

Demeter Attila

„NEMZETI” FILOZÓFIA

Mottó: „Szaxofonista az, aki szokott
vagy tud szaxofonozni.”
(Értelmező Szótár)

Van-e magyar filozófia? – egész egyszerűen ez a kérdés, amit a cím eufemiz-musa végül is eltakar. Kínos kérdés, annál is inkább, mivel mindannyian tudjuk – ha nem mástól, hát Vajda Mihálytól –, hogy nincs. („[...] magyar filozófia nincs, és soha nem is volt [...]”¹) Radikális és némiképpen zavaró válasz. Ám mégsem ez az, ami engem igazán zavar. – Tehát nem a válasz, hanem maga a kérdés: van-e magyar filozófia? Nos, ez úgy hangzik, mintha a magyar filozófia kérdése legalábbis ténykérdés vagy doxográfiai kérdés lenne: az ember kitartóan kutat a kartotékok, vagy a különböző szövegek között, s ha talál egy neki megfelelőt, akkor azt mondja: íme, van magyar filozófia; és ez az, ami számomra, (esetleges, potenciális, nem kizárt, hogy) filozófus számára kényelmetlen – mert nemigen tudnék örülni neki.

Persze, a magyar filozófiával azért korántsem ilyen egyszerű a helyzet (valószínűleg, azért, mert nincs). A kérdés jócskán vet föl filozófiai problémákat is, megvannak a maga filozófiai vonatkozásai, involvál – úgymond – további (mostmár, filozófiai) kérdéseket. Ilyenek pl., hogy mi az, ami (specifikusan) magyar?, vagy, hogy mi a filozófia? Hiszen ahhoz, hogy a rámutatás, ez a gesztus egyáltalán megtörténhessen, már jó előre tudnunk kell, hogy melyek a „magyarságnak” vagy a filozófiának a kritériumai, ismertető jelei.

Ez utóbbi (ti. mi a filozófia?) kérdés megtárgyalásától, úgy vélem itt bátran eltekinthetünk; annál is inkább, mivel kb. 2000 éves hagyományra tekint vissza, mely hagyományt lehetetlen lenne egyetlen pillantással befogni, és az (adott) keretek között feldolgozni. Mindenesetre nem ragaszkodom a filozófiának egy olyan tág definíciójához, miszerint „filozófia mindig és mindenütt van, ha másutt nem, a szerkesztőségekben és kocsmákban”². (Igaz, maga a szerző sem ragaszkodik különösebben ehhez.) Innen nézve a magyar filozófia kérdése nem kérdés többé.

Érdekesebbnek tűnik viszont a másik kérdés (ti. mi az, ami a „magyarnak” a maga identitását adja), azonban az elképzelhető válaszok sokak és sokfélék, körük kb. az „Ungarische Gulasch”-tól a „nemzeti szellemig” terjed. Egyszóval, nem egy szigorúan vett filozófiai kérdés, de (láttuk) mindenképpen van filozófiai jelentősége is, ezért legalábbis nem kizárt, hogy az egyéb (úgy mint antropológiai, történelmi, néprajzi, irodalmi, szociológiai stb.) megközelítések mellett egy filozófiai megközelítésnek is van létjogosultsága.

Ennek érdekében javaslom, hogy fordítsuk meg az (eredeti) kérdést. Tehát ne az legyen, hogy van-e magyar filozófia, hanem az, hogy lehet-e egyáltalán a fi-

lozofia magyar, (értsd: „nemzeti”). Két teljesen különböző dolgról van szó. Az egyik esetben tényszerűen előfeltételeztük a magyar filozófia lehetőségét, és erre a lehetőségre (esetleges) megvalósulásában kérdeztünk rá. A másik esetben viszont maga a filozófia kérdéses, a filozófia önnön lehetőségei iránt érdeklődünk. A kérdezés ilyen megfordítása azzal az előnnyel jár, hogy ha netán affirmatív választ nyerünk, ha tehát bebizonyosodik, hogy igenis, lehet (a filozófia magyar), akkor azt is meg kell tudnunk mondani, hogy miért lehet az - s ez esetleg kritériumokkal is szolgál a „nemzeti” hovatarozás azonosításához.

A kérdés tehát az: lehet-e a filozófia „nemzeti”? Első látásra talán értelmetlennek tűnik, hiszen nap mint nap beszélünk német vagy francia filozófiáról. De mindjárt nem lesz az, ha meggondoljuk, hogy hosszú időn keresztül a filozófusok úgy tudták: a filozófia egyetemes (univerzális). Tehát így megfogalmazva, a kérdés rögtön egy dilemma elé is állít, pontosabban ebből (a dilemmából) nyeri értelmét.

„Egy a magyar filozófia illetve a nemzeti filozófia létre és mibenlétére vonatkozó kérdésfeltevés a következő kényszerű dilemma előtt találja magát: vagy elismeri a nemzeti filozófia létét, s akkor aligha tudja elkerülni, hogy a filozófia univerzális jellegéről lemondjon, s valamely nemzeti-partikuláris esszenciát föltételezve egyúttal gyanúba is keverje magát; vagy pedig – ellenkező esetben – a nemzeti filozófia létre vonatkozó feltevést elutasítja, ezzel viszont kényszerítő módon a következő – explicite megfogalmazott, vagy implicité sugallt – tézisének kót ki: „Ha nem létezik magyar filozófia, akkor Magyarországon nincs is igazán filozófia” (értsd: olyan, ami megérdemelné ezt a nevet, ami ne volna csupán másodlagos utánérzés, merő egoizmus stb.) A magyarországi filozófia léte így hallgatólagosan a magyar filozófia függvényévé válik (ahol is a magyar filozófia alkalmasint valamilyen nemzeti karakterisztikumot hordozó gondolkodás volna): vagy van magyar filozófia, vagy nincs Magyarországon filozófia. A kényszerítő vagy-vagy, amit ez a kérdésfeltevés magával hoz, tehát abban áll, hogy míg a nemzeti filozófia állítása degradálja a filozófiát mint olyat - miközben a „nemzeti lélek”, „nemzeti jelleg” ködös fogalmait által egyúttal alkalmas gyanakvást is kelteni –, addig tagadása ezzel szemben az illető országban művelt filozófiát degradálja – teszi értéktelen epigonizmussá, utánérzéssé, szobatudósok tán tiszteletreméltó, ám mindenképpen kevésbé releváns foglalkozásává –, miközben a nemzeti filozófia elutasításával a filozófia nemzeti jelentőségét is hallgatólagosan elvitatja, ezzel viszont a kozmopolitizmus ellenkező előjelű vádját idézi fejére.”³

A szöveg igen érzékenyen reagál a említett dilemmára, a filozófia önmeghasonlására, viszont nemigen értem a következtetéseit (legalábbis az általánosítás ama szintjén, amelyen megfogalmazódnak, nem). Az még elfogadható lenne, hogy a „nemzeti” (magyar) filozófia tételezése „degradálja” a filozófiát; (nos, ha nem is degradálja, de mindenképpen megkérdőjelezi a filozófia egyetemes mivoltát, érvényét). Az viszont már nem igazán érthető, hogy miért „degradálná” a „nemzeti” filozófia „tagadása” az „illető országban” művelt filozófia rangját. Nem inkább arról van szó, hogy a „nemzeti” filozófia elutasítása (mint ilyen) egyszerűen kérdésessé teszi (mivelhogy éppen ezt teszi) a „nemzeti” jelző, megjelenés használatának értékét és érvényét? Meg aztán azt sem igazán értem, hogy kit másolnak, másolhatnak ezek a „tiszteletreméltó” szobatudósok, kit kopíroznak, plagizálnak, esetleg „epigonizálnak”. Tudomásom szerint nincs olyan filo-

zófia, amit ne valamelyik országban, és ne valamilyen nemzethez vagy nemzeti-séghez tartozó filozófusok művelnének. Egy másolandó, (értelemszerűen) univerzális filozófiához ugyanilyen, tehát „egyetemes” filozófus kellene, aki fölötte áll minden „partikuláris” kötöttségnek – ilyen márpedig nincs.

Fogadjuk el tehát azt, ami hasznosítható a szövegből: 1. Hogy a „nemzeti” filozófia tételezése a filozófián belül meghasonlottságot eredményez; 2. A „nemzeti” filozófia tagadása nem jelentheti a filozófus emberi – „partikuláris” kötöttségeinek a tagadását.

Úgy vélem, a „partikuláris” a leginkább megfelelő szó arra, amit mondandó vagyok, s ezért ezt javasolnám (itt és most) a „nemzeti” (elégé megfoghatatlan) megjelölése helyett, használatra. Természetesen az ún. „partikuláris” filozófia is fölveti mindazokat a problémákat, amelyeket a maga során a „nemzeti” filozófia is fölvetett, azzal a különbséggel, hogy a partikularitás mint partikularitás, önmagában legalább evidensen belátható:

„[...] bizonyos értelemben a [...] filozófia egyik legproblemikusabb – pontosabban mára igazán problemikusává vált – vonása éppen az, hogy radikálisan elutasít mindenfajta partikularitáshoz kötött gondolkodást, hogy mást ne mondjak, nem veszi észre, hogy maga is egy partikuláris embercsoporthoz kötött – jöllehet hajlamos azt az „emberi nem” -mel azonosítani.”⁴

Tehát a filozófia partikuláris kötöttségei bizonyosak, legalábbis problemikusak (mára már azokká váltak), és ez ugyanazokat a kérdéseket veti fel, mint amelyeket a „nemzeti” filozófia korábban is fölvetett.

A filozófia, mely valamikor univerzális volt, mára már nem az. Mi történt a filozófiával? Mikor, mely ponton ment végbe ez a „partikularizálódás”? Próbáljuk meg – Vajda Mihály idézett gondolatmenetét folytatva – megkeresni ennek a „partikularizálódásnak” a (filozófia) történeti gyökereit.

A görög filozófia még egész biztosan nem volt semmilyen értelemben vett „nemzeti” vagy partikuláris. Ez nem jelenti azt, hogy a görögök ne tudták volna magukat görögöknek, de ez a „tudat” még semmiképp sem volt „nemzeti”, nem volt elhatároló jelentőségű (minden azonosulás egyszersmind elhatárolódást is jelent), mert – ahogy Tamás Gáspár Miklós írja – a görögségen, a görög „közös-ségen” kívül nem volt semmi – „vagy a barbárok, ami végső soron ugyanaz”⁵: „ami nem hellén, az nem lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy a görögök szüklátóköriek és sovének voltak [...] Ők magukat képviselték, közvetítés – és ezért meghasonlás, ingadozás, habozás, erkölcsi aggály, vívódás, töprengés – nélkül”⁶ – úgy a filozófiában, mint a művészetekben, tehetjük hozzá. Másszóval, ahogyan egy más kontextusban Vajda Mihály is leírja, a görög filozófia, bár minden ízében görög volt, mégsem volt „görög ügy”.⁷

Ugyanúgy nem volt, nem lehetett „nemzeti” ügy a középkor filozófiája sem, az a bizonyos ancilla theologiae; egyrészt (persze) mert nem voltak önálló nemzetek; másrészt (Vajda Mihály), mert (ez) nem volt filozófia. Mindenesül a teológia ügye volt, pontosabban a „szolgálólánya”.

A nemzetek történelmi kialakulásának (a történelmi nemzetek kialakulásának) problémája mindmáig vita tárgya. Amit erről (a filozófiára nézve) száz szá-

zalékos biztonsággal el lehet mondani az az, hogy „az európai filozófia fejlődésének az a korszaka, ahol nemzeti keretekről biztosan nem lehet beszélni, az a középkor”⁸.

A középkor (és reneszánsz) után az újkor – „a filozófia fejlődésének” az a szakasza, amely tudatosan és kezdettől fogva szabadulni igyekszik a (terhes) középkori örökségtől. Descartes-ról tudjuk, hogy az első (számottevő) filozófus, aki „nemzeti” nyelven ír filozófiát (illetve arra fordíttatja le). Bár ez még nem volt a „nemzet” nyelve, egyszerűen a nép nyelve volt, a démoszé vagy a plebszé, a szó összes pejoratív vonzataival. Mint mondja, úgy próbál írni, hogy a nők is megértsék.* Eme nagyvonalú, emberbaráti gesztuson túlmenően azonban, egészen biztosan látnunk kell benne a skolasztikával szembeni tudatos állásfoglalást is. Akárcsak Bacon, Descartes is azért dönt a népi nyelv mellett, mert így kíván szabadulni az „iskolás” latintól - s ami ezzel együtt jár: a megkövesedett terminológiától, a fogalmi zűrzavartól.

Descartes emellett új evidenciát keres és talál: a szemlélődő egyes embert, az ego-t mint az ego cogito alanyát, a gondolkodó szubsztanciát, aki immár leszakadva az univerzumtól, magára hagyatva, szembenáll az egész kozmosszal, amelynek ezidáig szerves része volt.** A szemlélő egyszerűsége és egyedisége, az „én” különállása kérdéseket vet fel a filozófia egyetemességével kapcsolatban:

„Kérdés azonban, hogy [...] a szemlélőnek az igazsága [...], amelyet csak a szemlélő(k) gyakorlat konstituálta tapasztalatából ismerünk, ez az igazság vajon mennyiben lesz csak a szemlélő magánigazsága, mennyiben lesz kommunikálható [...], mennyiben jelenti a szemlélő gyakorlatának adott viszonymódusát az adottsággal és semmi többet – és honnan tudható, hogy az adottság [...] annyira különemű-e a szemlélőtől, hogy a róla szóló tapasztalat, amellett, hogy fogalmi keretet biztosít az egyes ember (megismerő) gyakorlatának, valóban szól-e valami egyébről, mint a megismerő individuum, a szemlélő egyes ember világkonstituálásának adott módjáról?”⁹

A filozófia: világkonstituálás, tapasztalat, gyakorlat, szemlélet, reflexió, viszonymódus – személyes ügy lett, mondhatni egyszemélyes ügy, a szemlélő egyes ember ügye a világgal. Olyannyira bensőséges, hogy nem biztos: egyáltalán közölhető. Érthető módon ez itt még nem a kommunikáció problémáját veti fel – nem a kommunikáció lesz kérdéses, hanem a szemlélő egyes ember, az „én” státusza.

„Az én, ha azt is mondjuk róla, hogy egyszeri, egy bizonyos, az: rögtön az ellenkezőjét is állítottuk, hiszen ez nem kommunikálható a maga közvetlenségében, mert ez az egyes ember – ez a nyelv általánossága folytán bárkire rámondható, ezt csak a beszédaktus szándéka oldja föl, de csak szituációtól függően és konnotatív eszközökkel.”¹⁰

* A filozófálgató nemes leereszkedik a néphez – a középkor után, a középkorhoz képest jelentős lépés, amelyet alapvetően két irányba látok továbbgondolhatónak: 1. (elvben) mindenki egyenlő; 2. (következik, hogy) elvben mindenkinek mindenhez, így a filozófiához is, joga van.

** Descartes elemzésében teljes egészében Tamás Gáspár Miklósról hagyatkozom. Nem tudok nála jobbat.

Descartes viszont nem egy „beszédaktus-elméletet” dolgoz ki, hanem egy „én-ontológiát”. Következésképpen nála (következézetesen) két „én”-ről lesz szó. Az egyik, (középkori mintára) az „univerzálé”, az általában vett ember (A „ki vagyok?” kérdésre a *Recherche de la vérité*-ben [Descartes] azt válaszolja: ember vagyok¹¹), maga az emberi nem, vagyis az ember mint társadalmi lény; a másik a szemlélődő egyes ember, a gondolkodó én: én, vagyis ez és ez, aki éppen gondolkodom – és „a filozófiának folytonosan ide-oda kell hánykolódnia *kezdeti és levezetett*, első és második én között.”¹²

„Levezetett” én, amennyiben ugyanis az ember mint ember, mint az emberiség, a társadalom differenciálatlan tagja csupán potenciálisan bírhat létérvénynyel. Ahhoz, hogy igazi létezésre tegyen szert be kell lépnie a reflexióba, le kell vezetnie magát önmagából, saját reflexiójából. A *cogito, ergo sum* tétele ugyanis kimondja, hogy minden – és főképp: mindenki, bárki – csak annyiban bírhat létezéssel, amennyiben reflexióban *van*: gondolkodom, tehát vagyok – csak annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom. Ám a cogito, önmagában még egyáltalán nem biztosít tiszta, átlátszó identitást. (Az identitás ugyanakkor fontos, mert egyáltalán nem mindegy, hogy *ki* gondolkodik: aki gondolkodik, az *van*.) Éppen ezért a reflexiónak ki kell egészülnie a nyilvános vallomással, a confessióval, önéletrajzírással (vö. *A módszerről* elején). Az önéletrajz az, ami végső soron léteemben igazán megrögzít, ami a *clara et distincta* identitást adja.

Az önéletrajznak mint (akár filozófiai, akár irodalmi) műfajnak szükségképpen föl kell vetnie a nyelv kérdését. Ezen a ponton Descartes reflektál is a nyelvre – a számára adott kereteken belül. Ezek a keretek pedig nem teszik lehetővé, hogy maga a nyelv váljon kérdésessé; még nem a nyelv az, ami fontos, hanem ami mögötte van: az én. A beszéd – mondja Descartes – a (tudatos) alany (ön)tudatos beszéde, és csak ez a fontos, mert – úgy tűnik – csupán ez teszi lehetővé, hogy a beszéd „filozófiai elrendezett beszéd” legyen – „discours”. (A nyelv hasonló felfogásával találkozunk – mutatis mutandis – Fichténél. Az ő felfogásában mindent az Én tételez, mint vele szembenállót, nem-Ént. Következésképpen a nyelvet is, egyetlen pontosítással: hogy a nyelv valójában nem az Én, hanem az Ész produktuma, mely párhuzamosan tételezi a nyelvet és a történelmet, (tehát hallgatólagosan történetivé kell válnia), s ez azt eredményezi, hogy a nyelv történetiként, s történetiségében átláthatóként, rekonstruálhatóként, Ész-szerűként jelenik meg.

A (filozófia)történeti kutatás tovább is folytatható lenne (túl Fichtén, meg kellene vizsgálni a „nemzet” filozófiai fogalmának kialakulását, a „nemzeti” nyelvek vizsgálatát a „romantikus” nyelvészeten stb.), ám nem ez volt a kérdés. A filozófia történetéből maximum az derülhet ki, hogy mikor lett a filozófia „nemzeti”-vé, hogy mióta beszélünk „nemzeti” filozófiáról. Beszélhetünk-e róla? – nos, ez már egy másik kérdés; olyan kérdés ami a *lehetőségre*, a filozófia és beszéd *lehetőségeire* vonatkozik (mondom, lehetőségeire – és itt kötelező a többes számú fogalmazás, a lehetőség többes száma, ugyanis a lehetőség – ellentétben a szükségszerűséggel – plurális valami: mindig új és új formában valósulhat meg), s ha nem is feltétlenül kritikai indíttatású, de mindenképpen megköveteli a lehetőségek számbavételét.

Tudjuk, hogy mikor lett a filozófia partikuláris. Szükségképpen azzá kellett-e válnia? – nos, ez a kérdés. Derrida, aki maga is érinti a témát („nemzeti” filozófia, identitás, az identitás identitása, ego cogito, önéletrajz stb.), tudatosan helyezkedik szembe Descartes-al:

„Jelenlegi értelemben az önéletrajz emlékezés (hatalmas téma, amelyet nem fogok itt érinteni) *azonosulást* feltételez. Bármilyen legyen az Odüsszeia, az önmagában vagy önmagához való megérkezés története, a Bildungsroman, bármi legyen az *önmaga*, az autosz megalkotásának története, annak aki ír, már ki kell tudnia mondani: én. Mindenesetre meg kell lennie az ő nyelvében – a nyelv *identifikációs modalitásának*. És a nyelv egységének kérdését is meg kell oldani, gondolhatnánk, legyen szó akár a szó szűkebb, akár a tágabb értelmében vett nyelvről, amelyben minden identifikációs modell és modalitás, a társadalmi (politikai, irodalmi stb.) kultúra identifikációs pólusai is beleértendők. Tudni kell már, amely nyelven *én* mondatik, azon *magamat* mondom. Éppúgy gondolunk itt az *én gondolkodom*-ra, az *én*-re és a *mi*-re a maguk kulturális, szimbolikus, szociokulturális stb. figurák által megformált identifikációs alakjában. Hogy az önéletrajznak mondott emlékezés *én*-je nyelvenként – nem csupán grammatikai, logikai, filozófiai, hanem minden szempontból – különbözőképpen mondhatja magát, hogy nem előzi meg ezeket a nyelveket, következésképpen nem független a nyelvtől általában – ez az, amit ritkán vesznek figyelembe, akik általában az önéletrajzról értekeznek – teszem azt, hogy műfaj-e vagy sem, irodalmi műfaj-e vagy sem stb.”¹³

„És mindenesetre nem volt sem elgondolható, sem gondolkodó én egy megszámlálhatatlan nyelv ezen idegen szituációja előtt.”¹⁴

Egyetlen szempontot emelek ki a szöveg(ek)ből: az említett szembenállást. Ez a szembenállás (Descartes-tal) Derridánál következetes kritika; a mindenkori filozófiai alapállásából következik, és végső soron (itt) egyszerűen a képlet megfordítását jelenti: vagy az individuum, az én, az én én-tudata (gondolkodom, tehát azt gondolom, hogy én gondolkodom stb.) az, ami a nyelvnek (és végső soron minden egyébnek) a kristálytisza identitását biztosítja, vagy pedig fordítva: a szubjektum nem előzheti meg a nyelvet, a nyelv minden én-t mondás és önéletrajz előtt van, ergo: ő teszi lehetővé ezeket; a nyelv minden más identifikációs modalitást megelőz, ezek mindenike elérhető a nyelv által, felfogható nyelvszűren. Fogadjuk el ezt (egyelőre provizórikusan), és próbáljuk meg felkutatni a következményeit.

Nos, amennyiben elfogadjuk, és mondjuk, Derridát követve tesszük ezt, akkor az iránt sem lehetünk közömbösek, amit az elkövetkezőkben mond

Önmagától, az (auto)biografikus Jacques Derridától indul el, „példaszerű francia-maghrebi”-ként mutatkozva be. (Derrida a francia Algírban született, asszimilált szefárd-zsidó családban.) Ám ennek az önéletrajzírásnak az iránya éppen fordítottja a descartesi-nak. Nem az „egyes” levezetését célozza az „általánosból”, nem az identifikáció a cél, hanem ellenkezőleg: az általánost igyekszik példázni, tanúsítani, mégpedig úgy, hogy közben az egyes jelentősége megszűnjön, feloldódjon – ne legyen több, mint az általános egy példaszerű esete. Ebből kifolyólag az önéletrajz, az én hovatovább elveszíti filozófiai relevanciáját, megtagadtatik, és csak annyiban lesz fontos, amennyiben helyzete egy u-

niverzális struktúrát példáz: „... bizonyos egyének, bizonyos helyzetekben tanusítják, feltárják, „élőbb” olvasatban nyújtják, *jobban mint mások*, egy univerzális struktúra vonásait.”¹⁵, és: „[...] egy olyan nyelven [francia] teszik ezt, amelyet beszélnek ugyan, és jól beszélnek, mégis úgy, hogy ezt a nyelvet, ezen a nyelven beszélve, a másik nyelveként mutatják be”.¹⁶ A nyelv – véli Derrida – *mindig* a másik nyelve, esetében az úr nyelve, az autoriter francia nyelv, legalábbis, mondja, ekként jelenik meg (a gyarmatosító franciák anyanyelveként), függetlenül attól, hogy a nyelv, (még ha anyanyelv is), végső soron mindig a másiké, „lényege”, hogy az legyen, következésképpen nem mondhatom rá: az enyém. A nyelv mindig egy másikra, önmaga másikára, egy „megígért” nyelvre utal, aminek érdekében a fordítás is történik (Bábel Tornyai). Ami, röviden, egyben azt is jelenti, hogy a nyelvnek nincsen „lényege”, hogy a nyelvben, a mindenkori identifikáció mellett mindig működik a nem-identifikáció is, egyszóval az a lényege, hogy nincsen lényege. És ez a konklúzió.

Így van-e ez vagy sem - nem szükséges itt eldönteni. Engem igazából Derridának egy másik, (rész)konklúziója érdekel. Igaz ugyan – mondja –, hogy „a klasszikus nyelvész szemében minden nyelv egy rendszer, amelynek egysége minduntalan újrapézdődik. Ám ez az egység semmiféle máshoz nem hasonlítható. Hozzáférhető az oltvány, a deformációk, a transzformációk, a kisajátítás, bizonyos a-nómália, az anomália, a dereguláció számára.”¹⁷ Hasonlít ez arra a leírásra, amit Wittgenstein ad a nyelvről: „Nyelvünket úgy tekinthetjük mint egy régi várost, mint zezzugos térségeket utcácskákkal és terekkel, régi és új házakkal, házakkal, amelyekhez különböző korokban építettek hozzá; s az egészet modern negyedek sokasága öleli körül, egyenes sugárutakkal és szabályos házakkal.”¹⁸

És ha ilyen az általában vett nyelv természete, akkor általában ilyeneknek kell lenniük az egyes nyelveknek is: azaz plurálisaknak. Ugyanazon nyelven belül a nyelvjátékok pluralitása, heterogenitása lehetséges; ezek elkülönülnek egymástól, nyelvet alkotnak a nyelven belül, egyszóval: nem csupán a nyelvek sokféleségével kell számolnunk, hanem ugyanazon a nyelven belül a nyelvjátékok sokaságával is – ez tehát Derrida másik következtetése.

Egy nemzetközi filozófiai kollokvium résztvevőjeként, ennek nemzetközi jellegére – és általában a filozófiai nemzetiségek, a „nemzeti” filozófia lehetőségeire – reflektálva, ezt mondja:

„A nemzeti filozófiai identitás egy nem identitással fonódik össze, vagyis nem zárja ki a viszonylagos sokféleséget és ennek a sokféleségnek mint kisebbségnek a nyelvbe való belépését. Magától értetődik, hogy az itt jelenlévő filozófusok gondolkodása nem azonosul egymással (miért is lennének itt többen, ha másként volna?), mint ahogyan egyikünk sem rendelkezik valamiféle mandátummal egy egységes nemzeti diskurzus képviselőté.”¹⁹

Másutt (interjúban) leszögezi:

„Először is egy óvintézkedést tennék, mégpedig elhárítanám, hogy „a” francia filozófiáról beszéljünk [...]; meg kellene próbálnunk, amennyiben csak lehetséges, nem általánosíta-

ni, és nem beszélni [...] „a” francia filozófiáról. Most tehát nem „a” francia filozófia nevében fogok beszélni, hanem saját és néhány hozzám közelálló filozófus nézőpontjából: a filozófia francia területén sok a diszkontinuitás, a törés és a konfliktus.”²⁰

Amolyan végkövetkeztetésként fogalmaznám meg, a fentiekre és nem utolsósorban Fehér M. Istvánra támaszkodva, hogy miként a nyelvjátékok is további közösségeket hoznak létre egy már adott (nyelvi) közösségen belül, ugyanúgy a filozófia is „kijelöli a dolgok helyét, fogódzókat ad a világban való tájékozódáshoz, közösséget teremt.”²¹ A „község” fogalma stimmel, a többi („a” filozófia) nem. De amennyiben mégis filozófiákról lenne szó, ergo: közösségekről – ezt elismerem: a község fogalma (itt) „szellemi-emfatikus” fogalom.

Végeredményben tehát, szigorúan a nyelv felől nézve nincs válasz a kérdésre. Nem oldja meg a problémát: van-e „nemzeti” filozófia, inkább fölszámolja: úgy oldja meg, hogy fölszámolja.

Kolozsvár, 1996. január 18.

JEGYZETEK

1. Vajda Mihály: Mi a helyzet a magyar filozófiával; in: Gondolatok gondolatokról; Előadások a magyarországi filozófia történetéből; Felsőmagyarország kiadó; Miskolc, 1994; 36.1.
2. Fehér M. István: Nemzet Filozófia, Tudomány; in: Existencia, vol. H/1992, Fasc. 1-4.; Szeged - Budapest, 507.1.
3. uo.; 496.1.
4. Vajda Mihály; id. mű; 37.1.
5. Tamás Gáspár Miklós: Aiszkülös: Perzsák; Heten Théba ellen; (utószó); Kriterion; Bukarest; 1972; 103.1
6. uo.; 102.1.
7. Vajda Mihály; id. mű; 39.1.
8. uo.; 47.1. (jegyzetek)
9. Tamás Gáspár Miklós: Descartes: A módszerről; Kriterion; Bukarest; 1977; (előszó); 7.1.
10. uo.; 19.1.
11. uo.; 26.1.
12. uo.; 32.1.
13. Jacques Derrida: A másik egynyelvűsége; in: Jelenkor, 1993/11; Pécs; 954.1.
14. uo.; 955.1.
15. uo.; 953.1.
16. uo.
17. uo.; 963.1.
18. Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások; Budapest; 1992; 25.1.
19. Jacques Derrida: Az ember vég-céljai; in: Gond, 1993/4; Debrecen; 100.1.
20. Jacques Derrida: „...az igazság iránti érdeklődés”; Florian Rötzer interjúja; in: Jelenkor; 1994/7-8.; Pécs; 657.1.
21. Fehér M. István; id. mű; 498.1.