

Takó Ferenc:

Ki mint vet (össze)...

A komparatív filozófia irányjai és a komparatív recepciótörténet elméleti vázlata¹

Bevezetés

1951-ben Charles A. Moore az alábbi felütéssel nyitotta „Some Problems of Comparative Philosophy” című írását az ekkor induló *Philosophy East and West*-ben:

A második Kelet-Nyugati Filozófusok Konferenciáján, amelyet a Hawaii Egyetemen tartottak 1949 nyarán, nagy előrelépés történt abban, hogy a filozófiai világ figyelmét a kelet-nyugati filozófia fontos területére irányítsák. Azok, akik részt vettek a Konferencián, meg voltak győződve, hogy a filozófia fejlődése új fokára lép, egy olyan fokra, amelyet a transzkulturális együttműködés és a világperspektíva jellemez (Moore 1951, 67).

Majdnem háromnegyed évszázaddal később Arindam Chakrabarti és Ralph Weber – Moore-éhoz képest legalábbis – mérsékelt optimizmussal vezeti be „Global Post-Comparative Philosophy as Just Philosophy” című tanulmányát:

A komparatív filozófia a világ legtöbb filozófia tanszékén kedves kis helyet foglal el. Az elmúlt nagyjából tíz évben mégis történtek fontos előrelépések, amelyeket művelői okkal ünnepelnek. A témában születő folyóiratok és könyvek piaca bővül, feltörekvő ifjú filozófusok másfajta hozzáállással fordulnak a „nem-európai filozófia” homályos címkéjét viselő terület felé (Chakrabarti–Weber 2022, 159).

Hogy optimisták vagyunk avagy lehetünk-e a komparatív filozófia „fejlődése”, „sikerei”, kihívásai és lehetőségei láttán, az jobbra két dologtól függ: attól, hogy véleményünk szerint *micsoda* a komparatív filozófia, és attól, hogy mit gondolunk, minek *kellene* lennie (már *ha* úgy gondoljuk, hogy lehetséges, és *ha* úgy is gondoljuk, hogy lennie kell – erről alább részletesen szó lesz).

A jelen tanulmány két nagyobb egységből áll: az elsőben kísérletet teszek arra, hogy áttekintsem az összehasonlító filozófia főbb értelmezéseit; a második egységben pedig kifejezem az általam egy-egy elemzésben (Takó 2024, Takó 2025) már részben alkalmazott módszertannak, a filozófia-, illetve eszmetör-

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

ténet *komparatív recepciótörténeti* vizsgálatának az elméleti keretét. Ebben Max Weber ideáltípus-elméletéből fogok kiindulni, ám egy ponton a weberitől eltérő irányba indulok tovább. A zárószakaszban a módszertan alkalmazását Motoori Norinaga, a XVIII. századi japán gondolkodás jelentős alakja, és G.W.F. Hegel érzésekről alkotott felfogásának összevetésén szemléltetem.

I. Komparatív filozófiák – irányok egy fiatal („fiatal”?) hagyományban

Ha a komparatív filozófia felosztásáról, válfajairól, egyáltalán, a filozófia önálló területeként történő meghatározásáról beszélünk, először is tisztázni kell, hol van a filozófiatörténetben (persze: a *nyugati* filozófia történetében) az a pont, amikortól a fogalom használata releváns. Itt három választásunk van.

1. Azt mondhatjuk, a filozófia *per definitionem* komparatív tudomány: működése és egész története különböző hagyományok, álláspontok ütközéséből-ütköztetéséből áll (vö. Allinson 2001, 269–270; Ma–van Brakel 2013, 303). Ebből kiindulva az, hogy Arisztotelészt és Platónt, Arisztotelészt és Aquinói Tamást vagy Arisztotelészt és Konfuciuszt vizsgáljuk összehasonlító keretben, fokozati különbségnek volna tekinthető, és számos értelmező valóban így gondolkodik (lásd Allinson 1989, 10, 16). Nemcsak a komparatiztika, az interkulturalitás sem Arisztotelész és Konfuciusz összevetésénél kezdődik: már egy német és egy angolszász, *sőt*, két különböző korban élő német gondolkodó, teszem azt, Kant és Heidegger esetében is helye van beszélni róla. Az a megközelítés tehát, amely a filozófia alapvetően komparatív jellegére hivatkozik, a komparatív filozófia rendkívül tág értelmezését, vagy éppen, redundancia okán, értelmetlenségét eredményezi. Ha feltesszük, hogy nem értelmetlen komparatív filozófiáról beszélni, álláspontunk akkor védhető, ha adekvát módon le tudjuk szűkíteni a fogalom terjedelmét.

2. Némiképp anakronisztikus módon azokat a gondolkodókat is tekinthetjük a komparatív filozófia képviselőinek, akik bármilyen keretben és indíttatásból, de tudatosan *azért* foglalkoztak eltérő gondolkodástörténeti hagyományokkal, mert azok a sajátjuktól eltérők voltak, függetlenül attól, hogy reflektáltak-e tevékenységük „komparatív” jellegére. Ebben a tekintetben Leibniz vagy Nishida Kitarō biztosan komparatív filozófiát művelt. Csakhogy a határok a legtöbb esetben egyáltalán nem világosak. Komparatív filozófia-e például Hegel, amennyiben számos kontextusban beszélt az Európán kívüli világról, komparatív filozófia-e Condorcet *Esquisse*-ének tíz korszaka, Tocqueville kínai társadalomszerkezetre vonatkozó megjegyzései – és így tovább. Ez a meghatározás tehát még mindig túl tágak tűnik.

3. Még szűkebb definíció szerint komparatív filozófiáról attól az időtől fogva beszélhetünk, amikor annak képviselői (és kritikusai) maguk is mint „irányzatról” kezdtek beszélni róla, azaz reflektálttá vált. Ez nagyjából a Moore által fent hivatkozott időszak, vagyis a 20. század közepe. Persze itt is igaz a közhely, hogy mire egy -izmus kialakul, a gyakorlatban már bőven alkalmazzák a megközelítést, amelyet jelöl. Ebben az időszakban például már széles körben elfogadott volt úgy beszélni „komparatív filozófiáról”, hogy ezen implicit módon mindenki az európai vagy „nyugati” hagyomány és az azon kívüli tradíciók, de főként a kelet-ázsiai régió hagyományának „közös” vizsgálatát értette. A *Philosophy East and West* idézett számában Kwee Swan Liat a komparatív filozófia hét megközelítését sorolja fel mint „nagyjából az előző [19.] század közepétől napjainkig” (Liat 1951, 12) jellemzőket a „keleti” hagyományok Európa felőli vizsgálatának kontextusában.

A. „Filológiai”: „filozófiai” szövegek fordítása, kompilációk összeállítása.

B. „Történeti”: a sajátunktól eltérő hagyományok önmagukban való elemzése, feltárása.

C. „Összevetés”: a vizsgált „másik” és a „saját” tradíció hasonlóságainak és különbségeinek elemzése.

D. „Formális-értékelő”: a logikai pozitivizmus *mathesis universalis*ához hasonlóan az „objektív vizsgálódás” meghaladása, a hagyományok új szempontok szerinti *értékelése*.

E. „Pszichológiai”: a más kultúrák emberének pszichológiai megértésére támasztott igény (főként Jung kapcsán).

F. „Fenomenológiai”: a „keleti”, főként a buddhista filozófiában szerepet játszó „intuíció” jelentősége az egzisztencialista filozófia számára.

G. „Társadalmi és antropológiai”: mivel a keleti bölcselet sokkal inkább gyakorlati orientációjú, társadalmi-antropológiai tényezők nagyobb szerepet játszanak elemzésében.

H. „Totális-integráló”: egyre több, „univerzális filozófia felé tartó tendencia”; ezek nem magyarázzák, hanem összekötik és továbbgondolják a tradíciókat (Liat 1951, 12–15 alapján).

Mint látni fogjuk, a komparatív filozófia későbbi taxonómiáinak különböző elemei rendre megfeleltethetők Liat kategóriáinak. Arról mármost a későbbiekben igen változatos értelmezéseket találunk, hogy ki miként kezeli saját munkáját az európai és az Európán kívüli hagyományok együttes vizsgálatához kapcsolódóan, mivel indokolja, hogy a komparatiztikát szükségesnek véli – a

saját hagyományunk elégtelensége a kor kihívásai tekintetében; a globalizáció által elénk állított feladat a kultúrák „párbeszédének” megteremtésére stb. –, valamint, hogy a komparatív vizsgálódásnak éppen az adott formáját választja. Abban azonban a komparatív filozófia minden művelője egyetért, hogy erre a fajta tevékenységre, bárhogyan értsék is, szükség mutatkozik. A következőkben sorra veszem az irányzat értelmezésének fő lehetőségeit.

I.1. A komparatív filozófia értelmetlensége/lehetetlensége

A komparatív filozófia értelmezésének egyik végletében az értelmetlenségére/lehetetlenségére vonatkozó téziseket találjuk. Ezeknek két fő típusa van. Az egyik, fent már említett kritika a filozófia *par excellence* komparatív jellegére épül – ezzel itt nem foglalkozom részletesebben, mivel állításai tulajdonképpen a filozófia lényegéről, nem a komparatív filozófiáról szólnak. A másik – impozáns szakirodalommal rendelkező – bíráló az inkommenzurabilitás tételén alapul. Ezt a legtöbb értelmező Kuhn híres – mondhatni, *paradigmaváltó* – tudománytörténet-elméleti munkájára vezeti vissza (lásd Bernstein 1991, 87; MacIntyre 1991, 109; Wang 2018, 564 stb.). Igaz, Kuhn nem a kultúrák közötti összemérhetőségről-összevetetőségről beszélt, amikor azt mondta, „az egyes iskolák összehasonlíthatatlan módokon látták a világot és a világban folytatható tudományos munkát” (Kuhn 2000, 18), hanem tudományos paradigmák közöttiről (Bernstein 1991, 89), a példái pedig éppenséggel egyazon kulturális tradíció, az európai tudománytörténet iskoláinak különbségéből származtak. Ettől persze megítélésai relevánsak az interkulturális vizsgálódás számára (vö. Várnai 2013, 385 skk.), noha erőteljesen az európai gondolkodástörténeti hagyományon iskolázott tudományfelfogását nem egykönnyen lehet bármely nem-európai tudomány szemléletre alkalmazni. Ha pedig a kuhni paradigmafogalmat addig tágítjuk, hogy teljes gondolkodástörténeti hagyományokat mint paradigmákat kezelhessünk, kérdéses, hogy nem teszünk-e erőszakot éppenséggel Kuhn terminológiáján. Fontosabb azonban ennél a logikai-módszertani problémánál az a tartalmi mozzanat, amely Kuhn kirakópéldájával világítható meg érzékletesen:

Vegyünk például egy olyan kirakós játékot, amelynek egyes darabjait két különböző készletből taláломra választották ki. Mivel ez a feladat valószínűleg (ha nem is szükségképpen) dacol még a legleleményesebb emberrel is, nem lehet a megoldási készség próbája. A szó elfogadott jelentése szerint ez egyáltalán nem is rejtvény (Kuhn 2000, 49).

Kuhn itt amellet érvel, hogy a paradigmák között nem *különbség* van, hanem egyenesen fel sem lehet tenni a „hasonlóságra” vonatkozó kérdést, mert a pa-

radigmák külön, önmagukban zárt világokat alkotnak. Márpedig a kultúrák közötti összehasonlítás lehetséges volta mellett érvelők (tartozzanak e nagy tábor bármelyik alcsoportjához) éppenséggel ezt a megközelítést utasítják el, amennyiben számukra a mérvadó összehasonlítási pontok megtalálása nagyon is *fel van adva*, és hogy a megoldás lehetséges (nem *szükségképpen* dacol a leleményükkel), azt éppen az garantálja, hogy nem „találomra” válogatnak a két készletből, hanem a felszíni, elsősorban *nyelvi* hasonlóságok és különbségek mögötti megfontolásokat keresve. Davidson egy beszédében, amely az inkommenzurabilitás-tézis cáfolóinak kedvelt hivatkozási pontja, éppen ezt hangsúlyozza, amikor amellett érvel, hogy

ami elsőre szenzációs felfedezésnek tűnt – hogy az igazság az adott konceptuális séma függvénye – [...] nem több, mint az a hétköznapi és jól ismert tény, hogy egy mondat igazsága (többek között) attól a nyelvtől függ, amelyhez tartozik (Davidson 1973, 11).

Intelligibilis alapja, mondja Davidson, nincs sem annak, hogy több konceptuális séma létezik, sem annak, hogy valójában egy van. „Ha feladjuk a séma és világ dualizmust, nem a világot adjuk fel, hanem újraalkotjuk a közvetítés nélküli kapcsolatot az ismerős tárgyakkal, amelyek viselkedése mondatainkat és vélekedéseinket igazzá vagy hamissá teszik” (Davidson 1973, 20). Ebben a megközelítésben minden komparatisztika *vagy* a világ közösségének (azaz egységének) feltevésére épül (lásd I.2) *vagy* egy közös világ (újra)alkotásának feladatát tűzi ki célul (lásd I.3). Kuhnnek azonban így vagy úgy, de sajátosan paradox értelemben mégiscsak igaza lesz: az éppenséggel őrá hivatkozó inkommenzurabilitás-tézis a komparatív filozófia művelői számára másik paradigmába tartozik, mint amelyben ők gondolkodnak, ezért a két tábor pontosan ugyanazokból a megállapításokból gyökeresen eltérő konklúzióra fog jutni. Az egyik arra, hogy az összevetés lehetetlen, a másik arra, hogy az összevetés feladata *annál égetőbb*, minél inkább lehetetlennek látszik. Az azonban, hogy milyen elvek mentén és milyen céllal végzik, ismét igen színes képet mutat.

I.2. A komparatív filozófia mint történeti-elemző módszertan

A komparatív filozófia második, leginkább sokszínű értelmezéséhez sorolhatjuk mindazokat a munkákat, amelyek szerzői a különböző hagyományok összevethetőségét hirdetik, és az összevetést szükségesnek tartják, *de* nem haladják meg az elemző összehasonlítást abban az értelemben, hogy az összehasonlítottakat értékelnék, illetve az egyes tradíciók elemeiből alkotó módon *új* filozófiai elméletet dolgoznának ki – az utóbbi típusú összehasonlításról alább külön lesz

szó (I.3). Ezt a megközelítést nevezi Neville „objektivistának” (*objektivist*) a *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* első számának programadó tanulmányában szemben a „normatív” hozzáállással (Neville 2001, 2);² újabban pedig erre utal Connolly „leíró” (*descriptive*) összehasonlításként a „konstruktívval” szemben (Connolly 2022, 30 skk.). Mindezek a kategorizációk rímelnék Liat fent idézett, háromnegyed százada vázolt felosztásának első három elemére („filológiai”, „történeti”, „összehasonlító” megközelítés).

A jelen tanulmány fő célkitűzését, a filozófiatörténeti és eszmetörténeti komparatív recepciótörténeti módszertan elméleti kifejtését is szem előtt tartva az alábbiakban a komparatív filozófia mint történeti-elemző módszertan „2+1” elemű felosztását vázolom fel, amelynek aleseit „exkluzív”, „inkluzív-reflexív”, illetve „teoretikusnak” fogom nevezni. Fontos leszögezni, hogy ezek az esetek a gyakorlatban természetesen különböző arányokban keverednek egymással, és kevés az olyan példa, amelyet kizárólag az egyikbe lehetne besorolni.

1. Exkluzív értelmezés

Ebbe a kategóriába a nyugati gondolkodásnak az Európán kívüli gondolkodástörténeti hagyományok megismerésére tett azon kísérleteit sorolom, amelyek valóban „összehasonlító” elemzést végeznek, amennyiben a vizsgálatban részt vesznek a „saját” és a „másik” hagyomány elemei, de túlnyomórészt úgy, hogy az „idegent” az „ismerősön” *keresztül* magyarázzák. Másképp fogalmazva, az „idegenben” azokat az elemeket keresik, amelyeket az „ismerőssel” *azonosíthatnak*. Az „exkluzív” kifejezést Chakrabarti és Weber „exkluzív inklúzió”-fogalmából emeltem át. Ezzel arra az attitűdre utalnak, amely a „keleti”, „afrikai” stb. filozófiának megadja ugyan a kötelező teret a filozófiai konferenciák és lexikonok egy-egy blokkjában, de csak mint a szó hagyományos (nyugati) értelmében vett filozófiai hagyomány mellett/mögött megjelenő, valójában másodlagosként kezelt tradícióknak (Chakrabarti–Weber 2022, 160).³ Ez az attitűd hatja át azokat az elemzéseket is, amelyek az Európán kívüli világ iránti nyitottságukat azzal igyekeznek kimutatni, hogy a tárgyukat képező hagyomány gondolkodói ellenében is amellet érvelnek, hogy *van* valami az adott tradíció-

² Neville további, egyébként érdekes osztályozására itt nem térek ki, mivel erősen az amerikai tradícióra korlátozódik.

³ Az *exclusive/inclusive* párt Allinson is használja, ő viszont egészen más értelemben és kissé zavarosan. Az „inkluzív” megközelítést a más tradíciókra való reflektálatlan utalás esetére használja, az „exkluzív”-val pedig inkább az explicit komparatiztikára utal, amelynek két ága a pozitív (az, amelyik hasonlóságokról és különbségekről beszél), és a negatív (amelyik az inkommensurabilitást tételezi) (Allinson 271–272).

ban, ami legalábbis bizonyos értelemben „kiérdemli a filozófia nevet” (Blocker–Starling 2001, 1).⁴ Ezt az attitűdöt gyakran veszik át azok a keleti gondolkodók is, akik saját tradíciójukat nyugati olvasókkal akarják megismertetni. Fung Yulan például nagyhatású kínafilozófia-történetében így fogalmaz: „a nyugati értelemben vett módszertan vonatkozásában a kínai filozófia, a Nyugattal vagy Indiával összehasonlítva, alacsony szinten áll [*holds a humble position*]” (Fung 1983, 1), de a filozófiatörténész dolga, hogy „egy filozófiában, amely híján van a *formális* rendszernek, megtalálja a háttérben a *valódi* rendszert” (Fung 1983, 4).⁵ Azon gondolkodásmód háttérében, amely a különböző hagyományok „mögött” ugyanazt a „formát” keresi, természetesen az univerzalizmus igényének szintén európai hagyománya áll.

Az, hogy a kínai gondolkodást és a görög tradíciójú, európai filozofálást összeegyeztető elemzések komoly hagyománnyal bírnak, annak az egyetemes igénynek megfeleltetett attitűd, amely a korai felvilágosodásban gyökeredzik. Az univerzalizásnak az az igénye, ami a Kínában tevékenykedő jezsuiták és a velük kapcsolatban lévő európai filozófusok szemléletmódját is jellemezte, megjelent a fordítások és értelmezések kategóriahasználatában (Várnai 2013, 389).

Csakhowy miközben a Várnai által is e hozzáállás jellegzetes korai példaként kiemelt Leibniz, vagy a Kína felé hasonló rajongással forduló Voltaire esetében ez az univerzalizmus együtt járt Európa kritikájával, a XIX. századra dominánssá vált Európa szupremáciájának hirdetése – vagy a „mesés Kelet” fantazmagóriájának kergetése, amely nem kevésbé jelenti egy européer sémának az „idegen” kultúrákra vetítését, mint a nyílt kolonizáció (Doma 2019, 206–207).

Goto-Jones a – nem eurocentrikus módon művelt – komparatív filozófiát úgy írja le, hogy az irányzat „bizonyos értelemben öngyilkos vállalkozás, amely azért küzd, hogy saját magát redundánssá tegye, mégpedig azáltal, hogy a filozófiát *per se* befogadóbb [*more inclusive*] területté teszi” (Goto-Jones 2013, 136). Ez az interpretáció rámutat, hogy az Európán kívüli hagyományokat európai köntösbe öltöztető és ezáltal ismerőssé tevő értelmezések nem egyszerűen célt tévesztenek, hanem a komparatív filozófiai vállalkozás ellenkezőjét hajtják végre: úgy kolonizálják az „idegen” hagyományt, hogy közben annak elismerését hangoztatják. Ezt a megközelítést nevezi Bernstein Levinasra utalva „etikai imperializmusnak”, amelyben „a kölcsönös elismerés és összeegyeztetés” [*reconciliation*] elfedi, hogy a „Másik” (*autrui*) különbözőségét erőszakosan az

⁴ Blocker és Starling szövegével máshol részletesebben foglalkozom (lásd Takó 2025, 255).

⁵ Megjegyzendő, Fung itt a módszertant, illetve a logikát hiányolja a kínai bölcséleti tradícióból, a „rendszer” nem arra utal, hogy a nyugati értelemben vett „filozófiát” keresi Kínában.

»ugyanabból még több«-re redukálják» (Bernstein 1991, 97). Beszédes, hogy Arisztotelész és Konfuciusz „etikáját” összehasonlító munkájában Yu Jiyuan azt a megfigyelést teszi, hogy a „komparatív filozófia” elnevezés olykor „egészen úgy hangzik, mint a [nem-nyugati filozófia] másik neve” (Yu 2013, 3).

Yu ugyanezen a helyen egy másik fontos mozzanatra is felhívja a figyelmet. Ami ugyanis a nyugati filozófia szerepét illeti (a nem nyugatival szemben) a hasonló elemzésekben, folytatja,

[a]mikor az összehasonlítást a nem-nyugati filozófia kutatásában használják, a nyugati filozófiát gyakran úgy kezelik mint valamiféle megalapozott elemzési keretet vagy alkalmazandó eszközt, és nem mint olyan témát, amely maga is vizsgálat tárgya (Yu 2013, 3).

Az tehát, hogy az összevetett hagyományok közül valójában csak az egyiket vizsgálják a másik révén, vagy *mindkettőt* tárgyként, azaz mint értelmezendőt és (újra) megértendőt fogják fel, úgy tűnik, döntő a komparatív filozófia típusainak elválasztásában. Az általam exkluzívnak nevezett megközelítés ugyanis döntő mértékben arra épül, hogy a saját hagyomány eszköztárát mint a „bevált”, azaz magabiztosan – ami persze számos esetben azt jelenti, fölényesen – használt eszköztárát alkalmazza a vizsgálat tárgyát képező hagyomány elemzésében. A feltett kérdések így jellemzően nem a két tradícióra vonatkoznak, hanem csak az egyikre, az idegenre – a saját hagyomány nyelvén megfogalmazva. Emiatt persze kezdettől nehéz elkerülni, hogy a „másikban” a saját hagyomány elemeit keressék, és a „megvan benne” – „hiányzik belőle” dichotómiában értelmezzék. Az alábbiakban bővebben vizsgált „inkluzív” értelmezés, noha szó sincs róla, hogy minden esetben megvalósítja a két hagyomány mint két tárgy együttes vizsgálatát, legalábbis nyitott rá, hogy a másik mellett a sajátra is rákérdezzen, hogy megpróbáljon valamelyes távolságot tartani, persze némiképp paradox módon, „önmagától” – még ha önmagán belül is.

2. Inkluzív értelmezés

A komparatív filozófia azon megközelítését tehát, amely valóban kísérletet tesz arra, hogy a „másikat” ne a „saját” fogalmi kategóriarendszerébe kényszerítve vizsgálja, „inkluzívnak” nevezhetjük. Hangsúlyozom, attól, hogy az elemzői attitűd alapvetően ilyen, a nyugati (akárcsak a keleti!) tekintet olykor minden igyekezete ellenére formálja a tárgyát. Tehát, hogy eldöntsük, egy adott értelmezés ide sorolható-e, nem azt kell kérdeznünk, hogy maradéktalanul megvalósítja-e ezt az elvet, hanem hogy kellően reflektált-e ahhoz, hogy elkerülje

az „etikai imperializmus” vádját, sőt, számos esetben az elvi szférán túlmenő „hatásgyakorlását” is.

Az ilyen komparatiztikának sajátos ismertetőjegye, hogy nem egy adottnak vett „sajátont” keresztül vizsgálja a „másikat” mint tárgyat, hanem az összehasonlítás mindkét tagját mint egyenrangút kezeli (lásd Yu 2013, 3 sk.). Másik jellemző vonása, hogy a (vélt vagy valós) hasonlóságok felmutatása helyett, de mindenképpen azoknál sokkal markánsabb módon reflektál a két hagyomány közötti *különbségekre*. Ennek az attitűdnek a példái Hall és Ames, a „bostoni konfucianizmus” megalapozóinak munkáiban az elemző szakaszok, mégpedig attól függetlenül, hogy ezen elemzések közvetett célja új típusú gondolatok megfogalmazása (lásd erről I.3). Meghatározó munkájuk, a *Thinking through Confucius* alapvető tétele, hogy a különbségek nem eliminálandó akadályok, hanem a megértést lehetővé tevő tényezők, amennyiben

éppen a szignifikáns különbségek felismerése kínál lehetőséget a kölcsönös gazdagodásra azáltal, hogy alternatív válaszokra tesz javaslatot olyan problémák vonatkozásában, amelyek egy adott kultúrán belül ellenállnak a kielégítő megoldásnak (Hall–Ames 1987, 5).

Ahhoz azonban, hogy az eltérő kultúrák valóban „gazdagítani” tudják egymást, először *mindkettőt* meg kell érteni, ami tehát azt teszi szükségessé, hogy ne csak a „másikat” határozzuk meg a „sajátunkon” keresztül, hanem a kettőt *egymáshoz képest* vizsgáljuk, ezáltal a sajátunkra is új szempontból tekintve. Hogy aztán valóban elindulunk-e a „párbeszéd” felé, az döntés kérdése – a megértés lépése azonban elsődleges.

A különbségek vonatkozásában hasonló állásponton van korunk talán legismertebb európai komparatív filozófusa, François Jullien is (lásd pl. Jullien 2014, 12), aki egyes kutatók által támadott írásaiban (a francia vitákhoz lásd Botz-Bornstein 2014) éppen a különbségekre építve dolgozik azon, hogy a kultúrák „dialógusának” keretét kialakítsa (Jullien 2014, 160). Ebben a tekintetben ő is, akárcsak Hall és Ames, egyszerre tartozik a komparatív filozófia „objektivistá” vagy „leíró” válfájához, és az alább vizsgálandó „kreatív” megközelítéshez.

A magyar filozófiatörténet-írásban Várnai András munkái a példái annak a megközelítésnek, amely a különbségek vizsgálatán kezdi a kínai és az európai gondolkodás együttes elemzését a jobb megértés érdekében (újabban lásd Várnai 2024, 6 skk.). Várnai azok közé tartozik, akik nem tartják feladatuknak, hogy erre az összevetésre építve a tradíciókat „összebékítsék”, vagy a szó szoros értelmében egymáshoz *hasonlítsák*, azaz a hasonlóság–különbség dichotómiában gondolva keressenek fogást a másikon. Ehelyett arra összpontosít, hogy a

szöveg jelentését annak társadalmi és történeti kontextusában bontsa ki. „Ha megkíséreljük annak tudomásulvételét, hogy az inkommenzurabilitás nem anomália”, írja,

és nem tekinthető a tudományos elemzések ellehetetlenülésének tudomásulvételeként, hanem annak előfeltételeként kezeljük, hogy megértjük, az csak megfogalmazza, megjeleníti a valóságos történeti jelenséget, amely két – a „Weltverkehr” révén kényszerűen, de mégis egymásra utalva – egymással érintkező kultúra paradigmatis voltának radikális változásakor előáll [...] lehetőség nyílik az összehasonlítható alternatívák hiányának feloldására, s ez egy olyan „belehelyezkedést” tehet lehetővé, amely a tudományos igényű megismerés keretei között maradva ad módot a megértésre (Várnai 2025 [kézirat], I. 81).

Ebben a tekintetben tehát az összevetés, illetve a különbségek összevetés általi felismerése az értelmezőt azzal támogatja, hogy figyelmét (legalábbis valamilyen mértékben) kivezeti a saját kultúrájához tartozó fogalmi sémák közül, hogy ezek a lehető legkisebb mértékben torzítsák el az értelmezni szándékozott hagyományt. Eközben persze a módszer közvetve az európai gondolkodásra adott reflexiót is folyamatosan szükségessé teszi, hiszen saját fogalmaink jelentésszövetőinek megértése elengedhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán tisztában legyünk azzal, mit kérdezzünk, amikor azt a kérdést tesszük fel, hogy a konfucianus gondolkodás „etika”, „morálbölcselet”, vagy egyik sem.

A különbségek felmutatása nem jelenti, hogy e megközelítés képviselői tagadnák a hasonlóságokat. Annak a tételnek a másik oldalán ugyanis, mely szerint csak a különbségek a valódi diskurzus alapjai, az a MacIntyre által szellemesen megfogalmazott belátás áll, mely szerint

két vagy több rivális és inkommenzurábilis konceptuális sémának [...] osztoznia kell bizonyos struktúrán. [...] [É]rdemi mértékű egyetértésnek kell lenni [...] konfucianus és arisztotelianus moralisták között az erényekről általában, valamint egyes meghatározott erényekről, hogyha egyaránt azonosítani akarják azokat, amelyek félreértésével a másikat elszántan vádolni akarják (MacIntyre 1991, 110).

Azt azonban, írja később, soha nem szabad elfelejtenünk, hogy az összevetésnek nincs „semleges”, az összevetettekhez képest „külső” nyelve (MacIntyre 1991, 121; vö. MacIntyre 2012, 24 skk.). A konfucianizmus és az arisztotelianizmus összevetése *vagy* konfucianus, *vagy* arisztotelianus, *vagy* egy mindkettő számára idegen harmadik hagyomány felől lehetséges. Így

hamarosan arra jutunk, hogy a feladatunk nem annyira a konfucianizmus és az arisztotelianizmus összevetése, hanem hogy összevessük a konfucianizmus és az arisztotelianizmus konfuciánus, és a konfucianizmus és arisztotelianizmus arisztoteliánus összevetéseit. A komparatív kutatások kulcsa az összevetések összevetése (MacIntyre 1991, 121).

MacIntyre itt kellő iróniával arra is rámutat, hogy a másokra adott bármiféle reflexió előfeltétele – amennyiben ez a reflexió objektív kíván lenni – a megfelelő önreflexió, azaz annak felmérése, hogy saját elemzésünket hogyan és milyen mértékben befolyásolja a saját nézőpontunk, és hogyan tudjuk ezt a helyzetet a tudományosság keretein belül kezelni. Tanulmányom II. szakaszában ennek a kérdésnek is szerepe lesz. Fontos azonban, hogy az ilyen típusú gondolkodás már nem tartozik kifejezetten az „inkluzív” komparatív filozófia gyakorlatához, sokkal inkább annak teoretikus értelmezéséről szól.

+1. Teoretikus értelmezés

Röviden, de fontos említést tennem a „komparatív filozófia” egy másik jelentéséről, amelyben nem két hagyomány összehasonlítására utal, hanem az összehasonlításról való filozófiai gondolkodásra. Hosszabban idézem ennek kapcsán Robert Smid szavait, amelyeknek nyilvánvaló relevanciája van a jelen tanulmány esetében.

[A] komparatív filozófia jelenthet magára az összehasonlítás természetére adott filozófiai reflexiót, amely elsősorban annak értelmezésére fókuszál, hogy mi az összehasonlítás, és hogyan lehet a legjobban kivitelezni. [...] Ebben az értelemben az összehasonlító filozófiát leginkább úgy érthetjük „az összehasonlítás filozófiája”, ahol az „összehasonlítás” arra a kérdésre vonatkozik, hogy hogyan értjük meg dolgok egy csoportját egy másokra vonatkoztatva (Smid 2009, 3).

Az ilyen értelemben művelt komparatív filozófia számára tehát a konkrét összehasonlítások sokkal inkább példaként, mintsem a vizsgálat céljaként jönnek számításba, a gondolkodás közvetlen tárgya maga az összevetés. Ebben az értelemben beszél Smid „metakomparatív” filozófiáról.

A metakomparatív filozófia mellett szóló érv [...] az, hogy amennyiben jó összehasonlításokat azonosítani lehetséges, akkor lehetségesnek kell lennie legalább annak is, hogy azonosítsuk, mi jó abban a módszerben, amely az összehasonlítást létrehozta. Azonosítani, mi az egy módszerben, ami képessé tesz jó összehasonlítások létrehozására – ezt egy módszer

„erősségeinek” fogom nevezni –, ilyen módon további jó, és talán jobb összehasonlítások létrehozását segítheti elő (Smid 2009, 12).

Persze aki összehasonlítást végez, és erre valamilyen módon reflektál, az egyben „metakomparatív” tevékenységet is folytat. Éppen ezért nem volna szerencsés „kategóriát” rendelni ehhez a megközelítéshez. Az ugyanakkor önmagában beszédes, hogy az összevetésre adott reflexió ilyen markáns, és részben önálló területként szilárdult meg az elmúlt évtizedekben (gondolok itt a jelen tanulmányban is idézett önálló kötetekre épp úgy, mint a *Dao*, a *Comparative Philosophy* vagy a *Philosophy East and West* hasábjain megjelenő komparatív-módszertani írásokra).

I.3. A „komparatív filozófia” mint filozófia

Neville „normatívnak”, Connolly „értékelőnek” nevezi a komparatív filozófia azon ágát, amely az objektív összehasonlításon túlhaladva azt tűzi ki célul, hogy a vizsgált hagyományokat ötvözve új filozófiai megközelítéseket dolgozzon ki. Persze ismét visszatérhetünk Liat 1951-es felosztásához is: nála a D („formális-értékelő”) és a H („totális-integráló”) kategóriák fedik le az ilyen típusú értelmezést. Allinson sokat idézett írása az „integratív” filozófia előtérbe helyezésével (Allinson 2001, 281 skk.) ugyanebbe az irányba mutat.

Neville az általa „klasszifikálónak” nevezett objektív összehasonlítási típust a normatív irányzat szemszögéből kifigurázva úgy fogalmaz, innen nézve „egy élő filozófusnak semmi oka nincs dolgozni, hiszen minden lehetséges ódon állásponthez található egy halott filozófus” (Neville 2001, 8). Hongladarom erősebben fogalmaz a kérdésben, amikor azt írja, „a filozófus az igazságot akarja tudni [...] [a filozófiatörténetest] egy másfajta igazság érdekli – hogyan kell értenünk azt, amire Arisztotelész gondolt” (Hongladarom 2019, 124–125).

Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint azok a kísérletek, amelyek explicit módon a hagyomány egy elemére mint alapra építik újító szándékú rendszerüket. Xinli Wang például „a komparatív filozófia gadameri modelljét” vázolja fel (lásd Wang 2018, 574) – természetesen jócskán átértelmezve Gadamer eredeti szándékát –, míg Jana Rošker hegeli háttér előtt, de az *Aufhebung* gondolatát csak kiindulópontként használva dolgozza ki komparatív módszertanát (Rošker 2024). Ezek az értelmezések vállaltan arra is irányulnak, hogy olvasóikat bevonják egy újfajta diskurzusba, amelynek a különböző kultúrák egyenlő résztvevői (vö. Ma–van Brakel 2013, 307; vö. Benesch 1997, 2). Ennek az értelmezésnek egyes képviselői hajlanak rá, hogy „komparatív filozófián” a szűk értelemben vett történeti vizsgálódást értsék, saját vállalkozásukat pedig „inter-

kulturális” (Mall 2000), „globális” (Brooks 2013), esetleg „világfilozófiaként” (Tagore 2017) aposztrofálják.

A jelen tanulmánynak nem lehet célja, hogy a komparatív filozófia és leágazásai e területét részleteiben ismertesse. A következő szakaszban kifejtett módszertannal vállaltan nem lépek át erre a területre, de úgy gondolom, elméletileg nagyon is lehet folytatása az alkotó filozófiai gondolkodás területén.

II. A filozófia-/eszmétörténet komparatív recepciótörténeti elemzésének vázlata

A komparatív filozófia e tömör áttekintése után az alábbiakban egy filozófia- vagy eszmétörténeti kontextusban szisztematikusan még nem alkalmazott eljárás, a komparatív recepciótörténet elméleti kereteit fogom vázolni. Ehhez először áttekintem Weber ideáltípus-elméletét a komparatív vizsgálódás vonatkozásában (II.1), majd ezt felhasználva javaslok egy eljárást a komparatív elemzés közös kiindulópontjának mint szigorú előfeltételnek a biztosítására (II.2). Ezt követően rátérek a komparatív recepciótörténet módszerére (II.3), amit a III. szakaszban egy példa követ. E módszertan célom szerint a komparatív filozófia fent „inkluzívnak” nevezett megközelítéséhez tartozik. Nem azért nem lépek át a kreatív-integratív gondolkodás területére, mert a filozófusok által keresett „másik” igazság nem érdekel, hanem mert úgy gondolom, ennek a „közös” igazságkeresésnek előfeltétele a megértés, amelyben pedig nem – nagy jóindulattal: nem minden területen – értük el az optimális szintet. A komparatív recepciótörténet ehhez kíván hozzájárulni.

II.1. Weber, az ideáltípus és a komparatisztika

Max Weber (1864–1920) „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«” (1904) című írásában fejti ki az ideáltípus fogalmát. A szövegben, noha nem filozófiai kontextusban, de világosan reflektál a kulturális vizsgálódás szubjektív jellegére.

A kulturális életnek, vagy talán valamivel szűkebben, a „társadalmi jelenségeknek” [...] *nem létezik* tökéletesen „objektív”, ama különös és „egyoldalú” szempontoktól *független* tudományos elemzése, amelyek alapján [...] e jelenségeket kutatás tárgyává tesszük [...] (Weber 1998, 29).

A típusalkotás éppen ezt a nehézséget hivatott kezelni. Az ideáltípus olyan, a vizsgáló által létrehozott fogalmi konstrukció, „tiszta ideális *határ*fogalom”, „amelyhez *hozzámérjük* és amellyel *összehasonlítjuk* a valóságot, hogy empirikus

tartalmának meghatározott, jelentős alkotórészeit megvilágíthassuk” (Weber 1998, 51). Az ideáltipikus fogalmak tehát egy-egy társadalmi jelenség meghatározó alkotóelemeit egyesítik mintegy desztillált formában, ahogyan a történelemben nem fordulnak elő, hogy a valóban létező jelenségek és események a segítségükkel vizsgálhatók legyenek (vö. Erdélyi 2003, 81–82). Weber persze pontosan tudja, hogy hiába látjuk be ezeknek a típusoknak a formális-módszertani jellegét, a gyakorlatban nagyon könnyű átcsúszni az értékítélet értelmében vett „idealitásba”, amennyiben a típusok „[r]endszerint nemcsak *logikai*, hanem *gyakorlati* értelemben is ideáltípusok kívánnak lenni, vagy öntudatlanul máris azok” (Weber 1998, 55) – ő maga azonban igyekszik a típusalkotás eszköztárát szigorúan „értékmentes” módon alkalmazni.

A *Világvallások gazdasági etikája* két darabját, a „Konfucianizmus és taoizmus”-t és a „Hinduizmus és buddhizmus”-t elválasztó „Zwischenbetrachtung”-ban (magyarul Weber 2007, 203–238) hasonló módon a „mérés”, a „távolság” meghatározása terminológiájában beszél az ideáltipikus fogalomalkotásról, immár kifejezetten interkulturális kontextusban:

E konstrukció lehetővé teszi, hogy ha egy adott történeti jelenség akár egyes vonásaiban, akár egész jellegében megközelíti az alábbi esetek valamelyikét, megállapítsuk az illető jelenség – úgyszólván – tipológiai helyét, felmérve a teoretikusan konstruált típushoz való közelségét, illetve az attól való távolságot (Weber 2007b, 204).

Bár a *Világvallások* módszertanát számos jogos kritika érheti, Webernek abban kétségek nélkül igazsága van, hogy a megértés egyetlen lehetséges iránya, akármilyen módszert alkalmazunk, szükségképpen az, hogy a korábban megismert (a „saját”) felől közelítünk a később megismerthez (a „más”-hoz). Ezt nem lehet megfordítani. Meglátásom szerint Webernek az ideáltipikus konstrukciókról mint *határfogalmakról* alkotott elmélete segítségével jól megragadható, mintegy vizualizálható a komparatív elemzés e nehézsége, vagyis hogy a „sajátot” és a „más”, illetve a köztük lévő hasonlóságot és különbséget az intuíciónál pontosabban kellene megragadnunk a szubjektivitás (minél teljesebb) kiiktatása érdekében.

Az ideáltípus-elméletet úgy képzelhetjük el a legszemléletesebben, mint egy skálát, amelynek felső végpontja az ideáltípus, az alsó pedig egy olyan állapot (ez szintén logikai konstrukció), amelyben *egyáltalán semmi* nem található meg az ideáltípust alkotó fő elemek közül. Amit mármost a *Világvallás*-tanulmányok tanúsága szerint Weber egy adott, ismeretlen társadalmi jelenség elemzésekor tesz, nem más, mint hogy felteszi a kérdést, *milyen mértékben közelíti meg* a vizsgált alakzat a típust, azaz: mennyiben lehetséges annak segítségével leírni. Számos értelmező mutat rá, hogy az Európán kívüli kultúrák vizsgálatában az

európai történelem megfigyelése során kidolgozott konstrukciókat alkalmazza („feudalizmus”, „patrimonializmus”, „bürokrácia” stb.), ezért eurocentrikus következtetésekre jut (lásd Lin 1997; Takó 2020). Erre nem mentség, de tény, hogy Weber elismerte, sőt, kezdettől vallotta, hogy számára *csak* a saját hagyománya jelenti a vizsgálat tárgyát (Weber 2007a, 9).

Az alábbiakban Weber útjáról már letérve, de az ideáltipikus fogalomalkotás itt vázolt sémájából kiindulva teszünk javaslatot egy komparatív eljárásra.

II.2. A közös alap elve és a weberi módszertan átértelmezése

„Almát a körtével...”, tartja a mondás, pedig az almát a körtével nagyon is transzporens szempontok szerint össze lehet vetni. Az értelmes összevetés fő feltétele ugyanis az, hogy meg tudjunk nevezni minimum egy valamit, ami *alapján* két dolgot összevetünk. Bármily szerény is az átfedés, de *kell* lennie köztük valamekkora átfedésnek. Bo Mou ezt a követelményt említi elsőként és *elsődlegesként* a komparatív filozófia adekvát irányelveiről szóló cikkében.

Az azonos-tárgy-elismerése feltétel (szemben a „minden belefér” [*anything goes*] irányultsággal). Egy módszertani irányelv akkor tekinthető adekvátnak (ebben az összefüggésben), ha adott kutatási tárgy esetén képessé tesz felismerni, hogy van egy megközelítés, amely esetén a tárgy objektíve olyan, hogy a „minden belefér” esete nem áll fenn, és valamennyien ugyanarról a tárgyról tudunk beszélni annak ellenére, hogy esetleg más fogunk mondani róla [...] (Bo 2016, 269).

Bo példájával már nem feltétlenül kell egyetértünk, ⁶ arra azonban helyesen mutat rá, hogy a különbségek is csak bizonyos hasonlóság, még óvatosabban fogalmazva, az összevethetőség minimális feltételeinek teljesülése esetén értelmezhetők. (Szándékosan kerülöm itt a „kategoriális egyezés”, „genus és differentia” stb. terminusokat, mivel ezek is erősen az európai hagyományban lehorgonyozott logikai szemléletet hordoznak.)

Az iménti feltétel azonban, noha intuitív módon belátható, ha szisztematikusan akarjuk megragadni, könnyen kicsúszik a kezünk közül. Mire hivatkozva jelenthetjük ki, hogy *van* hasonlóság, hogy megvan az összevetéshez szükséges

⁶ A példa szerint Szókratésznek és Konfuciusznak bizonyos felszíni különbségektől függetlenül egyaránt rendelkeznie kell valamilyen, érdemben hasonló elképzeléssel a szülők tiszteletéről, mert egyaránt olyan közösségből származnak, ahol mindenkinek vannak szülei, azok iránt tisztelettel viseltet stb. (Bo 2016, 270). Bo ugyanakkor meglehetősen könnyelműnek tűnik annak tekintetében, hogy a „tisztelet” ugyanazt jelenti a görögség számára, mint az ókori Kínában.

alap? Azon túl, hogy „eszünkbe jut” éppen ennek a két dolognak az összevetése, hogyan kezeljük azt a helyzetet, hogy egyfelől igyekszünk kerülni saját gondolkodásunk rávetítését a „másikra”, másfelől tudjuk, hogy pontosan ez a gondolkodás sejteti vagy állítja, hogy éppen ennek a „másiknak” éppen ezzel az „elemével” érdemes összevetnünk a „sajátot”? E kérdés megválaszolására hívom segítségül Weber ideáltípus-elméletét.

Kérdésünk tehát az, hogyan járhatnánk el, ha elfogadjuk, hogy egyetlen lehetséges kiindulópontunk az, amit már ismerünk, azaz nincs olyan skála, amelynek a végpontja ne egy ismert fogalom/társadalmi képződmény/jelenség volna, mégis biztosak akarnánk lenni benne, hogy olyan elemek összehasonlításába kezdünk, amelyek között objektíve létezik *valamekkora* hasonlóság. Felvetésem szerint a fent összefoglalt weberi sémán egy módosítást téve fontos szemléletkorrekciót hajthatunk végre: cseréljük fel a skála két végpontját, a nullához helyezve az „ismerős” elemekből álló alakzatot (ez tölti be itt az ideáltípus helyét), és a skála felső végpontját tekintjük a két összemért alakzat tekintetében mintegy az „ideáلتipikus inkommenzurabilitás” állapotának, vagyis amikor a kettő között úgyszólván *semmilyen* kapcsolat nincs. Ez esetben kérdésünket nem úgy fogjuk feltenni, milyen mértékben *közelíti meg* a számunkra ismeretlen jelenség vagy fogalom a típust, hanem úgy, mennyire van tőle távol, mennyire kell *eltávolodnunk* ismerős fogalmi háttérünkötől, hogy *közelebb* kerüljünk a vizsgálatunk tárgyát képező „másik”-hoz. A végeredmény persze *elméletileg* lehet ugyanaz (ugyanaz a „pont” a skálán) – de az értelmezői attitűd teljesen eltérő, mint ahogy valójában – várhatóan – az eredmény is. Ha ugyanis azt kérdezzük, mik a hasonlóságok, akkor a különbség tulajdonképpen: „a maradék”. A maradékkal pedig csak addig szoktunk foglalkozni, amíg el nem tüntetjük, ebben pedig roppant sikeresek szoktunk lenni – ezért lesz a komparatív elemzés eredménye olyan gyakran *egyenlőség*. Ha viszont a különbségekkel kezdünk, ha azt kérdezzük, hány lépéssel távolodunk el az ismert kiindulóponttól, akkor az általunk lépésről lépésre *mérhető* távolság, vagyis a különbség lesz a megközelítésünk fókuszában álló „mennyiség”. Ezután persze még ugyanúgy örülhetünk a maradéknak, ha van, mert az tartalmazza az ismerőssel való hasonlóságot. Jegyezzük meg, ezzel az „intuiciót” továbbra sem iktattuk ki, hiszen az, hogy milyen skálán vizsgálódunk, mégiscsak „sejtés” alapján dől el – és hogy jól választottunk-e, mint azt Weber nagyon jól látta, csakis a siker (vagy a kudarcc) tükrében derül ki (Weber 1998, 49).

Ekkorra azonban talán már látható, hogy a fenti gondolatmenet körbenforgó. Az összehasonlítás előfeltétele a közös kiindulópont, az összehasonlítás során azonban implicit módon mégiscsak bizonyítást kell nyernie, hogy a kiindulópontban tényleg volt valami közös. *Hacsak* ki nem küszöböljük, hogy a folyamat

elején a sejtés álljon. Ehhez szükségünk van valamilyen megkérdőjelezhetetlen közös pontra, amelyből kiindulva az összevetés megkezdhető. Kérdésünk tehát: hogyan találhatunk olyan összehasonlítási tárgyat, amelyről okkal véljük, hogy „biztosan” (a hiba nagyon csekély valószínűségével) fog hasonlóságot tartalmazni, ezáltal segítve, hogy szigorú módszertanunk ellenére is „fogást találjunk” az összehasonlítandókon? Az egyik (nem az egyetlen) lehetséges választ véleményem szerint a komparatív recepciótörténet révén találhatjuk meg.

II.3. Komparatív recepciótörténet

A komparatív recepciótörténet fogalma nem újkeletű abban az értelemben, hogy például tudománytörténeti kontextusban már a 70-es években születtek a relativizmus vagy a darwinizmus különböző országokban és kultúrákban történő befogadását összehasonlító módszerrel elemző munkák (Glick [ed.] 1974, 1987). Szintén találhatunk hasonló elemzési keretet az irodalomtudomány terén. Pascale Casanova 2007-es, Ibsen francia, brit és ír recepcióját vizsgáló tanulmányában arra tesz kísérletet, hogy a nemzeteket zárt egységekként kezelő tradicionális recepciótörténet helyett „relációs vagy strukturális összehasonlítást” (Casanova 2007, 215) végezzen az elemzett hagyományok között. Ezekben az esetekben azonban a vizsgálódás tárgya egybeesik a recepció tárgyával: a relativitás, a darwini elmélet, illetve Ibsen áll a fókuszban. Ezzel ellentétben a komparatív recepciótörténet abban az értelemben, ahogyan a jelen kontextusban használni fogom a terminust, arra az eljárásra utal, amikor a recepciótörténeti kutatás mint eszköz révén azoknak a gondolkodóknak vagy hagyományoknak az összehasonlítását kíséreljük meg, akik vagy amelyek a befogadás alanyai voltak, vagyis a befogadók (vö. Takó 2024). Hogy egy konkrét példát említsek, Arisztotelész összehasonlító recepciótörténete az előbbi értelemben az volna, ha megvizsgálánánk például Aquinói Tamás és Gadamer Arisztotelész-képét és ezeket összevetve értelmeznénk Arisztotelész gondolkodásának hatástörténetét a különböző hagyományokban, de nem e hagyományokkal, hanem Arisztotelésszel a középpontban. Az utóbbi értelemben vett komparatív recepciótörténet azonban, amellyel az alábbiakban foglalkozni fogok, példánk nál maradván akkor valósulna meg, ha Szent Tamást és Gadamert kettejük Arisztotelész-recepciója alapján hasonlítanánk össze azért, hogy *őket* új szemszögből vizsgáljuk. Hasonló eljárást kultúrák közötti filozófiatörténeti kontextusban tudomásom szerint Okada Yōsuke végzett, amennyiben Schleiermacher és Nishida Spinoza-képét összevetve vizsgálta a két gondolkodót (Okada 2023), kifejezetten Schleiermacher Nishidára gyakorolt hatása vonatkozásában. Magam a következőkben a kínai bölcelet japán és német recepciója körében fogok komparatív recepciótörténetről beszél-

ni, Motoori Norinaga (1730–1801) és G.W.F. Hegel (1770–1831) konfucianizmus-képének példáján szemléltetve az eljárás fő lépéseit.

A komparatív recepciótörténeti módszer lényege tehát abban áll, hogy az összehasonlított gondolkodók, hagyományok, iskolák stb. elemzésekor a kiindulópontot egy mindkét fél számára „külső”, harmadik hagyományról alkotott értelmezés adja. A módszer nehézsége – ez gyorsan belátható – az, hogy kettő helyett három különböző formációval kell dolgoznunk. Ezt az alkalmazásával szemben felhozható ellenérvet nagymértékben gyengíti, hogy a legtöbb elképzelhető esetben a recepció tárgyát képező hagyomány az összevetett befogadók legalábbis egyikének esetében van olyan jelentőségű, hogy érdemi ismerete nélkül az adott gondolkodó, iskola stb. sem érthető meg (például a japán gondolkodástörténet egészében véve ugyanannyira nehezen értelmezhető a konfuciánus tanítás nélkül, ahogyan Aquinói Tamás Arisztotelész nélkül). Mik tehát a komparatív recepciótörténet azon elemei, amelyek miatt megéri vállalni a három tárgy elemzésével járó kihívást?

1. A komparatív recepciótörténet módszerétől elsősorban azt várhatjuk, hogy jó eséllyel olyan *közös* kiindulópontokról tudjuk vizsgálni az összehasonlított feleket, amelynek meghatározásakor nem (csak) a saját intuíciónk, sejtésünk utal a közös jellegre, hanem az is, hogy a harmadik, külső hagyomány – példánkban a konfuciánus korpusz – olyasmí, amit nem konstrukcióként, nem az elemző „fejében” megszülető hasonlóságként, hanem ténylegesen meglévő alapként kezelhetünk. Sőt, még mindig nem túl merészen ennél egy lépéssel tovább is mehetünk, amennyiben a befogadás tárgyát képező alakzat pusztán „recepciója” helyett egy-egy esetben beszélhetünk „kritikáról” vagy „bálványozásról” is, amennyiben mindkét vizsgált gondolkodó vagy iskola esetében megfigyelhető bizonyos fokú elfogultság pro vagy contra.

2. A komparatív recepciótörténet *éppen annak révén*, hogy az elemzésben két összevetett fél, de három különböző hagyomány szerepel, igen erősen arra ösztönzi az elemzőt, hogy a legalapvetőbb terminusok használatára, használhatóságára is rákérdezzen. Nemcsak az lesz szembeűnő, hogy az „Isten”, a „metafizika” vagy a „demokrácia” problémás terminusok bizonyos nem-európai kontextusokban, hanem az is, hogy az „apa”, az „egyén” vagy a „szeretet” is magyarázatot igényel.

3. Végül, és részben feltételesen, mert ez függ a vizsgált gondolkodók, iskolák stb. életének, kialakulásának idejétől is, de a komparatív recepciótörténet igen izgalmas lehetőséget kínál arra is, hogy egyes eszmetörténeti folyamatokat is összehasonlítsunk rajta keresztül.

III. Egy példa: az „érzés” Motoori Norinagánál és Georg Wilhelm Friedrich Hegelnél

A következőkben Motoori Norinaga és Hegel példáján röviden bemutatom a komparatív recepciótörténeti eljárás fő lépéseit. Azért csak a főbb lépéseket, mert az erre az alapra épülő további részletes elemzés – ami persze a munka valódi célja – külön tanulmányt igényel, de bízom benne, hogy a módszertani előnyök így is láthatóvá válnak. Példámban Motoori és Hegel, két egymástól teljesen elszigetelt hagyomány meghatározó, saját kultúrkörükben a későbbi korokra elemi hatást gyakorló gondolkodójának az „érzések”-ről alkotott felfogását vetem össze.⁷

III.1. Motoori és Hegel Kína-képe

Motoori Norinaga és Hegel egyaránt reflektált a kínai hatalomszerkezetre és az annak hátterében álló konfuciánus tanításra, amely mindkettőjük gondolkodásában mintegy negatív kiindulópontot jelentett. Persze Hegel ismeretei a kínai bölcsletről kizárólag igen torz európai interpretációkra támaszkodtak, miközben Motoori behatóan ismerte a kínai gondolkodástörténet főbb iskoláit, beleértve a Japánba kínai közvetítéssel az első évezred közepén megérkező buddhizmust is.

Motoori a japán eszmetörténet nagyon nagy hatású alakja, a kínai hagyománytól elforduló, a belső keletkezésű japán hagyomány elsőbbségét (részben *felsőbbségét*) hirdető ún. *kokugaku* ('a [saját] ország tudománya') irányzat szimbolikus gondolkodója. Motoori korában a terminust még nem használták, ő és kortársai *kogakuként*, 'a régi (dolgok) tudománya'-ként utaltak munkájukra. Az iskola módszere ugyanis filológiai irányultságú volt: a japán régiséget a kínai írásjegyekkel lejegyzett, de *japánként* értelmezett (lásd Sakai 1997, xiii. skk.) szövegek elemzése révén kívánta közelebb hozni a jelenkorhoz. E mozzanattal összefüggésben szokás utalni arra, hogy Motoori Konfuciuszt főként azért tisztelte, mert a japán hagyományra értelmezte a „nevek kiegyenesítéséről” szóló, Konfuciusznak tulajdonított tanítást, amelynek lényege ebben az összefüggésben értelmezve az, hogy a neveket (szavakat-írásképeket) eredeti, még el nem torzult jelentésükhöz kell visszavezetni (Kawai 2017). Konfuciuszon túl ugyanakkor határozottan szembefordult mindennel, ami Kínából került a japán gondolkodásba éppenséggel a kínai hagyomány ezen eredeti

⁷ Maga az ötlet egy tágabb, Motoori és Hegel művészetértelmezéséről szóló kutatásból származik, amelyre itt nincs módomban részletesen kitérni. Annyit érdemes viszont kiemelni, hogy a két gondolkodó művészetfelfogása nagymértékben kivezet Kína-recepciójukból, különösen Hegel esetében.

(japán) összhanggal való összeférhetetlensége miatt. Kína-kritikáját a sintó hiedelemvilág alapszövege, a *Kojiki* („Régi dolgok feljegyzései”) elé írt előszava alapján foglalom össze.

1. A kínai bölcselet valójában annak tudománya, hogyan lehet megtartani a megszerzett hatalmat úgy, hogy annak legitimitását bizonyos felsőbb erőkre való hivatkozással garantálják – szemben a japán uralkodói ház legitimitációjával, az ugyanis a tradíció szerint közvetlenül a sintó istenségektől, a *kamik*től származik, dinasztiaaváltás elméletileg soha nem történt.

Amit Kínában Útnak mondanak, az lényegét tekintve annak a kettős tudománynak a módszere, hogy miként kell elvenni valakitől a birodalmát, majd pedig hogyan kell megakadályozni, hogy tőlünk is elvegyék [...] (Motoori 2011, 150).

Az, amit az Ég akaratának neveznek, a régi, úgynevezett bölcsek által kitalált gondolat, akik miután elpusztították urukat és elvették a birodalmát, így [vagyis az ég elrendelésére hivatkozva] kívánták elkerülni a bűnükért járó büntetést (Motoori 2011, 158).

2. Az úgynevezett „erények” (ez esetben kifejezetten a konfuciánus tanítás értekei) valójában nem szabályozzák az életet, hanem – kusza rendszerük okán – összefoglalják az embereket.

Kitaláltak olyan össze-vissza szavakat, mint emberiség, igazságosság, tisztelet, alázatosság, szülőtisztelet, barátság, hűség és őszinteség, majd az emberekre szigorúan ráerőltetik ezt a tanítást. [...] Kínában hajlamosak minden egyes dolgot részletekbe menően megfontolni és vitákat folytatni róluk, ezért az emberek gondolkodása okoskodóvá, helytelenné lesz [...]. Így a bölcsek útja, amit azért találtak ki, hogy az országot kormányozni lehessen, ellenkezőleg, káoszba dönti azt (Motoori 2011, 156–157 – a fordítást kis részben módosítottam).

Ezzel az okoskodással, amelyet számos munkájában ostromoz, Motoori az emberek bensőjében (szívében-elméjében, *kokoro*) működő, másokkal való együttérzésre mutató képességet állítja szembe mint a „jó” alapját, elsősorban költészeti és prózairodalmi elemzéseiben. Vonatkozó gondolkodása fókuszában a *mono no aware*, azaz a dolgok megindító[an szomorú] szépsége iránti nyitottság és elfogódás áll (lásd III.2).

3. A kínai tanítás megváltoztatja az emberek viszonyát az istenségek világához, pontosabban ahhoz a közvetlenséghez, amelyet az uralkodó isteni származása is jelképez.

Az emberek jól tudják, hogy a Napistennőt, aki világosságot hoz erre a világra, tisztelni kell, ám vannak olyanok, akik nem értik, hogy az uralkodót éppúgy tisztelniük kell. Őket a kínai írárok szédítették meg [...] (Motoori 2011, 161).

[A]z istenként említett dolog teljesen más a két országban: Kínában Ég és Föld, a yin és a yang misztériumát értik rajta, ami egy üres gondolat csupán, nincsen semmi tartalma. A mi országunk istenei viszont a jelenlegi császár ősei, ez nem csak üres elmélkedés (Motoori 2011, 162 – a fordítást kis részben módosítottam).

Az istenségek útjára – vagyis az egyetlen valódi „útra” – való visszatérés a régi szövegek értő olvasásán keresztül lehetséges. Motoori munkássága arra az elmentmondásos kapcsolatra épül, amely a szigorú tudományosság és az azt motiváló, a saját ország, nép és hagyomány iránt érzett, olykor szélsőségbe hajló elfogultság között feszül (Koyasu 1995, 18. skk.).

Hegel Kína-képe a „keleti világról” mint a történelem nullpontjáról alkotott, a hegeli rendszer egészébe tökéletesen illeszkedő interpretációjával összhangban meglehetősen leegyszerűsítő és negatív színezetű. (A jelen kontextusban Hegel bemutatásától eltekintek, jelezve, hogy ez az „eltekintés” önmagában is tükrözi a problémát, amellyel dolgunk van: van, akit „nem kell bemutatni”.) Hegel Kína-képének fő alkotóelemei a következők.

1. A kínai birodalom a család mintájára szerveződik, minden további viszony meghatározója a szülő–gyermek kapcsolat, ugyanakkor ennek a teljes hatalmi struktúra alapelvévé emelése megszünteti a család minden érületi vonatkozását.

Az egész birodalmi igazgatás a család erkölcsi viszonyain nyugszik. Ez, természeténél fogva, szabad összetartáson alapul, s tartalma a szabad érzésnek, a lélek és az érzék szabad sajátosságának egybehangzása. [...] Kínában ezt a viszonyt törvényeknek vetik alá, egy általános törvényes parancsnak, s a neki való engedelmességre a szubjektív akarattól függetlenül lehet kényszeríteni az embereket. [...] Minden viszonyt jogi normák pontosan megparancsolnak; ezzel a szabad érzés, a család morális mozzanata teljesen megsemmisül (Hegel 1979, 236).

2. A szabadság teljes hiányában a tudomány fejlődése nem indul meg, és ebben a keretben nem jöhet létre „igazi filozófia” sem, így Konfuciusz tanítása nem több egyszerű, felszínes bölcsekedésnél.

Ismerjük Konfuciusz beszélgetéseit tanítványaival, tartalmuk népszerű morál; megtaláljuk ezt mindenütt, minden népben, különbet is, nincs benne

semmi kiváló. Konfucius gyakorlati világbölcse, spekulatív filozófiát egyáltalán nem találunk nála, – csak jó, derék, morális tanításokat, amelyek azonban semmi különöset nem mondanak nekünk (Hegel 1977, 107).

3. Végül, ismét összhangban Kína „előzetes” jellegével, a kínai vallásosság is a vallás alsó fokán álló természetvallás, amelynek az uralkodó mint az „ég fia” áll az élén (Hegel 1979, 252).

[A] hagyomány részletesen beszámol a Csou- [Zhou]-dinasztia megalapításáról [...]. Szeretném itt kivonatossan ismertetni a szóban forgó dokumentumot, mivel az ebben olvasható leírás roppant jellemző. [...] A előző dinasztia uralkodója az akkori fővárosban lévő palotájában [...] minden kincsével, mandarinjaival stb. együtt a lángokba vetette magát. Amikor a lángokat eloltották, az új uralkodó bevonult a városba, de kihirdette, hogy csak azután veszi ünnepélyesen birtokába a trónt, ha minden elrendeződött közte és az ég között, vagyis azután, hogy rendet teremtettek a törvények és a birodalmi adminisztráció területén (Hegel 2000, 133).

Látható, hogy Motoori és Hegel Kína-képének egy-egy mozzanata azon túl is hasonlóságot mutat, hogy Kínát „negatív” színezettel írják le. Ide tartozik (a fent idézettekre szorítkozva) az égre, illetve az égi elrendelésre vonatkozó tanítás mint a legitimáció eszközének kiemelése (Motoorinál markáns, Hegelnél mérsékelt iróniával), a kínai bölcsélet sekélyességére, illetve kuszaságára tett megjegyzések, és az emberi érzések háttérbe szorulása a szabályozottság mögött. Példámban az utóbbi mozzanatra, az „érzés” szerepére fogok koncentrálni.

III.2. Ki, hol, mit érez – Hegel érzésfelfogása mint kiindulópont

A komparatív recepciótörténeti kiindulást követően már alkalmazható a fent weberi alapokon kifejtett összehasonlító módszer. Ennek működtetéséhez két lépésben kell megfogalmaznunk kérdésünket: melyek a számunkra „közelebbi”, azaz esetünkben az „érzésekről” alkotott hegeli kép fő alkotóelemei; milyen mértékben és mely pontokon kell eltávolodnunk ettől a felfogástól, hogy eljussunk ahhoz, amit Motoori esetében az „érzés” fogalomkörébe tartozó szavakkal fordítunk magyarra, illetve európai nyelvekre. Tisztázzuk először is, milyen terminusokról beszélünk „érzés” jelentésben a két gondolkodó esetén.⁸

Hegel, mint Howard (2013, 71) rámutat, nem feltétlenül választja el szisztematikusan az érzeteket (*Empfindung*, Howardnál *sensation*) és az érzéseket vagy

⁸ Ezúton köszönöm névtelen bírálóm vonatkozó észrevételeit.

érzelmeket (*Gefühl*, Howardnál *feelings/emotions*). Ritter (2011, 182) ugyanakkor amellel érvel, hogy a *Gefühl* értelmében vett érzés világosan magasabb szinten áll az *Empfindung*hoz képest a Szellem fejlődésében. Mindemellel a *Gefühl* meglehetősen tág jelentésmezőjén belül sem találunk mindig támpontot az olyan árnyalatok közötti különbségtevéshez, mint az „érzés” és az „érzelem” (bizonyos kontextusokban) – ezt jól tükrözi, hogy Szemere esetenként csaknem szinonim értelemben kezeli a magyar terminusokat (lásd az alábbi *Enciklopédia*-idézetet). Magam itt főként azokra a helyekre fogok koncentrálni, amelyeken Hegelnél a *Gefühl* értelmében vett érzésekre vonatkozó meglátások szerepelnek. Ennek fordításaként a leginkább semleges és egyben legtágabb jelentésű magyar fordításaként az „érzés”-t fogom használni, hangsúlyozva ugyanakkor, hogy bizonyos kontextusokban, például a szeretetértelmezés kapcsán, a *Gefühl* „érzelem”-ként való interpretációja nagyon is legitim (lásd ehhez Rózsa 2022, 33–34), miközben, mint látni fogjuk, éppen a szeretet kapcsán az *Empfindung* fogalma is fontos szerephez jut.

Japán kontextusban leggyakrabban két kínai írásjegy, a 情 (japán [értsd: az eredeti japán szón alapuló] olvasata *kokoro* vagy *nasa[ke]*, a kínai [ejtés alapján kialakult] olvasata *jō* vagy *sei*), és a 感 (olvasata *kan*), illetve az ezeket tartalmazó összetételek utalnak az emberben mutakozó különbözö „érzésekre”. Fontos ugyanakkor, hogy a kínai írásjegyek önmagában is igen tág jelentésűek, hiszen évezredes jelentésalakuláson esnek át. Lássuk ehhez a 情 példáját, amelynek esetében Kósa és Várnai a következő jelentéseket sorolják fel:

qing 情: eredeti érzelmek [...Shijing, Zuozhuan:] »érzet«, »érzelem«, »mínőség«, »tulajdonság«, »ábrázat«, »jellem«; [...Mengzi:] »sajátosság«, »körülmény«. További értelmezései: »érzés«, »indulat«, »szenvedély«, »helyzet«, »állapot«, »tény«, »viszony«, »természetes olyanság«; s az írásjegy egy változatában: »magsperma-csira«, »finomság«, »tisztaság«, »valaminek a veleje-esszenciája«, »töménység«, »tökéletesség«, valamint »a vegetáció növekedése« (Kósa–Várnai 2013, 516).

Az írásjegy a „szív-elve” (kín. *xin*, jap. *shin/kokoro* 心) vonatkozásában – amely az alábbiakban is elsödlees szerepü lesz –, mint Paolo Santangelo írja, »elsö-sorban külsö jelenségekre adott belsö válasz[ként értendö], és a vonzalomhoz, hajlamhoz, vagy az eredeti jelleghez és természethez kötödik”, de a racionalitással való szembehelyezés nélkül (Boros–Santangelo 2019, 19). A Tokugawa-kori Japán kontextusában a korszak egyik meghatározó gondolkodója, Itö Jinsai 伊藤仁斎 kapcsán Kurozumi Makoto is a 情 dinamizmusára, a valamely külsö tárgyhoz való vonzódás markáns jelenlétére hívja fel a figyelmet (Kurozumi 2003, 280–282). Ez a konfuciánus tanítás az Edo-kori költészet affektivitását is meghatározta, mondja Buck-Abulet (2005, 48), aki a 情 megfelelőjeként jel-

lemzően a *Gefühl* terminust használja. Az alábbiakban Motoori szövegeiben is az „érzés” terminust fogom alkalmazni a 情 és a 感 fordításaként, az eredetit is feltüntetve, méghozzá azért, mert ez a terminus tűnik a magyar nyelvhasználatban a legkevésbé terheltnak és a legtágabbnak az adott fogalomkörben.⁹

Az ugyanakkor, hogy a következőkben Hegel és Motoori szövegeinek elemzésekor előbbi esetében a *Gefühl* és – kisebb mértékben – az *Empfindung*, utóbbi esetében a 情, illetve a 感 és származékaik jelennek meg „érzés”-ként, távolról sem jelenti, hogy a *Gefühl* és/vagy *Empfindung* és a 情 és/vagy 感 közé egyenlőségjelet tennék. Az elemzés fő kérdése pontosan az, miként aránylik egymáshoz az érzés mint *Gefühl* vagy *Empfindung* és az érzés mint 情 vagy 感, milyen mértékben fedik egymást e terminusok jelentésmezői. Itt ismét felmerül egy módszertani probléma: ahelyett, hogy „négyféle” érzésről beszélünk, feltehetnénk a kérdést, egyaránt „érzés”-e a *Gefühl*, az *Empfindung*, a 情 és a 感, hiszen fordításaik minden esetben ingadozók (az „érzés”, „érzet”, „érzelem”, „emóció” fogalomkörön belül), így kézenfekvőnek tűnhet megtartani az eredeti alakokat. Ez az érvelés a gondolkodástörténeti irányzatok *központi terminusai* esetében plauzibilis (ilyen például kínai összefüggésben a *dao*, japán kontextusban a *mono no aware*, vagy a hegeli *Aufhebung*). Az eredeti terminus megtartása ugyanakkor csakis azért lehet működő fordításmódszertani megoldás, mert kivételes esetekben használjuk. Azzal, hogy a szavakat következetesen nem fordítjuk le, ha az értelmezésük problémás, még nem oldottuk meg a kommenzurabilitás-problémát. A német *Baum* és a japán 木 (*ki*) egyaránt „azt jelenti”, hogy ’fa’, ez azonban nem biztosít arról, hogy ha egy német anyanyelvű beszélő a *Baum* jelsort látja, vagy a megfelelő hangsort hallja, ugyanaz „jelenik meg” előtte, mint egy japán előtt, ha a 木 írásjegyet látja, vagy a *ki* hangsort hallja. Világos ugyanakkor, hogy hová vezetne, ha e logika mentén (nem) fordítanánk a szövegeinket. A jelen elemzésben kifejezetten az a célom, hogy egy mindkét vizsgált kultúrában a mindennapos nyelvhasználatnak is részét képező terminusokat, képzeteket vizsgáljak a két gondolkodó kapcsán, méghozzá a gyakorlatban jellemző megismerési irányt követve a „számunkra” ismerősebbel kezdve.

Hegel értelmezésében az érzés elválaszthatatlan az egyén saját *szubjektivitására* való ráeszmélésétől. Az *Enciklopédia* szerint (407. §):¹⁰

⁹ Természetesen mindkét terminus esetében felmerülhet az „emóció” fordítás, különösen, amennyiben a „mozgás”, „mozdulás” konnotációi nemcsak a nyugati, hanem, mint látni fogjuk, a japán kontextusban is fontosak lesznek. Ennek azonban évezredes latin háttere van, az újkori európai filozófiában pedig meglehetősen terhelte is vált (lásd a fogalomról Boros 2014, 142 skk.) így ebben az esetben félő, hogy a két kultúra összevetését inkább nehezítené.

¹⁰ Szemere fordítását nem módosítom, de utalok az eredeti terminusokra. Szemere a *Gefühl* eseté-

Az érző totalitás mint egyéniség lényegileg az, hogy megkülönbözteti magát önmagában és a *magában való ítéletre* ébred, amelynél fogva *különös érzelmei* [érzései – *Gefühle*] vannak és mint *szubjektum* vonatkozik e meghatározásaira. A szubjektum mint olyan ezeket mint az *ő* érzelmeit [érzéseit – *Gefühle*] tételezi *magában*. Elmerül az érzések [*Empfindungen*] e *különösségében*, s ugyanakkor a különösnek eszmeisége által bennük összekapcsolódik magával mint szubjektív eggyel. Ily módon *magaérés* [*Selbstgefühl*] – s egyúttal csak a *különös érzésben* az (Hegel 1981, 159; németül: Hegel 1986, 160).

Az értelmezők rámutatnak, hogy Hegel – az európai hagyomány több képviselőjével ellentétben – nem állítja szembe az érzéseket az értelemmel, nem tekint úgy az érzésre, mintha az akadályozná a gondolkodást (Howard 2013, 72). Ellenkezőleg: meghatározott szerepe van a szellem fejlődésében (446–448. §): a lélek egyfelől a közvetlenségben „teljességgel csak *egyedi és közönségesen szubjektív*. Így mint *érző* jelenik meg.” Az érzés (*Gefühl*) „*meghatározott affekció* ugyan, de ez a *meghatározottság* egyszerű”. Másfelől

[e] közvetlen találás elemekre oszlásában az egyik mozzanat, nevezetesen a szellem elvont *azonos* iránya, az érzelemben [*Gefühl*] és minden más további meghatározásban: a *figyelem*, amely nélkül semmi sincs a szellem számára (Hegel 1981, 241–244; németül: Hegel 1986, 246–249).

Az érzés tehát „affekció”, a lélek irányulása valami felé, ami viszont – ha egyszer a „figyelmét” felkeltette – már az érzésen túl is a lélek tárgyává válhat a tudat révén. A tudat azonban nem áll szemben a természettel, nem a művit, nem a mesterségest képviseli az érzések *természetességével* szemben – ellenkezőleg: a tudat kialakulása az érzés talaján legalább annyira „természetes”, mint maga az érzés. Ahogyan Pippin fogalmaz, Hegel számára a lélek „a természet »megszüntette megőrzése« (függetlenségének megszüntetése mellett a megőrzése) *által* az, ami; nem azáltal, hogy más, mint a természet” (Pippin 2008, 53). Az érzés közvetlensége köztes, de nélkülözhetetlen lépcsőfok a Szellem fejlődésében.

E folyamat során a Szellem fokozatosan eltávolodik attól a köztes állapottól, amelyet az érzés képvisel. Ahogyan Hegel a *Jogfilozófia* „Bevezetés”-ében (4. §) éppen az *Enciklopédia* fejtegetéseire utalva írja,

a *szellem* mindenelőtt *intelligencia*, s hogy azok a meghatározások, amelyek által ez fejlődésében továbbmegy az *érzelemtől* [*Gefühl*] a *képzetel-*

ben olykor az „érzelem”, máskor az „érzés” fordítást alkalmazza, ez a passzus ugyanakkor annak is példája, hogy az *Empfindung* legalábbis bizonyos esetekben szinonimnak tűnik a *Gefühl*-l.

kotáson át a *gondolkodáshoz*, alkotják az utat, hogy mint *akarat* hozza magát létre, amely, mint a gyakorlati szellem általában, az intelligencia legközelebbi igazsága (Hegel 1983, 36; németül: Hegel 1989, 48).

Nem véletlen, hogy éppen a *Jogfilozófiában* hangsúlyozza ezt az aspektust, amennyiben az egyén közösségbe kapcsolódása vonatkozásában szubjektum voltának háttérbe szorulását emeli ki. Ennek fontos példája, hogy a család magját jelentő szeretet „az államban nem létezik többé” (Hegel 1983, 187). A szeretet ugyanakkor ez esetben (158–159. §) következetesen nem mint *Gefühl*, hanem mint *Empfindung* jelenik meg: itt a szellem abban az értelemben „érzi [*empfindet*] a maga egységét”, hogy a családban az ember „nem mint a magáért-való személy [létezik], hanem mint *tagja* az egységnek” (Hegel 1983, 186–187; németül: Hegel 1989, 307).

Összhangban áll az elmondottakkal mindaz, amit Hegel a *Vallásfilozófiai előadásokban* mond az „érzésről”. Egyfelől, olvassuk,

megkövetelik, hogy Istenről, jogról stb. ne csak tudjunk, róluk ne csak tudatunk legyen, ne csak meggyőződéseink szóljanak, hanem ez a tartalom legyen jelen érzésünkben [*Gefühl*], szívünkben is. Jogos követelmény; azt jelenti, hogy mindezek az érdekek lényegileg a mieink – hogy nekünk mint szubjektumoknak azonosulnunk kell az ilyen tartalommal (Hegel 2000, 60; németül: Hegel 2021, 36).

Ennek a szférának a *jelentőségbeli* elsődlegessége ugyanakkor csak látszólagos, abból az időbeli elsődlegességből fakad, hogy az érzés korábbi a gondolatnál – a bizonyosság azonban a gondolat.

Isten mibenlétére, vélik egyesek, szívünkben bukkanunk rá; a szívet jelölik meg az ilyen tartalom forrásaként, gyökereként, igazolójaként. Mit tartunk erről a vélekedésről? [...] Kezdetben az embernek talán van vallásos érzése [*Gefühl*]; talán nincs. Ennyiben valóban a szív jelenti a csírárt; ám ahogyan a növényi mag első egzisztenciája a növénynek, úgy az érzés [*Gefühl*] is mintegy burokszerű formát mutat. [...] Istennel kapcsolatban is emlékeztettünk már arra, hogy olyan tartalom, amely a gondolkodáshoz [*Denken*] tartozik; a gondolkodás az a talaj, amelyen ezt a tartalmat felfogják és létrehozzák (Hegel 2000, 62–63; németül: Hegel 2021, 37–38).

Az érzés így ebben a tekintetben is szükséges ahhoz, hogy eljussunk a tudathoz, és a tudat megjelenésével sem szűnik meg, a tudat ugyanakkor olyan különbségtevésre képes, amelyekre a „szív” nem – elsősorban is a jó és a rossz közötti különbségtevésre.

[H]a az érzés [*Gefühl*] az, ami hitelesít, akkor elesik a jó és a rossz közötti különbség; mert a rossz a maga különféle árnyalataival és módosulásaival éppúgy megférhet az érzéssel, mint a jó [...]. [...] [N]em a szív tartalma mint olyan igaz, hanem az, ami a szív célja, érdeke kell legyen – a tartalomnak, a meghatározásoknak kell igazzá válniuk, kell igaznak lenniük. De hogy mi igaz, azt csak az elképzelés [*Vorstellen*] és a gondolkodás [*Denken*] útján tanuljuk meg (Hegel 2000, 64–65; németül: Hegel 2021, 39).

Az elmondottak alapján sematikusán az alábbiak szerint ragadhatjuk meg Hegel érzésről alkotott képét néhány alkotóelemében, hogy egy „különbség-skála” kiindulópontjaként szolgáljon és tőle a „távolságot” mérni lehessen: 1) az érzés sajátosan *nem* gondolati jellegű, „helye” az emberi szívben van. 2) Az érzés döntő szerepet játszik abban, hogy az érző szubjektum mint ilyet határozza meg magát. 3) A gondolat *nem* abban az értelemben áll szemben az érzéssel, hogy valamelyik fenyegetné a másikat, sőt, az érzésnek elemi szerepe van a gondolkodás kialakulásában, ugyanakkor bizonyos különbségek, még hozzá elsősorban az erkölcs terén, mint a jó és rossz különbsége, csak gondolkodás révén érthetők meg (vö. Howard 2013, 72). Hangsúlyozom, ez messze nem az összes fontos alkotóelem Hegel érzésfelfogásában, számunkra azonban most a példa végett ez a sematikus váz elegendő, ezzel ugyanis már kísérletet tehetünk rá, hogy Motoori érzésekről alkotott képének a hegelitől való távolságát meghatározzuk.

III.3. Ki, hol, mit érez – Motoori érzésfelfogásának a hegelitől való „távolsága”

Motoori érzésről (*jō/nasake* 情, *kan* 感) alkotott felfogása a japán versről szóló értekezésében (*Ashiwake obune* 排蘆小船) a vágygal (*yoku* 欲) való összehasonlításban szemléletesen kirajzolódik.

A vágy és az érzés közti különbség az, hogy míg a vágy pusztán a kíváncsi és vágyakozó szív-elme [*kokoro* 心], amelyhez nem kapcsolódik mély megindultság [*kangai* 感慨], az érzés [*jō/nasake*] az[t jelenti], hogy valamit megérezve [*kanshite* 感シテ] aggódunk-bánkódunk [*gaitansuru* 慨歎スル]. Amit szeretetnek[-szerelemnek, *ai* 戀] nevezünk, szintén vágyból jön létre, de mély érzéssé válik (MNZ 2, 27).¹¹

¹¹ A japán szövegek vizsgálatakor esetenként konzultáltam az európai fordításokkal, ez esetben Buck-Abulet német átültetésével (Motoori 2005).

Az érzés tehát annak hatására jön létre, hogy az embert valamilyen hatás éri, valamit érzékel, erre azonban nem egyszerűen felszínes vágyakozással, hanem nagyon is mélyen válaszol. Ennek a válasznak a helye a leginkább „szív-elme” fordítással visszaadható *kokoro*ban (kínai: *xin*) 心 van. Ezt az írásjegyet gyakran „szív”-ként fordítják európai nyelvekre, jelentése azonban tágabb a „szívnek” annál az értelménél, ahogyan Hegel is használja, még hozzá a gondolkodás „javára”. A *kokoro* nagyobb mértékben foglalja magába az „elmét”, mint a „szív” és a nyugati nyelvek hasonló terminusai.

Megvilágító e tekintetben, ha megvizsgáljuk Motoori központi terminusa, a *mono no aware* 物の哀れ kontextusát. A *mono no aware* a dolgok megindító – gyakran, de nem feltétlenül szomorú – voltát, illetve ennek ismeretét és átérzését jelenti. A „mono” jelentése ’dolog’, a „no” a birtokviszonyt kifejező partikula, míg az *aware* etimológiáját Motoori az *ā*, *hare!* felkiáltásra vezeti vissza, aminek jelentése nagyjából ’ó, lám!’, ’hisz ez...!’. Jellemző mármost, hogy Motoori idiomatikusan használja a *mono no aware wo shiru*, szó szerint ’tudni/ismerni a *mono no aware*’ kifejezést, ami Buck-Abulet német értelmezése szerint egyszerre jelenti azt, „a dolgok megindító [jellegét] ismerni/tudni”, valamint azt, „képesnek lenni rá, hogy a dolgok megindítsanak [*fähig sein, sich ... ergreifen zu lassen*]” (Buck-Abulet 2005, 158). Hangsúlyozom: itt nem kontextusfüggő jelentésről van szó, hanem arról, hogy ez a két jelentés a japánban *egy*, ez a „két” értelem egyszerre van jelen. A vers feladata például – olvassuk Motoorinak ugyanebben a művében – „a szív-elme [*kokoro*] megnyugtató és a hamis gondolatok megfékezése” (MNZ 2, 34), vagyis valami olyasmi, ami a „szívre” és az „elmére” egyaránt vonatkozik. Igen szemléletes ebben a tekintetben, amikor kevésbé később a kínai és a japán vers közötti különbségek és hasonlóságok vonatkozásában bizonyos értelemben reflektál a kultúrák közötti megértés problematikájára. Arról beszél ugyanis, hogy noha a japán olvasó az írásjegyek révén (amelyeket Japán Kínától vett át) tulajdonképpen „megérti” a kínai vers jelentését,

még ha oda is megyünk, hogy közvetlenül ott folytassunk tanulmányokat [azaz: Kínában tanuljunk meg kínaiul], ez még mindig nagymértékben különbözik attól, hogy eredeti, születésünktől meglévő érzéseket [情] a születésünktől meglévő nyelven fejezzünk ki (MNZ 2, 39).

Tekintetbe véve, hogy Motoori korára a japán nyelvet már több mint egy évezrede jegyezték le kínai írásjegyekkel, vagyis az írott nyelvbeli átjárás igen nagy volt, meglehetősen erős meggyőződésnek tűnik ez a – mi úgy fogalmaznánk – nyelvi relativizmus vonatkozásában, amennyiben értelmezése szerint a kínai és a japán „veleszületett érzések” ezen írásbeli közelség ellenére is aligha átjárhatóak.¹² Ennek

¹² Motoori meglátása e tekintetben Wittgenstein egyes gondolataira emlékeztet: „[E]gyik ember

alapján Motoori érzésfelfogását annak ellenére is közelebb érezhetjük az emberben végbemenő „nem-tudati” folyamatokhoz, hogy a *kokoro* 心 a „szívhez” (*Herzhez, heart-hoz* stb.) képest nagyobb mértékben tartalmazza a „tudati” aspektust. *Ennyiben* tehát 1) megfigyelhetünk valamilyes hasonlóságot az érzések „helyének” hegeli meghatározásával, azt a mozzanatot azonban, hogy az érzés sajátosan *nem*-gondolati jellegű, nem találjuk meg Motoorinál – aminek éppen az az oka, hogy az érzés és a gondolat markáns szembeállítás a japán gondolkodásban nincs jelen. Ezt a *kokoro* tág „szív-elme” jelentése önmagában is jelképezi.¹³

Ami az érzés és az érző egyén-viszonyát illeti, Hegel, mint láttuk, az érzésnek elsődleges szerepet tulajdonított a folyamatban, amelynek során a „szubjektum” mint ilyen önmagára eszmél. Motoori ugyanakkor az érzést számos esetben úgy írja le, mint ami az embert emberi mivoltában meghatározza. Érdemes itt ismét az érzés és a *mono no aware* viszonyának leírásához fordulnunk, ezúttal a *Genji monogatari*-ról szóló híres elemzésben (*Genji monogatari tama no ogushi* 源氏物語玉の緒ぐし).¹⁴

Az írásjegyeket magyarázó könyvekben [szótárakban] is, a 感 [’érzés’] írásjegy mozgást [*dō/ugoki* 動] jelent, ami arra utal, hogy a szív-elme megmozdul. Akár jó, akár rossz dolog miatt történik, ha a szív-elme mozdul, és az emberben az ébred, *ā, hare!*, az mindig azt jelenti, hogy érez [*kanzuru* 感ずる], a kifejezés tehát jól illik az *awaréra*. [...] Ha mármost valaki találkozik egy dologgal, legyen az bármi, ami érzésre kell, hogy indítsa, továbbá tudja, hogy a dolog olyan, hogy érzésre kell indítsa, és érzésre is indítja, erre azt mondjuk, ismeri a *mono no aware*-t. Ha azonban olyasmivel találkozik, ami feltétlenül érzésre kell[ene] indítsa, de szíve-elméje mozdulatlan marad, akkor ezt a nem-érzést úgy nevezzük, nem ismeri a *mono no aware*-t, [őt magát pedig] olyan embernek, akinek nincs szíve-elméje (MNZ 4, 202).

A mások, illetve adott dolgok iránti hasonló nyitottság természetesen nem korlátozódik az irodalmi művek befogadására, jóllehet Motoori elsősorban ilyen kontextusban beszél a *mono no aware*-ről és ahhoz kapcsolódóan az érzésről. Visszatérve a japán versről szóló elemzése egyik példájához, az anya és az apa fájdalma gyermekük halála esetén, írja, egyforma – igaz, másnak mutatkoznak.

a másik számára tökéletes rejtély lehet. Ezt olyankor tapasztaljuk, ha egy teljesen idegen tradíciójú országba érkezünk, még akkor is, ha az ország nyelvét ismerjük. Nem értjük az embereket” (Wittgenstein 1992, 321).

¹³ Nem mellékes ebben a tekintetben, hogy az általam itt „érzés”-ként fordított 情 írásjegy ún. gyöke, amely számos esetben az írásjegy szemantikai kapcsolódási pontjait is kijelöli, a *kokoro* írásjegyéből származik – attól ugyanakkor e gyökök több évezredes (!) alakulástörténetének tudatában óvakodnunk kell, hogy a hasonló írásjegyetimológiákból messzemenő következtetéseket vonjunk le.

¹⁴ A szöveg angol fordításához lásd Motoori 2015.

Az apa valóban férfinak és szilárdnak tűnik, csodálatra méltó módon nem veszíti el az önuralmát, ezek azonban nem az eredeti érzései. Ha valóban szíve-elméjében érezne így, és ebben kitartana, olyan lenne, mintha fából vagy kőből volna (MNZ 2, 37).

Hogyha 2) ütköztetjük ezt a felfogást az érzés hegeli értelmezésével, amelynek kapcsán korábban azt emeltem ki, hogy az egyes ember mint szubjektum önmeghatározása az egyik lényegi szerepe, két megfigyelést tehetünk. Egyfelől amennyiben e szerepnek pusztán a *meghatározás* aspektusát vesszük figyelembe, Motoori érzésinterpretációja annyiban mutat némi rokonságot a hegelivel, hogy az érzésnek számára is kulcsszerepe van az ember *mint ember* meghatározásában. Ez az ember azonban korántsem a hegeli szubjektum. Az, akiről itt szó van, nem a történelem hegeli felfogásában, a Szellem szabadságának kifejlődése során *megjelenő* individuum, nem az önmagára mint ilyenre ébredő „szubjektum”, hanem egyszerűen az egyes ember, a *személy* (kín. *shen* 身). Az ember és az őt körülvevő dolgok változásának viszonya – azaz e változásnak mint mérő változásnak (Motoori), avagy mint a nyugati történelemfilozófia értelmében vett *történelemnek* a szemlélése (Hegel) –, noha nagy szerepe van Motoori és Hegel gondolkodása egészének összevetésében, kivezet a jelen tanulmány és e szűkebb összevetés keretei közül.

Annál szorosabban kapcsolódik tárgyamhoz az érzés (mint az ember *ember voltának* meghatározója) és a gondolkodás viszonya. Hegel kapcsán erről a viszonyról azt mondtam, az érzés ugyan lényegileg különbözik a gondolkodástól, kulcsszerepe van a tudat megjelenésében. Motoorinál viszont 3) az érzés, pontosabban az érzés képessége nem az ember fejlődésfolyamatának egy állomása, amely a gondolkodásba mintegy átvezet, hanem – és bizonyos mértékig ezzel ellentétesen – az a minőség, amely az embert visszakapcsolja abba a korai állapotba, amelyben gondolkodását még nem béklyózták meg (vagy térítették tétútra) a buddhista és a konfuciánus gondolkodáshoz hasonló, meghatározóan *nem* az érzésen alapuló (sőt, azt olykor kifejezetten elítélő, de legalábbis figyelmen kívül hagyó) tanítások. A gondolkodás az e tanításokat jellemző *okoskodás* formájában nem kiteljesíti az embert, hanem – ellenkezőleg – elszakítja attól az eredeti egységtől, amely az istenségek világát is jelenti, és amelynek megőrzése a nép egységének is záloga. Ebben az értelemben tehát az a képesség, hogy az érzéseket *ne* nyomjuk el, éppenséggel fontos erénnyé válik a gondolkodásában. A regényekben, mondja Motoori, „azokat, akik tudják, mi a *mono no aware*, akikben van együttérzés [*nasake* 情け], akiket megindítanak mások érzései [*kokoro* 情], jónak tartjuk [...]” Az pedig, írja valamivel később, „hogy valakit megindítanak-e mások érzései vagy sem, számos esetben nincs összhangban a konfuciánus vagy a buddhista értelemben vett [azaz: a mesterségesen létreho-

zott okoskodás szerint] jóval és rosszal” (MNZ 4, 198). A jó és rossz közötti megkülönböztetés tehát *nem* a tudat feladataként jelenik meg, hanem olyan eredeti adottságként, amely az okoskodás térnyerésével elhomályosulhat, és amelyet „életben tartani” az érzés révén lehetséges. Ahogy *Kojiki*-elemzésének bevezetőjében fogalmaz, a japán

Útnak az értelmé megismerhető, ha valaki a *Kojikit* és a többi klasszikust tanulmányozza. A múlt és a jelen tudálékos emberei azonban, mivel gondolkodásukat megfertőzte a gonosz Magatsubi 禍津毘神 [a zűrzavar és a szerencsétlenség *kamija* a *Kojiki*-ben], ítéletük pedig torz lett amiatt, hogy kizárólag a kínai írásokat olvasták, hiába gondolkodnak és beszélnek erről, az csak a buddhizmus és a kínaiak véleménye, a japán Utat nem értik meg (Motoori 2011, 163).

Míg tehát Hegel értelmezői azt emelik ki, hogy ő – számos európai gondolkodóval szemben – nem úgy tekint az érzésekre, mint a gondolkodás visszatartójára, hanem lépcsőfoknak tekinti őket a tudat megjelenésének folyamatában, Motoori esetében azt kell kiemelnünk: ő a gondolkodás bizonyos formáira (kiemelten azokra, amelyek nem japán eredetűek) kifejezetten úgy tekint, mint az érzések eltérítőjére, hamis szabályozójára. Itt tehát határozottan nagy különbséget (távolságot) találunk a hegeli kiindulópontunktól.

A fentieket összegezve azt mondhatjuk, az összevetés céljával meghatározott három szempont közül az elsőben (az érzés „helye”) találtunk valamelyes hasonlóságot, a másodikban (az érzés mint az érző meghatározója), és a harmadikban (gondolkodás és érzés viszonya) azonban a különbség dominált Hegel és Motoori érzésfelfogásában, jóllehet egy-egy részleges hasonlóságra szintén fény derült. Miközben Hegel esetében azt találjuk, a rendszer magját jelentő előrehaladás mintegy kifelé húzza az egyént az érzés szférájából (jóllehet, az érzés szerepe – az *Aufhebung* itt is érvényesülő logikájával összhangban – továbbra is fontos marad), Motoori számára a változás korántsem jelent előrelépést (főként nem, ha „idegen” gondolatok átvétele révén történik), sőt, az eredeti (azaz értelmezésében az *egyetlen*) útról való letéréssel fenyeget. A múlt megismerése érdekében tett erőfeszítés emiatt nem más, mint a múlt segítségül hívása a jelen viszontagságaival szemben, hiszen ezek fő oka az út elvesztése által kiváltott zavar. Ez ugyanakkor határozottan nem a múltbeli állapotok újrateremtését jelenti: az úton nem visszafordulni kell, hanem visszatérni rá. Ahogy Motoori a *kamik* és az emberek, illetve a *kamik* „útja” és saját kora viszonyát vizsgáló munkájában (*Tamakushigéjében* 玉<厶) olvassuk,

a világ dolgainak mindenféle változása mind a *kamik* műve, így kívül esnek az emberi képességek hatókörén, [...] ha pedig a régi útra hivat-

kozva vissza akarjuk alakítani a feljebbvalók kormányzását és az alatt lévők működését, hogy a távoli múlthoz kényszerítsük hasonlóvá válni, az élesen szembe menne a *kamik* mi korunkra vonatkozó szándékával (MNZ 8, 322).

„Ha valaki komolyan az Út keresésébe kíván fogni”, olvassuk a *Kojiki* elemzésének korábban idézett bevezetőjében,

először meg kell, hogy tisztítsa magát a kínai írások szennytől, tiszta japán szellemének birtokában kell elkezdenie a régi írásokat tanulmányozni. Magától rá fog jönni, hogy nincsen Út, amelyet meg kell tanulni és gyakorolni – ezt megérteni éppen azt jelenti, hogy a *kamik* útját tanulni és gyakorolni (Motoori 2011, 167, a fordítást kis részben módosítottam – T.F.).

Ezek a gondolatok azonban, mint látható, szintén kivezetnek komparatív elemzésünk keretéből – jogosan, hiszen ha a vizsgálat megállna azon a ponton, ahol a Hegellel való összevetés véget ér, az elemzési szempontok leszűkülnének arra a körre, amelyet Hegel gondolkodása határoz meg. Ennek természetesen az ellenkezője a cél: alkotóelemről alkotóelemre fel kell térképeznünk az „ismeretlen” hagyomány vizsgált elemét, így esetünkben a Hegellel való összehasonlítást hátrahagyva Motoori gondolkodásában kell elmélyednünk ahhoz, hogy saját erénytanát megismerjük. Ebből világossá válik, hogy Motoorinál a „régiséghez” való visszatérés semmiképp nem a szabályozottságból a szabályozatlanságba való visszatérést jelent (weberi terminológiával élve: nem a racionalizált világból az irracionalitásba való visszavágyódást). Éppen fordítva: Motoori számára a konfucianus és buddhista „szabályozók”, amelyek a napi működés értelmében még hatékonyak is lehetnek az emberek egymás felé tanúsított viselkedése, tettei szempontjából, nem mutathatják meg, hogy milyenek a dolgok valójában. Erre csak a *mono no aware* megismerésére képes érzés lehet alkalmas, amely ezáltal éppenséggel a valódi „szabályozóvá” válik.

Tekintettel arra, hogy az irodalmi művek révén a *mono no aware* felismerésére való képesség összekapcsolódik a művészettel, ezen a ponton továbbléphetünk Motoori művészetértelmezéséhez, onnan pedig ismét megnyílik az út Motoori és Hegel összevetése előtt, immár a művészet kapcsán, a Kína-recepciótól függetlenül. Erre az elemzésre a jelen tanulmány keretei között nem kerül sor, fontos azonban, hogy ez az összevetés pusztán Motoori és Hegel művészetéről szóló írásai ismeretében korántsem volna evidens, így a Kína-képükből való kiindulás és ennek révén felfedett hasonlóságok és különbségek egy számos új eredménnyel kecsegtető elemzést nyithatnak meg.

Konklúzió

A jelen tanulmány célja kettős volt, ám e két cél szorosan összekapcsolódik. Az I. szakaszban a komparatív filozófia különböző értelmezéseit, támogató és bíráló értékeléseit és leágazásait tekintettem át annak érdekében, hogy bemutassam, hány markánsan elkülönülő szegmense van ennek a – legalábbis intézményesülését tekintve – viszonylag fiatal területnek, amelyek ugyanakkor, mint hangsúlyoztam, már háromnegyed századdal ezelőtt is aránylag jól elkülöníthetők voltak. Ez a paletta, ha nem is győz meg valakit arról, hogy összehasonlító filozófiával (a szó bármely értelmében) foglalkoznia kell, amellet talán elég érvet szolgáltat, hogy korunk vonatkozó diskurzusát nem hagyhatjuk figyelmen kívül, amennyiben az európai gondolkodást nem mint a mindenki más által elsajátítandó célt, hanem mint az általunk mások gondolkodásának megismerésére és – esetleg – megértésére szolgáló eszközt akarjuk felmutatni. A II. szakaszban egy olyan elméleti keretet vázoltam fel, amely a bemutatott megközelítések között mérsékelt, de konstruktív álláspontot foglal el. Nagyon óvatos a vonzó felszíni hasonlóságok feletti örömmel szemben, ugyanakkor nem arra hivatott választ adni, hogy miért *nem*, hanem hogy *hogyan* lehetséges (a lehető leginkább) objektív kiindulópontból összehasonlító elemzést végezni. Erre a komparatív recepciótörténetben látom az egyik lehetséges eszközt, amelynek alkalmazására a III. szakaszban mutattam be példát. A további kutatás elsődleges feladata természetesen az, hogy a módszert minél több, sokkal tágabb körből választott példán alkalmazza, ezáltal „kipróbálja”, illetve más komparatív eljárásokkal meghatározott szempontok szerint *összevesse*.

Felhasznált irodalom

MNZ: *Motoori Norinaga zenshū* 本居宣長全集 [Motoori Norinaga összes műve]. Szerk. Ōno Susumu 大野晋. Tōkyō: Chikuma Shobō, 1968.

*

Allinson, Robert E. 1989. An Overview of the Chinese Mind. In: Robert E. Allinson (ed.): *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford – New York, Oxford University Press, 1–25.

Allinson, Robert E. 2001. The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy *Malgré Lui*. In: Bo Mou (ed.): *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*. Chicago and La Salle, Open Court, 269–291.

Benesch, Walter 1997. *An Introduction to Comparative Philosophy. A Travel Guide to Philosophical Space*. Houndmills and London, Macmillan.

Bernstein, Richard J. 1991. Incommensurability and Otherness Revisited. In: Eliot Deutsch (ed.): *Culture and Modernity: East–West Philosophical Perspectives*. Honolulu, University of Hawaii Press, 85–103.

Bo Mou 2016. How Constructive Engagement in Doing Philosophy Comparatively Is Possible. *Synthesis Philosophica* 62. 2, 265–277.

Boros Gábor 2014. *A szeretet/szerelem filozófiája*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

Botz-Bornstein 2014. The Heated French Debate on Comparative Philosophy Continues: Philosophy versus Philology. *Philosophy East and West* 64. 1, 218–228.

Brooks, Thom 2013. Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy. *Metaphilosophy* 44. 3, 254–266.

Buck-Abulet, Heidi 2005. *Emotion und Ästhetik. Das „Ashiwake obune“ – eine Waka-Poetik des jungen Motoori Norinaga im Kontext dichtungstheoretischer Diskurse des frühneuzeitlichen Japan*. (IZUMI 9.) Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.

Casanova, Pascale 2007. The Ibsen Battle. A Comparative Analysis of the Introduction of Henrik Ibsen in France, England and Ireland. In: Christophe Charle, Julien Vincent, Jay Winter (eds.): *Anglo-French Attitudes. Comparisons and transfers between English and French intellectuals since the eighteenth century*. Manchester, Manchester University Press, 214–232.

Chakrabarti, Arindam – Weber, Ralph 2022. Global Post-Comparative Philosophy as Just Philosophy. In: Stephen Burik, Robert Smid, Ralph Weber (eds.): *Comparative Philosophy and Method. Comparative Practices and Future Possibilities*. Bloomsbury Academic, 159–178.

Connolly, Tim 2022. *Doing Philosophy Comparatively. Foundations, Problems and Methods of Cross-Cultural Inquiry* (second ed.). London – New York – Oxford – New Delhi – Sidney, Bloomsbury Academic.

Davidson, Donald 1973. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 1973–1974. 47, 5–20.

Doma Petra 2019. A néprajzi, gyarmati és világkiállítások működési mechanizmusa. In: P. Müller Péter – Egri Petra – Kvéder Bence Gábor – Németh Nikolett Anna (szerk.): *Kontaktzónák. Határterületek a színház mentén*. Pécs, Kronosz, 205–217.

Erdélyi Ágnes 2003. Történelem és teória között. In: *A társadalmi világ ideáltípusok felépítése*. Budapest, Typotex, 79–106.

Fung Yu-lan [1973] 1983. *A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*. Transl. Derk Bodde. Princeton, Princeton University Press.

Glick, Thomas (ed.) 1974. *The Comparative Reception of Darwinism*. Austin and London, University of Texas Press.

Glick, Thomas (ed.) 1987. *The Comparative Reception of Relativity*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

Goto-Jones, Chris 2013. What is (Comparative) Philosophy? *Philosophy* 88. 343, 133–140.

Hall, David L. – Ames, Roger T. 1987. *Thinking Through Confucius*. New York, State University of New York Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977. *Előadások a filozófia történetéről. Első kötet*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981. *A szellem filozófiája. Enciklopédia III*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófiai alapvonalai vagy a természet-jog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1989. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2000. *Vallásfilozófiai előadások.* Ford. Csikós Ella et. al. Budapest, Atlantisz.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2021. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes.* Band 29, 2. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hongladarom, Soraj 2019. How to Understand the Identity of an Object of Study in Comparative Philosophy. *Comparative Philosophy* 10. 1, 119–126.

Howard, Jason J. 2013. Hegel on the Emotions. Coordinating Form and Content. *Proceedings of the Hegel Society of America* 20 (Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit), 71–86.

Jullien, François [2008] 2014. *On the Universal, the uniform, the common, and dialogue between cultures [De l'universel, de l'uniforme, de commun et du dialogues entre les].* Transl. Michael Richardson and Krzysztof Fijalkowski. Cambridge – Malden, Polity.

Kawai Kazuki 河合 一樹 2017. Motoori Norinaga no Kōshi-kan to 'seimei' [Motoori Norinaga Konfuciusz-képe és az „egyenes nevek”]. *Tetsugaku-shisō Ronsō* 35, 1–14.

Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában.* Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.

Koyasu Nobokuni 子安宣邦 1995. *Norinaga-mondai to ha nani ka* 「宣長問題」とは何か [Mi a Norinaga-probléma?]. Tōkyō, Seidosha.

Kuhn, Thomas 2000. *A tudományos forradalmak szerkezete.* Ford. Bíró Dániel. Budapest, Osiris.

Kurozumi Makoto 黒住真 2003. *Kinsei Nihon-shakai to jukyō* 近世日本社会と儒教 [Az újkori japán társadalom és a konfucianizmus]. Tokió, Perikansha.

Liat, J. Kwee Swan 1951. Methods of Comparative Philosophy. *Philosophy East and West* 1. 1, 10–15.

Lin Duan 1997. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China. Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*. Berlin, Duncker & Humblot.

MacIntyre, Alasdair 1991. Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues. In: Eliot Deutsch (ed.): *Culture and Modernity: East–West Philosophical Perspectives*. Honolulu, University of Hawaii Press, 104–122.

MacIntyre, Alasdair 2012. *Az etika rövid története. Az erkölcsfilozófia története a homéroszi kortól a huszadik századig*. Ford. Szabó P. Imre. Budapest, Typotex.

Ma Lin – van Brakel, Jaap 2013. On the Conditions of Possibility for Comparative and Intercultural Philosophy, *Dao* 13. 2, 297–312.

Mall, Ram Adhar 2000. Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. *polylog* 1. 1. <https://them.polylog.org/1/fmr-de.htm> (utolsó letöltés: 2025. 06. 22.)

Moore, Chalres A. 1951. Some Problems of Comparative Philosophy. *Philosophy East and West* 1. 1, 67–70.

Motoori Norinaga. Genji monogatari tama no ogushi 源氏物語玉の小櫛, MNZ 4, 169–523.

Motoori Norinaga 2011. Naobi no mitama 直毘靈. Ford., bev.: Szabó Balázs. *Vallástudományi Szemle* 2011. 3, 149–168. Japánul: MNZ 9, 49–63.

Motoori Norinaga. Tamakushige 玉くしげ. MNZ 8, 304–324.

Motoori Norinaga. Ashiwake obune 排蘆小船. MNZ 2, 1–79.

Motoori Norinaga 2005. Ashiwake obune. Übers. v. Heidi Buck-Abulet. In: Heidi Buck-Abulet: *Emotion und Ästhetik. Das „Ashiwake obune“ – eine Waka-Poetik*

des jungen Motoori Norinaga im Kontext dichtungstheoretischer Diskurse des frühneuzeitlichen Japan. (IZUMI 9.) Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 211–375.

Motoori Norinaga 2015. *The Tale of Genji: A Little Jeweled Comb.* Transl. by Thomas Harper. In: Thomas Harper – Haruo Shirane (eds.): *Reading the Tale of Genji. Sources from the First Millennium.* New York, Columbia University Press, 411–506.

Neville, Robert Cummings 2001. Two Forms of Comparative Philosophy. *Dao* 1. 1, 1–13.

Okada Yōsuke 2023. Nishida Kitarō and Friedrich Schleiermacher. On the Romantic Spinozism in their early thought. *European Journal of Japanese Philosophy* 8. 1, 71–98.

Pippin, Robert B. 2008. *Hegel's Practical Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press.

Ritter, Dorothea Katharina 2011. In: Elisabeth Johanna Koehn, Daniela Schmidt, Johannes-Georg Schüle, Johannes Weiß, and Paula Wojcik (eds.): *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen.* Leiden, Brill, 177–189.

Rošker, Jana S. 2024. *Chinese Philosophy in Transcultural Contexts.* London – New York – Oxford – New Delhi – Sidney, Bloomsbury.

Rózsa Erzsébet 2022. „Szeretet és művészet: Hegel 250.” *Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica* 26:1, 31–49.

Sakai, Naoki 1997. Preface. In: Motoori Norinaga: *Kojiki-den. Book 1.* Intr., transl. Ann Wehmeyer. Ithaca, Cornell University, vii–xvi.

Santangelo, Paolo – Boros Gábor 2019. *The Culture of Love in China and Europe.* Leiden – Boston, Brill.

Smid, Robert 2009. *Methodologies of Comparative Philosophy. The Pragmatist and Process Traditions.* Albany, State University of New York Press.

Tagore, Saranindranath 2017. On the Concept of World Philosophy. *Philosophy East and West* 67. 2, 531–544.

Takó Ferenc 2020. *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme.* Budapest, L'Harmattan.

Takó Ferenc 2024. „Ki örül a hasonlónak?: Ogjú Szorai és Voltaire – összehasonlító-recepciótörténeti problémák.” In: Doma Petra – Farkas Mária Ildikó (szerk.): *Az Edo-kori Japán.* Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 105–126.

Takó Ferenc 2025. “Fukuzawa Yukichi and Karl Marx on the ‘Stagnation’ and the ‘Opening’ of Asian Societies. An experimental approach to comparative reception history.” *Synergy: Journal of the Department of Modern Languages and Business Communication, Bucharest University of Economic Studies*, 21:2 253–276.

Várnai András 2013. A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről (A bölcselet és a filozófia mibenlétéről). In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselek az ókori Kínában.* Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.

Várnai András 2024. A *Mengzi* hatalombölcselete. Az uralom (zhi 治) szabályairól (zhi 治), a kormányzás (zheng 政) feladatairól és a „kútföldekről” (jingdi 井地). *Távol-keleti Tanulmányok* 16. 1, 1–47.

Várnai András 2025. *A nevek egyenességéről. Az ókori kínai bölcselet megértésének egy kísérlete.* Kézirat.

Yu, Jiyuan 2007. *The Ethics of Confucius and Aristotle. Mirrors of Virtue.* New York and London, Routledge.

Wang Xinli 2018. Incommensurability and Comparative Philosophy. *Philosophy East and West* 68. 2, 564–582.

Weber, Max 1998. A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«. Ford. Wessely Anna. In: Max Weber: *Tanulmányok.* Budapest, Osiris, 7–69.

Weber, Max 2007a. Előzetes megjegyzés. Ford. Somlai Péter. In: Max Weber: *Világvallások gazdasági etikája.* Budapest, Gondolat, 9–22.

Weber, Max 2007b. Közbevetett megfontolások. Ford. Hidas Zoltán. In: Max Weber: *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest, Gondolat, 203–238.

Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.