

A HASONLÓSÁG TANÍTÓI ÉS A TANÍTÓK HASONLÓSÁGA

AKI 119

A HASONLÓSÁG TANÍTÓI ÉS A TANÍTÓK HASONLÓSÁGA

*„Kelet” és „Nyugat” fél évezredes összehasonlításának főbb
tanulságai a kortárs interkulturális és komparatív filozófiai
tendenciák tükrében*

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS.....	1.
I. A HASONLÓSÁG TANÍTÓI.....	2.
I.1. Kína Európában.....	2.
1. ábra: Hatástörténeti térkép.....	3.
I.2. „A königsbergi kínai” és „a kínai Szókratész”.....	6.
I.3. A kínai egy.....	8.
II. A TANÍTÓK HASONLÓSÁGA.....	10.
II.1. A dolgok láncolata	10.
2. ábra: Az <i>Ars magna lucis et umbrae</i> borítója.....	11.
II.2. A Szellem és a <i>dao</i>.....	14.
II.3. Következtetések	18.
KONKLÚZIÓ	20.
FELHASZNÁLT IRODALOM	22.

BEVEZETÉS

Mióta Európa és Kína jezsuita közvetítéssel tudomást szereztek egymás bölcséleti hagyományának létezéséről, a „nyugati” gondolkodók körében sorra bukkannak fel a „keleti filozófia” egymással ellentétes hangvételű interpretációi. Bár az értelmező mozgalom egyre kiterjedtebb, a kísérletek, melyek megpróbálnak párhuzamot vonni a sinocentrikus bölcsélet és az európai filozófia között, nem hoznak áttörést. Balsikerük oka az a menthetetlenül Európa-centrikus attitűd, amely minden „távoli” hagyományt a saját tradíció előzményeként, vagy torz másaként tüntet fel. A komparatív és az interkulturális filozófia képviselői számukra idegen gondolkodástörténeti alakzatok megismerésétől remélik az eurocentrizmusból való kilábalást, az azonban, hogy némelyikükön már nem Konfuciusz Kína Szókratésze, hanem Kant Európa Konfuciusza, nem jelent minőségi változást a *philosophe*-ok korához képest. E dolgozatban rámutatok a filozófiai komparatisztika túlzott kiterjesztéséből eredő veszélyekre, nem tévesztve azonban szem elől a körültekintő alkalmazásában rejlő lehetőségeket sem.



Az első részben röviden áttekintem a kínai bölcsélet európai recepciótörténetét (I.1.), majd bemutatom a kortárs komparatív és interkulturális filozófia célkitűzéseit és sajátosságait (I.2.). E szakaszokban főként arra a hagyományra koncentrálok, melynek képviselői a konfuciánus tanítás és egyes európai morálfilozófiai rendszerek összehasonlítását alapul véve a tradíciók közti párbeszéd megteremtésén dolgoznak. Az elméleti vizsgálat után egy „esettanulmány” segítségével szemléltetem azokat a hibákat, amelyek a fenti két irányzat, a komparatív és az interkulturális filozófia gyakorlatát jellemzik, és amelyek alapjaiban kérdőjelezik meg egyes metodológiai stratégiák általános-érvényűségét, sőt legitimitását (I.3.).

A második részt Athanasius Kircher és Hegel történelemszemléletének komparatív elemzése alkotja. E korábban fel nem vetett vizsgálat révén jelentős strukturális és módszertani (nem ideológiai) hasonlóságokra derül fény a hitben gyökerező kircheri történelemkép (II.1.) és a Szellem fejlődésének alapelvein nyugvó hegeli felfogás (II.2.) között, ugyanakkor a kettő alapvető különbsége is artikulálódik (II.3.). Az értelmezés középpontjában Kircher és Hegel Kína-képe áll, maga az összevetés pedig a megismerést célzó komparatív vizsgálat példája is egyben. Ezen elemzés eredményeit az I. részben megfogalmazottakkal egybekapcsolva mutatok rá dolgozatom konklúziójában az összehasonlító filozófia lehetőségeire és hatáira.

I. A HASONLÓSÁG TANÍTÓI

„Nekem úgy tűnik, Hegel mindig azt akarja mondani, hogy a különbözőnek tűnő dolgok valójában ugyanazok. Engem ugyanakkor az érdekel, hogy megmutassam, a dolgok, melyek ugyanannak tűnnek, valójában különböznek.”

(Ludwig Wittgenstein)¹

I.1. Kína Európában

A Kína és Európa közötti szellemi kapcsolatot a jezsuita misszionáriusok alapozták meg a XVI. században. Bár tevékenységük a rítus-vita² következtében megszakadt, a kínai bölcselet általuk közvetített interpretációja a felvilágosodás számos gondolkodójára (többek között Leibniz-re, Wolffra, Voltaire-re)³ volt hatással. E filozófusoknak, akik a konfuciánus tanítást állították Európa elé morális példaként, nem a kínai bölcselet tényleges megismerése volt a célja, hanem hogy alátámasszák saját politikai-filozófiai-társadalomelméleti téziseiket. Kína – mint évezredes történelemmel és szilárd államszervezettel rendelkező Európán kívüli birodalom – modellje lett reform-elképzeléseiknek.

Különböző okok – többek között a rítus-vita elhúzódása, a Kína megrekedtségét firtató történelemfilozófiai vélekedések és a rassz-elméletek megjelenése – miatt a XVIII. század végére a Kína iránti érdeklődés általánosan lecsökken. Kant *Physische Geographie*jában például többet ír a kínai disznó-eladási szokásokról, mint a kínai bölcseletről,⁴ a német idealizmus gondolkodóinak Kínához való hozzáállását pedig általános közömbösség vagy elutasítás jellemzi. E tendencia csak a XX. századra változik meg, amikor a Herder, Hegel vagy Marx Kelet-képét befolyásoló gazdasági és társadalomelméleti megfontolások ismét másodlagossá válnak a kínai bölcselet morális-etikai vonatkozásaival szemben (e változás oka elsősorban a szociológia és a közgazdaságtan elszakadása a filozófiától). Ám míg a jezsuiták korától fogva Kína mássága adta a rá irányuló filozófiai vizsgálódások alapját, mára a történeti szemléletmód háttérbe szorul, s a közös pontok keresése válik dominánssá a kutatásban.⁵

A következő hatástörténeti ábra és a hozzá tartozó jegyzetek a kínai bölcselet európai recepciótörténetét hivatottak összefüggéseiben bemutatni.

¹ WITTGENSTEIN 1984, 171.

² A XVI. sz. elejétől több mint száz éven át tartó vita a jezsuita misszionáriusok térítő munkájának alapelveiről, melyek magját a kínai rítusok és a keresztény tanítás összeegyeztetése alkotta (BRANCACCIO 2007, 63–72.). Ld. még VÁRNAI 1976, 419–423.; FRANKE 1962, 5–16.; RATHBONE, 2. §; ill. az 1. ábrát.

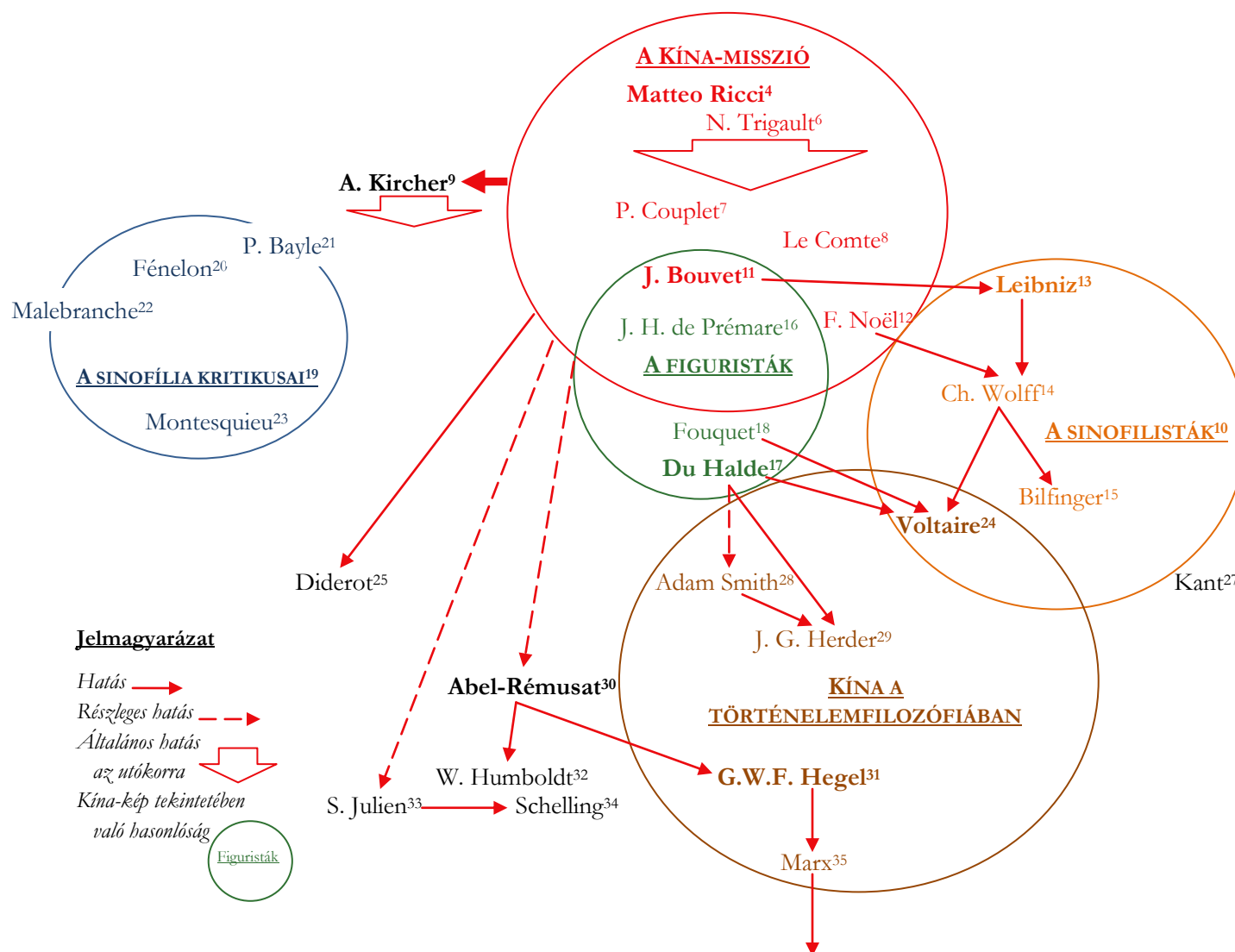
³ LEIBNIZ 2008, 395. skk.; WOLFF 1985.; VOLTAIRE 1991, XLI.; ld. még VÁRNAI 1974, 141. skk., DAVIS 1983.

⁴ Ld. KANT 1962, 378 és 382.

⁵ Kölnben például megalakul a Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1992), megjelenik a *Polylog* c. folyóirat (2000), az ezredfordulóra megszületik a „bostoni konfucianizmus” (ld. NEVILLE 2000) és így tovább.

1. ÁBRA

HATÁSTÖRTÉNETI TÉRKÉP¹



MEGHATÁROZÓ ESEMÉNYEK ÉS MŰVEK

1100-AS ÉVEK	A SONG NEOKONFUCIANIZMUS KEZDETE KÍNÁBAN ²
1275–92	MARCO POLO KÍNÁBAN ³
1582/83	MATTEO RICCI KÍNÁBA ÉRKEZÉSE
XVII. SZ.	A RÍTUS-VITA KEZDETE ⁵
1615	TRIGAULT: <i>Storia...</i>
1667	KIRCHER: <i>China illustrata</i>
1687	COUPLET: <i>Confucius Sinarum...</i>
1696	LE COMTE: <i>Nouveau mémoire...</i>
1697	LEIBNIZ: <i>Novissima Sinica</i>
1711	NOËL: <i>Sinensis Imperii Classici sex</i>
1726	WOLFF: <i>Oratio de Sinarum philosophia practica</i>
1727	FOUQUET: <i>De la Doctrine... des Chinois</i>
1735	DU HALDE: <i>Description...</i>
1756	VOLTAIRE: <i>Essai sur les mœurs et l'esprit des nations</i>
1776–91	Mémoires concernant l'histoire... les Chinois ²⁶
1784–89	HERDER: <i>Ideen zur Geschichte...</i>
1823	RÉMUSAT: <i>Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tsen</i>
1825	A Kelet HEGEL előadásában
1842	JULIEN <i>Dao de jing</i> fordítása

JEGYZETEK AZ 1. ÁBRÁHOZ

1. A **hatástörténeti térkép** az egyes gondolkodók közti kapcsolatot csak a kínai bölcsletről vallott nézeteik tekintetében mutatja. Minden nyíl „pozitív” hatást jelöl, vagyis akkor jelenik meg, ha egy gondolkodó valakinek vagy valamely műnek a hatására Kína felé fordult, Kína bölcslete pozitív értelemben gyakorolt rá hatást. (Az természetesen a sinofilia kritikusaira is igaz, hogy a misszionáriusoktól szereztek ismereteket Kínáról.)
2. A **Song-kor** kezdetére a konfucianizmus, a taoizmus és a kínai buddhizmus irányzatai eklektikus egységgé olvadnak össze, mely a következő évszázadokban is tovább él. A jezsuiták a Ming (1368–1644) és a Qing-korban (1644–1911) e formájában találkoznak a kínai bölcslettel (BRANCACCIO 2007, 43. skk.).
3. A **„keleti utazók”** (Wilhelm von Rubruk, Plano Carpini, Marco Polo) évszázadában nem alakul ki szellemi kapcsolat Kína és Európa között, de leírásaik felkeltik a távoli ország iránti érdeklődést, főként az irodalmi műveken keresztül gyakorolva komoly hatást az utókorra (FRANKE 1962, 5–16.; RATHBONE, 2. §).
4. Matteo **Ricci** (1552–1610) olasz jezsuita misszionárius, a Kína-misszió kiemelkedő alakja, munkái alapjaiban határozták meg a következő korok Kína-képét. Rendkívül éleslátó gondolkodó és tanító, neki köszönhető, hogy a jezsuiták elnyerték a kínai udvar bizalmát. (Ld. VÁRNAI 2011.; ECO 1998, 155. sk.; DAVIS 1983, 533 sk.)
5. A **ritus-vita** (ld. a dolgozat 4. lábjegyzetét) kezdete nem köthető konkrét dátumhoz, s intenzitása is rapszodikusan változott a következő évtizedekben. (Ld. BRANCACCIO 2007, 63–72.) A vita nem vetett véget az európai sinofiliának, sőt, bizonyos értelemben csak tovább erősítette a Kína iránti érdeklődést (VÁRNAI 1974, 133.).
6. Nicolas **Trigault** (1577–1628) jezsuita misszionárius, RICCI közeli munkatársa, annak halála után adja ki a *Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina* c. munkát (1615), mely a Kína-misszió tevékenységének nagyhatású kompendiuma. (BRANCACCIO 2007, 78. skk.)
7. Philipp **Couplet** (1623–1693) belga jezsuita misszionárius. Hozzá kötődik a *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) kiadása, mely felkelti a konfucianizmus iránti érdeklődést (VÁRNAI 1974, 130., LUNDBAEK 1983.).
8. Louis **Le Comte** (1656–1732) francia jezsuita misszionárius, *Nouveaux Mémoires sur la Chine* c. munkája révén válik ismertté (1696), melyben főként Konfuciuszal és tanításával foglalkozik (VÁRNAI 1974, 131–133.).
9. Athanasius **Kircher** (1601/02–80) német származású jezsuita gondolkodó, történész; ld. a II.1. szakaszban. Közvetlenül hatott VOLTAIRE sinofiliájára, munkássága azonban széles körben ismert volt. A római jezsuita kollégiumból munkatársak seregét irányította, miközben ő az érkező anyag feldolgozásán, értelmezésén dolgozott. (GRAFTON 2011, 129. skk.) Nem járt Kínában, a figuristák közé csak nagyhatású elődként sorolható.
10. **Sinofilisták:** azon európai gondolkodók, akik – főként a figuristák nézetei nyomán – a kínai bölcsletet, a kínai államot bálványozták. (Ld. ROWBOTHAM 1945.)
11. Joachim **Bouvet** (1656–1730) francia jezsuita, a figuristák körének vezéralakja. A *Yi jing*ben található – a cickafarkkórával végzett jósló-eljáráshoz tartozó ábrák megfejtéséhez használt – jelekről (*bagua* 八卦, ld. MASPERO 1978, 354–355.) szóló elmélete nagy hatást gyakorolt LEIBNIZ sinofiliájára. Úgy gondolta, hogy a konfucianus értelmezés összezavarta az ábrák értelmezését, ha azonban attól elvonatkoztatva vizsgálja őket, „szám, súly és mérték kvantitatív elemeire” lesz képes visszavezetni jelentésüket, így találva meg az eredeti, Istentől eredő igazságot (ld. MUNGELLO 2009, 101. ill. ROWBOTHAM 1956, 484–485.).
12. François **Noël** (1651–1729), belga jezsuita misszionárius, fordító. Munkája, a *Sinensis Imperii Classici sex* (1711) jelentőségét – amellet, hogy a *Mengzi* fordítását is tartalmazza – elsősorban az adja, hogy elveti elődei vallásos gyökerű szóhasználatát, értelmezését. Az ő fordítása határozza meg WOLFF Kína-képét. (JÄGER 2012.)
13. Gottfried Wilhelm **Leibniz** (1646–1716) német filozófus, matematikus. BOUVET-val folytatott levelezése a figuristák hatásának legfőbb példája. Egyesek szerint a neokonfucianus metafizika inspirálta a monadikus rendszer kidolgozásában (RATHBONE, 3. szakasz), mások szerint az elmélet korábbi, minthogy Leibniz a kínai bölcslettel foglalkozni kezdett (ld. pl. DAVIS 1983, 535.). *Novissima Sinica*jában (1697/99) a kínai morális tanítás „importját” javasolja (LEIBNIZ 2008, 396.). BOUVET-vel folytatott levelezése idején dolgozta ki a bináris aritmetika rendszerét (ld. MUNGELLO 2009, 101.), melynek hatvannégy száma megfelelő elrendezésben párba állítható a hatvannégy *baguával* (ld. itt a 11. jegyzetet). Az ősi kínai jelekkel való hasonlóságból Leibniz arra következtetett, hogy az isteni rend egy darabját sikerült megfejtenie (MUNGELLO 2009, 102–104.).
14. Christian **Wolff** (1679–1754) német filozófus, LEIBNIZ követője, aki a Kína és tradíciója iránti elkötelezettséget is „megörökölte” (ld. WOLFF 1985.). 1723-ban el kell hagynia Hallét egy két évvel korábban a konfucianus bölcsletről tartott előadása miatt (DAVIS 1983, 536., JÄGER 2012.). Metafizikai munkáiban is sejtethető kínai hatás, a morálfilozófia terén egyértelmű. Kínáról NOËL munkáiból szerezte ismereteit. (ld. LACH 1953, 574., és a 12. jegyzetet).
15. Georg Bernhard **Bilfinger** (1693–1750) német filozófus, WOLFF követője. Hozzá hasonlóan példaként állítja Kínát Európa elé, SZORGALMAZVA a „filozófusuralkodók” trónra léptetését. (DAVIS 1983, 536–537.)
16. Joseph Henri **De Prémare** (1666–1735) jezsuita misszionárius, figurista. Meghatározó szerepe van a *Mémoires ... des Chinois* összeállításában (ld. alább a 26. jegyzetet).
17. Jean Baptiste **Du Halde** (1694–1713) francia jezsuita figurista, noha nem járt Kínában, sinológiai munkássága nagy jelentőséggel bír. 1735-ben adja ki *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la tartarie chinoise* c. művét. Hatással volt VOLTAIRE sinofiliájára, Adam SMITH-hez *Mengzi*-fordítása kapcsán kötődik. (Ld. LEE 2007, 112., VÁRNAI 1974, 135.)

18. Jean-François **Fouquet** (1665–1741) francia jezsuita, a figurista mozgalom egyik legvehemensebb képviselője. Kutatásaiban megpróbált például egyes kínai írásjegyeket párhuzamba állítani keresztény jelképekkel, így a keresztet és a tízes szám kínai írásjegyet (+) (ld. ROWBOTHAM 1956, 479.). Nagy hatással volt VOLTAIRE-re, akivel beszélgetéseket is folytatott (ROWBOTHAM 1932, 1051–1052.).
19. A **sinofilia kritikusa**: azok a gondolkodók, akik elítélték a jezsuiták, illetve a figuristák Kína-bálványozását. A szembenállás különböző alapokon nyugodott (ehhez ld. az egyes személyekről írottakat).
20. François **Fénelon** (1651–1715) francia katolikus érsek. *Dialogues des Morts* c. munkájában (1692–96) egy Szókratész és Konfuciusz közti dialógus formájában fogalmazza meg Kína-kritikáját.
21. Pierre **Bayle** (1647–1706) francia filozófus és író, a sinofilia tekintetében a jezsuiták kritikus. Ugyanakkor Kínát – mint egy babonás ateista társadalom hazáját – az etikai és törvényi rend vallás-függetlenségének példájaként mutatta fel. A kínaiak ateizmusát illetően MALEBRANCHE is egyetértett vele. (ld. DAVIS 1983, 534.)
22. Nicolas **Malebranche** (1638–1715) francia karteziánus filozófus, aki (Arnauld-val folytatott vitája kapcsán) a „kínai filozófus” karakterét egy dialógusban (*Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, 1708) mint a kíváncsi tanulót használta fel saját elmélete kifejtésére. (RATHBONE 4.§., LEE 2007, 112., DAVIS 1983, 534.) A legtöbb értelmezés szerint félreérti a kínai bölcséletet, mások szerint azonban épp e vélemény alapul Malebranche félreértelmzésén (REIHMAN 2012.).
23. Charles de Secondat, Baron de **Montesquieu** (1689–1755) a felvilágosodás kimagasló politikai gondolkodója. *A törvények szelleméről* c. munkájában (1748) elítéli a kínai despotizmust, ugyanakkor kortársainál tárgyilagosabb megvilágításban vizsgálja a kínai társadalom szokásrendjét. (MONTESQUIEU 2000, VII/6–7., XIX/17–20.)
24. **Voltaire** (1694–1778) francia filozófus, író, számos művében hangot ad Kína iránti csodálatának. A *Filozófiai ábécé* (1764) több szócikke (VOLTAIRE 1983., „Filozófia”, „Erkölc” stb.) és *A tudatlan filozófus* (1767) „Konfuciusz” szakasza (VOLTAIRE 1991, XLI., 429.) mellett megírja *Orpheline de la Chine* c. drámáját (1755), melyet XIV. Lajos udvarában mutatnak be (VÁRNAI 2011, 65.). Történeti műve (*Essai sur le Moeurs et L'Esprit des Nations*, 1756) elejére – melyben elsőként használja a „történelem-filozófia” terminust – Kínát helyezi (ROSENTHAL 1955, kül. 155–164.). DU HALDE, FOUQUET, TRIGAULT és KIRCHER munkái hatottak rá.
25. Denis **Diderot** (1713–84) francia filozófus, enciklopédista. DU HALDE és más jezsuiták hatására tisztelettel szól Kínáról az *Enciklopédiában*, megkülönböztetve Konfuciusz tanítását a szókratészitől. (LEE 2007, 112–113.)
26. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages etc. des Chinois. Par les Missionnaires de Pekin* (1776–91, 1814.). A következő évtizedekben elsődleges forrásul szolgál Kína megismeréséhez, HERDER, HEGEL fő forrása. Összeállítói DE PRÉMARE, Amiot és Gaubil. (VÁRNAI 1974, 137. sk.)
27. Immanuel **Kant** (1724–1804) német filozófus, rendszeralkotó gondolkodó, aki LEIBNIZ és WOLFF filozófiájából számos elemet emelt át munkáiba, ezek közül a morál és a metafizika egységben való szemlélete a legmeghatározóbb. Mégis, elődei sinofiliája ellenére, Kantot a kínai bölcsélet semmilyen formában nem foglalkoztatta.
28. Adam **Smith** (1723–1790) angol filozófus, közgazdász, akinek munkái jelentősen hatottak HERDER történelemszemléletére és Kína-képére is. Lehetséges, hogy DU HALDE *Mengzi*-fordítása is inspirálta *Theory of Moral Sentiments* c. munkáját. (DAVIS 1983, 531.)
29. Johann Gottfried **Herder** (1744–1803) német történetfilozófus, több művében foglalkozik a Kelet történeti szerepével. A konfucianizmus kialakulásának is alapját jelentő társadalmi közeget okolja Kína „gyermekkorban” való megrekedéséért (e nézetei HEGEL szemléletét előlegezik). Kínára vonatkozó forrásai közül LE COMTE *Mémoires*-ját és a *Mémoires concernant... des Chinoise*-t emeli ki (HERDER 1978, 175–176.; GOEBEL 1995.).
30. Jean-Pierre **Abel-Rémusat** (1788–1832), francia sinológus. A Collège de France (egyben Európa) első sinológia-tanszékét 1814-ben nyerte el, huszonhárom évesen kiadja egyik legjelentősebb művét, az *Essai sur le langue et la littérature chinoises*-t. Eztán Európa legjelentősebb gondolkodói kezdik ismeretségét keresni – többek között HUMBOLDT is levelezésben állt vele (ld. WALRAVENS 1999, 14.).
31. Georg Wilhelm Friedrich **Hegel** (1770–1831) német filozófus, ld. a II.2. szakaszban. Kínáról szerzett ismeretei szinte kizárólag RÉMUSAT munkáiból származnak; nagy hatást gyakorolt MARX filozófiájára, így Kelet-képére is.
32. Wilhelm von **Humboldt** (1767–1835) német nyelvész, filozófus, író, tíz éven keresztül folytatott levelezést ABEL-RÉMUSAT-val 1821–31 között (ld. a 30. jegyzetet). (MUELLER-VOLLMER 2011.)
33. Stanislas **Julien** (1797–1873) francia sinológus, aki RÉMUSAT halála után új irányt ad a kínai bölcsélet értelmezésének (PARKER 2004, 78.). SCHELLING már az ő munkájára hivatkozva ír Kínáról (ld. a következő jegyzetet).
34. Friedrich Wilhelm Joseph **Schelling** (1775–1854) német filozófus, *Die Geschichte der Mythologie* c. munkájában már JULIEN munkáira támaszkodik. Konfuciuszt egy mitológia nélküli, állam-központú racionalizmus létrehozójának tartja. Ezen az alapon szembeállítja Szókratészzel, elutasítja a keresztény és a kínai népi tradíció összevetését. Elkülöníti konfucianizmus, taoizmus és buddhizmus irányzatait. (SCHELLING 1985, 232–237.)
35. Karl **Marx** (1818–1883) német filozófus, közgazdász, társadalomtudós. Kínáról szórva-nyosan találunk egy-egy rövidebb szakaszt, megjegyzést munkáiban, ám a kontinentális Kína-képet a XX. sz. első feléig a Marx által tágabb kontextusba helyezett hegeli Kína-interpretáció határozta meg. Ugyanakkor, bár Kína stagnáló, szabadság nélküli állapotát tekintve HEGEL nézeteit vallja, a Keletnek a nyugati világra visszahatni képes magáért-valóvá válását prognosztizálja (Kína-képe részletes elemzéséhez ld. SONG 1972, 64–115.).

I.2. „A königsbergi kínai” és „a kínai Szókratész”

A jezsuita misszionáriusok százada óta számos gondolkodó vélt hasonlóságot felfedezni Szókratész és Konfuciusz között.⁶ Még Kantnál is azt olvassuk, hogy „[a kínaiak] tisztelik Konfuciuszt avagy Con-fu-tset is, a kínai Szókratészt.”⁷ Nietzsche ezzel szemben – nem kevés élel – Kantot illeti „a königsbergi kínai” jelzővel,⁸ sokan vannak azonban, akik nemcsak egy Szókratész–Konfuciusz, de egy Konfuciusz–Kant párhuzam lehetőségét is tudományos elemzés tárgyának tekintik.⁹ E szakaszban a komparatív és az interkulturális filozófia mibenlétével foglalkozom, majd bemutatom, miért maradnak kísérleteik egyoldalúak.

Egy módszertani hagyomány vizsgálatakor célszerű olyan tudományághoz fordulnunk, melyben az hosszabb múltra tekint vissza. A komparatív tradíció esetében ez a nyelvtudomány kell legyen. August Schleicher, az indogermán összehasonlító nyelvészet atyja világosan fogalmaz korszakalkotó munkájában a komparatív vizsgálat céljáról:

Az indogermán nyelvek grammatikája [...] egy különleges grammatika, amennyiben e nyelveket mint keletkezetteket tanulmányozza, s régebbi és legrégebbi állapotukat teszi világossá, így pontosabban az indogermán nyelvek különleges történeti grammatikájaként határozható meg.¹⁰

A történeti összehasonlító nyelvészet alapelve tehát az, hogy a „keletkezett” nyelvek (közös) eredetét szisztematikus elemzés útján vizsgálja, mely segíti rendszerük belső koherenciájának feltárását. E hagyománnyal összevetve megragadható a XX. században megszülető komparatív filozófiai irányzat sajátos jellege. Miközben ugyanis az összehasonlító grammatika a nyelvek egy korábbi állapotához keres utat visszafelé, a komparatív filozófia egy közös jövőt kíván előrevetíteni, melyben az egyes hagyományok „reflektív kritika és önkritika révén”¹¹ tanulnak egymástól. Képviselői így 1) egymástól izoláltan kialakult filozófiai hagyományokat vetnek össze, hogy 2) új lehetőségeket kínáljanak ezek értelmezésére és *továbbépítésére*.¹² A XX. század végén formát öltött interkulturális filozófiát azon explicit társadalmi szerepvállalás jellemzi és határolja el a komparatív filozófiától, hogy összehasonlító eljárásai révén egy kultúrák (nem kizárólag filozófiai tradíciók) közötti diskurzust kíván megalapozni.¹³

⁶ Az összevetésre az időbeli közelség, a dialógus-formában fennmaradt szövegek és persze a „morálfilozófiai” tanításban vélt párhuzamok is alapot adhatnak. – Ld. pl. MAHOOD 1971.; ROWBOTHAM 1945, 27–29. Az elmélet egyik első, meghatározó forrása La Mothe LE VAYER: *De Confucius, le Socrate de la Chine* c. írása (1641).

⁷ KANT 1962, 382.

⁸ NIETZSCHE 1994, 210. § „[...] A nagy königsbergi kínai [Chinese von Königsberg] is csupán egy nagy kritikus volt.” – Vö.: NIETZSCHE 2009, 26/96. – A célzás nem egyértelmű, esetleg Kant elvonult életmódjára vonatkozik.

⁹ Eltekintek itt ama nehézségtől, hogy Konfuciusz létezésére nincs közvetlen bizonyítékunk (ld. TÓKEI 2005, 53.).

¹⁰ SCHLEICHER 1861, 2.

¹¹ MOU 2010, 1. (Az idézett folyóirat címe is sokatmondó: *Comparative Philosophy: An International Journal of Constructive Engagement of Distinct Approaches Toward World Philosophy*.)

¹² Vö. WONG 2001/2009.

¹³ Az interkulturális filozófia célját lefektető írások közül ld. pl. WIMMER 1990, POHL 1999, MALL 2000.

Noha mindkét irányzat az összehasonlító módszerekkel folytatott filozófiatörténeti kutatásban gyökeredzik, egyik sem pusztán ezt emeli alapelvévé. Vizsgálódásaik éppúgy nem a történeti megismerésre irányulnak, ahogyan a jezsuita misszionáriusok és a *philosophe*-ok munkái sem. Különösképp jellemző ez az interkulturális filozófiára, mely alapvetően arra a reményére épül, hogy a kultúrák között párbeszéd és béke alakul ki, miközben történeti különbségeik eliminálódnak. Az összehasonlítás célja így az, hogy közvetítő rendszert építsen a tradíciók közé, mielőtt – az irányzat implicit kulturális univerzalizmusa számára elfogadhatatlan módon – beigazolódik Huntington prognózisa, mely szerint a civilizációk találkozása új típusú globális konfliktushoz vezet.¹⁴ A vizsgálat középpontjában számos esetben a morálfilozófiának címkézett konfucianizmus és a kanti erkölcsan (az *Erkölcök metafizikájának alapvetése* és a *Világpolgár-esszé* Kantja) áll, ettől ugyanis megerősítést nyernek azok, akik ma egy „világpolgári állapot” eljövételét remélik. A kölcsönös megértés mint egy, a kultúrákon átívelő kompromisszum előfeltétele tartozik e folyamathoz, mondhatni, miként a bemutatkozás aktusa egy beszélgetés elején. Mi történik azonban, ha az egyik fél a kezét nyújtja, miközben a másik meghajol?

Martin Schönfeld tanulmánya jól szemlélteti a fenti irányzatok alapsajátosságát.¹⁵ A szerző a *Journal of Chinese Philosophy* egyik tematikus számában a Kant–Konfuciusz párhuzamot tárgyalja, összehasonlítását többek között a humanitás (*humanity*, *ren* 仁¹⁶) fogalmára építve, amely, állítása szerint, végigkíséri Kant munkásságát, s Konfuciusznál is meghatározó szerepe van. Már magával a Kantra vonatkozó állítással is csakis akkor érthetünk azonban egyet, ha megelégszünk a terminus lehető legtagabb értelmezésével.¹⁷ Továbbá, noha közhelyszámba megy, hogy Kant az embert helyezi vizsgálódásai középpontjába, ugyanígy az is, hogy Konfuciusz az élet praxisbéli oldalára vonatkozóan nyújt útmutatást, párhuzamba állításuk rendkívül problémás. Schönfeld mégis megkísérli ezt, egyebek mellett a kategorikus imperatívusz és a *Da xue* (大學)¹⁸ címen ismert konfuciánus klasszikus (i.e. III. sz.) tanításának összevetésével, mely, mint írja, „nagy filozófiai tükre az emberi haladás kanti imperatívuszának.”¹⁹

¹⁴ HUNTINGTON 1993.

¹⁵ SCHÖNFELD 2006, 67–81. Martin Schönfeld a Dél-Floridai Egyetem professzora, kutatási területei a metafizika, Kant, a kora-újkor, a környezeti etika (environmental ethics, climate ethics), a taoizmus, a komparatív filozófia.

¹⁶ Schönfeld nem tünteti fel a kínai írásjegyeket, csak átírásukat helyezi el a szövegben az angol terminusok ekvivalenseként. (Dolgozatomban a kínai nyelvi egységek a nemzetközileg használatos *pinyin* átírásban szerepelnek, minden első előforduláskor a kínai írásjegyet is megadom.)

¹⁷ A fogalom először 1746-ban fordul elő Kantnál *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* című, dinamikai vizsgálódásokat tartalmazó írásában (vö.: CALINGER 1979, 350–352.), majd felbukkan több prekritikai írásban, a *Kritikában*, és a kategorikus imperatívusz formuláiban is (ld. KANT 1991, [52–53; 61–62.]), de minden említett kontextusban más jelentést hordoz. (A „humanitás” Kant vitapartnere, Herder történetfilozófiájában is kulcsszerepet játszik – ld. pl. HERDER 1978a, 407–413; ill. HERDER 1978b, 473. skk.)

¹⁸ A *Da xue* (Nagy tanítás) egy, a konfuciánus kánonba tartozó mű, mely a neokonfucianizmus idején ismét fontossá vált, s a jezsuiták hamar hozzájutottak és lefordították (ld. MUNGELLO 2009, 86.).

¹⁹ SCHÖNFELD 2006, 3. §.

E kijelentés szintén eurocentrikus és történetietlen, s bár a *Da xue*-ben olvashatók olyan szakaszok, mint „Fényessé tudta tenni kiváló erényét.”, „Munkálkodj azon, hogy a nép megújíhódjék.”²⁰ – e mű tanítása és a kanti rendszer közötti megfeleltethetőség látszólagos. A „morál” mögött, melynek elérését a konfuciánus Kínában célul kitűzik, évezredes, szilárd világkép áll, mely gyökeresen eltér az európaiétól.²¹ A kínai ember nem két világ polgára: egy világ, az „ég-alatti” lakója, és nem polgár, hanem valaki alattvalója és valaki ura. Míg Kantnál a kiindulópont az egyén mint a társadalom alkotóeleme, Kínában a kiindulópont a társadalom, mely egyes tagjait egyaránt kötelezi.²²

Hasonló módon cáfolható számos érvelés a komparatív és az interkulturális filozófiában. Ezekben lecsupaszított fogalmi konstrukciókat vetnek össze, miközben az alapterminusok rendkívül tág meghatározására vagy teljes meghatározatlanságára apellálnak. Az ugyanis, hogy egy általunk definiált fogalmat megtalálunk-e egy tradícióban, attól függ, hogy mennyire volt szűk a definíció.²³ A vizsgált irányzatok céljának a lehető legtágabb meghatározások felelnek meg, melyek azonban tévútra vezetik használóikat. Akár szavak, írásjegyek és ezek fordítása siklatja félre az értelmezéseket, akár művelőik tájékozatlansága, vagy arra való képzelensége, hogy kilépjenek tulajdon konceptuális sémájuk keretei közül – az eredmény a tradíciók előremutató komparatív vizsgálatának (egy interkulturális diskurzus teoretikus keretének) csak szurrogátuma lehet. Nem meglepő ezért, ha egy tényleges, a különböző hagyományok képviselői között kialakítandó diskurzus is, mint a következő példa mutatja, zátonyra fut.

I.3. A kínai egy

Az interkulturális filozófia egyes képviselői nem kizárólag morálfilozófiai kontextusban fogalmazzák meg alapelveiket. Guo Yi 2011-ben az Internationales Kolleg Morphomata konferenciáján a kínai „metafizikából” és a modern nyugati tudományból kiindulva tett kísérletet egy olyan rendszer kidolgozására, melyben egy komplex genezis- és fejlődésmélettől egy morálfilozófiai konstrukcióig lehet eljutni.²⁴ Tézise, hogy az európai és a kínai gondolkodástörténet közötti kapcsolatot a világ jelenségeinek egy kezdeti egységre való visszavezetése jelenti. Erre az egyre építve vázolja a struktúrát, mely az anyagival szemben egy szellemi kultúrát

²⁰ *A nagy tanítás* [*Da xue*], 1. és 2. – TÖKEI 2005, I, 186–187.

²¹ Ebben az ég (*tian* 天) uralja az égalattit (*tianxia* 天下), a király hatalma is tőle származik és szakrális jellegű. Ld. MASPERO 1978, 128., vö. pl. *Lunyu*, I/12.

²² MASPERO 1978, 372. (a társadalom itt állam [*guo* 國] és család [*jia* 家] összefüggését jelenti); CHING 1978, 169.

²³ A „szűk” és „tág” (*thin/thick*) definíciók kérdéséhez ld. Wong 2001/2009, 1.§ és az ott idézett műveket.

²⁴ Guo Yi: „Dao and Daoic Philosophy – a General Introduction” („Metaphysical Foundations of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy” workshop, Köln, 2011.06.24.) – Prof. Dr. Guo Yi a Kínai Társadalomtudományi Akadémia Filozófia Intézetének professzora, az International Confucian Association alelnöke.

részesít előnyben, értékük szerint rendelve egymás alá a világban való lét(ezés) aspektusait. Az elmélet kiindulópontjául a *Dao de jing* (道德經) egy szakasza szolgált.

A *dao* szülte az egyet, az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte a tízezer [minden] dolgot (*wanwu* 萬物). A tízezer dolog hátán hordja a *yint* 院, keblén viseli a *yang*ot 陽, s az átható lehelet (*qi* 氣) teremt összhangot [köztük].²⁵

E szakasz középpontjában a taoizmus egyik fő jellegzetessége, a *dao* mindent működésben tartó egysége áll. *Yin* és *yang* nem ellentétek, hanem a másikat kiegészítő elemek. A kettő egyet alkot, viszonyuk a megbonthatatlan tartósság. Körforgásukból táplálkozik minden dolog létezése, s születik meg az a dinamikus, de változatlan rend, melyben az ember célja is egy tartós állapot, a „nem-cselekvés” (*wuwei* 無為) elérése lesz. E ponton tér el Guo rendszere a taoizmustól: az ember feladatát a vázolt metafizikai alapon egy kanti elemeket is felhasználó morál-filozófiai keretben fogalmazza meg, mely az „érték-természetet” (*zhi zhi xing* 值之性, az ember morális léte) az „anyagi természet” (*qi zhi xing* 氣之性, az ember biológiai létezése) fölé helyezi.

Guo a kínai tradíciót mintául véve „metafizikára” építette morálfilozófiáját, s e hagyománynak megfelelően hivatkozott Konfuciuszra, Mengzire, Laozire mint autoritásokra, ugyanis a kínai bölcséletben egy rendszert kizárólag e hivatkozási háló legitimálhat. Németországban azonban a vitapartnerek egybehangzó elutasítása fogadta. A bemutatott séma az értelmezők szemében az európai típusú argumentatív eszköztár hiánya miatt illegitimé vált, így a reflexió alig érintett tartalmi kérdéseket. A bírálók, miközben kritikával illették Guót, mert a kínai bölcsélet alakjaira hivatkozik, hiányolták bizonyos európai autoritások és alapelvek említését. A vád, mely szerint az előadó az európai filozófiai hagyomány tekintetében felkészületlenül érkezett a nyugati tudományos közegbe, teljességgel jogos. Éppúgy azonban, ahogyan Guo nem tarthatta be a nyugati szillogisztika szabályait, hallgatóságának sem volt eszköze arra, hogy az általa idézett passzusokra reflektáljon. Így folyt csaknem egy napon át párhuzamos beszéd „interkulturális diskurzus” helyett. A meghajló nem akart kezét rázni, a kezét nyújtó meghajolni. Nem azért, mert az egyik fél „nem fogadta el” a másik érveit, hanem mert az érvek mindkét oldalon egy olyan terminológiai és konceptuális struktúrában fogalmazódtak meg, mely a másik fél számára ismeretlen, s értelmezhetetlen volt.



E szakaszban a komparatív és az interkulturális filozófia célkitűzésével és gyakorlatával foglalkoztam. A II. részben található összehasonlító kísérlet nyomán a Konklúzióban ismét vizs-
szatárek ezen irányzatok lehetőségeire és eljárásuk határait.

²⁵ *Dao de jing*, 42. – TÖKEI 2005, II, 31. („Az út és az erény könyve”). [Tőkei Ferenc fordítását módosítottam.] E szakasz alapján utasítja el Hegel, hogy a taoizmust filozófiának nevezze (ld. II.2. szakaszt).

II. A TANÍTÓK HASONLÓSÁGA

„Azon gondolkodtam, a Lear királyból fogok felhasználni egy idézetet a könyvemhez:
»Majd megtanítlak én a különbségre!«.”

(Ludwig Wittgenstein)²⁶

Az alábbi vizsgálat két, ez idáig együtt nem tárgyalt gondolkodó, Athanasius Kircher és Hegel történelemszemléletének összehasonlításán nyugszik. Céлом nem az általuk használt fogalmak vagy megfontolások egyeztetése, hanem hogy bemutassam, miként irányulhat egy komparatív elemzés a tárgyat képező rendszerek *megismerésére*. Arra, hogy miként viszonyul egy ilyen értelmezés a keleti és a nyugati tradíció összevetéséhez, a Konklúzióban térek ki. E cél érdekében áll a tárgyalás homlokterében Kircher tézise az „istentől eredő tanítás” nyugat-kelet irányú elterjedéséről, és Hegel fejlődésemellete, melyben a történelem a Kelettel veszi kezdetét.

II.1. A dolgok láncolata

Athanasius Kircher, a jezsuita tudományosság meghatározó alakja, 1638-tól a Rend római kollégiumában végezte kutatásait. Mind sinológiai és egyiptológiai, mind fénytani, fizikai vizsgálódásainak az volt a célja, hogy a hit igazságát tudományos bizonyítékokkal támassza alá, Lullus és Cusanus²⁷ nyomán dolgozva ki a „*scientia universalis*”-t. A jezsuita tudományt több tekintetben is deduktív szemléletmód jellemzi, melynek magját egy lánc-képzet („*catena rerum*”, vagyis „a dolgok láncolata”) alkotta. E szerint a világ minden létezője és jelensége egy kontinuum része, így egyetlen kezdeti egységre vezethető vissza.²⁸ Mivel e felfogás a következő századokban is áthatja az európai gondolkodást, dolgozatomban meghatározó jelentősége van. A lánc-metaphora egy homéroszi helyről ered; Zeus az istenekhez szól:

Rajta, no, próbáljátok meg, lássátok is együtt,
egy nagy aranyláncot függesszetek itt le az égről,
istenek, istennők, s mind csimpaszkodjatok abba:
s még így sem húzhatjátok le a földre az égből
Zeusz legfőbb hadurat, bármily hosszan huzakodtok:
míg azután, ha magam vágynálak húzni magasba,
fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt:
és az Olümposz csúcsa köré kötném ama láncot,
és az egész mindenség fönt csünghetne a légben.²⁹

²⁶ WITTGENSTEIN 1984, 171. A shakespeare-i mondat: „I’ll teach you differences.”, *King Lear*, I.4.

²⁷ Cusanus az egészet mint egységes, de ezen egységében dinamikus, differenciált létezőt szemlélte, középpontban Isten és az univerzum egységével. Raimundus Lullus az atyja annak az *ars generalis*, vagy *ars magna universalis* gondolatnak, mely közvetlenül is alakítja Kircher tudományos munkájának teoretikus alapját. (LEINKAUF 1993, 131. skk., 143. skk., 150. skk.; GRAFTON 2011, 128. skk.; az életrajzhoz ld. GODWIN 1979, 9–24.)

²⁸ Ld. LEINKAUF 1993, 110–111.

²⁹ HOMÉROSZ 2006, VIII/18. (Az intés célja, hogy az istenek ne segítsék a görög vagy a trójai sereget.)

A *catena rerum* és az „*omnia in omnibus*” („mindenben minden”)³⁰ tanítása nyomán váltak a jezsuiták kutatásainak tárgyi és elméleti eredményei egyaránt részévé a *láncnak*, melynek kezdetén Isten állt. Szemléletes példája ennek Kircher fénytana, mely szerint minden fény forrása maga Isten, amit fénytani munkájának, az *Ars magna lucis et umbrae*nek (1646) már borítója is megjelenít (2. ábra). A képen az égből érkező fénysugarak a tudományokon és a Szentírásen átszűrődve ragyogják be III. Ferdinánd földi birodalmát, a Német-Római Császárságot, ezzel jelezve, hogy a két régió (hit és tudomány) fénye egyazon isteni forrásból származik, melyet a képen a héber Tetragrammaton (יהוה) jelképez.



2. ÁBRA AZ ARS MAGNA LUCIS ET UMBRAE BORÍTÓJA³¹

³⁰ Bővebben ld. CAMENIETZKI 2004, 311–328., kül. 315–318., LEINKAUF 1993, 83–92., ill. 148–149.

³¹ Athanasius KIRCHER: *Ars magna lucis et umbrae*, Ludouici Grignani, Róma, 1646. – A kép közepén fent a Tetragrammaton az isteni fény forrását szimbolizálja. Az „*Auctoritas Sacra*” felirattal ellátott könyvet (balra fent) egy égi kéz készen nyújtja le: a hit nem képezi vita tárgyát. A „*Ratio*” könyvét (jobbra fent) szintén egy égből lenyúló, de az előzőnél lejjebb álló kéz írja: az ész igazsága is az isteni igazságból származik, ám folyamatos, születőben lévő. Ez az árnyék oldala, itt látható a Hold perszonifikációja szemben a Napéval: az ész világossága a hit világosságát tükrözi vissza. Ugyanakkor, míg a Nap (a hit) oldalán a Német-Római Császárságot jelképező kétfejű sas, a *ratio* oldalán a halhatatlanságot pávája ül. A hit által közvetített isteni fény nemcsak a tudományokat (*ratio*) ragyogja be, de az érzékeket (ld. a „*Sensus*” feliratot jobbra, a Hold-alak alatt) és a földi világot is (ld. a kastélyparkot balra lent). A jobb alsó sarokban lévő, szintén e fény által megvilágított barlang képe Baconnel folytatott polémiaira is utalhat. (Bacon a „piac” [társas együttélés – vö. park], a „törzs” [az emberi érzékek – vö. „*sensus*”], a „színpad” [a tudományok – vö. „*ratio*”] és a barlang [az ember belső világa] ködképét legyőzendő [BACON 1995, XXXIX.] nem a deduktív, hanem az induktív vizsgálódást határozza meg a kutatás helyes módszeraként *Novum Organum*ában [1620]).

E vizsgálódások, bár szilárd teoretikus alapokon álltak, nem pusztán elméletiek voltak: Kircher, kortársaihoz hasonlóan, maga is foglalkozott prizmák, lencsék kidolgozásával.³² Ugyanakkor mindaz, ami történeti-régészeti munkásságát jellemzi, szintén egyfajta „optika” volt: az antikvitás fényének a szétszakadó jelenbe való közvetítése, az egyes tradíciókat használva „lencseként”. Módszerét a következőkben egy több művön átívelő példán mutatom be.



Kircher hosszú időn át dolgozott egy Pamphüliában talált obeliszkhieroglifikus jelekkel írott szövegének rekonstrukcióján. Az értelmezés alapját a Hermész Trismegisztosznak tulajdonított dialógusokra való visszavezetés alkotta.³³ A jezsuiták fő tézise szerint Trismegisztosz közvetlenül Istentől kapta bölcsességét, melyet az utókorra maradt korpusz rögzített, így az ezzel való kapcsolat igazolja a hagyomány kontinuitását, a katolikus tanítás egyetemességét.

[A] legelismertebb régi szerzőktől ránk maradt emlékekből hozom felszínre az egyiptomi tanítást, örömmel rendszerezve és kapcsolva egyé ezáltal – ha nem csalódom – az idő megszakadt menetét, hogy újra egységében váljék láthatóvá e szimbólumok³⁴ szétszakadt lánc [catena].³⁵

Az obeliszket elemző mű (*Obeliscus Pamphilius*, 1650) a tudomány és hit kibékítésére tett erőfeszítések példája. Kircher közread például egy kronológiát, mely három oszlopból áll: az első a világ teremtésétől, a második a vízözöntől számlálja az éveket, a harmadikban a számok Krisztus születése felé csökkennek.³⁶ Az egyházi időszámítás így kerül párhuzamba az adatolt történettel, jelezvén, hogy a különböző felosztások egyazon időre vonatkoznak. Az adat mint olyan tehát nem a taxációt segíti elő, ezzel szemben épp a megszakíthatatlanságot hangsúlyozza.

Bár Isaac Casaubon már jóval korábban igazolta a *Corpus Hermeticum* i.sz. I. századi keletkezését,³⁷ Kircher szilárdan kitart saját tézisei mellett.

Egyesek elméjét úgy alkotta meg a természet, hogy minden erejükkal azon fáradoznak, hogy ki-töröljék, megtámadják és teljes némaságra ítélik azokat a dolgokat, melyeket a legtudósabb szerzők időtlen idők óta nagy becsben tartottak.³⁸

Hogy a hermészi tanítás folytonosságát igazolja, azt is meg kellett magyaráznia, miként szakadt ágakra e bölcsesség. A torzulás egyik visszatérő példája Kína, így például a kínai írás, mely a Khám, Noé fia által Egyiptomból hozott írásrendszer romlásával jött létre.³⁹ Az írás ha-

³² Descartes lencsecsiszoló munkálkodásáról ld. BOROS 2010, 74.; Spinozáéhoz ld. RUDAVSKY 2001, 618.

³³ Hermész Trismegisztosz mai ismereteink szerint nem volt létező személy, a *Corpus Hermeticum*ként fennmaradt szövegetest újplatonikus szerzők írásainak kompilációja (BRANCACCIO 2007, 208.). A Trismegisztoszra való visszavezetés már Ficinónál (1433–1499) szerepet játszott (BRANCACCIO 2007, 218.; ECO 1998a, 144. sk.).

³⁴ Kircher szerint a hieroglifák ideografikus jelek, melyek a valóság egy részletére utalnak (ECO 1998a, 152–154.).

³⁵ KIRCHER 1650, 391.

³⁶ KIRCHER 1650, 50–58.

³⁷ ECO 1998a, 154.; GRAFTON 2011, 146. skk.

³⁸ KIRCHER, *Obeliscus Pamphilius*, Róma, 1650, 35., idézi GRAFTON 2011, 147.

³⁹ Ld. ECO 1998a, 156.

gyománnyozása természetesen szorosan összekapcsolódik a szövegekével, hiszen a jezsuiták munkamódszerének – régészet és bölcsellettörténet összekapcsolásának – relevanciáját csak az anyagi és a szellemi műveltség egysége szavatolhatta.

[A kínaiak] filozófiai alapelveik szerzőjét Konfuciusznak nevezik, aki nem más, mint az egyiptomi Thot, akit a görögök Hermész Trismegisztosznak hívnak; és miként az egyiptomi bölcsek egy istent tisztelnek, Hemephtet, úgy a kínai írástudók sem Konfuciusz bálványát imádják, hanem egy istenséget, akit a mennyek királyának hívnak.⁴⁰

Ezt olvassuk Kircher *China Illustratájának* (1667) a kínai bálványokról („De Sinensium Idolatria”) szóló szakasza elején. A III. rész 1. fejezete emlékeztet Kircher egyik legjelentősebb egyiptológiai munkája, az *Oedipus Aegyptiacus* (1652–54) fejtegetésére arról, miként került a nyugati tanítás Indiába Noé fiainak uralma idején, s miként terjedt tovább innen Kínába, Japánba.⁴¹ „Nincs semmi új dolog a nap alatt” – idézi Kircher a Prédikátor könyvét –, avagy „a fizika nyelvén szólva, egy ok mindig ugyanazt az okozatot váltja ki.”⁴² Kína eztán

már nem úgy jelent meg, mint az ismeretlen barbár, akit le kell győzni, hanem mint a tékozló fiú, akinek vissza kell térnie a közös Atya házába.⁴³



Kircher munkássága évszázadokon át hatott az utókorra. Tanításához nemcsak időben, de ideológiáját tekintve is a figuristák csoportja áll legközelebb. E kör képviselői főként francia jezsuiták voltak, s onnan kapta nevét, hogy tagjai a különböző hiedelemrendszerek elemeiben az isteni tanítás „alakváltozatait” (*figurae*) fedezték fel. Ezáltal a rítus-vita tárgyát képező téziseknél is radikálisabb álláspontot képviseltek, szerepük pedig meghatározó az európai Kína-kép formálásában.

Az Ősi Törvény, melynek révén Isten az ember tudomására hozta akaratát és tanítását, egy Legfelsőbb Törvényhozó kezébe adatott [...]. E törvényhozó az emberi tudás őse, a Tudomány atyja, a nagy Tanító, s morális Vezető. A zsidó hagyományban ő Enoch vagy Hanooh, de más kultúrákban más néven ismerik. A görögben ő Hermész Trismegisztosz, Egyiptomban Anubisz, Szíriában Zoroaszter. Ő az Alexandriai Thot és az arabok Edrisze avagy Adrisza. [...] Nem tartott túl sokáig felfedezniük ezt az isten-embert Fu Xiben, a kínai kultúra hagyomány szerinti alapítójában.⁴⁴

A figuristák spekulációi hatást gyakoroltak a sinológus Jean-Pierre Abel-Rémusat munkásságára is. Hozzá kötődik a *dao* három tulajdonságának és a héber Tetragrammatonnak hangzás alapján való megfeleltetése.⁴⁵ Az elmélet a *Dao de jing* 14. szakaszán alapul.

⁴⁰ KIRCHER 1667, 131. – A „mennyek királya” (*rex coelorum*) a *tianre* („ég”) utalhat.

⁴¹ KIRCHER 1667, 129., ld. még 226.

⁴² KIRCHER 1667, 129., a bibliai idézethez ld. Préd. I.9. [Károli Gáspár ford.]

⁴³ ECO 1998b, 68.

⁴⁴ ROWBOTHAM 1956, 476.; ld. még LEE 2007, 111. skk.

⁴⁵ ABEL-RÉMUSAT 1823, 40–49., kül. 45.; vö. SMITH 1860, 953–954. – Megemlítenéd, hogy Rémusat névleg elítélte a figuristák megalapozatlan állításait (ld. WALD 2008, 259–260.).

Nézem és nem látom, ezért neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). Hallgatom és nem hallom, ezért neve: illanó (*xi* 希). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (*wei* 微). E hármat nem lehet tovább vizsgálni, így összeolvadnak és egységet alkotnak. [...] Szembe megyek vele, s nem látom az elejét, utánamegyek, s nem látom a hátát. Megragadni a múlt *dao*ját és azzal irányítani a jelen létét, fel tudni ismerni a régi kezdetet, ezt nevezzük úgy: a *dao* fonala (道紀).⁴⁶

Rémusat szerint a három jellemző – *yi* (夷), *xi* (希), *wei* (微), az általa használt átírásban I, Hi és Weī – a zsidó istennév megfelelője (I-H[i]-W[eī] mint J-H-V-[H], יהוה).⁴⁷ Rémusat „a *dao* fonala” egységet mint „*la chaîne de la raison*” („az ész lánc”), illetve latinul „*rationis catenatio*” („az ész láncolata”) fordítja le;⁴⁸ ezáltal egyszerre kapcsolódik az „ész korának” szemléletéhez (*raison*, *ratio*) és a jezsuita hagyomány láncképzetéhez (*chaîne*, *catenatio*). Ezáltal e szókapcsolat a fordításban a Descartes utáni francia tudomány és a Descartes gondolkodását befolyásoló⁴⁹ jezsuita tudomány szemlélet közötti folytonosságot is szimbolizálja.

II.2. A Szellem és a *dao*

Kína a felvilágosodás számos gondolkodója szemében a rend mintáját⁵⁰ jelentette akkor, amikor az európai ember Istenhez és a világhoz való viszonya bizonytalanná vált. Descartes irányítja a figyelmet az emberre ebben az Isten és alkotása közt egyensúlyozó korban, test és lélek kapcsolatában a látható és a láthatatlan világ közti hidat kutatva. Kant az embert középpontban tartva a másik oldalra billenti a mérleget, s a láthatatlan világot elválasztja a láthatótól. Ám miközben a kanti ember „két világ polgára”, a *Ding an sich*ként létező én szabadsága a jelenségvilágbeli én moralitását szavatolja.⁵¹ Ebből ered egy olyan világpolgári állapot reménye, melyre – bármily elérhetetlen is – az emberi történelem céljaként kell tekintenünk. A német idealizmus gondolkodói számára már egyértelmű, hogy a magyarázatot az idő perspektívájával kell kibővíteni, Hegelnél pedig a *Geschichte* vizsgálatának szükségessége a rendszeralkotó alapelv szintjére emelkedik. Fejlődélméletét az alábbiakban a Kircherről mondottakkal való összevetésben vizsgálom.



⁴⁶ *Dao de jing*, 14. – TÖKEI 2005, II, 21. [Tőkei Ferenc fordítását módosítottam.] – E szakasznak Hegel Kína-interpretációjában is fontos szerepe lesz (ld. a II.2. szakaszt).

⁴⁷ Már Kircher is átfogó elméletet dolgozott ki arról, hogy az Úr nevei miként származtak le (torzulásokkal) az eredeti névből, isteni hatásra őrizve meg a négyesség jegyét. (STOLZENBERG 2004, 157. sk.)

⁴⁸ ABEL-RÉMUSAT 1823, 41.

⁴⁹ Descartes 1604-től maga is a La Flèche-i jezsuita líceum tanulója volt (BOROS 2010, 45–49.).

⁵⁰ A természet rendje (*ordo naturae*) mint társadalmi rend (*ordo humanitatis*) – ld. SONG 1972, 7–24.

⁵¹ KANT 1974, 61.: „Akármilyen metafizikai fogalmat alkosson is az ember az *akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.”

Hegel egyetlen kontinuumként tekintett az emberi történelemre, amely minden korszakában a Szellem fejlődésének adott fázisát tükrözi, s e fejlődés történetileg Keletről Nyugatra tart. Miközben vizsgálódásai eredményüket tekintve eltérnek a jezsuitákétól, módszertani célkitűzése – a történelmet „historikus, empirikus”⁵² alapokon szemlélni – igen hasonló. Épp ezen az alapon veti el azonban a jezsuiták által is vallott ősnép-hipotézist.

[L]egalábbis a német történészek között [...] vannak olyanok, akik azt teszik, amit a filozófusoknak vetnek szemükre, hogy tudniillik a priori kitalálásokat visznek bele a történelembe. [...] [N]agyon elterjedt kitalálás, hogy volt egy első és legrégibb nép, amely állítólag közvetlenül istentől oktatva, tökéletes belátásban és bölcsességben élt [...].⁵³

Azonban „[a]ki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz”,⁵⁴ a vizsgálat „kitalálások” helyett következtetésekből kell álljon. „A történelemben egy általános célt kell keresnünk, a világ végcélját [...]; ezt a végcélt kell megragadnunk az ésszel.”⁵⁵ Míg tehát Kircher és köre a kezdetet kutatták, Hegel végcélról beszél, s már rendszere első foglatában (*A szellem fenomenológiája*, 1806/07) sorra veszi a szellem kifejlésének azon stációit, melyek a történelemben, illetve a vallás- és a filozófiatörténetben megfigyelhetők.⁵⁶ Az egyes eszmetörténeti alakzatokat elidegeníthetetlen közegükben értelmezi, hiszen „[m]inden filozófia korának a filozófiája, szem a szellemi fejlődés egész láncában [...]”.⁵⁷

A szellemi fejlődés lánc („*Kette der geistigen Entwicklung*”)⁵⁸ más irányt rajzol ki, mint a dolgok (égből leeresztett) lánc (*catena rerum*). Míg a jezsuitáknál egy közvetlenül megfigyelhetetlen létező igazságát az biztosította, hogy a valóság ésszerű szervezettsége rá vezethető vissza, Hegelnél a valóság ésszerű, vizsgálható voltát az szavatolja, hogy e valóság a végcélja felé *előrehaladó* Szellem fejlődésének egy fokát tükrözi. Ezáltal lesz ténylegesen „való”, s nem egy megismerhetetlen dolog (*Ding an sich*) tükröződése. Alább bemutatom, hogyan jelenik meg mindez Hegel Kína-képében.



Hegel „szembefordul a felvilágosodásbeli »chinoiserie-k«-kel és a romantikus »indomániák«-kal”.⁵⁹ A fejlődés a Kelettel kezdődik, ahol a „Kelet” elsődlegesen Kelet-Ázsiát, főként Kína és India vallását, filozófiáját, történetét és művészetét jelenti.

⁵² HEGEL 1979a, 18.

⁵³ Uo. – Noha a jezsuitákat nem említi, nyilvánvaló, hogy ismerte munkásságukat, beleértve Kircher munkáit, így a hipotézis elvetése e kör tevékenységére is vonatkozik.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo., 17.

⁵⁶ Vö.: SONG 1972, 26. skk.

⁵⁷ HEGEL 1977, 53.

⁵⁸ HEGEL 1986, 65.

⁵⁹ SONG 1972, 25.; HEGEL 1979a, 20–23.

Az első korszakot tehát, amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a *keleti világ*-ban találjuk.⁶⁰

Kína nem a „tékozló fiú” többé, miként Kirchernél, bölcselate nem az isteni bölcsesség torz mása – egyszerűen csak a gyermek.⁶¹ Vallása a varázslás vallása, mely „nem igazán méltó arra, hogy »vallásnak« nevezzük”,⁶² filozófiája szintén nem „igazi filozófia”,⁶³ s mivel Kínából

hiányzik az objektív lét és a szubjektív hozzáigazodás ellentéte, azért minden változékonyság ki van zárva és az egy helyben való topogás, amely örökké ismét megjelenik, helyettesíti azt, amit mi történetinek neveznénk.⁶⁴

A történelemnek „a kínai birodalommal kell kezdődnie; mert ez a legrégebb, amelyről hírt ad a történelem [...]”.⁶⁵ Míg tehát Kircher és a jezsuiták – bonyolult hieroglifákat és különböző legendákat igyekezték megfejteni – egy olyan kort kerestek, amelyről nem tudtak eleget ahhoz, hogy fogalmilag megragadják, Hegel a Szellem fejlődésének történetét ott kezdi, ahol az maga elkezd emlékezni saját lépéseire.⁶⁶

A történeti kutatás egyházi befolyásolása Hegel szerint azt a célt szolgálja, hogy a hitet helyezzék arra az időre, melyről nem találtak adatot. Nem foglal viszont állást a Rémusat-tól származó, fent már említett elképzeléssel kapcsolatban.⁶⁷ A két vonatkozó hely:

„Az akit néztek és nem láttok, – neve J[i]; s hallod és nem hallod őt, – s neve Hi; kezded keresni, s nem éred el, – s neve Ve[i]. Elébe mérsz és nem látod fejét; mögötte mérsz és nem látod hátát.”⁶⁸ E különbségek neve: „az ész láncolata” [die Verkettung der Vernunft].⁶⁹ A hely idézésével kapcsolatban természetesen *Jehovára* és az afrikai királynévre, *Jubára* emlékeztettek, *Jovisra* is. Ez a J[i]-hi-vei vagy J-H-V továbbá az abszolút mélységet és a semmit jelenti: A legmagasabb, a végső, az eredeti, az első, minden dolog eredete: a semmi, üres, a teljesen meghatározatlan (az elvont általános); nevezik *Taonak* is, az észnek.⁷⁰

⁶⁰ HEGEL 1979a, 117. – Vö. *A szellem filozófiája* „Antropológia”, 393. §: „A szellem emez azonosságában a természettel nem lehetséges az igazi szabadság. Az ember itt még nem juthat személyisége tudatához, egyéniségének még nincs semmiféle értéke és jogosultsága – sem az indiaiaknál, sem a kínaiaknál [...]” (HEGEL 1968, 62.)

⁶¹ Kevésbé radikális, de hasonló álláspontot képvisel Kína állapotáról Herder is (HERDER 1978a, 184–186.).

⁶² HEGEL 2000, 120.

⁶³ HEGEL 1977, 104. skk.

⁶⁴ HEGEL 1979a, 214.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Kína vizsgálatakor a szükséges mértékben hagyatkozik a misszionáriusok és a francia sinológia eredményeire (Indiáról és Kínáról csak 1825 után beszél mint a filozófiatörténet részéről, holott az előadásokat már 1816 óta tartotta, nem számítva a még korábbi, 1805/06-os jénai tanévet – ld. KIM 1978, 173.). Utal arra a kötéltáblára, melyet Kircher a *China Illustrata*-ban mutat be, reflexiót azonban itt sem találunk (HEGEL 1979a, 223.; a sztelére vonatkozóan GRAFTON 2011, 130. skk.)

⁶⁷ Ld. KIM 1978, 177. – Lehetséges, hogy Hegelnek nem volt más forrása Rémusat-n kívül (KUI 2011, 56. sk.).

⁶⁸ Ld. *Dao de jing*, 14. = TÖKEI 2005, II, 21.

⁶⁹ Hegel itt Rémusat fordítására, s feltehetőleg a latin szövegre támaszkodik – a *chaîne* és a *catenatio* különbsége ugyanis megközelíti *Kette* és *Verkettung* különbségét, s Hegel a *Verkettung* szót használja.

⁷⁰ HEGEL 1977, 110. – A német kiadásban (HEGEL 1986, 146.) nem „J”, hanem „I” szerepel minden helyen.

A Tao az általános. Igen figyelemreméltó viszont, hogy amennyiben az általános valami ésszerű és konkrét, nyomban felbukkan a három, a hármasság meghatározása. Az Ész [Vernunft] hozta létre az Egyet, az Egy a Kettőt, a Kettő a Hármat – a Három pedig a világegyetemet,⁷¹ ugyanezt látjuk Püthagorásznál. [...] Itt egy triádról van szó. Ennek első meghatározása az Egy, s ezt „J”-vel jelölik. A második meghatározása a Csi vagy lenge szellő, a harmadik a Vei, a közvetítő hírnök, követ. Ez a három jel talán nem is kínai; egyesek a „J”, „H”, „V” betűket vélik felfedezni bennük [...].⁷²

„Természetesen Jehovára emlékeztettek”, mondja, s a természetesség oka részben magában a hegeli rendszerben rejlik. Ebből a szempontból nem lényegi kérdés, hogy Püthagorasz kapcsolatban állt-e a keleti bölcseséggel,⁷³ annyiban ugyanis mindenképpen „természetes” e kapcsolat, hogy Laozi és Püthagorasz az egy Szellemnek ugyanabban a fejlődési fázisában éltek. E fejlődés egy későbbi szakaszában ugyanígy természetes lesz az is, hogy olyan kutatók, mint Rémusat, kapcsolatot feltételeznek közöttük.

A folyamat, mely Ázsiában elindul, Indián,⁷⁴ Elő-Ázsián át jut el Európáig, s csak itt játszik szerepet Perzsia mellett Egyiptom mint a görög „szabad élethez” való „belső átmenet”.⁷⁵ Egyiptom nem lép túl a természetszemléleten, s több tekintetben Kína, India és Perzsia alatt áll.⁷⁶ Bár részben emlékeztet rájuk, ez nem tényleges kapcsolat – kivéve annyiban, hogy a Szellem az, ami itt „lendületet vesz”, hogy a görög világban a következő fokra lépjen.⁷⁷

Nevetséges az az állítás, hogy a görög filozófusok innen vették bölcsességüket. *Pythagoras* ott volt; de nem tudjuk, mit hozott el onnan. [...] De maga *Pythagoras* sem jutott még el a szabad gondolatához, hanem csak a számhoz [...].⁷⁸

Az ősnép-hipotézis elutasítása persze nem jelenti, hogy Istennek és az Isten általi teremtettségnek ne lenne meghatározó szerepe Hegel rendszerében. Ez a teremtettség azonban nem egy múltbéli pillanat műve: a világ folyamatos átalakulásban, állandó teremtdésben létezik.

Csak az a belátás békítheti ki a szellemet a világtörténettel és a valósággal, hogy az, ami történt és mindennap történik, nemcsak istentől jön és nincs isten nélkül, hanem lényegileg magának istennek műve.⁷⁹

⁷¹ Vö.: „A *dao* szülte az egyet, az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte a tízezer dolgot (*wanwu* 萬物).” (*Dao de jing*, 42., ld. a dolgozat 9. oldalát) – Hegel a *Filozófiatörténet*ben még nem „világegyetemet”-et (*Universum*) ír, hanem „világ”-ot (*Welt* – HEGEL 1977, 109.). Ez is érzékelteti a taoizmus filozófia- és vallástörténeti szerepe közti hegeli különbségtételt.

⁷² HEGEL 2000, 135–136.

⁷³ „[M]indenütt elterjedt monda, hogy Pythagoras Indiából és Egyiptomból hozta filozófiáját” (HEGEL 1977, 66.); „[V]alószínű, hogy *Pythagoras* az egyiptomi papok életének szemléletéből merítette rendjének képzetét.” (HEGEL 1979a, 373.).

⁷⁴ India szerepéhez ld. HEGEL 2000, 140. skk.; HEGEL 1977, 110–125, kül. 123–125.

⁷⁵ Ld. HEGEL 1979a, 188–189, 195–196.; HEGEL 1968, 60–64.

⁷⁶ HEGEL 1979a, 376.

⁷⁷ *Uo.*, 383. sk.

⁷⁸ HEGEL 1979a, 388. Vö. *A szellem fenomenológiája* „Szepticismus” alfejezetével (HEGEL 1979b, 110.)

⁷⁹ *Uo.*, 746.

[A] filozófia tartalma, szükséglete és érdeke semmiben sem különbözik a vallásától. A vallás tárgya ugyanaz, mint a filozófiáé: az örök igazság, Isten és semmi más, mint Isten és Isten explikációja.⁸⁰

Ez az explikáció csak egy világosan megrajzolható, folytonos utat járhat be, melynek kiindulópontját nem Egyiptomban kell keresni, hanem Keleten.

II.3. Következtetések

Az után, hogy Hegel elméletét Kircherével összevetve vizsgáltam, a két rendszer egymáshoz és az őket követő korok tudományához való viszonyáról a következő észrevételek tehetők.

1) Mind a jezsuiták, mind Hegel rendszerét egy lánc-képzet határozza meg. Ez a *catena(tio)/chaîne/Verkettung* jelöli ki a módot, ahogyan tárgyukra tekintenek, de a szemléletbeli hasonlóság nem feltételez közös konceptuális sémát.

A XVII. század a filozófiai „rendszer” felépítésében látta a filozófiai megismerés legfőbb feladatát. Eszerint valódi „filozófiai” tudásra csak akkor tehetünk szert, [...] ha a gondolat képes valamilyen legfőbb létezésből, a legfőbb, intuitív módon megragadott alapbizonyosságból kiindulva e bizonyosság fényét minden levezetett létre és tudásra kiterjeszteni.⁸¹

E szemlélet tükröződik Kircher fénytánának borítóján, s magában a kircheri fényelméletben; ez az attitűd rejlik a lencsék kidolgozásának lázában égő filozófusok munkájában is.

[A bizonyosság fényének kiterjesztése] úgy történik, hogy az első és eredendő bizonyossághoz a bizonyítás és a szigorú következtetés módszerének alkalmazásával közvetve más tételeket is hozzákapsolunk, s e közvetett összekapcsolás útján a tudható dolgok egész láncolatán végighaladva e láncolat végül önmagába zárul. Egyetlen láncszemet sem vonhatunk ki az egészből, egyik sem értelmezhető önmaga által és önmagából.⁸²

A történeti deduktív eljárással a jezsuita kutatók a következő századok tudományosságának vetettek alapot. Közvetlenül hatottak Descartes gondolkodására, de eljárásuk módszertani szempontból hasonlóságot mutat a sinológia első évtizedeinek irányvonalával (Rémusat), sőt az összehasonlító nyelvtudománnyal is (Schleicher). Motivációja tekintetében azonban a jezsuita tudományosság gyökeresen különbözik a felvilágosodás korától, amennyiben hiányzó eszközeit a hit igazságával pótolja, miként célkitűzéseit is hitbéli meggyőződése határozza meg.

2) Hegelnél, bár a lánc megszakítatlanságának követelménye ugyanúgy megtalálható, nincs szükség többé a jezsuiták által alkalmazott deduktív eljárásra. A megszakítatlanságot nem a lánc kezdetén álló Isten biztosítja: a Szellem maga a lánc. A két rendszer különbségét modellálja Kína-képük is. A jezsuiták Kínában visszafordítandó romlást látnak, Hegel a fejlődés kiindulópontját. Hasonló szintre helyezik a birodalom szellemi állapotát, de Kirchernél az

⁸⁰ HEGEL 2000, 16.

⁸¹ CASSIRER 2007, 23.

⁸² Uo.

már csak ezen a szinten áll, Hegelnél *még csak* idáig jutott. Míg Kircher a kínai jelrendszert a hieroglifák torzulásának tartja, Hegel szerint épp a betűírás feltételez „olyan absztrakciót [...], amelyhez egész népek nem jutottak el, például még a kínaiak sem.”⁸³ Kircherrel ellentétben ugyanis Hegelnél csak „a természetben nem történik semmi új a nap alatt”,⁸⁴ azonban „a szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új.”⁸⁵

A jezsuiták számára tehát az ész minden igyekezete az egyedül kívánatos *múltbéli* állapot újrateremtését célozza, a Hegel által vázolt irány ezzel szemben a szellem kifejlésének és önmagába való visszatérésének *jövőjébe* mutat. Így míg a mozgás iránya éppen ellentétes azzal, melyet a jezsuiták kívántak követni, vonalát ugyanaz a lánc rajzolja ki. Hegel ezáltal éppen ama tradíció korai képviselőjének tekinthető, melyhez ma a komparatív és az interkulturális filozófia tartozik. Hegel azonban, e modern irányzatokkal szemben, nem megteremteni akarja különböző korok kapcsolatát, hanem – mint a Szellem fejlődési szakaszai közti relációt – szükségképpen létezőnek tételezi azt.

⁸³ HEGEL 1968, 83.

⁸⁴ HEGEL 1979a, 112. – Ld. a 10. oldalt és a 46. lábjegyzetet.

⁸⁵ *Uo.*

KONKLÚZIÓ

Mivel Kircher és Hegel munkásságát korábban nem vetették össze, a bemutatott kísérlet újabb lépés egy rögzült korszakhatárokon átívelő folyamat, egy dinamikusan alakuló hagyomány kontinuumának megértése felé; nem megfeleltetésekre, hanem tárgyilagos összehasonlításra alapozva. Az ilyen jellegű vizsgálódás egy olyan filozófiai összehasonlító elemzés feladata, melynek célja nem több, de nem is kevesebb, mint tárgyának történeti megértése. Ez az a kutatási mód, melyen a komparatív és az interkulturális filozófia képviselői megpróbálnak mintegy „túllépni”.

A vizsgálat alapjául azért választottam e gondolkodóknak épp Kína-interpretációját, hogy rámutassak a különbségre az értelmező, megismerésre törekvő összehasonlítás és a kultúrák közötti diskurzus megalapozását célzó irányzatok alapelvei között. Ha ugyanis szemügyre vesszük a gondolkodástörténeti korszakokat, melyek a kortárs komparatív és interkulturális filozófia látóterébe esnek, valóban észreveszünk legalább egy, látszólag közös, lényegi tulajdonságot e periódusok között: az egyre való visszavezetés igényét. (Erre igyekezett rámutatni saját sémájában Guo Yi a már említett kölni rendezvényen.) A *dao* mindent átfogó egységére épülő kínai tanításra tekintve továbbá úgy tűnhet, célravezető az *egység* szerepén keresztül egymással összevetve vizsgálni a taoizmust és a „dolgok láncolatának” nyugati tradícióbéli hagyományát. E vizsgálat azonban nem sorolható egy típusba a II. szakaszban vázolttal, s csak abban az értelemben lesz „összehasonlító”, hogy egyes gondolkodástörténeti alakzatokat egymás mellé állít. Ezek azonban nem tartoznak egyazon „láncba”, nem értelmezhetők ugyanabban a fogalmi sémában. A komparatív és az interkulturális filozófia modern irányzatának képviselői így két utat választhatnak. Vagy azt állítják, hogy egy eleve adott közös keret mégis létezik – ekkor vállalkozásukat spekulációra építik, így az tudománytalanná válik; vagy azt, hogy a különbségek felismerése nyomán létrehozható egy közös keret – ekkor kísérletet tehetnek ennek megalkotására.

A „*dao* fonala” (道紀) annyiban hasonlít a „dolgok láncára” (*catena rerum*), s az „ész láncolatára” (*die Verkettung der Vernunft*), hogy visszavezet egy kezdeti ponthoz. A *Dao de jing* 14. szakaszának Hegel rendelkezésére álló fordítása nem ekvivalens az eredeti szöveggel, csak bizonyos értelemben felel meg annak. Épp ez az értelem azonban a metszéspont, melyben értelmezett és értelmező találkozik – „aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz”.⁸⁶ Ez az oka, hogy Rémusat – az egyetlen a vizsgált gondolkodók közül, aki tudott kínaiul – a mű e passzusát emeli ki; ez az oka, hogy Hegel ezt használja előadásaiban; ez az

⁸⁶ Hegel 1979a, 18. (Ld. a dolgozat 15. oldalát.)

oka, hogy Guo Yi 2011-ben is e műhöz nyúl vissza rendszervázlatában. Amiért a *philosophe*-ok Kínához fordultak, ugyanazért fordul most e gondolkodókhoz az „interkulturális filozófus”: összeforrasztandó egy szétszakadt láncot.

Kellő tárgyilagosság mellett azonban épp Kelet és Nyugat hasonlóságai nyomán ütközünk a különbözőség újabb és újabb aspektusaiba. Az egyes korok gondolkodói nem ugyanarról beszélnek, amikor a maguk első vagy állandó *egyét* megragadják. Egy ciklikus sémában (sinocentrikus kultúrkör) a kezdet mást jelent, mint egy lineáris világszemléletben (nyugati keresztény tradíció). Itt húzódik a határ, melyen túl a hagyományok között nem feltételezhető többé párhuzam. Kircher az ellentétek megszüntetésén dolgozott (*catena rerum*), Hegel az ellentétekben önmaguk meghaladását látta (*Aufhebung*), Laozi *yin* és *yang* párjának folyamatos együtt-működéséről tanított. Két dolog, mely ugyanannak tűnik, összemoshatatlanul különbözik egymástól. Ha az *egy* keresését mint közös pontot adjuk meg, az ideális *egy* különböző tradíciók-béli sajátos jellegét kell megadnunk mint e hagyományok elsődleges különbségét. Mondhatná valaki, hogy az egység keresése mint emberi alapsajátosság (vagyis a kultúrák közötti párbeszéd lehetséges alapja) szolgál a kutatás kiindulópontjául. Azonban ugyanígy a nyelvi kommunikációnak is feltétele, hogy mindkét fél nyelvet használjon, ez mégsem garantálja a megértést. Ahelyett, hogy megrettenünk a különbségektől, épp azt kell elismernünk, hogy ezek feltételei, s nem kerékkötői a megismerésnek.

Guo Yi kudarcának alapvetően két oka volt. A maga oldaláról az, hogy az általa felépített fogalmi struktúra csak a kínai tradíció kontinuumában legitimálható. Vitapartnerei részéről viszont az, hogy a rendszert csak akkor fogadták volna el, ha olyan fokon horgonyzódik le az európai tradícióban, amennyire jelenleg a kínaihoz kötődik. Nem lehetetlen meghajolván kezdet fogni és kezdet fogni a meghajlóval, de ez sem nem meghajlás, sem nem kézfogás.

Bizakodás és kétely egyszerre ébred fel, ha látszólag ugyanazt keressük, ám újra és újra *összekülönbözünk* a másikkal. A közös pont megelégsének reménye nem hiú remény, ha rábukkanunk legalább egy meghatározó közös jegyre. Ha azonban találunk egy ilyet, az összemértek már e jegyben magában is számos tekintetben különböznek. Ha tetszik, ha nem, Wittgensteinnel kell vállalnunk e különbségeket, ha Kanttal akarunk reménykedni abban, hogy túlléphetünk rajtuk, s hogy a relativizmus nem feltétlenül végletes.

A római a maga műveltségét Görögországból hozta, a görögök Ázsiától és Egyiptomtól kapták, Egyiptom Ázsiától, Kína talán Egyiptomtól – így halad a lánc az első karikától, s egyszer talán általéri a földet.

(Johann Gottfried Herder)⁸⁷

⁸⁷ HERDER 1983, 339.

FELHASZNÁLT IRODALOM*

Elsődleges irodalom

- A NAGY TANÍTÁS = TÖKEI Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, I., Bp., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, 185–195. [Tőkei Ferenc ford.]
- BACON, Francis 1995: *Novum Organum*, Bp., Nippon Kiadó. [CSATLÓS János ford.]
- DAO DE JING = TÖKEI Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, II., Bp., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, 17–57. („Az út és az erény könyve”) [Tőkei Ferenc ford.]; kínaiul: The Chinese Text Project (<http://ctext.org/dao-de-jing> 2012.11.25.)
- HEGEL, G.W.F. 1977: *Előadások a filozófia történetéről*, I., Bp., Akadémiai Kiadó. [SZEMERE Samu ford.]
- HEGEL, G.W.F. 1979a: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Bp., Akadémiai Kiadó. [SZEMERE S. ford.]
- HEGEL, G.W.F. 1979b: *A szellem fenomenológiája*, Bp., Akadémiai Kiadó. [SZEMERE S. ford.]
- HEGEL, G.W.F. 1981: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, III.: A szellem filozófiája*, Bp., Akadémiai Kiadó. [SZEMERE S. ford.]
- HEGEL, G.W.F. 2000: *Vallásfilozófiai előadások*, Bp., Atlantisz. [CSIKÓS–CZIRJÁK–NYIZSNYÁNSZKY–RÓZSA–SZÍVÓS ford.]
- HEGEL, G.W.F. 1986: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HERDER, Johann Gottfried 1978a: „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról” = *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Bp., Gondolat Kiadó, 41–454. [IMRE Katalin–ROZSNYAI Ervin ford.]
- HERDER, Johann Gottfried 1978b: „Levelek a humanitás előmozdítására” = *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Bp., Gondolat Kiadó, 455–592. [IMRE K.–ROZSNYAI E. ford.]
- HERDER, Johann Gottfried 1983: „Értekezés a nyelv eredetéről” = Uő, *Értekezések, levelek*, Bp., Európa, 169–345. [RAJNAI László ford.]
- HOMÉROSZ 2006: *Iliász*, Bp., Európa. [DEVECSERI Gábor ford.]
- HUNTINGTON, Samuel P. 1993: „The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 22–49.
- KANT, Immanuel 1962: *Physische Geographie = Gesammelte Schriften / Akademieausgabe, Abt. I, Werke, Bd. 9, Logik; Physische Geographie; Pädagogik.* (<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/index.html> 2012.11.25.)
- KANT, Immanuel 1974: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből” = Uő: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, Bp., Gondolat Kiadó, 61–79. [VIDRÁNYI Katalin ford.]
- KANT, Immanuel 1991: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése = Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*, Bp., Gondolat, 11–101. [BERÉNYI Gábor ford.]
- KIRCHER, Athanasius 1646: *Ars magna lucis et umbrae*, Róma, Ludouici Grignani.
(Kircher műveinek első kiadása:
<http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/home/search?searchSimple=Kircher> 2012.11.25.)

* Az internetes hivatkozások után megadott dátum az utolsó elérést jelöli.

- KIRCHER, Athanasius 1650: *Obeliscus Pamphilius*, Róma, Ludouici Grignani.
- KIRCHER, Athanasius 1667: *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Jacobus à Meurs, n.h.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 2008: *Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura = Sämtliche Schriften und Briefe*, IV. Reihe (Pol. Schriften), 6. Band, Berlin, Akademie Verlag.
- LUNYU = TÖKEI Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, I., Bp., Magszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, 57–177. („Beszélgetések és mondások”) [TÖKEI Ferenc ford.]; kínaiul: The Chinese Text Project (<http://ctext.org/analects> 2012.11.25.)
- NIETZSCHE, Friedrich 1994: *Túl jön és rosszon*, Ikon Kiadó, Budapest. [TATÁR György ford.]
- NIETZSCHE, Friedrich 2009: *Posthumous Fragments, 1884*, 26 [96]. = Nietzsche Source Digital Critical Edition. (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26> 2012.11.25.)
- VOLTAIRE 1991: *A tudatlan filozófus = Voltaire válogatott filozófiai írásai*, LUDASSY Mária szerk., Bp., Akadémiai Kiadó, 385–438. [KIS János ford.]
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1984: *Personal Recollections*, Rush RHEES (szerk.), Oxford, OUP.
- WOLFF, Christian 1985: *Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH.

Másodlagos irodalom

- ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre 1823: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*, Paris, Impr. Royale. (<http://books.google.hu/books?id=sRowAAAAAYAAJ> 2011.11.25.)
- BOROS Gábor 2010: *Descartes és a korai felvilágosodás*, Bp., Áron Kiadó–Brozsek Kiadó.
- BRANCACCIO, Lavinia 2007: *China accomodata, Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Berlin, Frank & Timme.
- CALINGER, Ronald 1979: „Kant and Newtonian Science: The Precritical Period”, *Isis*, Vol. 70, No. 3, 348–362.
- CAMENIETZKI, Carlos Ziller 2004: *Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel (1621–1705)* = Paula FINDLEN, *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, New York and London, Routledge, 2004, 311–328.
- CASSIRER, Ernst 2007: *A felvilágosodás filozófiája*, Bp., Atlantisz. [SCHEER Katalin ford.]
- CHING, Julia 1978: „Chinese Ethics and Kant”, *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 2, 161–172.
- DAVIS, Walter W. 1983: „China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4, 523–548.
- ECO, Umberto 1998a: *A tökéletes nyelv keresése*, Bp., Atlantisz Kiadó. [GÁL Judit–KELEMEN László ford.]
- ECO, Umberto 1998b: *Serendipities: Language and Lunacy*, New York, CUP. [William WEAVER ford.]
- FRANKE, Wolfgang 1962: *China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- GODWIN, Joscelyn 1979: *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, London, Thames and Hudson.
- GOEBEL, Rolf J. 1995: „China as an Embalmed Mummy: Herder’s Orientalist Poetics” *South Atlantic Review*, Vol. 60, No. 1, 111–129.

- GRAFTON, Anthony 2011: *A lábjegyzet: Egy különös történet*, Bp., L'Harmattan–Német-Magyar Filozófiai Társaság. [BOROS Gábor ford.]
- KIM Young Kun 1978: „Hegel's Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 2, 173–180.
- KUI Wong Kwok 2011: „Hegel's Criticism of Taoism and its Implications”, *Philosophy East and West*, Vol. 61., No. 1, 56–79.
- LEE Chao Ying 2007: „Integration of Foreign Culture with Local Culture: The Icons of Confucius in *Mémoires concernant les Chinois* (1776-91) in France”, *Sino-Christian Studies*, 2007/4, 109–135.
- LEINKAUF, Thomas 1993: *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*, Berlin, Akademie Verlag.
- MAHOOD, G. H. 1971: „Socrates and Confucius: Moral Agents or Moral Philosophers?”, *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 2, 177–188.
- MALL, Ram Adhar 2000: „The Concept of an Intercultural Philosophy”, *polylog: Forum for intercultural Philosophy*, 2000/1. (<http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm> 2011.11.25.)
- MASPERO, Henri 1978: *Az ókori Kína*, Bp., Gondolat. [CSONGOR Barnabás ford.]
- MOU Bo 2010: „On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction”, *Comparative Philosophy*, Vol. 1., No. 1, 1–32.
- MUNGELLO, David 2009: *The Great Encounter Between China and the West, 1500–1800*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- NEVILLE, Robert 2000: *Boston Confucianism*, Albany, State University of New York Press.
- POHL, Karl-Heinz 1999: „Zwischen Universalismus und Realismus – Gedanken zu einem interkulturellen Dialog mit China”, *ASIEN*, 71, 16–39.
- RATHBONE, David: „Putting One's Self in Perspective: The »discovery« of Chinese Philosophy in Malebranche, Leibniz and Wolff” (http://criticalidealism.net.au/Kant,%20Hegel,%20Goethe/NGVedit_of_%20On%20Putting%20One%E2%80%99s%20Self%20in%20Perspective.pdf 2011.11.25.)
- ROWBOTHAM, Arnold H. 1945: „The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3., 224–242.
- ROWBOTHAM, Arnold H. 1956: „The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17., No. 4. 471–485.
- RUDAVSKY, T.M. 2001: „Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics and Hermeneutics”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 4, 611–631.
- SCHLEICHER, August 1861: *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Weimar, H. Böhlau.
- SCHÖNFELD, Martin 2006: „From Confucius to Kant – The Question of Information Transfer”, *Journal of Chinese Philosophy*, 33/1, 67–81.
- SONG, Du-Yul 1972: *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, Frankfurt am Main.
- SMITH, Sir. William 1860: *A Dictionary of the Bible*, London, Little, Brown and Co.
- STOLZENBERG, Daniel 2004: „Four Trees, Some Amulets and the Seventy-two names of God” = Paula FINDLEN, *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, New York and London, Routledge, 2004, 149–170.
- TÖKEI Ferenc 2005: *Kínai filozófia, Ókor*, I., Bp., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.

- VÁRNAI András 1974: *Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában* = Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből, Bp., ELTE Bölcsészettudományi Kara.
- VÁRNAI András 1976: „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”, *Világosság*, 1976/1, 419–462.
- VÁRNAI András 1983: *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*, A filozófia időszerű kérdései, 57., Művelődési Minisztérium.
- VÁRNAI András 2011: „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió” = PATSCH Ferenc SJ. (szerk.), *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*, Bp., JTMR Faludi Ferenc Akadémia–L’Harmattan, 51–68.
- WALD, Salomon 2008: „Chinese Jews in European Thought” = Peter KUPFER (szerk.), *Youtai – Presence and Perception of Jews and Judaism in China*, Frankfurt am Mainz, Peter Lang GmbH, 217–288.
- WIMMER, Franz Martin 1990: *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*, Bd. 1., Wien, Passagen Verlag.
- WONG, David 2001/2009: „Comparative Philosophy: Chinese and Western”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/> 2011.11.25.)

Az 1. ábra jegyzeteiben említett további források

- DE BARY, WM. Theodore–BLOOM, Irene 1999: *Sources of Chinese Tradition*, I., CUP, New York.
- JÄGER, Henrik 2012: „Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Aufklärung”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 37/2, 165–189.
- LACH, Donald F. 1953: „The Sinophilism of Christian Wolff”, *Journal of the history of Ideas*, Vol. 14, No. 4, 561–574.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de 2000: *A törvények szelleméről*, Bp., Osiris-Attraktor. [CSÉCSY Imre–SEBESTYÉN Pál ford.]
- LUNDBAEK, Knud 1983: „The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 1, 19–30.
- MUELLER-VOLLMER, Kurt 2011: „Wilhelm von Humboldt”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/entries/wilhelm-humboldt/index.html> 2011.11.25.)
- PARKER, E. H. 2004: *Studies on Chinese Religion (1910)*, Kissinger Publishing.
- REIHMAN, Gregory M. 2012: „Malebranche and Chinese Philosophy: A Reconsideration”, *British Journal of the History of Philosophy*, 2012, 1–19.
- ROSENTHAL, Jerome 1955: „Voltaire’s Philosophy of History”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, No. 2, 151–178.
- ROWBOTHAM, Arnold H. 1932: „Voltaire, Sinophile”, *PMLA*, Vol. 47, No. 4., 1050–1065.
- ROWBOTHAM, Arnold H. 1945: „The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3, 224–242.
- SCHELLING, F. W. J. von 1985: *Philosophie der Mythologie* = Adrian HSIA (szerk.), *Deutsche Denker Über China*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 232–237.
- VOLTAIRE 1983: *Filozófiai ábécé*, Bp., Európa Könyvkiadó. [GYERGYAI Albert–RÉZ Pál ford.]
- WALRAVENS, Hartmut 1999: *Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa*, Otto Harrassowitz Verlag.