbevetett alárendelt mondat mégiscsak beismeri az elhatárolódás tényét). Az „önnön mérték” – amelyet Lukács esszéi nem ütnek meg – végül is Babits mértéke lett.

A félreértések elkerülése végett érdemes itt egy megjegyzést közbeiktatnunk. Az eddigiekben csupán Babits recenziójáról esett szó, Lukács esszékötete – sem meritumai, sem hiányosságai tekintetében – szóba sem került. Nem arról van tehát szó, hogy Lukács e kötetét ne lehetne számos szempontból bírálni; az irodalomban nem is hiányoznak a különféle kritikai megközelítések. Inkább arról, hogy Babits – kiindulópontja felől avagy az első bekezdésben vélelmezett ezoterizmustól való elhatárolódás törekvésétől motiválva – nem találja meg a jó érveket. *A lélek és a formákat* lehet érdemben bírálni, az ő megítélése azonban, úgy tűnik, nem jut el ebbe a dimenzióba, lévén neki a dolog – amint mindjárt említendő és némileg kommentálandó fő kritikai észrevétele hangzik – eleve „ellenszenves”. A recenzióban elhangzanak ugyan pozitív, dicsérő-elismerő jelzők is, ezek azonban (a második bekezdésben) vagy negatív ítéleteket készítenek elő – s ily módon ellentétükbe csapnak át –, vagy (a negyedik bekezdésben) jobbra súlytalannak, protokollárisnak tűnnek; indokolatlanok, kifejtetlenek maradnak.

Babits recenziójának következő (negyedik) bekezdését illetően, mely a legtöbb elismerő jelzőt tartalmazza, néhány rövid megjegyzésre szorítkozom. „Mindazonáltal ez a könyv határozottan értékes könyv; de egy teljességgel harmadik szempontból,” hangzik az első mondat. Ez a harmadik szempont a filozófiai, míg az első kettő nyilván a tudományos ill. a művészi. Háttérben marad, hogy e diszciplináris elrendezés, ez a hármas megkülönböztetés (tudomány, művészet, filozófia) és mindenkor artikulációjuk milyen filozófiai horizontba illeszkedik, s mint meghatározott filozófiai álláspont, maga is nyilván más filozófiai nézetek konkurrensé lehet. Az érvényesített hármas megkülönböztetés mint filozófiai megkülönböztetés önmagát mint olyat nem teszi hozzáférhetővé, nem artikulálja, eleve kivonja a reflexió alól. Ebből a szempontból viszont Babits nem fukarkodik az elismerő jelzőkkel: „e gondolatok érdekesek, mélységesek, szubtilisek, sokszor igazak és rendkívül egységesek, világnézetszerűek. Finom és előkelő lélek gondolatai finom és előkelő lelkek számára.”<sup>27</sup> „Tudományos” és „művészi” szempontból – továbbá a következőkben érvényesített „történeti”, azaz „irodalomtörténeti” megítélés nézőpontjából – a recenzens túl-

nyomórészt erősen kritikai fenntartásokat fogalmaz meg, „filozófiailag” azonban azonban „nagylelkűbb”, és módot talál az elismerésre – kompetenciája ilyenformán az utóbbi területre is kiterjed.<sup>28</sup>

A „történeti” megítélés nézőpontjából hangzanak el (az ötödik bekezdésben, és részben a hatodikban) Babits legsúlyosabb kifogásai. A kritika célja, ill. a megismerést vezérlő érdekelttség egyfajta kultúrmorfológiai „beazonosításként” jelenik meg: „Meg kell tehát mondanom, hogy ezek a gondolatok a legteljesebb mértékben németek.” „Ez a műveltség tipikusan német, vagy inkább bécsi; a bécsi esztéták műveltsége, akikről egy helyt ír is. Az írók, akikről értekeznek, vagy akiket mellékesen említ, régiek és újak, mind bécsi vagy Bécsben ma divatos írók. Csak Laurence Sterne, a pajkos XVIII. századi angol, nem értem hogy került e társaságba.”<sup>29</sup> Babits nem mondja ki, de hallgatólagosan odaérti: ha német, akkor rossz. Ez így – hogy német kifejezést használjunk – egyfajta *Machtspruch*. A beazonosítás egyúttal – ha nem is megbélyegzés, azt talán túlzás volna állítani, de mindenesetre – elmarasztalás, éspedig dogmatikus, mivel nem követi indoklás. A német kultúrára vonatkozó saját megítélését – német szóval: hozzáállását a németes kultúrához –, ha jól látom, *expressis verbis* Babits csupán egy alkalommal – nem kifejti, hanem csupán lakonikusan – *tudatja* az olvasóval, imígyen: Lukács „ragaszkodik ahhoz a modern, kissé affektált német terminológiához, amely iránt mi – bevalljuk – leküzdhetetlen ellenszenvvel vagyunk.” De miért vagyunk ellenszenvvel? Erre nézve nem hangzik el további indoklás, így a kritikuskak ez a vallomása súlyosan autoriter gesztus vagy megnyilatkozás. Nem arról van szó, hogy ne lehetne alkalmasint bevallani, az ember valami iránt rokon- vagy ellenszenvvel viseltetik – a „leküzdhetetlen ellenszenvvel” szemben persze alighanem *finomabb* és *előkelőbb* volna mondjuk némi stilisztikai visszafogottsággal „súlyos kifogásokról” vagy „erős fenntartásokról” beszélni –, ám mindenképp illendő volna ilyenkor némi indoklást csatolni hozzá. A „súlyos kifogások” vagy az „erős fenntartások” persze sokkal inkább igényelnék a magyarázó kifejtést, mint a „leküzdhetetlen ellenszenv”. Utóbbiról inkább hihető, hogy ellenáll a fogalmi kifejtésnek, és nem is illendő – egyenesen illetlen dolog volna – okai iránt tudakozódni. Végbevitelének performatív vehemenciája és nyíltan vállalt önkényessége különben is úgyszólván elnémít, az ember torkára forrasztja a szót.<sup>30</sup>

Babits tehát bővebben nem artikulálja a kultúrmorfológiai „beazonosításhoz” kapcsolódó ellenszenvét,<sup>31</sup> egyedül a homályosság miatti visszatérő panasz jelenthet némi fogódzót (a szó négyszer fordul elő), s aligha véletlen, hogy válaszát Lukács épp erre hegyezte ki. Ez a homályosság miatti panasz azonban közelebbi szemügyrevételkor fölöttébb

elnagyolt, elmosódott – úgy is mondhatnám: homályos, és szerfölött megkönnyíti Lukács számára a válaszadást. „Majdnem idegesen fél attól, hogy valahol is nevén nevezze a gyermeket”, hangzik jószerivel a legkomolyabb érv. Babits azt a benyomást kelti ezzel, mintha olyan könnyű is volna „nevén nevezni a gyermeket”, holott éppen a költőnek illenék tudnia – s persze nagyon is tudja, csak hirtelen mintha valami furcsa felejtés lenne úrrá rajta – , hogy a megfelelő szó vagy nyelv megtalálásán múlik itt minden, s hogy az milyen nehéz és gyötrelmes feladat – mindenesetre nem szűkíthető a karakán kiállítás, vagy az őszinte nekiveselkedés kérdésére. Hirtelen a tudománypozitivista szólal itt meg, aki a nyelv instrumentalista felfogása felől kéri számon: tessék „nevén nevezni a gyermeket”.<sup>32</sup> Mondjuk azt, hogy írók és költők végtelenül túlbonyolítják a dolgot különféle szóvirágokkal, ahelyett, hogy egyszerűen „nevén neveznék a gyermeket”? A költők nem utolsósorban a „szerelemről”, az „életéről”, a „halálról” beszélnek – tán kissé bonyolultan ugyan. Tehetnék egyszerűbben is. A Lear király alapjában véve a féltékenységről szól, a Hamlet a határozatlanságról – mármint ha „nevén nevezük a gyermeket”. Költő vagy író volna-e még az, aki ennek a követelménynek eleget tesz? De mi is az, amit Lukács vonakodik nevén nevezni? Babits adós marad a válasszal. Ha a Beer-Hofmann-esszét nézzük, nem nehéz ennek megjelölése. A kezdő sorok így szólnak: „Valaki meghalt, mi történt akkor?”. Ezután vagy húsz oldalon keresztül firtatja a szerző, „hogy az egyik ember mit jelenthet a másik életében”.<sup>33</sup> Teheti ezt persze igen rosszul, színvonalatlanul is. Ám ami Babitsnak fontos: szerinte mindeközben makacsul elmulasztja nevén nevezni a gyermeket. A másik ember halála eszerint számára nem a „gyermek megnevezése”.

A „nevén nevezni a gyermeket” követelmény mögött egy olyan nyelvfelfogás látszik meghúzódni, amelyet a XX. században elsősorban a logikai pozitivizmus próbált érvényre juttatni. Egy jelentőségében aligha lebecsülhető irányzat, írta Gadamer, „a kijelentést oly egzaktul igyekezett átalakítani, hogy képes legyen a gondolt értelmet egyértelműen kimondani”; ezen irányzat szerint „a filozófiának olyan jelrendszert kell kidolgoznia, amely nem függ a természetes nyelvek sokértelműségétől”.<sup>34</sup> Vajon egy ilyen – matematizáló – nyelvfelfogás képes volna-e az irodalom vagy a költészet nyelvének igazságot szolgáltatni?

A „nevén nevezni a gyermeket” idiomatikus kifejezés, ellentéte olyasmi, mint: „ötöl-hatol”, „hímez-hámoz”, „kerülgeti a forró kását”, „mellébeszél”, „köntörfalaz”, „kertel”. Kifejezésekben: „Mondd ki, ne ötölj-hatolj!”, „Minden köntörfalazás/teketória/kertelés nélkül megmondom neki a véleményem”. Az *Értelmező Szótár* szerint „nevén nevezi a gyermeket: kertelés, szépítgetés nélkül megmond v. kimond valamit”.<sup>35</sup> A művészet nyelvének tehát Babits érvelése szerint nem kellene *szépítgetnie*. De mi lesz akkor az esztétikával, a

szépművészettel, a szépirodalommal? Hová vezet ez az érv? S vajon „nevén nevezi-e a gyermeket” – minden szépítgetés nélkül – tudomány és művészet ama – határozottan és nem is rosszul „szépítgető” – megfogalmazása, melyet fentebb Babitstól idéztünk: „Az élet friss szőlejéből pompás bort sajtolunk és hasznos ecetet: azokat hordjuk e végérhetetlen, homályos pincékbe.”<sup>36</sup>

Fenti megfontolásaimmal a világért sem akarom azt állítani, hogy Lukács esszégyűjteményének nyelve ne lenne bírálható, hogy ne hagyna számos kívánnivalót maga után – csak hogy az a helyzet, hogy – mint utaltam rá – Babits nem jól argumentál. Ellenvetései absztrakt általánosságban mozognak, csapongóak vagy ötletszerűek, nem végiggondoltak – időnként mesterkéltségekkel dolgozik<sup>37</sup> –, inkább őrá magára, erre az argumentációra érvényes az, hogy „idegesen fél” – mitől is? Talán attól, hogy a dolog közelébe kerüljön, s annak meritumába bocsátkozzék, ezért minden megítélése tisztos távolból történik, ezért is olyan elmosódó, olyan homályos. Távol marad, lévén neki a dolog eleve „ellenszenves” :ez így érthető volna, az ellenszenves dolgoktól az ember távol tartja magát, nem merészkedik a közelükbe; de akkor miért ír kritikát, mit jelent itt a kritika?<sup>38</sup>

Ha Babitscsal szemben méltányosak próbálunk lenni s olyan elemzési szempontot keresünk, mely a „nevén nevezi a gyermeket” ellenvetést képes valamelyest plauzibilissé tenni, akkor érdekes módon épp Lukács egy Babitsra vonatkozó korábbi tanulmányában találunk ehhez elméleti fogódzót. A *Huszadik Században* 1909-ben „Új magyar líra” címmel megjelent tanulmányában Lukács a következőket írta: „Babits ritmusában, képhalmozásaiban van valami csodálatosan töretlen vehemencia, valami hihetetlenül erős nekirohanás a dolgoknak, a legszélsőbb, a legvadabb, a legfurcsább kifejezéseknek”.<sup>39</sup> Ez az alapvetően pozitív, dicsérő jellemzés alkalmas lehet arra, hogy Babitsnak Lukács „homályával” szembeni ellenérzéseire egyfajta magyarázattal szolgáljon. Az a habitus, melyre a „csodálatosan töretlen vehemencia” jellemző, az „erős nekirohanás a dolgoknak, a legszélsőbb, a legvadabb, a legfurcsább kifejezéseknek”, a maga módján érthetővé teheti és legitimálhatja a „nevén nevezni a gyermeket” követelményét, s vele együtt az idegenkedést attól, ami e követelménynek nem tesz eleget: nem rohan neki a dolgoknak (hanem úgyszólván csak kerülgeti őket), nem használ szélső, vad vagy furcsa kifejezéseket, inkább elmosódottakat stb. Ez a költői habitus a maga részéről teljességgel jogosultnak tűnik, saját nyelvhasználatát – és nyelvhasználati preferenciáit – kellőképpen igazolja; ami túlhajtottnak tűnik, az csupán ennek parttalan kiterjesztése mindenfajta költői-írói habitusra és nyelvhasználatra. Ha Babits „neki akar rohanni a dolgoknak, a legszélsőbb, a legvadabb, a legfurcsább kifejezéseknek”, ám

tegye, tehesse; ám e követelményt minden írói-költői-esszéírói habitus és nyelvhasználat mércéjéül megtenni túlzónak tűnik.

Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, melyre nem pusztán a hermeneutikai jóindulat ösztönözhet, de vélhetően a dolog lényegének és Babits intencióinak is inkább megfelel, akkor Babits ellenvetésével szemben csupán azzal a kifogással élhetünk, hogy egy adott és önmagában elfogadható költői-világnézeti-nyelvi habitust jogosulatlanul kiterjeszt, számára univerzális érvényességet követel meg, egyfajta hegemon pozíciót, melyhez a többinek igazodnia illik.<sup>40</sup>

Egy mindig csak *félhomályban* látott tárgy”, írja a fiatal Heidegger, „csupán valamely *túlvilágítás*on való áthaladás [im Durchgang durch eine Überhellung] révén lesz éppenséggel a maga *félhomályszerű* adottságában megragadható”.<sup>41</sup> Heidegger tétele Babitscsal szemben Lukács mellett – a lukácsi homály, félhomály mellett – látszik szólni; Heidegger szerint nagyon is létezhet valami olyan, mint „félhomály”, és „mindig csak félhomályban látott tárgy”. Ám amíg Heidegger tézise a lukácsi homály, homályosság legitimálására nagyon is alkalmas, addig az ezen metodológiai maxima által sugallt nyelvfelfogás felől viszont Lukács – a kivitelezés esetenkénti tökéletlensége miatt – bírálhatóvá válik; a Babits által érvényesített követelményt ezzel szemben („nevezze nevén a gyermeket”) nemigen lehet rajta értelmesen számon kérni – szempontjából tökéletesen irreleváns.

Babits, mint szó volt róla, nem találja meg a jó érveket, s recenziója különben is – amint az az eddigi elemzés fényében körvonalazódik, s amennyire képes vagyok megítélni – saját megszokott, magasra állított költői-filológusi-irodalomtörténeti mércéjének színvonalának alatta marad.<sup>42</sup> Ez súlyos megítélésnek tűnik, ám nem csupán az eddigi elemzésekre támaszkodhat, de sajátos megerősítést nyerhet nem kisebb tekintélytől, mint – magától Babitstól. Saját írását Babits ugyanis Lukács válaszcikkére adott pár soros jegyzetében úgy jellemzi, mint amely „igénytelen” megjegyzéseket tartalmaz: s ez az önjellemezés mehökkentő módon pontosnak, sőt fölöttébb találónak tűnik.

Nem annyira arról van ugyanis szó, hogy Babitsnak a maga megítélésében nincs igaza, hogy észrevételei nem állják meg a helyüket, igaztalanok stb., hanem inkább arról, hogy a tárggyal való igényes, érdemi szembenézés elől kitérnek, a dolog meritumába nem bocsátkoznak – nemcsak pozitíve, de negatív sem –, megítélései – mint fogalmazni véltem – tisztas távolból történnek. Ha az „igényes”-re az jellemző, hogy magasra állítja a mércét, akkor az igénytelenre az, hogy alacsonyra. Hogy ez a jelző nem véletlenül csúszott ki Babits tolla alól, az is mutathatja, hogy 1910. novemberében Lukácshoz írt mindkét levelében is

felbukkan, összesen tehát három előfordulását regisztrálhatjuk.<sup>43</sup> Ha ezt a jelzőt találónak érezzük, akkor viszont elmondható róla: maga ez a megfogalmazás legalább „igényes”; az „igénytelenség” diagnosztizálása ugyanis kellő mértékű önkritikát s ilyenformán megfelelő „igényességet” jelez.

Az igénytelen jelző azonban többértelmű; legalább kétfajta, egymással lazán összefüggő, ám egymással szembenálló jelentése lehetséges: egy pozitív s egy negatív. Egyfelől színónímája lehet a következő kifejezéseknek: szerény, szolid, nem túl lényeges, nem tolszik az előtérbe, másodrendű, elhanyagolható, háttérbe húzódó (akinek nincsenek nagy igényei, az igénytelen, kis igényű, beéri kevéssel, meghúzódik a háttérben, nem támaszt nagy igényeket, így beszélünk pl. igénytelen növényekről, állatokról stb.). Igénytelennek mondjuk azonban azt is, ami nem elégít ki bizonyos (minőségi) követelményeket, „alacsony színvonalú” vagy „színvonaltalan”.<sup>44</sup> Babits szóhasználata kihasználja az említett többértelműséget, s aligha dönthető el egyértelműen (ha úgy tetszik, homályban marad), hogyan érti e fogalmat. Lehet úgy érteni, hogy megjegyzései „szerények”, „nem túl lényegesek”, nem túl fontosak, marginálisak, nem kell túl nagy jelentőséget tulajdonítani nekik, s Babits vélhetően ezt a jelentést kívánta (elsősorban) előtérbe állítani. E szolid háttérbe húzódás azonban aligha áll arányban a megjegyzések határozott, magabiztosan értékelő jellegével. A megítélést, mely szerint Lukács arcképei „elmosódottak”, „absztraktok”, „légiesek”, „szubjektívek”, más szempontból pedig „formátlanok”, „áradozók”, „bonyodalmasak”, „homályosak”, „komponálatlanok” és „stílustalanok” – e megítélést lehet-e vajon „szerénynek”, „igénytelennek” nevezni (abban az értelemben, hogy „kevéssel beérné”)? A „leküzdhetetlen ellenszenv” kihívó-karakán kinyilvánítása a maga részéről vajon egyfajta igénytelen megnyilatkozás volna? Sokkal inkább helyénvaló lehet az igényes – és helyenként autoriter gesztusoktól sem visszariadó – kritikusi öntudat és ítélezés megnyilvánulásairól beszélnünk. Az igénytelenség sokkal inkább az indoklásban, a megítélés indoklásában, mint magában a megítélésben érhető tetten. Amikor Lukács válaszcikkéhez fűzött pár mondatos jegyzetében saját korábbi megjegyzéseit Babits „igénytelennek” nevezi, akkor egyfelől kétértelműen mintegy visszavonja őket, másfelől teszi ezt megint csak meglehetősen igénytelenül. Az igénytelenség kinyilvánítása maga is újfent igénytelen formában – pár mondatos jegyzetben – történik; alaposabb vagy mélyrehatóbb magyarázat vagy önkritika nélkül (lehetséges, hogy ez a performatív aktus a koherencia jele, ezt itt nyitva hagyom). Véleményével szolidan a háttérbe húzódik: sem kritikusi véleményét, sem az utóbbi jelentőségének mostani relativizálását-csökkentését bővebben nem motiválja.<sup>45</sup> Ha megfogalmazása nem pusztán kitérés, hanem



komolyan gondolt önjellemzés, akkor viszont – mint fentebb jeleztem – az igénytelenség ezen „igénytelen” kinyilvánítása a maga részéről mégiscsak egyfajta „igényességen” alapul.

A *Nyugat* hasábjain lefolyt irodalomelméleti-filozófiai diszkussziók illusztrálására ragadtam ki a Babits–Lukács vitát, ez utóbbi kifejezés azonban – helyénvaló lesz e helyen pontosítani – csak bizonyos megszorításokkal használható. Műfaját tekintve Babits írása recenzió, nem vitacikk (bár e kettőt nem tanácsos mereven elválasztani egymástól, jellegükben mégiscsak alapvetően különböznek); Lukács válasza lehetne mármost vitacikk, ám szerzője már bevezetőben hangsúlyozza: „Mindenekelőtt meg kell jegyeznem, [...] hogy sem az én könyvemről, sem az Ön kritikájáról nem fogok beszélni. [...] Arról a »homályosságról« és okáról, »a modern német metafizikáról« lenne egy pár megjegyzésem – amennyire csak lehet függetlenül az én könyvemtől és az Ön kritikájától”.

A Babits és Lukács között lezajlott eszmecsere a „vita” megjelölés ilyenformán csak bizonyos fenntartásokkal érvényes. Babits nem *vitatkozik* Lukáccsal, hanem (erősen kritikai hangvételű) recenziót ír *A lélek és formákról*, Lukács számára pedig e recenzió alkalom arra, hogy hozzá lazán kapcsolódva némely, számára fontos önálló gondolatot fejtsen ki. Noha Lukács válasza a reakció, paradox módon neki van mégis inkább lehetősége önálló írásokban mozogni (már csak megválasztani is, hogy reagál-e, vagy nem, s ha igen milyen értelemben), saját gondolatokat kibontani (míg egy recenzenst valamiképpen mindig jobban köti a recenzált mű), s e lehetőséggel maximálisan él is. Írásának hangneme Babitséhoz képest tárgyyszerű, békülékeny, érezhetően a valamivel idősebb s nevesebb pályatárs iránti visszafogott megnyilvánulás szándéka vezérli; ez persze nem gátolja meg, hogy a kérdést elvi síkra emelve alkalmasint igen kemény ítéleteket ne fogalmazzon meg. Miután válasza elvi kérdéseket próbál érinteni, így a két írás közül az övé az igényesebb, azaz az övé támaszt önmagával szemben magasabb igényeket – hogy mennyiben felel meg nekik, természetesen más kérdés –, továbbá szerzőjük pályájára nézve is alighanem a lukácsi a meghatározóbb, a karakterisztikusabb írás.

Ami Babits homályosságra vonatkozó szemrehányását illeti, úgy gondolom, Lukács néhány szép és helytálló gondolatot fejt ki a filozófiáról magáról. Más kérdés, hogy a homályosság Babits által (véleményem szerint) elmosódottan és homályosan megfogalmazott kifogására Lukács nem úgy reagál, hogy először is megpróbálná azt – hermeneutikai jóindulattal – konkretizálni, megerősíteni, hogy majd második lépésben ebben a formában nézzen vele szembe. A kérdést inkább nagy gyorsasággal elvi síkra emeli: s noha itt azután szép és maradandó gondolatokat fejt ki, ezen a síkon azonban saját művének esetleges tökéletlensége

nem jön immár szóba (persze ezt a válaszcikk deklarált jellege – legyen „független ... az én könyvemtől és az Ön kritikájától” – eleve ki is zárta).

Hogy Lukács írása pályájának későbbi alakulására nézve maradandó hatásának bizonyult, mutatja többek között az is, hogy Babitshoz írt válaszcikkét az *Esztétikai kultúra* című kötetében – a Babitsra való vonatkozástól immár eloldva – átdolgozott és bővített változatban újra megjelentette. Jellegzetes és egyúttal ironikus, hogy a homályosság védelmében elfoglalt álláspontját itt azáltal igyekezett tovább erősíteni, hogy a Schelling és Hegel által kiadott *Kritisches Journal der Philosophie* általa egyértelműen Hegelnek tulajdonított beköszöntőjéből (az irodalomban a mai napig folyik a szerzőségről a vita, ám az irodalom ma inkább arra hajlik, hogy Schelling a szerző) egy passzust idéz egy olyan álláspont illusztrálására, amelyet jelen pillanatban fenntartás nélkül a magáénak látszik vallani, ám amelyet ő maga fog a későbbiekben „arisztokratizmus” elnevezéssel a leghevesebben ostromozni, ez utóbbi egyik első és legfőbb képviselőjeként azt a Schellinget nevezve meg, akivel szemben Hegel képviselte volna a (filozófiai, ismeretelméleti) demokratizmus álláspontját.<sup>46</sup> A Babitscsal való vita ilyen szempontból, úgy tűnik, meghatározónak bizonyult Lukács számára, legalábbis abban az értelemben, hogy a részben az ettől a vitától függetlenül is formálódó, ám itt tovább erősödő és karakterisztikus alakot öltő saját álláspontja *elleni* küzdelem teszi majd ki jövőbeli elméleti-filozófiai munkásságának jelentős részét. Egy olyan („irracionalistának” nevezett) állásponttal szembeni küzdelem, melyet Schellingtől kezdődően különböző XIX-XX. századi filozófusok látszanak majd a számára megtestesíteni. Ebben a tekintetben feltehető a kérdés, vajon Lukács Babits által recenzált kötetének költő és esszéista között megvont – ám maga Babits által nemigen tematizált – döntő megkülönböztetését alapul véve Lukács nem maradt-e élete végéig „esszéista”, ill. „kritikus” – oly észrevétel, mely Lukács heidelbergi habilitációs eljárásában mértékadó helyről el is hangzott.<sup>47</sup> – A Babitscsal folytatott vita azonban még egy másik szempontból is meghatározónak tekinthető Lukács későbbi pályájának szempontjából. Feltehető ugyanis az a további kérdés, hogy a Babitscsal, illetve a Babits személyében a magyar kultúra alapvetőnek vélt beállítottságával (a „mélység hiányával”) való szembenállásban kialakított és elfoglalt alternatív pozíció: a „katonadolog” és a „nil admirari” attitűdjével szembeszegezett „mélység”, a tragikus-heroikus pátoz, a léleknek az abszolútummal való találkozásban végbemenő „önfelégetése” s ezáltal való „önbeteljesedése”, „a készenlét térdre borulni megjelenése előtt”<sup>48</sup> – mennyiben jelent az előbbivel szemben érvényes vagy tartható alternatívát, hogy ebben az alternatív válaszban vajon nem az idegenkedéssel, kritikával szemlélt pozícióra mondott alapvető tagadás-e a döntő

motívum – miáltal az alternatív válasz a tagadott állásponttól alapjaiban függővé, sőt bizonyos értelemben egyenesen annak foglyává válik –, s hogy végül is e szembenállásban ilyenformán vajon nem két, egymást kölcsönösen kiegészítő, egymástól függő világnézeti (filozófiai-esztétikai) attitűdről, választásról van-e szó a magyar századelő kultúrájában.<sup>49</sup>

Recenzióját Babits egy rossz érzés artikulációjával indítja – ezzel kezdtem a két jelentős alkotó között a *Nyugat* hasábjain lezajlott vita (ha úgy tetszik, diszkusszió vagy eszmecsere) rövid elemzését; azzal, hogy az ezoterizmus, a szektaképződés gyanuja („Lukács a barátainak ír”), úgy tűnik, alapjaiban meghatározta Babits recenziójának jellegét és hangvételét. Szó esett arról is, milyen nehéz egy ilyen észrevételt akár visszaigazolni, akár cáfolni – egyáltalán csak: pontosan érteni is. – Bárhogy legyen is, befejezésképp utalok arra, hogy noha Lukács válaszcikke azzal indul: „sem az én könyvemről, sem az Ön kritikájáról nem fogok beszélni”, érdekes módon erre az *egy* ellenvetésre Lukács mégis kitért – pontosabban visszatért. Éspedig egy olyan évvel későbbi esszében – Balázs Béláról írott tanulmánykötete nyitó írásában –, melynek jó részében a Babits által korábban kifejtett észrevételeket – valamint rájuk adott saját korábbi válaszait – új szempontokkal kiegészítve újfent a megfogantolás mérlegére tette, s mely ilyenformán a Babitscsal folytatott vitája továbbgyűrűzésének, további állomásának tekinthető.<sup>50</sup> „Erről a könyvről címlapjának minden rosszhiszemű olvasója azt fogja mondani: íme ismét egy új, a kölcsönös dicséreten alapuló klikk; íme ismét barát ír a barátjáról” – Lukácsnak ebben az indításában a Babits által korábban megfogalmazott gyanuval szembeni védekezés motívuma látszik megszólalni; e vádat írásában Lukács azután önmagától elhárítja, s a századelő magyar kultúrájával, a „magyar modernség igen számottevő részével” szemben fogalmazza meg.

Bármilyen mértékben állt is fenn mármost a klikkesedés mind Babits, mind Lukács által megfogalmazott – eltérő mélységben részletezett, különböző irányokban, árnyalatokkal és hangsúlyokkal felemlített – ténye, jelen írást – fő témájához visszakanyarodva – talán azzal lehetne zárni, hogy Lukács kifejezését kölcsönözve, ám ez alkalomból némileg más jelentésirányban konkretizálva, azt mondjuk: a „magyar modernség igen számottevő részének”, e modernséget gyötrő és feszítő (esztétikai, világnézeti, filozófiai) nézetkülönbségek és ellentétek kihordásának, artikulálásának évtizedeken keresztül a *Nyugat* folyóirat biztosított meghatározó, mértékadó fórumot.

---

 Jegyzetek

- <sup>1</sup> G.W.F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 92. o.: „A tulajdonképpeni filozófia Nyugaton kezdődik. Csak Nyugaton támad az öntudatnak ez a szabadsága, merül magába a természetes tudat, és száll így magába a szellem.”
- <sup>2</sup> M. Heidegger: *Was ist das – die Philosophie? / What is Philosophy?* Bilingual edition, trans. Jean T. Wilde and William Kluback, Albany, NY: NCUP, Inc, 30. o.
- <sup>3</sup> Ignotus: „Kelet népe”, *Nyugat* I, 1908. 1. szám.
- <sup>4</sup> A folyóirat *ars poetica*-jához és a Nyugat említett kettős jelentéséhez lásd ugyancsak Babits írását a folyóirat negyedszázados fennállásának szentelt ünnepi számában: „A »Nyugat« és a Nyugat”, *Nyugat*, 1932. 9–10. szám.
- <sup>5</sup> M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, *Gesamtausgabe (=GA)*, Bd. 58, 56. sk. o.
- <sup>6</sup> Uo., 61. o.
- <sup>7</sup> Babits Mihály: „Ágoston”, *Nyugat*, 1917/11, 949-970. o.
- <sup>8</sup> Ld. G. Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig/Berlin 1907. Az I. kötetet – mely az 1931-es 3. kiadásban erősen bővített formában jelent meg – azután több kötet követte, a mű végül összesen négy kötetben jelent meg, melyből a második és a negyedik két félkötetben látott napvilágot. Részleges angol ford.: *A History of Autobiography in Antiquity (Part I)*, London 2003.
- <sup>9</sup> Heidegger, GA, Bd. 58, 57. o.
- <sup>10</sup> Ld. pl. Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. Bernhard Groethuysen, 9. Aufl., Stuttgart – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 33. („Die Darstellung der einzelnen psycho-physischen Lebenseinheit ist die Biographie”), 251. skk. o., különösen 257. („Realität der inneren Welt zu begründen”), 259. („Entdeckung der Realität im eigenen Inneren”). Az első helyet magyarul ld. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellem-tudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974, 119. sk. o. Ugyanezt Ágostonnal összefüggésben ld. pl. Dilthey: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 246. o.
- <sup>11</sup> M. Heidegger: GA, Bd. 58, 62. o. Lásd még uő.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, 105. ("Unsicherheit"); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 61, 174. o. ("Unruhe").

- <sup>12</sup> Vö. pl. GA, Bd. 62, 362. o. (Bekümmierung um die Existenz”, „Bekümmierung des faktischen Lebens um seine Existenz”).
- <sup>13</sup> Lásd ehhez *Sein und Zeit*, 44a. §. 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979, 215.o.; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 135. o. („Nem a kijelentés az igazság helye, hanem az igazság a kijelentés helye”); *Wegmarken*, 271. o. (= GA 9, 443. o.). Az egész kérdéskörhöz Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bővített kiadás. Budapest: Göncöl, 1992, 143. skk. o.
- <sup>14</sup> Szilasi Vilmos: „Edmund Husserl”, *Nyugat*, 1930/7.
- <sup>15</sup> Lásd Fehér M. István: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg*. Pozsony: Kalligram, 2003, 163. old. A szöveg ott így hangzott: „Esztéticizmus és szcientizmus ugyanis nemcsak jól megférhet egymással, de ki is egészítheti egymást – sőt alkalmasint rá is szorul egyik a másikra. A művészettel szembeni esztéticista beállítódás a tudomány szcientista-pozitivista felfogását nagyjából-egészében jobban el tudja fogadni – hiszen irracionalizált művészetfelfogása hallgatólagosan egy túlracionalizált tudományfelfogásra támaszkodik, vele egészül ki –, mint a történeti-emberi világba való »humanista«, azaz – a humanista vezérfogalmak mentén történő – hermeneutikai integrációját.”
- <sup>16</sup> Babits Mihály: „Bergson filozófiája”, *Nyugat*, 1910/14, 945–961. o.
- <sup>17</sup> Babits Mihály: „Tudomány és művészet”, *Nyugat*, 1912/24, 953–957. o.
- <sup>18</sup> Babits Mihály: „Kant és az örök béke”, *Nyugat*, 1918/16. 247–256. o.
- <sup>19</sup> Babits Mihály: „A lélek és a formák”, *Nyugat*, 1910. nov. 1., 21. szám, 1563–1565. o.; Lukács György: „Arról a bizonyos homályosságról. Válasz Babits Mihálynak”, *Nyugat*, 1910. dec. 1., 23. szám, 1749–1752. o.
- <sup>20</sup> *Nyugat*, 1910. nov. 1. 21. szám, 1564. o. Gadamer vonatkozó megfontolásaiból lásd a következőket: „a történetileg megértett szövegtől a szó szoros értelmében elragad[juk] azt az igényét, hogy valami igazat mondjon” (*Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Gondolat, 1984, 215. o.). „A történész úgy viszonyul a szöveghez, mint a vizsgálóbíró a kihallgatott tanúhoz”; „elvileg képtelen arra, hogy a szöveg címzettjének tekintse magát”. (238., 236. o.) „[...] a megértő úgyszólván kivonja magát a megértés szituációjából. Ő maga elérhetetlen.” (215. o.). Babits e kritikát visszaigazolja azáltal, hogy azt veti Lukács szemére: „És az író maga, akiről [Lukács] szól, mindig sokkal kevésbé fontos előtte, mint a saját gondolatai, melyek talán azon író műveinek emlékével asszociálódtak lelkében.” (1563. o.; ld. ugyanezt kicsit később 1564. o.: „mindenben önnön gondolatainak szimbólumát látja”). Hogy Lukács ebben a tekintetben (is) bírálható, az vitán felül áll. Lényegesebb az elvi kérdés: a szemrehányás ugyanis abból a feltevésből indul ki, hogy lehetséges (és persze kívánatos) a saját gondolatok és az olvasott múltbeli szerző gondolatainak egymástól való éles elválasztása, és hogy az irodalomtörténet feladata – ebből következő önértelmezése szerint – a lehetőleg objektív történeti megismerésben áll. Ebből a horizontból persze Lukács törekvése, aki saját gondolatait elemzett szerzői gondolataitól nem választja el élesen, sőt inkább –

hermeneutikai szemszögből nézve talán túlzóan is – egybeolvasztja őket (számára épp ez a „kritikus” ill. a „platonikus” egyik fontos jellemzője), eleve elmarasztalás tárgya. Érdekes ugyanakkor, hogy – amint azt Lukács más összefüggésben később szóvá teszi – miközben Babitsnak az irodalomtörténetéről, ill. a „történeti magyarázatról” ilyenformán nagyon is vannak – éspedig meglehetősen határozott – elképzelései, a történelem és a történeti megismerés dimenzióját tematizáló német filozófia iránt messzemenően érzéketlen. Tudományfogalma (amibe itt beleilleszkedik az irodalomtörténetről mint tudományról vallott felfogás) Bergsonra és a francia tradícióra orientálódik, amelynek a számára a tudomány mintaképe az objektív természettudomány. Mint Lukács később írja: „Bergson alkalmazása történelmi és értékelő tudományokban mindig egy kissé aggályos. Bergsonnak nincsen történetfilozófiai kultúrája, polémiája kizárólag a természettudomány ismeretesközeit érinti, és ezért sem az, amit lerombol, sem az, amit építeni akar, nem alkalmazható máshol, mint a természettudományok metodikájában. Így nekem az Ön cikkei olvasásakor feltűnt, hogy Ön azokat a fogalmi nehézségeket, melyek felmerülnek, ha az örök formák fejlődési lehetőségeiről van szó, a legnagyobb virtuozitással elkerülte – de megoldani nem oldotta meg. Így nem is lehet. A természettudomány szükségszerűen tagadja a szubsztanciát (a newtonista Kant is így tett a transzcendentális dialektikában), és mivel Bergson nem ismer más fogalmiságot, mint a »science«-ét, ezt elvetve, minden állandóságot, minden örök formát el kell vetnie [...] meg kellene találni – amit bergsoni alapon állva nem lehet – az »örök« formának egy olyan értelmezését, mely lehetővé teszi, hogy a forma örökkévaló és ebben az értelemben változatlan szubsztanciájának feladása nélkül részt vehessen, sőt részt kelljen vennie a történelmi processus folyamatában” (Lukács György: „Egypár szó a dráma formájáról Babits Mihálynak”, *Nyugat*, 1913, 4. szám). A történetiség radikális felfogása nyithatja meg az utat annak megértése felé – hangzik Lukácsnak a hermeneutika irányában tájékozódó némely észrevétele –, hogy „minden időnek más görögök kellene, és más középkor, és más reneszánsz”, ill. hogy „nem igaz [...], mintha az igazi Goethével mérném össze a Grimm, a Dilthey, a Schlegel Goethéjét” (Lukács: „Levél a »Kísérlet«-ről”, Lukács György: *Ifjúkori művek*, szerk. és a jegyzeteket összeállította Tímár Árpád. Budapest: Magvető, 1977, 317., 316 o.).

<sup>21</sup> *Nyugat*, 1910. nov. 1. 21. szám, 1563. o. A Kassner-utalást Lukács visszaigazolja: lásd „Levél a »kísérlet«-ről”, *Ifjúkori művek*, 315. o. Ld. még uő.: „Rudolf Kassner”, uo. 145. o.: „Két embertípus vonul végig az ő írásain, a művészetben élő emberek két típusa: az alkotó művész és a kritikus [...]”.

<sup>22</sup> Lukács György: „Levél a »Kísérlet«-ről”, *Ifjúkori művek*, 304. o.

<sup>23</sup> Erre Babitsnak írott válaszcikke elején Lukács hangsúllyal utal is: „Azt írtam könyvem első lapján: A bevezetés megmondja, hogy miért rosszak, az én mértékemmel nézve, ezek az írások [...]” (Lukács György: „Arról a bizonyos homályosságról”, *Ifjúkori művek*, 779. o.).

<sup>24</sup> Természetesen egy szerzői önkritika íródhat azzal a szándékkal is, hogy minden külső kritikát előzetesen elhárítson, neutralizáljon, vagy legalábbis mérsékeljen, a szerzőnek bizonyos fokú előzetes felmentést adjon műve kritikusok által esetlegesen megállapított gyengeségeire (mondván, lám, ő is tudatában volt ezeknek). Egy ilyen gesztus – ill. annak vélelmezése – az ezoterizmus vádját erősítheti, Babitsnak tehát adott esetben talán kapóra jönne, ám nem él vele. A kérdésnek még további elágazásai lehetségesek, ezek részletezése azonban meghaladja a jelen kereteket. Érdemes mindazonáltal megemlíteni: az „önnön

mértéknek” ill. az „önnön mérték el nemérésének” az *értelmezése* ilyen esetekben korántsem másodrendű feladat. Könnyen lehetséges ugyanis, hogy szerző és kritikusa elbeszélnek egymás mellett. Hogy Lukács pontosan mire gondol, amikor azt írja, írásai „elmaradnak attól, aminek elérése vagy megközelítése felé megindultak”, „az ő értelmében”, „a ő mértékével mérve” „rosszak”, annak közelebbi rekonstrukciója korántsem volna egyszerű feladat. Babits – amint erre mindjárt kitérek – ad itt egyfajta markáns értelmezést, s ennek alátámasztására lehetséges Lukács szövegében helyeket is találni; ám mégsem állítható egyértelműen, hogy ez volna az a mód, ahogy saját írásaival szembeni fenntartásait maga Lukács érti.

<sup>25</sup> Hasonlóan túlzó a „szépen levezeti” megfogalmazás is, hogy ti. Lukács „szépen levezeti és saját gondolataiból önként következőnek vallja azt az igazságot, hogy a legnagyobb művészi kritikusok mindig egyúttal kitűnő tudományos kritikusok is”. Valójában nem annyira „levelezésről” van szó – vagy arról, hogy a mondott igazság Lukács „saját gondolataiból önként következnek” –, mint egyszerű deklarációról vagy kíváncsagságról (ld. *Ifjúkori művek*, 318. o.: „[...] éppen a kísérlet-forma legnagyobb emberei mondhatnak le legkevésbé arról, hogy tudomány is legyen – ha érinti a tudomány köreit – életvíziójuk”; ld. még uo., 306. o.).

<sup>26</sup> Uo., 1564. o. (Kiemelések F.M.I.)

<sup>27</sup> Főképp az utóbbi kifejezések persze inkább Babits saját értékvilágának kifejezői, melyekhez kevésbé látszik illeszkedni a fiatal Lukács ama jellegzetes reménysége, „hogy barbárok jönnek, és durva kezekkel tépnek szét minden túlfinomodottságot” („Eszttétikai kultúra”, *Ifjúkori művek*, 428. o.).

<sup>28</sup> 1910. nov. 28-i levelében ezt írja Babits Lukácsnak: „az Ön által felvetett kérdés annyira mély és annyira általános filozófiai kérdés, hogy nézetem szerint nem ily irodalmi vitába való. [...] én ismerek és elismerek egy másik filozófiát is, amelyre az Ön leírása nem illik rá; [...] hogy [ezt] *igazi filozófiának* elfogadjuk-e, ez azt hiszem csak a név dolga” („Levelek Lukács Györgyhöz”, ksajtó alá rendezte Fekete Éva, *Irodalomtörténet*, 1974/3, 611. sk. o.). Ezek a sorok arra utalnak, hogy Babitsnak filozófiai jellegű kritikai észrevételei is lehettek. Sajnálatos, hogy ezeket nem artikulálta, s hogy a vitát eleve egy „irodalmi vita” – a tárgynak bevallottan nem teljességgel megfelelő – keretei közé szorította. Vajon mi készítette erre az önkorlátozásra? Hiszen *A lélek és a formák* nagyon is tárgyalható filozófiai műként, s úgy tűnik, Babitsnak lettek is volna filozófiai reflexiói. – Érdekes még megemlítenünk, hogy Babits a levélben megfogalmazotthoz hasonló jellegű megjegyzést tett Lukács válaszcikkéhez fűzött jegyzetében: „A dolog itt annyira elmélyült, annyira a legáltalánosabb kérdésekre ment vissza, hogy annak megvitatása egyáltalán nem tartozhatik pusztán irodalmi fórum elé. A kérdés az lesz: mi az igazi filozófia és mily filozófiát lehet az irodalmi jelenségekre termékenyen »alkalmazni«?”. A Nyugat itt – sajnálatos módon – „pusztán irodalmi fórumként” jelenik meg. Olyan „fórum”, amely előtt Babits a kérdést megvitatta volna, úgy tűnik, nem állt rendelkezésre.

<sup>29</sup> Id. hely, 1564. o. Tényszerűen is vitatható a „bécsi” megjelölés, s erre Lukács nem mulasztotta el levélben is föl hívni Babits figyelmét. „Ön Bécsbe helyezett engem, pedig sem azok, akiket tárgyalok (Storm holsteini, Novalis szász, George rajnavidéki, Kierkegaardról és Sterneről nem is szólva) nem bécsiek, de még Kassner vagy Beer-Hofmann, akik Bécsben születtek, sem »divatosak« ma Bécsben, mint Ön írta (Beer-Hofmann egyetlen drámáját egy bécsi színház sem adta elő; berlini színészek játszották ott egyszer vendéjátékképpen) [...]”

(„Lukács György levelei Babitshoz”, sajtó alá rendezte Gál István, *Irodalomtörténet*, 1974/3, 597. o.). Némileg tompítva azután megismétlődik ez a megfontolás a *Nyugatban* megjelent cikkben: „Bécsi (azazhogy bécsi volna, ha volna egyáltalában bécsi filozófiai kultúra) – esztétikai rokon- vagy ellenszenv szempontjából bírálni egy módszert. Bécsibb mindenesetre a rajnavidéki Georgénál (akinek Béccsel való egyetlen összefüggése az, hogy egy kitűnő újságírónk egyszer megtette bécsinek), a holsteini Stormnál, a szász Novalisnál és a dán Kierkegaard-nál. De bécsibb még a bécsi Kassnernél és Beer-Hofmannál is, akiknek csak földrajzi szülőföldjük Bécs, de akiknek értői és olvasói éppen úgy nem Bécsben, hanem északi és nyugati Németországban vannak, mint az előbb említetteké” („Arról a bizonyos homályosságról”, *Ifjúkori művek*, 780. o.; ld. hasonlóképpen „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete”, uo. 700. o.). A „bécsi” megjelölést Babits ugyancsak Lukács kötetéből magából meríthette (erre lakonikusan utal is), ám kissé pontatlan formában. Beer-Hofmann novelláiról írja itt Lukács: „A bécsi aestheták világa ez: a mindent kiélvezésnek és semmit megtartani tudásnak, a valóság és álmok összeolvadásának, az életre ráerőszakolt álmok erőszakos elmúlásának világa; a Schnitzler és a Hofmansthal birodalma” (*Ifjúkori művek*, 205. o.). Az utóbbi kettő mármost nem tárgya *A lélek és a formák* egyik esszéjének sem, és Lukács külön is megjegyzi: „Beer-Hofmann mégsem »tartozik« közéjük”, ti. a bécsi esztéták közé (uo.). Lukács állítását úgy érthetjük, hogy Beer-Hofmann novelláinak világa annyiban „a bécsi aestheták világa”, hogy kívülről szemléli és kíméletlenül leleplezi azt. Erről a világról írja egy helyen Lukács: „a játék folytatása már csak [...] a belső összetörtség fuldokló zokogását akarja leplezni” (*Ifjúkori művek*, 206. o.). Tekintve, hogy Babits költészetről írott egyik korábbi tanulmányában számos pozitív jelző mellett bírálatként feltűnően hasonló megfogalmazásokkal találkozni – „szégyenlős fájdalom”, „mindent eltakaró maszk”, „szemérmes fájdalom”, „fájdalmasan kiégett nihilizmus” („Új magyar líra”, *Huszedik Század*, 1909, okt. X. évf., 10 sz. 286–292. o., ld. *Ifjúkori művek* 259. sk. o.) –, Babitsnak (amennyiben találva érezte magát) oka lehetett e rá is vonatkoztatható jellemzést azáltal elhárítani magától, hogy vele elmarasztaló módon épp Lukácsot írta le (Lukács világa vagy a bécsi esztéták világa, voltaképpen egyremegy, mindkettő idegen tőle). Ha e meglátás helyes, akkor némileg magyarázhatja Babitsnak a következőkben említésre kerülő „leküzdhetetlen ellenszenvét” is.

<sup>30</sup> Ezen ellenszenv valamifajta okát – s ezáltal a két alkotó közti filozófiai-világnézeti véleménykülönbségek jó részét is – nem volna reménytelen Babits és Lukács egyéb írásai (főként Lukácsnak a francia kultúra jellegéről és az esztétikai kultúráról, Babitsnak pedig elsősorban Bergson filozófiájáról írt tanulmányai) alapján közvetve – legalábbis részben – rekonstruálni, ez azonban messze meghaladja jelen írás kereteit. Lényeges, hogy Babits e helyen nemcsak nem nyújt indoklást, de megítélését nem kíséri semmiféle tompító jellegű utalás sem, mely a kifejtés hiányát legalább jelezné, kilátásba helyezné, vagy más írására hivatkozna, pl. ekképp: Lukács „ragaszkodik ahhoz a modern, kissé affektált német terminológiához, amely iránt mi – *amint azt másutt kifejtettük (kifejteni szándékozunk)* – leküzdhetetlen ellenszenvvel vagyunk.” Sőt: a „bevalljuk” közbevetés a – most első ízben elhangzó – vallomás erejével hat, hangvétele szándékoltan szubjektív és autoriter. Lásd még az előző jegyzét végét.

<sup>31</sup> Ha eltekintünk attól, hogy a „német” vagy a „bécsi” jelző a lukácsi esszékötetre nézve mennyire találó jellemzés, maga a kultúrmorfológiai „beazonosításra” irányuló törekvés vagy érdekeltség – e szempontnak egy recenzió során kiemelt formában való érvényesítése – manapság mindenesetre önmagában is kissé megütköztető, de legalábbis szokatlan benyomást



alkalmas kelteni. E megközelítés azonban – bárhogy ítéljük is ma felőle – a századelő európai kultúrájában meglehetősen elterjedt volt, s az első világháborúhoz vezető út egyik összetevőjének tekinthető. A Lukáccsal baráti kapcsolatokat ápoló Max Weber pl. „A tudomány, mint hivatás” című nagy hatású előadásában – melyben Lukács neve is elhangzik – a következő jellegzetes (mai szemmel nézve ugyancsak meglehetősen) állítást fogalmazta meg: „Nem tudom, hogyan akar valaki tudományosan dönteni a francia és a német kultúra között” (Max Weber, *A tudomány és a politika mint hivatás*. Budapest: Kossuth, 1995, 38. o.). A lényeges itt nem az, hogy a német vagy a francia kultúra mellett döntünk, vagy hogy Webernek igazat adunk-e abban: a kérdést nem lehet eldönteni. Mai szemmel nézve inkább maga a kérdés meglehetősen: nem kézenfekvő, miért kellene itt dönteni (s valójában mi mellett is döntenénk, amikor döntünk, továbbá – ami Weber okfejtésében már egyáltalán nem tűnik fel –, hogy a döntés meghozatalának megfelelő módja-e a háború, s hogy végül ha egy háborúban valamit eldől, akkor az épp a szemben álló felek kultúrájának „értéke-e”). Weber megfogalmazása számunkra azért fontos, mert azt mutatja: maga e kérdés, mint a kort foglalkoztató tudományos kérdés eleven és – ilyenformán bizonyos mértékig – legitim volt. Az első világháborút (szemben a másodikkal) a jelentős értelmiségiek többsége kulturális értelemben (is) értette, kultúrák közötti harcként. Ha Sartre később úgy vélte, „az 1914-es első világháború nem »Descartes kontra Kant« volt, ahogyan Chevalier nevezte”, akkor ez azt mutatja, hogy a dolgot mindenesetre így is lehetett – francia oldalról is – felfogni („Materiálizmus és forradalom”, J.-P. Sartre, *A szabadságról*, Budapest: Kossuth, 1992, 114. o.); s mértékadó tudósok egy része Nyugat-Európa különböző országaiban, Németországban és Franciaországban egyaránt, csakugyan így fogta fel. A témakör „1914 eszméi” megnevezéssel ismert, és a széleskörű irodalomból csak Ernst Troeltschre utalok, aki német részről ezeket az eszméket mértékadóan képviselte és ilyen címmel tanulmányt is írt (lásd E. Troeltsch: *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, Tübingen 1925; a kötet címéhez hasonlóan már az egyedi tanulmányok címei is jellegzetesek: „Die Ideen von 1914”, 31–58. o.; „Der metaphysische und religiöse Geist der deutschen Kultur”, 59–79. o.; „Die deutsche Idee von der Freiheit”, 108–133. o.; „Deutsche Bildung”, 169–210. o.; „Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen”, 211–246. o. stb.; német részről ld. még Paul Natorp: *Student und Weltanschauung*, Jena 1918; Georg Simmel: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München und Leipzig: Duncker, 1917, itt elsősorban: „Deutschlands innere Wandlung”, „Die Dialektik des deutschen Geistes”, „Die Krisis der Kultur”, „Die Idee Europa”). 1914 eszméiről jó áttekintést ad Julian Young *Heidegger, Philosophy, Nazism* című könyvében (Cambridge: Cambridge UP, 1997, 13. skk. o.). Lásd ugyancsak Christian Nottmeier: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd.124), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, különösen a „Der Krieg als Kulturkrieg” című fejezetet (388. skk. o.), melynek elején a szerző megállapítja: „A »szellemek mozgósítása« nem sajátosan német, hanem – persze eltérő intenzitással – európai jelenség volt”.

<sup>32</sup> „Nyilvánvaló”, írja Gadamer, „hogy egy olyan instrumentalista nyelvelmélet, amely a szót és a fogalmat kész állapotban rendelkezésre álló avagy elkészítendő eszköznek fogja fel, elhibázza a hermeneutikai jelenséget. [...] Az értelmező nem úgy használja a szavakat és a fogalmakat, mint a kézműves, aki a maga szerszámaikat kézbe veszi vagy félrerakja. Sokkal inkább arra kell rádobnunk, hogy minden megértést bensőleg átsző a fogalmiság, s ennek megfelelően el kell utasítanunk minden olyan elméletet, mely nem akarja elismerni szó és dolog benső egységét”

(*Gesammelte Werke*, Bd. 1, 407. o = *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Gondolat, 1984, 282. o.).

<sup>33</sup> Lukács: *Ifjúkori művek*, 203., 205. o.

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer: „Was ist Wahrheit?“, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 49. o.: „[...] eine sehr große, in ihrer Bedeutung gewiß nicht gering zu schätzende Bewegung in der heutigen Philosophie [...] glaubt, daß das ganze Geheimnis und die alleinige Aufgabe aller Philosophie darin bestehe, die Aussage so exakt zu gestalten, daß sie wirklich in der Lage ist, das Gemeinte eindeutig auszusagen. Die Philosophie habe ein Zeichensystem auszubilden, das nicht von der metaphorischen Vieldeutigkeit der natürlichen Sprachen abhängt [...]”.

<sup>35</sup> *A magyar nyelv értelmező szótára*, II. köt., Budapest: Akadémiai, 1960, 1099. o.

<sup>36</sup> Lásd fentebb a 17. jegyzetet.

<sup>37</sup> Ilyen mesterkélt szembeállítás pl. a következő: „Az értekezések tárgya: nem Rudolf Kassner, hanem a platonikus és a költő viszonya; nem Theodor Storm, hanem a polgárság és a l'art pour l'art viszonya [...]; nem Novalis, hanem a romantikus életfilozófia; nem Richard Beer-Hofmann, hanem a megértés és a formák [...]; nem Sören Kierkegaard, hanem (horribilis német terminológia!) a gesztus életértéke; nem Stefan George, hanem az impasszibilitás és messze intimség; nem Laurence Sterne, hanem a formák és a gazdaság viszonya. Az írók, akik az esszék címét adják, rögtön *elvont fogalmak és szimbólumok lesznek Lukács tolla alatt.*” (Kiemelés F.M.I.) Itt is arról van szó, hogy lehet Lukácsot bírálni azért, mert Novalist a romantikus életfilozófia alá sorolta, vagy lehet vitatni az utóbbi terminus értelmességét, de ha egyszer az irodalomtörténet az irányzatok-korok fogalmával dolgozik, akkor be kell sorolni egyes szerzőket egyes irányzatok alá. Ezt lehet jól vagy rosszul végezni, s az eljárással szemben, ha jól látom, lényegében háromféle ellenvetést lehet tenni. 1) A megjelölt irányzatok vagy korszakok elhatárolását, megnevezését, felsorolását lehet vitatni (romantika, realizmus, modern, posztmodern stb.) . 2) Lehet ezután vitatkozni arról, hogy az „x” irányzatra nézve „y” szerző a legtipikusabb-e vagy egyáltalán tipikus-e. 3) Elfogadva, hogy „x” irányzatra nézve „y” szerző tipikus, lehet azon a véleményen lenni, hogy maga az ábrázolás nem kielégítő, egyenesen csapnivaló. Ám az eljárást magát kifogással illetni megint csak absztrakt és elmosódott. Babits nem azt mondja, hogy a „romantikus életfilozófia” megjelölésnek nincs sok értelme, vagy hogy van ugyan értelme, de nem Novalis, hanem valaki más a jellemző képviselője, vagy hogy Novalis ugyan a „romantikus életfilozófia” (tipikus) képviselője, de Lukács ábrázolása ezt nem képes meggyőzően igazolni, vagy egyáltalán: Novalisról nem képes jó ábrázolást nyújtani.

<sup>38</sup> A „Mitől is fél idegesen?” kérdésre – melyben a kérdőmondat alanya immár nem csupán Babits, de bizonyos értelemben az egész magyar költészet és kultúra – Lukács később a következő választ adja: a „ki-kitörő félelem” nem más, mint „a mélységtől való félelem”. A mélységre „való törekvés eleve is gyanus már [...]. Nem félelmet jelent-e egy ilyen mindig éber gyanú? Van-e oka a magyar léleknek félni a mélységtől, a tragédiától?” („Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete”, *Ifjúkori művek*, 702., 706. o.).

<sup>39</sup> Lukács György: „Új magyar líra”, *Huszedik Század*, 1909, okt. X. évf., 10 sz. 286–292. o., ld. uő.: *Ifjúkori művek*, 259. o.

<sup>40</sup> Egy több szempontból másfajta, de irányultságában hasonló jellegű, épp az irodalom nyelvéről nehezen számot adni képes nyelvfelfogást fejt ki Babits a Bergsonról szóló tanulmányban: „De érthető, hogy az érzéskülönbségeket az okok különbségével fejezzük ki: hisz nyelvünk az értelem alkotása [és a költői nyelv? – F.M.I.] s így nem minőségek, hanem mennyiségek kifejezésére alkalmas: *az érzést nem lehet kimondani*” (Babits Mihály: „Bergson filozófiája”, *Nyugat*, 1910/14, kiemelés F.M.I.); „az értelem a létért való küzdelem fegyvere”, hangzik kicsit később a naturalista-darwinista jellegű megállapítás. A Bergsonról szóló tanulmányban olvasható egy Bergson nyelvhasználatára vonatkozó megjegyzés is: „Anyag és élet tehát nemcsak különböző ritmusú, hanem ellenkező irányú mozgások. *Minden úgy történik, mintha (ez Bergson gyakori frázisa) az anyag az életnek mintegy megszakadása, pillanatokra való szétesése volna [...]*” (kiemelés F.M.I.). A „tout se passe comme si” kifejezés gyakori fölbukkanására jómagam korábban fölfigyeltem Sartre-nál (vö. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1998, pl. 669. skk. o.; a 671. lapon egymás után két mondatban is föltűnik; Sartre egyéb elméleti írásaiból lásd pl. a „Matérialisme et révolution” nyitó bekezdésének második mondatát: *Les Temps Modernes*, 1946. 9. sz. 1537. o.; újranyomva: Sartre: *Situations*. III. köt., Paris: Gallimard, 1949, 135. o. [az írást tartalmazó angol nyelvű kötetben a francia kifejezés fordításaként „It is as though” szerepel; lásd Sartre: *Literary and Philosophical Essays*, trans. Anette Michelson, London: Hutchinson, 1955, 185. o.]; magyarul „Materializmus és forradalom”, J.-P. Sartre, *A szabadságról*, Budapest: Kossuth, 1992, 47. o.). Nyitva hagynám a kérdést, vajon itt Bergson szóhasználatának Sartre-ra gyakorolt hatásáról lenne szó, vagy arról, hogy a „tout se passe comme si” kifejezést Sartre Bergson hatásától függetlenül használja, mint a francia nyelv ill. értekező próza bizonyos kontextusokban használt idiomatikus kifejezését, melyet különböző szerzők saját nyelvi-szintaktikai preferenciáik függvényében persze eltérő gyakorisággal használhatnak. (Interneten hozzáférhető pl. Jacques Roques „Tout se passe comme si” címmel 2007. január 10-én Sceaux-ban tartott előadása; idézzük belőle a következő részt: „Cette aporie fondamentale qui porte sur l'appréhension du réel ne peut bien sûr pas être résolue et je dois m'en tenir là à la formulation d'un postulat : «il y a bien correspondance entre ce que je vois et ce qui est. Mes sens sont fiables» et ceci en supposant que je sois sain d'esprit, ce qui pour les mêmes raisons solipsistes ne peut être non plus garanti. Donc nous avons là un fondamental indépassable qui ne peut relever de l'ascience mais seulement, il faut bien le reconnaître, du «*tout se passe comme si*», du «*admettons que*», autrement dit de la croyance et de la foi.” Ld. <http://www.emdrevue.com/blog/2007/07/07/106-tout-se-passe-comme-si>).

<sup>41</sup> M. Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, sajtó alá rendezte H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, 252. o. (újabbán lásd *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, sajtó alá rendezte G. Neumann, Stuttgart: Reclam, 2002, 39. sk. o., továbbá GA, Bd. 62, 372. o.). Magyarul: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)*, *Existencia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II, 26. sk. o. (Kiemelés F.M.I.)

42 Ezt az érvet Babits Lukáccsal szemben hozta fel – hogy ti. Lukács kritikái „azok önnön mértéküket nem ütik meg” –, s ha jól látom, a későbbiekben Lukács is – nem pontosan ugyan-ezekkel a szavakkal ugyan, de a dolog lényege szerint – hasonló jellegű kritikát fogalmaz meg Babitscsal szemben. Lásd „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete”, *Ifjúkori művek*, 700. sk. o.: „Hogyan tévedhet egy ilyen nagy tudású és finoman lelkiismeretes író ilyen vaskosan, valahányszor német irodalomról vagy a német irodalomnak a miénkre való esetleges hatásáról van szó?”. Ugyanitt Lukács a homályosság vádját is Babits ellen fordítja: „ha leszállunk a ködös általánosítás homályából (úgy látszik, a germán köd ragályos természetű) a konkrét stílusvizsgálat síkjára [...]”, „a germán köd [...] metelyezően hat filológusunk ítéletére” (uo. 700. o.). Jegyezzük még meg, hogy míg a német kultúrát, ill. filozófiát, metafizikát Babits a recenzióban (s másutt) a „ködös”, „homályos”, jelzőkkel illeti – s ilyen megítélések (joggal vagy jog nélkül) a német filozófia útját valóban végig kísérik –, addig Bergsonról írott tanulmányában ennek ellentmondva meglepő módon „német mechanikus világnézetéről beszél”, abban az értelemben ti., hogy Bergson „visszahatás a német mechanikus világnézet ellen” (Babits Mihály: „Bergson filozófiája”, *Nyugat*, 1910/14, 945. o.). Mármost kétségtelen – s az olasz Benedetto Croce és a német Martin Heidegger egyaránt emiatt panaszkodott –, hogy Németországban a XIX. század második felében – egész Európához hasonlóan – egy sivár és terméketlen pozitívizmus jutott uralomra (ld. B. Croce: *Logica come scienza del concetto puro*, Bari: Laterza, 1971, 322. o. [a német idealizmusra következő időszak „Németországban és egész Európában csekély filozófiát hozott”]; Heidegger: *Gesamtausgabe*, 20. köt., 14. o.: „Gestalt eines öden und groben Materialismus”, továbbá pl. 3. köt., 274. sk. o.; fűzzük hozzá, hogy Croce szerint Bergson fő érdeme éppen az, hogy olyasfajta elevenséget vitt a francia filozófiába, amely mindig is hiányzott belőle [uo., 326.o.]), ám hogy a maga fő képviselőit és mértékadó irányzatait tekintve (idealizmus, historicizmus stb.) a német filozófia az újkorban éppenséggel a – jórészt karteziánus eredetű – mechanikus világnézettel szembeni ellenállást, ezen ellenállás fő áramát képviselte, meglehetősen nyilvánvaló. Schelling például, akinek a rá specifikusan jellemző – és ebben a tekintetben talán még tipikusan németnek is nevezhető – dinamikus-organikus természetfilozófiája az elejétől a végéig merő ellenállás az újkor (elsődlegesen karteziánus ihletettséggű) mechanikus természetszemléletével szemben, azzal indítja szabadságtanulmányát, hogy a lehető legeggyértelműbben elhatárolódik „a minden gondolkodás és megismerés teljes szubjektivitásáról és a természet teljes ész- és gondolatnélküliségéről vallott [ama] meggyőződéstől”, mely szükségszerű kiegészítője „a mindenütt uralkodó *mechanikus* felfogásmódnak”. Tanulmánya során azután kritikailag állapítja meg, hogy „Descartes-nál található kezdetei óta minden újkori európai filozófiának az a közös fogyatékosága, hogy a természet nem létezik a számára”; arról beszél, hogy „a *mechanikus* gondolkodásmód [...] a francia ateizmusban érte el közönségességének csúcsát”, fájjalja, hogy „Németországban is kezdték ilyen módon látni és magyarázni a dolgokat, és a francia ateizmust kezdték a tulajdonképpen és egyetlen filozófiának tartani”; végül pedig örömet fejez ki, hogy „manapság [...] e gondolkodásmódon túl vagyunk, és az idealizmus magasabbrendű fénye világít ránk” (Schelling: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit”, *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart–Augsburg 1856–61, VII. köt., 333., 356., 348. o.; magyar ford.: Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*, ford. Zoltai Dénes és Jaksa Margit, Budapest: T-Twins, 1992, 29., 55., 46., o. [kiemelések F.M.I.]; hogy minden erre a névre méltó „filozófia lényegileg idealizmus, vagy legalábbis elve az idealizmus, s azután csak az a kérdés, mennyiben vitte valóban keresztül ezt az elvet”, azt Hegel állapítja majd meg, Croce pedig a legteljesebb mértékben egyetért vele; ld. Hegel: *A logika tudománya*, ford. Szemere

Samu, Budapest: Akadémiai, 1979, 128. o.; B. Croce: *Logica come scienza del concetto puro*, id. kiad., 160. o.). – Ugyancsak kevésbé érthető Babitsnak írása vége felé elhangzó panasza: „A metafizika halott – Kant óta mennyiszor hallottuk ezt a kiáltást (legtöbbet németül)”. Mármost ha a német filozófiát francia–angol részről Kant óta valami vád érte, akkor ez az esetek döntő többségében éppen a metafizika helyreállításának, restaurációjának kísérlete miatt hangzott el. Idézzük csupán Karl Poppert, aki ebben a tekintetben a francia-angol pozitivisták tradíció fő áramának tipikus álláspontját összegzi: : „[A tiszta ész kritikája] majdnem minden európai filozófus [metafizikai] reménységeire mért rettenetes csapásnak érződött: mindazonáltal, a német filozófusok kigyógyultak belőle, s mint akiket Kant metafizika-kritikája egyáltalán nem győzött meg, sietve új metafizikai rendszereket építettek ki [...] Az ebből kifejlődött iskola, melyet általában a német idealisták iskolájának neveznek, Hegelben tetőzött.” (K. R. Popper: „What is Dialectic?”, ld. Popper: *Conjectures and Refutations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, 325. o.: „This criticism of pure reason was felt as a terrible blow to the hopes of nearly all continental philosophers; yet German philosophers recovered and, far from being convinced by Kant’s rejection of metaphysics, hastened to build up new metaphysical systems [...] The school which developed, usually called the school of German idealists, culminated in Hegel.”). Hegelről és a német idealizmusról, mint mértékadó – nem is európai, hanem csupán szűkebben – német irányzatról Babits, úgy tűnik, nem vesz tudomást.

<sup>43</sup> Idézzük mindhárom helyet, kezdve a *Nyugatban* Lukács cikkéhez fűzött jegyzettel: „Ezt a szép és mély gondolatokkal teli választ az én *igénytelen* megjegyzéseim alig érdemelték. A dolog itt annyira elmélyült, annyira a legáltalánosabb kérdésekre ment vissza, hogy annak megvitatása egyáltalán nem tartozhatik pusztán irodalmi fórum elé.” Lásd azután Babits levelét Lukácshoz 1910. nov. 7-én: „Hogy mennyire érdekeltek az Ön írásai, azt iparkodtam kifejezni azokban az *igénytelen* sorokban, melyeket róluk a *Nyugatban* írtam. Magam érzem legjobban, mennyire egyoldalúak voltak e sorok.” (Fekete Éva: „Levelek Lukács Györgyhez”, *Irodalomtörténet*, 1974/3, 610. o.). Végül az 1910. nov. 28-i levél: „egy pár sorban, jegyzet alakjában kifejeztem ott [a *Nyugatban*], mennyire örülök neki, hogy az én *igénytelen* soraim ilyen szép gondolatokat váltottak ki Önből” (uo., 611. o.) Ugyanitt Babits módosítja a homályosságra vonatkozó ellenvetését. Elfogadva Lukács pontosítását, elfogadja annak a fajta (filozófiai) homályosságnak a jogosultságát, s egy másfajta homályosságot tesz most szóvá: „nekem úgy tetszik, hogy Önnél nem a gondolatok mélyé ben, hanem a kifejezésekben és mondatszerkezetekben van a homályosság” (uo., 612. o.).

<sup>44</sup> Az *Értelmező Szótár* is megkülönbözteti e kettőt, s tovább árnyalja őket. Lásd *A magyar nyelv értelmező szótára*, III. köt., Budapest: Akadémiai, 1960, 453. o.

<sup>45</sup> Az „igénytelen” egy harmadik jelentése – igénytelenség mint egyfajta érdem – körvonalazható Heidegger egy megfogalmazásából. Schelling-előadása elején, az értelmezéshez rendelkezésre álló szakirodalmat röviden áttekintve írja: „Kuno Fischer ábrázolása azért kitűnő, mert *igénytelen*, és mégis az egész korszakot átfogó gazdag ismeretanyagra épül. Az életrajzra vonatkozó források széles merítésben való feldolgozása mesteri, mégha egyes részleteiben elavult is. Schelling műveinek tárgyalása egyszerű összefoglalókban történik, gyakran használható tartalmi összegzésekben, melyek filozófiailag új ösztönzéseket nem adnak, de másrészt nem is rontanak semmit” (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, sajtó alá rendezte H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971. 8. sk. o.: „Die Darstellung Kuno Fischers ist deshalb ausgezeichnet, weil sie

*anspruchlos* ist und doch aus einer reichen Kenntnis des ganzen Zeitalters schöpft. Die Verarbeitung der Quellen zur Lebensgeschichte in breiter Schilderung ist meisterhaft, wenn auch in Einzelheiten veraltet. Die Behandlung der Werke Schellings geschieht in der Form eines schlichten Berichts, oft in brauchbaren Inhaltsangaben, die philosophisch nichts in Bewegung bringen, aber auch nichts verderben”; magyarul ld. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, ford. Boros Gábor, Budapest: Twins, 1993, 25. o.; kiemelések F.M.I.). Heidegger megfogalmazása szerint tehát lehet valami színvonalas nem csupán *annak ellenére*, hogy igénytelen, hanem éppen *azért*, mert igénytelen. Megítélését érthetjük úgy, hogy az igénytelenség itt annyi, mint tudatos önkorlátozás: a szerző megtartóztatja magát attól, hogy az olvasót új eredeti értelmezésekkel lepje meg (netán árassza el), nem tolakszik az előtérbe, hanem szerényen a háttérbe húzódik, végig ott marad, s közben a tárgyalt filozófusra vonatkozó széleskörű ismereteit próbálja rendezett formában az olvasó elé tárni. A dolgot próbálja előtérbe állítani, nem önmagát. Egy hasonló jellegű „igénytelenség” figyelhető meg Husserl jelszavában: „Ne mindig a nagy bankjegyeket, uraim; aprópénzt, aprópénzt!” (Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 107. o.), illetve abban, ahogy saját gondolkodását maga Heidegger is egy a harmincas évek elején Karl Jaspersnek írott levélben jellemezte: szerepe olyasvalami, mint egy múzeumi teremőré, akinek a feladata „arra ügyelni, hogy az ablakokon a függönyök a megfelelő módon legyenek szét- illetve összehúzva, abból a célból, hogy a hagyomány csekény számú nagy műve a véletlenszerűen betévedő látogatók számára valamennyire is tisztességes megvilágításban részesüljön” (M. Heidegger – K. Jaspers: *Briefwechsel 1920-1963*, sajtó alá rendezte W. Biemel és H. Saner, Frankfurt/Main – München – Zürich: Klostermann – Piper, 1990. 144 sk. o.).

<sup>46</sup> Lásd ezzel kapcsolatban bővebben „Ráció, racionalitás, racionalizmus: Lukács és a jelenkori filozófia” című tanulmányomat (*Medvetánc VI–VII*, 1986/4 – 1987/1, 183–219. o.).

<sup>47</sup> Max Weber egy Lukácsnak írott dátum nélküli (1916. aug. 8-i postabélyegzővel ellátott) levelében olvasható: „[Lasknak] az a legsürgősebb kívánsága – magának az egyetemnek az érdekében – , hogy Ön habilitáljon. De azután beismerte nekem, hogy minduntalan az az aggálya támadt, vajon Ön hajlanék-e természetéből kifolyólag a »céhbeli« munkánál megmaradni, azaz egy szisztematikus művet elkészíteni. Lask szeretné az Ön szellemi színvonalát az Egyetem számára megnyerni, ám az Ön sajátosan »esszéisztikus« hajlandósága kétségeket ébresztett benne, vajon az Ön számára – s ezáltal közvetve az Egyetem számára is – a helyeset cselekszi-e, amikor azt tanácsolja Önnek, vegye nyakába ezt a koloncot [...]” („[Lask] hatte den allerdringlichsten Wunsch, im sachlichen Interesse der Universität, daß Sie Sich habilitierten. Aber er gestand mir dann, daß ihm wiederholt jenes Bedenken gekommen sei, ob Sie wohl die Natur haben würden, bei »zünftiger« Arbeit zu bleiben, d.h. eine systematische Arbeit fertig zu stellen. Ihr geisti-ges Niveau wünschte er der Hochschule zu gewinnen, – ihre spezifische »essayistische« Neigung ließ ihn schwanken, ob er für Sie – und indirekt: die Hochschule – das Richtige thue, wenn er [Ihnen] in diese »Zwangsjacke« zu gehen riethe und behilflich sei”). További kérdés persze az „esszéista” értelmezése: Lask és Weber alighanem a fiatal Lukács fogalomhasználatától eltérő értelemben használják e kifejezést – éspedig a „töredékes”, „nem befejezett”, esetenként „irodalmias” kézenfekvő hétköznapi jelentésében, míg Lukácsnál a költővel szembeállított „esszéista” azt jelenti, aki egy „költő” művének bírálatán keresztül mondja el a valóságra vonatkozó saját véleményét. A két jelentés között vannak ugyanakkor átfedések, s nem lehetetlen hidat verni közöttük. Érdekes egyébként, hogy habilitációs eljárásában Lukács 1918-ban Heinrich Maiertől jórészt ugyanolyan jellegű nyelvi ellenvetéseket kapott, mint Heidegger 1922-ben Georg Misch-től a

göttingeni rendkívüli professzúra betöltésére vonatkozó eljárásban. Misch szerint Heidegger formulázásaiban „van valami gyötrelmes [etwas Gequältes]”, ami a fenomenológiai iskola fogalomhasználatából fakad, míg Heinrich Maier szerint Lukács „előszeretettel viseltetik valamifajta keresett [...] kifejezőmód iránt”, s kellemetlenül érintette „az ábrázolás nehézsége, körülményessége és több szempontból meglehetősen fölösleges absztraktsága” (G. Misch: „Gutachten der Philosophischen Fakultät vom 2.11.1922”, lásd H.-U. Lessing: „Nachwort des Herausgebers”, M. Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, sajtó alá rendezte H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, 272. o.; Heinrich Maier: „Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn G. v. Lukács”, Heidelberg, 24. November 1918).

<sup>48</sup> Lásd „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete”, *Ifjúkori művek*, 706. o.

<sup>49</sup> A fiatal Lukács kultúrkritikainak nevezhető, az esztétikai életvitellel élesen szembenálló attitűdje és Heideggernek az autentikus–inautentikus egzisztencia közti különbségtétele között alapvető párhuzamok állnak fenn, melyekkel néhány korábbi írásomban foglalkoztam (lásd „Támadás az Abszolútum ellen: Lukács és Heidegger”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXV, 1981/3, 445–450. o.; „Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung”, *Methoden der Forschung und die Wahrheit des Geschichtlichen*. Festschrift für Gyula Munkácsy, *Doxa* XVII, 1989, 157–188. o. [átdolgozva és kibővítve: „Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung”, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* I, 1991/1, 25–38. o.]; „Lukács As a Precursor of 20th Century Existentialism”, *Hungarian Studies. A Journal of the International Association of Hungarian Studies*, vol. 12, 1997/1–2, 73–83. o.). Minden hasonlóság ellenére az autentikus lét heideggeri körvonalazása épp ezen a ponton azonban alapjaiban eltér Lukácsétól, amint arra több helyen is utalni próbáltam (lásd Fehér M. István: „Heidegger és Lukács. Száz év mérlege”, *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, szerk. Fehér M. István, Budapest: Atlantisz, 1991, 73–111. o., itt 104–106. o.; „Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz”, *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. I. M. Fehér Berlin: Duncker & Humblot, 1991, 43–70. o., itt 66. sk. o.; „Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement”, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn – Bad Godesberg*, hrsg. D. Papenfuß, O. Pöggeler Bd. 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1991, 380–408. o., itt 405. sk. o.). A kérdéskörhöz lásd továbbá Jan Patočka: „Heidegger vom anderen Ufer”, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. V. Klostermann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1970, 394–411. o., elsősorban 402. o., ahol egyebek mellett arról esik nyomatékkal szó, hogy a lukácsi felfogástól eltérően a heideggeri ittlétnek egyáltalán nincs tragikus jellege, amely a halálban érné el beteljesedését. (Érdemes e megjegyzéseket részletebben is idéznünk: „Die Analyse des Seins zum Tode bei Heidegger wird nur [von Lukács] flüchtig berührt, es ist aber offenbar, daß Lukács sie noch immer von seiner »Metaphysik der Tragödie« aus versteht. [...] Es entgeht ihm vollständig, daß das Dasein Heideggers und seine eigentliche Existenz gerade keinen notwendig tragischen Charakter haben, daß sie im faktischen Tode keine unumgängliche Aufgipfelung besitzen, sondern in der Verantwortung und dem verantwortlichen Erschließen der Situation [...]. [...] es sich hier nicht um das Verlassen der Sozialität und der Geschichte handelt, sondern im Gegenteil um eine

ursprüngliche Aufgeschlossenheit, Offenheit für sie. So ist Lukács bei seiner Interpretation der Heideggerschen Philosophie zum Opfer seiner eigenen, philosophisch nicht zu Ende gedachten existentialistischen Anfänge geworden. Die Grundabsicht Heideggers, die geschlossene Subjektivität aufzubrechen, wird dadurch aus den Augen verloren.”) – Lukács jelzett attitűdjének egyik legmarkánsabb megfogalmazása, mely a Kassner-esszében található, s mely Lukács saját későbbi életútját tekintve is alighanem az egyik legmeghatározóbbnak bizonyult, így hangzik: „Az esetlegességekből a szükségszerűség felé, ez minden problematikus ember útja; eljutni oda, ahol minden szükségszerű, mert minden az ember lényegét fejezi ki és csak azt fejezi ki és azt tökéletesen, maradékot nem hagyva fejezi ki; oda, ahol minden szimbolikus, ahol minden – mint a muzsikában – csak az, amit jelent és csak azt jelenti, ami” (*Ifjúkori művek*, 149. o.). Az inautentikus–autentikus egzisztencia különbsége azonban Heidegger számára semmiképpen sem írható le az esetlegesség *versus* szükségszerűség dichotómia horizontjában, s nézőpontjából még problematikusabbnak – egyenesen értelmezhetetlennek – tűnik, hogy az emberi életre vonatkoztatva mit jelentsen a szükségszerűség fogalma: ennek követelése ugyanis az ember szabadságának tagadását vonja maga után. „[...]eljutni oda, ahol minden szükségszerű, mert minden az ember lényegét fejezi ki” – ez Heidegger nézőpontjából már csak azért sem látszik kivitelezhetőnek, mert számára az „ember lényegének” fogalma a hermeneutikai destrukcióban részesítendő hagyományos metafizika kelléktárába tartozik.

<sup>50</sup> Lásd „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete”, *Ifjúkori művek*, 695–709. o. Az írásnak nem csupán súlyát, de terjedelmét is tekintve nagyobbik részét kitevő meggondolások (699–708. o.) a Babits nézeteivel való vita újrafelvételéből származnak. A következő idézeteket ld. *uo.*, 695., 698. o.