

## MESTER BÉLA

### *Az individualista értékfilozófiától az újidealista kollektivismusig*

#### *Böhm Károly halálának és Bibó István születésének centenáriumára*

Bibó-centenáriumra szánt tanulmány esetében magyarázatra szorulnak a címbeli filozófiai kifejezések, hiszen arra, akiről itt megemlékezünk, nem az ehhez hasonló című szövegek gyakorolták a legnagyobb hatást, és saját műveit sem ebben a tónusban fogalmazta meg. Nem beszélve arról, hogy munkásságának nem sok köze volt sem az individualista értékfilozófiához, sem az újidealista kollektivismushoz, még kevésbé az egyikből a másikba való átmenethez. Valóban nem Bibó István szellemi útkereséséről lesz itt szó, hanem arról a magyar filozófiáról, amely Bibó ifjúkorára kialakul, amelyhez önálló gondolkodói pályájának kezdetétől viszonyulnia kell valahogyan. Bibó István ellenérzései a filozófiai spekulációval szemben közismertek. A *spekulációellenesség* általános megfogalmazásán túl azonban nem haszontalan annak a közelebbi vizsgálata sem, hogy milyen volt az a magyar filozófiai klíma, amely ennek a spekulációellenességnek a hátterét képezte. Tanulmányomban a magyar filozófiának azt a szándékoltan nem társadalomfilozófiai nyelven megfogalmazott, ám komoly politikafilozófiai következményekkel is járó fordulatát vázolom föl, amely az alapjában véve individuális emberképtől meglepően gyorsan fordult egyfajta új kollektivismus megalapozásának irányába. Jelképi erejű véletlen, hogy Bibó István születésének éve egybeesik a hosszú tizenkilencedik század utolsó nagy, radikálisan individualista magyar filozófusának, *Böhm Károlynak* a halálával. Bibó Istvánt egyrészt a magyar filozófiai életnek azok a század első évtizedében felbukkanó jelenségei vették körül ifjúsága meghatározó szakaszában, amelyek Böhm Károlyt utolsó írásainak tanúsága szerint a jövő iránti mély balsejtelemmel töltötték el; másrészt közismert a kapcsolata olyan fontos Böhm-tanítványokkal, mint *Bartók György* és *Ravasz László*. (Ravasz László református püspök Bibó István apósa volt, azonban a családi kapcsolaton túl számunkra fontosabbak gondolataik érintkezési pontjai. Bartók György tanította Bibót a szegedi egyetemen, majd tanítványa korai recenzióit megjelentette az általa szerkesztett, a Böhm-iskolához szorosan kapcsolódó *Szellem és Életben*. Később felesége révén rokoni kapcsolatba is kerülnek.)

Annak a föltárása, hogy milyen viszony van Bibó István és az előző két nemzedék, valamint tágabb kortársi környezetének elméleti gondolkodása között, természetesen nem új. Kovács Gábor alapvető monográfiája mellett (KOVÁCS 2004) a teológia felől megközelítve a kérdést, Csepregi András és Tóth-Matolcsi László kötetei (CSEPREGI 2003; TÓTH-MATOLCSI 2005) nyújtottak átfogó elemzést, nem beszélve számos fontos, részproblémákkal foglalkozó tanulmányról. Ezek közül szempontunkból a legfontosabb Perecz László részletes vizsgálata Böhm-iskola közvetlenül Bibóra gyakorolt hatásáról (PERECZ 1999). Bibó Istvánnak a nemzet-karakterológiai vitákhoz való kapcsolódása ugyan már régebben ismert volt, mégis Dénes Iván Zoltán nevéhez fűződik az a részletesen kifejtett értelmezés, amely Bibó egyik lényeges teljesítményének a *nemzet-karakterológiai diskurzus dekonstruálását* tartja (DÉNES 1999). Ezt követte Perecz László nagy ívű, a *nemzeti filozófia* fogalmát tárgyzó eszmetörténeti elbeszélése (PERECZ 2008), amelynek a végpontjába a nemzet-karakterológia lebontójaként értelmezett Bibó István kerül. A magyar eszmetörténet olyan *nagy elbeszéléséről* van szó, amely az *Apácaihoz* visszanyúló előzmények után a *hosszú tizenkilencedik század* egészben szemlélt *nemzeti filozófia*-diskurzusának egyenes folytatását látja a huszadik század *nemzeti alkat*-diskurzusában, és ennek az egész, legkevesebb százötven éves, vagy eleve zsákutcás, vagy legalábbis később folytathatatlaná váló történetnek a hangsúlyos, fordulatszerű lezárásában jelöli meg a bibói életmű jelentőségét a magyar eszmetörténetben. A fölrajzolt narratívum egyes stációi persze inkább csak időrendbe állított, jellemzőnek gondolt paradigmaticus példák; nincs szó arról, hogy a tárgyalt szerzők tudatosan dolgoztak volna egy közös problémahagyományon, és így nyilván arról sem, hogy Bibó célja írásaival egy a magyar *Kant-vitával* (1792–1822) elkezdődő, majd a reformkortól kezdve jó darabig a diskurzus középpontjában álló szakfilozófiai problémahalmaz végleges megoldása lett volna. Témánk szempontjából éppen itt ütközünk az első problémába. A nemzeti alkatról szóló diskurzus ugyanis egyszerre örököse a magyar filozófia egyik fontos problémahagyományának, és ugyanakkor éles határokkal különbözik is tőle. A *nemzet-karakterológia*, bár gyakran filozófiai elemeket tartalmazó szövegekben jelenik meg, nem része a kor szakfilozófiai életének, de többek között azért tehet szert ismert jelentőségére a magyar szellemi életben, mert a jelenlévő főbb filozófiai áramlatokból ugyan részben kifejtethető, de alig-alig megírt politikafilozófiák helyét bitorolja. Minden alkatdiskurzus egyik fő háttérproblémája a nemzeti alkat és a nemzetet alkotó egyének viszonya. Ami az alkatdiskurzusban rejtett és zavaros ellentétben jelenik meg, annak azonban már egy nemzedékkel korábban megvannak az előzményei a filozófia szintjén.

A továbbiakban közelebbről nézzük meg ezt a konfliktust, amely közvetlenül a Bibó István születése előtti években vált világossá, majd megvizsgáljuk, hogy milyen politikafilozófia következett volna a következő nemzedékek valóban létező, de szórványos, és kevés hatást kiváltó interpretációi szerint az individualista irányú filozófiai áramlatból, utalva ellenpárjára is. (Mindkettőre jellemző, hogy a filozófusnak vannak ugyan személyes politikai nézetei, de nincsen politikafilozófiája.) Nem az a fő feladat, hogy kimutassuk: a tizenkilencedik század *nemzeti filozófiáról* szóló diskurzusa és a huszadik század *nemzeti alkatdiskurzusa* különböző szinteken mozog, és utóbbi nem tekinthető a szűkebben vett filozófia részének: a szövegekbe belelapozva ez eléggé nyilvánvaló. Inkább azt érdemes megvizsgálni, hogy miképpen foglalja el az egyik a másik helyét a közbeszédben, és ennek milyen következményei lesznek a magyar politikai eszmetörténetre. Bibó István gyakran emlegetett spekuláció-ellenessége végső soron nem a műveit egyéni alkatával magyarázó tényező, hanem maga is a magyar eszmetörténet megmagyarázandó ténye. Másképpen megfogalmazva, és megelőlegezve írásom végkövetkeztetését: Bibónak a szakfilozófiától való idegenkedését nem a szerző hiányosságaként kell értékelnünk, hanem a korabeli magyar filozófiai élet fogyatékoságaként, amelynek következtében a magyar politikai közösség fontos elméleti vitáit az – időlegesen elhallgató – politikafilozófia nem tárgyalta végig.

Filozófiatörténeti rekonstrukciónkat az idén száz éve elhunyt Böhm Károly utolsó, életében megjelent, erősen polemikus írásaival kell kezdenünk. Ezekben Böhm hangot ad annak az aggodalmának, hogy az új nemzedék idealizmusával valami számára zavarosnak tűnő, az ismeretelméletben misztikára és irracionálisra, az antropológiában kollektívizmusra hajló hullám közeledik a szellemi életben. A vitára ugyan nemzetközi jelenségek értékelése kapcsán kerül sor, és Böhm világtrendekben gondolkodva mondja el véleményét mások mellett *Windelbandról*, *William Jamesről*, *Husserlről*, ebben a keretben értékelve magyar kortársai megnyilatkozásait is, bennünket témánk szempontjából most csupán a magyar vonatkozások érdekelnek, amelyekből ezúttal egyedül *Pauler Ákost* van módunk kiemelni. (Arról, hogy Böhm és Pauler a két világháború közötti nemzedék számára az újabb kor két legnagyobb, bár különböző nézeteket valló magyar filozófusa volt, lásd például TANKÓ 1934, 133. skk.) A pályája elején álló Pauler és az utolsó éveiben járó Böhm összekülönbözésének szakfilozófiai kérdéseit másutt érintettem (MESTER 2007). Itt mindössze a korabeli filozófiai élet azon karakteres gondolkodói magatartásának jellemző példajaként hivatkozom alakjára, amely a társadalom elméleti kérdéseit azok politikafilozófiai tárgyalása helyett az etikából, metafizikából, vagy történetfilozófiából gondolja levezethetőnek. Az ő terminológiájával

*szociálfilozófiának* nevezett diszciplínának a világháború utáni, hosszútávra szóló diszkreditálódására már *Hanák Tibor* fölhívta a figyelmet (HANÁK 1981, 31), majd Pauler Ákosra vonatkozó kutatásaiból kiindulva *Somos Róbert* tárgyalta bővebben a korszak filozófusainak politikai útkeresését, már könyvének címében is megkülönböztetve a jelenséget ugyanezen szerzők jobbra hiányzó politikafilozófiájától (SOMOS 2004). A politikafilozófia hiányát és ennek következményeit az előző századelőn indult nemzedék eltérő utat bejárt másik nagy alakjánál, *Lukács Györgynél* a jelen lapszámban emeli ki Percz László írása. Úgy tűnik, ebben az egyetlen, ám gondolkodásuk szerkezetének lényeges vonását érintő kérdésben Lukács és Pauler gondolkodása meglepő párhuzamot mutat.

*Pauler Ákos* esetében témánk szempontjából a metafizikája és etikája szférájából leereszkedő filozófusnak az a vigyázatlansága lesz érdekes, ahogyan éppen a politikai közösség számára alapvető, az egyén és közösség viszonyára vonatkozó kérdést a kortárs kontextusban és a magyar eszmetörténet összefüggésében kezeli. Az *individualizmussal* szembeni *ellenérzései* az olasz fasizmus kollektivista „totalizmusa” iránti szimpátiához vezetik (PAULER 1929, 725), a magyar politikai gondolkodás hagyományai iránti tiszteletének és az utilitarizmussal össze nem egyeztethető etikai nézeteinek egyidejű fenntartását pedig úgy kívánja elérni, hogy tagadja a magyar reformkor domináns haszonelvű beszédmódjának a létét is, mégpedig a legnagyobb, legalábbis a legismertebb magyar utilitarista, *Széchenyi* alakjával példálózva. Az ezekben a közéleti vonatkozású munkáiban megfigyelhető, lényegében pusztá retorikára építő argumentáció saját metafizikai és elméleti etikai műveinek összefüggésében természetesen a szerző számára is elfogadhatatlan lett volna. Éppen ez a szövegei közötti feszültség jelzi, hogy az elvileg politikafilozófiai témájú szövegek a korban más regiszterbe kerülnek: néha, bár egyre ritkábban, még filozófusok írják őket, de egyre határozottabban kikerülnek a filozófiai diskurzusból, hogy azután egyik legfontosabb terepüként részben megtalálják, részben létrehozzák a nemzeti alkatról szóló diskurzust.

Pauler Ákost itt csupán jellemző példaként idéztük. A Bibó Istvánt ért hatások szempontjából relevánsabb a kései Böhm filozófiájának néhány, politikafilozófiai tekintetben meghatározó elemének a rekonstrukciója, majd azoknak a jellemző interpretációknak a megmutatása, amelyek a két világháború közötti szellemi életben részint a tanítványok, majd a „*Böhm-unokák*” révén, részint eredeti kontextusuktól eloldódott közhelyekként megjelentek. (Böhmről a legjobb összefoglaló munkát lásd: UNGVÁRI ZRÍNYI 2002.) Böhmnek és követőinek a megnyilatkozásait nagy vonalakban a világháború választja el egymástól, így vizsgálatuk jó alkalmat nyújt a két korszak eltérő diskurzusának elemzésére is. Egyén és

közösség viszonyát tekintve Böhm sarkosan *individualista antropológiája* számára éppen az okoz gondot, hogy axiológiájában a közösségnek egyáltalán valamilyen értéket tulajdoníthasson. Gondolkodói magatartására ugyan neki is jellemző a személyes politikai vélekedéseknek és a filozófiai gondolkodásnak az éles elválasztására való hajlam. (A közismerten függetlenségpárti érzelmű Böhm fő műve második kötetének mottójául *Madách*-idézetet választ, az axiológiai fordulatot betetőző harmadik kötet előszavát március 15-ére keltezi, és mély keserőséggel utal benne az akkori alkotmányos válságra. Azonban magában a szövegben később már hiába keresnénk magyar vonatkozást: már az önérték fogalmára rávilágító mottó is angol nyelvű *Shakespeare*-idézet.) A fönti, a politikai *közösség alapjait* illető kérdést azonban Böhm nem személyes politikai nézetei részeként, hanem *filozófiai problémaként* kezeli. A kötelességelvű és haszonelvű etikák összebékítésének figyelemre méltó kísérlete után fő művének értékelméleti kötetében vonatkoztatja egymásra a politikai közösség és a haszonelv fogalmait. (BÖHM 1902; 1906; részletesebben elemeztem: MESTER 2006.) Böhm rendszerében a *haszonérték* az ember mint *értékbecslő* lény számára semmiképpen nem lehet önérték, azonban a társadalom szférájában, a politikai közösség számára mégis a legmagasabb érték. A konstrukcióból következik egy olyan utilitarista politikafilozófia lehetősége, amelyben a közösség csupán eszköz az egyén – az *öntét kifejlése* – szempontjából: a közösség a haszonérték kategóriájában kifejezhető javakat nyújt ahhoz, hogy az individuum – későbbi szóval – megvalósíthassa önmagát, ennek során azonban minőségileg több lesz, mint ami az általa fölhasznált javak haszonértékének összegével kifejezhető lenne. Böhm két elterjedt korabeli trenddel hadakozik állandóan, amelyeket a társadalmi szféra mint a kutatás önálló tárgyának fölszámolása köt össze. Ezek egyike, az új nemzedék újidealizmusának felfogása az etikába kívánja bekebelezni a társadalmiság világát, míg a másik, a szakdiszciplínává váló társadalomtudományok művelőinek szemlélete egyfajta társadalommérnöki tervezésben oldaná föl a közös ügyekkel való törődést. Böhm mindvégig hangsúlyozza, hogy az individuumokra vonatkozó haszonérték semmiképpen sem helyettesíthető be még a közbeszédben legmagasabbnak számító kollektívumok javával sem, hiszen az értékbecslés végső mértéke az ember méltósága, amely csupán az egyénben testesülhet meg. „Az aranyborjat körül tánczoló csak leplezett, reflectált, szégyenlős hedonisták, kinnél gyakran a lólábat a haza, az egyház, a társadalom, az emberbaráti szeretet, a magas célok mephistophelesi köpenykéje sem bírja eltakarni” – mondja erről indulattal (és emlékezetes képzavarral) programadó akadémiai székfoglalójában (BÖHM 1902, 20). Ilyenféle gondolatok megfogalmazása a világháború utáni, a filozófiáról leváló nemzeti alkatediskurzusban elvileg lehetetlen lenne, hiszen itt a diskurzus rejtett alapföltevése, a

keresett nemzeti alkat preegzisztenciája az egyénnel szemben összeegyeztethetetlen a szubsztanciális közösség efféle tagadásával.

A tanítványok nemzedéke kétféle módon próbálja beilleszteni Böhm Károly szellemi örökségét az új diskurzusba. Az első mód az individuum középponti szerepének fönntartása abban a gondolatban, hogy a magyarság az *egyén választása* révén válik értékke: az ember, mint értékbecslő lény éppen magyarságát választja (holott választhatna mást is). Ebben a konstrukcióban a nemzet-karakterológia végül kifejthetlenné válik, hiszen, ha a magyarság egyéni választások összességeként áll elő, akkor nem lehet az individuum számára preegzisztens, azt meghatározó lényege.

A másik megoldás a rendszer *esztétikai elemeinek* kiemelése: ez lesz az a szféra, amelyben minden más körülménytől függetlenül méltóságra emelkedhet az ember, míg a többi háttérbe szorul; bennük hallgatólagosan megmarad a haszonérték dominanciája. Itt megvan a lehetősége annak, hogy a nemzeti kánon egyes szerzői, szövegei önmagukban, a kulturális diskurzusból kiemelve szimbolizálják a nemzet szubsztanciális lényegét, elkerülve, hogy azt definiálni is kelljen. A nemzet itt is individuumok tudatos választásaként, mint bizonyos, az elemző által önkényesen meghatározott műalkotások fogyasztóinak, illetve alkotóinak közössége jön létre, preegzisztens lényege itt is meghatározhatatlan marad.

Mindezeknek a böhmiánus szellemi kísérleteknek az elemei, változatai a közbeszédben időről időre újra fölbukkannak, anélkül, hogy használóik tudatában lennének e motívumok eredetével, és különösen azzal, hogy mennyire problematikus azokat Böhm filozófiájának rendszerében értelmezni. Az említett két szellemi kísérlet közös problémája, hogy egy sarkosan individualista filozófiai rendszerből kiindulva, és ezt az individualizmust egzisztenciafilozófiai ízlés szerint értelmezve kívánnak részévé válni egy ettől a filozófiától nagymértékben idegen, fogalmilag zavaros, ám bizonyosan kollektivistista diskurzusnak.

A harmadik, az első kettőtől gyökeresen eltérő alternatíva Böhm Károly szellemi hagyatékának a kor igényeire hangszerelt, politikafilozófiai vonatkozású alkalmazása. Ezt a tanítványok nemzedéke kezdettől fogva napirenden tartotta (BARTÓK 1928, 133). A program áthagyományozódott a „Böhm-unokák” nemzedékére is (például PUSKÁS 1941, 32), konkrét megvalósítására azonban sajnos csupán egyetlen példát idézhetünk: *Vatai Lászlónak* a második világháború alatt írott dolgozatát (VATAI 1943; elemzését lásd MESTER 2005). Vatai nem tesz egyebet, mint hogy hű Böhm-tanítványként rekonstruálja a mester rendszerében

előforduló társadalomfilozófiai elemeket, majd összefüggő gondolatmenetű foglalta össze az így kapott anyagot, és szembesíti a mester halála óta eltelt idő fő eszmetörténeti és politikai fejleményeivel. Az így rekonstruált rendszer Böhmhez híven sarkosan individualista, Vatai gondosan külön kitér arra is, hogy még a családot, államot és nemzetet sem lehet olyan önértékű kollektívumnak tekinteni, amelynek az egyén alárendelhető volna. Az aktualizáló rész vádirat a huszadik század szelleme ellen, mintegy meghosszabbítva, és persze konkretizálva Böhmnek az utolsó éveiben Európa szellemi trendjeiről való balsejtelmeit. Vatai kritikája a mester halálát közvetlenül követő évek válságfilozófiájával, elsősorban *Spenglerrel* kezdődik, és a *totalitárius rendszerek elitelésébe* torkollik. (Vatai itt egyértelműen nevesíti a náciizmust.) A mesternél megengedőbb az empirikus társadalomtudományokból, főként a szociológiából származó társadalomtervezési törekvésekkel, egyáltalán, a társadalomtudományi szakdiszciplínákkal szemben, szemléletük elutasítása helyett a társadalomfilozófia mint *neokantiánus* normatudomány elméleti reflexiók igényét bejelentve velük, és áttételesen a politikai élettel kapcsolatban is. Vatai szövegének ortodox böhmiánus nyelvezete az iskolán kívüli olvasó számára valószínűleg már megjelenésének idején is befogadási nehézségeket jelentett. Tekintetbe kell azonban venni, hogy akkoriban a neokantiánus megközelítés és beszédmód sok területen, leginkább a jogbölcseletben egyáltalán nem számított szokatlannak, Böhm pedig akkor még aktív személyes tanítványainak közvetítésével Vatai és vonatkoztatási csoportja, a magyar protestáns értelmiség jelentékeny része számára, sőt, sokak számára még ma is maga a *magyar rendszerfilozófus*, nemzeti klasszikus. A filozófiájának kifejtésében semmiféle sajátlagos magyar, úgynevezett nemzeti sorskérdést nem taglaló, nemzeti gondolkodási sajátosságokkal soha nem operáló Böhmre való hivatkozás azonban az adott, nemzeti alkatdiskurzustól terhelt beszédkörnyezetben akaratlanul is hordoz olyan mellékjelentést, hogy *nemzeti filozófusunk* hű követője szólal meg; és állítja mindannak a szöges ellenkezőjét, amit a nemzeti alkatdiskurzusban addig *magyar gondolkodásnak* volt szokás hirdetni. Vatai írása a kor politikafilozófia-pótló nemzeti alkatdiskurzusából kiemelkedő szigetként, üdítő kivételként mutatja meg egy a megvalósulttól radikálisan eltérő, szinte csupán potencialitásában létező beszédmód lehetőségeit. Tudomásul veszi ugyan a kor társadalomról való gondolkodásának fejleményeit, azonban elutasítja azokat. A magyar tizenkilencedik század egyik domináns hagyományát folytatva úgy megy el többek között a nemzeti alkatdiskurzus mellett, hogy teljesen érintetlen marad tőle. (Gondolatainak hatástörténetéhez tartozik az a hagyomány, amely szerint pár évvel később, a háború után dolgozatának népszerűbb formába öntött változatát elfogadtatta a kiscgazda vezetőséggel ideológiai vezérfonalként, további lépésekre

azonban nem került sor az érintett politikusok elleni hajsza körülményei között, és maga a kézirat is eltűnt a politikai rendőrségen. A történet, és különösen a kézirat részleteiről azonban sajnos Vatai évtizedekkel később, emigrációban írásba foglalt visszaemlékezésén és szövegrekonstrukcióján kívül nincsen más ismert forrásunk. Az esetet itt csupán annak illusztrációjaként említem, hogy a korban nem volt egészen esélytelen egy böhmiánus társadalomfilozófia megjelenése a politikai közbeszédben.)

Azonban nem adatott meg, hogy a tizenkilencedik század legnemesebb gondolati hagyományát szervesen folytatva vessünk számot a magyar politikai közösség számos és súlyos problémájával. Elmenni a magyar politikai eszmetörténet rossz huszadik századi körei mellett néhány szakfilozófusnak talán lehetséges volt ugyan, az így leírt bármily bölcös és tisztességes gondolatokkal azonban a szerző nem számíthatott arra, hogy polgártársai megértsék, és komolyan is vegyék. Arra volt szükség, hogy valaki e huszadik századi rossz magyar eszmekör gondolkodás- és beszédmódjába beleszületve, belenevelődve, annak részeseként lássa át, hogy ez így folytathatatlan, majd belülről, személyes hitellel bontsa le az egész építményt, egyben saját szellemi identitása lényeges részét. Ez a feladat *Bibó Istvánra* várt, aki 1935-ben, szellemi életprogramját megfogalmazva így ír: „születéstöli ellenkezés van bennem a politikum teljes elhagyásával szemben; [...] itt [Magyarországon] a tisztességes ember vagy politikus lesz, vagy kivándorol” (BIBÓ 1935/1991, 42). A megfogalmazás kiáltó, és valószínűleg szándékolt ellentétben áll azzal a bornírt magyar mentalitással, amely a mindenkori politikai cselekvésben csupán etikailag kétes manipulációt lát, és ezzel szemben a politikamentes szakmai teljesítményt, illetve a szintén politikamentes magánerkölcsöt ajánlja magatartási vezérfonalként. Adódnak azonban helyzetek, amelyekben *politizálni erkölcsi kötelesség*, amelyet nem lehet kiváltani sem társadalommérnöki szervezőmunkával, sem magánemberi tisztességgel. A gondolkodó persze elsősorban úgy politizál, hogy elemzi, és megpróbálja elméletben megoldani politikai közössége krízishelyzeteit. Ez pontosan az az emberi méltóságra építő, ezért a ködös kollektivista elgondolásokat elvető, a technikai szervezés és a magánerkölcs világa között a politikai közösség értelmesen rendezhető szféráját elgondoló pozíció, amelyet Böhm Károly az első világháború előtt elfoglalt, és ahonnan a magyar gondolkodói hagyománynak nem sikerült tovább építkeznie. Az eszmetörténész szeme előtt száz év távlatából kibontakozik a kép: egészen idáig kellett visszagombolni Bibó idejében azt a bizonyos magyar politikai mellényt, hogy újra értelmesen szóba tudjunk állni egymással közös dolgainkról. Nem Bibó Istvánon múlt, hogy a politikai



közösségről való értelmes beszédnek az általa már a harmincas, negyvenes években elkezdett gondolati kibontakozása évtizedekre újra megrekedt, és ma is csak nehezen folytatható.

## IRODALOM

BARTÓK György 1928. *Böhm Károly*. Budapest: Franklin-társulat.

BIBÓ István 1935/1991. levele Erdei Ferenchez. In: H. Soós Mária (szerk., jegyz.); Huszár Tibor (utószó): *Levelezés köz- és magánügyben 1931–1944. Címzett vagy feladó Erdei Ferenc*. Budapest: Magvető. 40. sz. levél, 41–42.o.

BÖHM Károly 1902. *A filozófiai irányok különbözőségéről és megegyeztetésük lehetőségéről*. Budapest: Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, II. füzet (különnyomat).

BÖHM Károly 1906. *Az ember és világa. Philosophiai Kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár: Stein János.

CSEPREGI, András 2003. *Two Ways of Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoefer*. Budapest: Acta Theologica Lutherana Budapestiensia II.

DÉNES Iván Zoltán 1999. *Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfü Gyulával*. Budapest: Osiris Kiadó.

HANÁK Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.

KOVÁCS Gábor 2004. *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István a politikai gondolkodó*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.

MESTER Béla 2005. A magyar politika-filozófia elmaradt fordulata. In: Valastyán Tamás (szerk.): *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Debrecen: Vulgo. (Memento könyvek, 1.) 117–129.

MESTER Béla 2006. Böhm Károly a haszonelvűségről. *Pro Philosophia Füzetek* 45, 117–125.o.

MESTER Béla 2007. „Nyilván majd »angyalkák« leszünk” Böhm Károly balsejtelmei a következő nemzedék filozófiájáról. *Pro Philosophia Füzetek* 52, 3–12.o.

PAULER Ákos 1929. A modern ember lelke. *Napkelet*, 13.

PERECZ László 1999. Böhm, Bartók, Bibó. Az Erdélyi Iskola hatása a bibói munkásságra. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei. Tanulmányok Bibó István életművéről.* Budapest: Osiris, 153–165.o.

PERECZ László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”.* Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely. (*Eszmetörténeti könyvtár, 7.*)

PUSKÁS Zoltán 1941. *Az értékelmélet problémái Böhm Károly alapvetése alapján.* Debrecen–Gyula: Leopold Sándor.

SOMOS Róbert 2004. *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után.* Budapest: Kairosz.

TANKÓ, Béla 1934. *Hungarian Philosophy.* Szeged: Acta litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Francisco–Josephinae, Sectio Philosophica, tom. V., Fasc. 3 (különnyomat).

TÓTH-MATOLCSI László 2005. *Műhely a lehetetlenséghez. Kapcsolódási pontok Bibó István és Ravasz László életművében.* Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely. (*Eszmetörténeti könyvtár, 4.*)

UNGVÁRI ZRÍNYI Imre 2002. *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája.* Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia (*A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, VI.*)

VATAI László 1943. *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában.* Kolozsvár–Budapest.