

PRO PHILOSOPHIA ÉVKÖNYV
2014.

Támogatók
greenman.hu
(A probiotikus megoldások szakértője)
Four Gates Hungary

Szerkesztők
Garaczi Imre
Kalmár Zoltán

Lektor
Bagladi Orsolya

Szerkesztőség
Pannon Egyetem
8200 Veszprém, Egyetem u. 10.
E-mail: garaczi@almos.uni-pannon.hu

Felelős kiadó
Garaczi Imre

ISSN 2060-100X

Nyomdai munkák
OOK-Press Kft., Veszprém

PRO PHILOSOPHIA
ÉVKÖNYV
2014.

Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány

Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX–XX. századra

I.	Bevezető meggondolások	5
II.	Fogalmi körülhatárolás: vita <i>versus</i> kritika.....	7
III.	Szóbeli és írásbeli viták – a dokumentálhatóság kérdése (Cassirer és Heidegger davosi vitája)	9
IV.	A viták határainak megvonása, elő- és utótörténetük (a pozitivizmusvita és az „Isteni dolgok” körüli vita.....	12
V.	A viták határainak megvonása, elő- és utótörténetük – vajon a másik megértett engem? (Gadamer–Derrida, Fichte–Schelling, Husserl–Heidegger)	14
VI.	A saját nézetrendszerre való visszanyúlás	18
VII.	Írásbeli viták: a levelekben folytatott vita (Schelling–Hegel).....	19
VIII.	A viták utóhatása az alakulóban levő nézetekre (Fichte–Schelling, Schelling–Hegel)	21
IX.	A Dilthey–Husserl levélváltás – egy nagylelkű vita	22-25

I. Bevezető meggondolások

Hogy filozófusok egymással vitában fogalmazzák meg nézeteiket – alakítják ki, teszik próbára vagy gondolják tovább őket –, a filozófia történetében korántsem számít ritkaságnak. A filozófia történetét végigkísérik a filozófusok közötti viták. Ha az ismert marxista tézis úgy hangzott, „minden eddigi társadalom története osztályharcok története”, akkor e megfogalmazást alapul véve, nem volna jogosulatlan azt mondani: a filozófia története a filozófusok közti viták története. E viták egyik hermeneutikailag érdekes vonása vagy sajátossága az, amikor a vitában képviselt álláspont és a saját filozófiai nézetrendszer nem függetleníthető egymástól, az egyik a másikra utal. Jelen hozzájárulás az elmúlt két évszázad (a német idealizmus és a poszthegeiánus filozófia) történetében tallózva próbálja a jelentősebb filozófiai viták néhány karakterisztikus vonását felrajzolni, s eközben a viták különböző típusait illetően vállalkozik néhány – „vitaelméletinek” is nevezhető – megfontolás megfogalmazására (szóbeli és írásbeli viták, filozófiai írásokban, művekben illetve filozófusok közti levélváltásban folytatott viták, „vita” *versus* „kritika” stb.).

Az elmúlt két évszázad számos emblematiszta vita színtere volt, s nem lesz haszontalan, ha bevezetésként a fontosabbak közül néhányra emlékeztetünk, melyek egyike-másika a következők során eltérő mélységben és formában szóba fog kerülni: a Fichte–Schelling, Schelling–Hegel, Jacobi–Schelling, Dilthey–Husserl, Husserl–Heidegger,

Cassirer–Heidegger, Heidegger–Sartre, Sartre–Merleau-Ponty, Jaspers–Heidegger, Habermas–Gadamer, Gadamer–Derrida, Gadamer–Betti, Popper–Adorno közötti vita mind az elmúlt két évszázad filozófiájának szerves részét alkotja, képét színesíti, sőt bizonyos szempontból meghatározza.

Vita kirobbanhat és folyhat két gondolkodó között (s fentebb ilyen eseteket soroltam fel), ám létrejöhet éppannyira különböző kérdések körül is, s kettőnél többen is részt vehetnek benne. Előbbi esetben inkább a személyek, utóbbiban általában a vitatott kérdések a fontosak. Az sem mellékes, hogy a diszkusszió lehet olyan, hogy a résztvevők vagy kortársak maguk is vitának érzékelik; ugyanakkor nem ritka az olyan eset sem, amikor csak az utókor számára jelenik meg ilyenként. Lehetséges, hogy amikor a résztvevők különböző álláspontokat, nézeteket fejtenek ki, még nincsenek tudatában annak, hogy valamiféle „vitában” vennének részt. Ilyenkor a „vitát” a történetíró visszapillantó tekintete teremti meg, mintegy megkonstruálja, s ábrázolja a történeteket „vitaként”. S természetesen átmeneti esetek is léteznek.

A vitáknak szentelt figyelem s a filozófia történetének – vagy e történet valamely részének, rövidebb-hosszabb időszakának – viták történeteként való felfogása, ábrázolása könyvsorozatok tárgya is lehet, s itt mértékadóként a hamburgi Meiner kiadó sorozata nevezhető meg, melynek már a címében is e jelleg egyértelműen kifejezésre jut: *Philosophisch-literarische Streitsachen*. E sorozat ugyanakkor nem – vagy elsődlegesen nem – egyedi filozófusok között lefolyt vitákat állít a középpontba (bár időnként azokat is, pl. a Jacobi–Schelling-vitát), hanem bizonyos kérdések vagy tárgykörök köré szerveződő vitákat tesz hozzáférhetővé, és gyűjt kötetenként egybe (*Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie, Der Streit um die Romantik (1820–1854), Der Streit um die Göttlichen Dinge, Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*). Megjegyzendő, hogy a vita megjelölésére a sorozat, illetve annak egyes kötetei címében használt „Streit” német kifejezés magyarra fordítása nem mindig egyszerű feladat (a *Streitsachené* pedig szinte reménytelen), mivel jelentésköre szélesebb a magyar „vitá”-nál, jelentései között szerepelnek a *vita* mellett még a következők: *viszály, harc, küzdelem, per, perlekedés*. E német szót az angolban még több kifejezéssel adják vissza, melyekben a szokásos magyar fordításoknál jobban domborodik ki az összeütközés, egyet nem értés, szóváltás, konfliktus mozzanata: *argument, dispute, quarrel, contention, strife, controversy, struggle, clash, fight, disagreement, battle, dissension, difference, contest, discord, contestation, conflict, polemic*.

A német filozófiai szaknyelvben és tudományosságban elfogadott dolog bizonyos kérdések vagy kérdéskörök köré szerveződő – egymástól különböző vagy egymással szembenálló, azaz éppenséggel „vitában álló” – írásbeli megnyilatkozásokat a „Streit” szóval mint utótaggal megjelölni, az előtag pedig általában a vita vagy eszmecsere egy-egy jellemző témája vagy kulcsfogalma. Így szokás beszélni a következő „vitákról”: *Atheismusstreit* (Fichte kapcsán), a Jacobi és Mendelssohn között elsősorban Jacobi Spinoza-értelmezése körül kiobbant *Pantheismusstreit* (használatos rá a *Spinozastreit* megnevezés is), a logika pszichológiai felfogása, illetve a pszichológia tudományelméleti státusza körül a XIX–XX. század fordulóján zajló

Psychologismustreit, a múlt század nyolcvanas éveiben Németországban lezajlott *Historikerstreit*, még korábban pedig a frankfurti iskola és Popper kritikai racionalizmusa között folyó, a múlt század hatvanas éveinek európai filozófiai-tudományelméleti tudatát hosszú évekig uraló és meghatározó *Positivismustreit*. Ismét csak nehéz a szó fordítása ott, ahol filozófiai művek címében bukkan fel, mint pl. Kant nevezetes írásában, a *Streit der Fakultäten* című művének címében. Ami a hazai helyzetet illeti, érdemes megemlíteni a *Beszélő* 1997-es évfolyamában Kis János és Márkus György között lefolyt vitát, vagy a több hullámban zajló analitikus-kontinentális vitát, mely oly sok országhoz hasonlóan immár itthon is több esztendő múlta és számos hozzájárulásra tekinthet vissza.

II. Fogalmi körülhatárolás: vita versus kritika

Mindenekelőtt nem lesz haszontalan némi fogalmi tisztázást, körülhatárolást végeznünk, s elsősorban a vita továbbiakban használt fogalmát közelebbről meghatároznunk. A legegyszerűbbnek és legkézenfekvőbbnek tűnik számomra az, ha a vita fogalmát összefüggésbe hozzuk a kritika fogalmával, miközben egyúttal el is határoljuk tőle, azaz ha vita és kritika között párhuzamot vonunk és különbséget teszünk. A *vita* – ahogyan azt a következőkben értem – megkülönböztetendő a *kritikától*, miközben össze is függ vele, és annak többnyire sajátos esetét alkotja. A vitákban a felek nem utolsósorban *bírálják* egymást, a vitákból nem hiányzik általában a kritikai jelleg, és alighanem a kritikáról is éppannyira el lehet mondani, mint a vitáról, hogy a filozófia története a filozófusok egymáshoz intézett vagy egymással szemben kifejtett kritikáinak története. A vita azonban mégsem kritika, avagy nem szűkíthető reá. Szükséges még hozzá a dialogikus jelleg, az érintettek egyidejű jelenléte, részvétele és egymásra való reflexiója. Innen szemlélve a vita a szó szoros értelmében *szóváltás*, vagy ha úgy tetszik: *eszme-csere*. A kritika ezzel szemben nem feltétlenül dialogikus jellegű, nem feltétlenül váltanak benne szavakat, vagy cserélnek eszméket. Bíráló és megbírált aszimmetrikus pozícióban találhatja magát. Az egyik filozófus bírálhatja a másikat úgy, hogy a másik erről mit sem tud, vagy valamilyen oknál fogva nem válaszképes – főképp, ha korábban élt, s így a hozzá intézett kritikára nincs módja reagálni, mivel a kritika elhangzásakor már nincs az élők sorában. Tehát mondjuk Hegel Kant-kritikája Hegel filozófiájának szerves része, de nem nevezném ezt Hegel Kanttal folytatott *vitájának*, mivel Kant viszontválasza nem áll rendelkezésre. Ebben az értelemben nem vita az, ha a vitapartner reakciója, viszontválasza nem következik – vagy nem következhet – be.

A vita innen szemlélve tehát fogalma szerint szükségképpen kortársak közötti vita – vitatkozni sajátlagos értelemben csak kortársak képesek.¹ Szigorúan szólva nem mondhatjuk azt, hogy Hegel *vitatkozik* Kanttal, inkább azt kell mondanunk: Hegel *bírálja* Kantot. A magyar nyelvben van ugyan lehetőség rá, hogy indokolt esetben időnként metaforikus vagy átvitt értelemben, a megszokottól eltérő jelentésben – eufemisztikus, választékos vagy emelkedett stílusban – használjuk a „vitatkozni”,

„vitázni” kifejezéseket. Lehet azt mondani, hogy „vitázom veled”, ebben és ebben a kérdésben „vitám van veled”; ez kicsit finomabb, választékosabb, tompítottabb vagy emelkedettebb megfogalmazása annak, hogy „nem értek egyet veled” – politikusok, parlamenti képviselők szájából gyakran hangzik el, hogy „itt vitám van tisztelt képviselőtársammal” –, s közelebről tekintve ennek a fajta „vitának” nem kell szükségképpen a kortársakra korlátozódnia. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy az európai filozófiai hagyomány jó részével egy filozófus (pl. Heidegger) „vitában áll” vagy „vitát folytat” vele.²

Vita és bírálat, vita és kritika között vannak tehát átfedések, de különbségek is, és semmiképpen nem mosnám egybe a kettőt; nem mondanám azt, hogy azonosak egymással. Az eufemisztikus fogalmazások időnként – indokolt esetben – helyénvalóak lehetnek, de az is lehetséges, hogy nem helyénvalóak, azaz Hegelnek nem vitája van Kanttal, hanem bírálja Kantot. Ez valamivel talán adott esetben erőteljesebb fogalmazás, de ez felel meg a tényállásnak. A vitának és a kritikának annyiban vannak közös pontjai, hogy aki vitatkozik, az valakivel nem ért egyet, és ebbe beletartozik az, hogy bírálja vagy kritizálja a másikat, s ez volna akkor a közös rész. Vita és kritika viszont annyiban eltér egymástól, hogy a vitába beleértjük a másik fél reakcióját, míg a kritikába nem.

Aki a kritikát – adott esetben a vitát – történetileg feldolgozza, annak – s ez hermeneutikailag aligha mellékes szempont – egyebek mellett feladata lehet, hogy megpróbálja annak a félnek az álláspontját vagy igazát is képviselni, akinek nem adatott meg válaszolnia, vagy ha válaszolt – ti. vita esetén –, feladata lehet a válasz érveit megerősíteni, azaz a ténylegesen elhangzó érveken túl a lehetséges érvek univerzumát mozgósítani. Ami nagyjából egészében megfelel annak, amit Gadamer így ír le: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget, akkor [...] megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy *megerősítsük az érveit*”.³ Egy másik helyen pedig Gadamer így fogalmaz: „a mondottakat nem gyenge pontjukon akarjuk kikezdeni, hanem előbb *mi magunk mutatjuk meg igazi erejüket*.”⁴ Ezen a módon egy vitát nem pusztán történetileg rekonstruálunk az elhangzottak alapján – s természetesen lehetőleg hűen –, hanem – miként egy helyen Kant fogalmazott – „mi magunk folytatjuk le az elmentéses állítások közötti vitát”.⁵ Ez annyit tesz: eltekintve attól vagy túllépve azon, ahogy a vita ténylegesen, történetileg zajlott, s hogy a felek történetesen, azaz történetileg milyen érveket hoztak fel egymás ellen. S ha ez áll egy vitára, akkor fokozottan érvényes egy kritikára, ahol a bírált fél történetileg nem jutott szóhoz. Jogos lehet az igény, hogy utánajárjunk annak, mit felelhetett volna a vele szemben kifejtett kritikára Kant Hegelnek, Hegel Kierkegaardnak, vagy Husserl Heideggernek. Amíg ezt nem tesszük meg, amíg csak azt mutatjuk meg, mennyire jogos, mennyire találó, mennyire meggyőző Hegel Kant-kritikája, Kierkegaard Hegel-kritikája vagy Heidegger Husserl-kritikája, addig minden elért eredmény csak felemás lehet (részben igaz, de nem teljes).⁶ A megbírált filozófus elszánt védelmezőjeként pedig – fordítva – annak kimutatására vállalkozni, hogy Hegel Kant-kritikája, Kierkegaard Hegel-

kritikája vagy Heidegger Husserl-kritikája mennyire jogosulatlan vagy tarthatatlan, ha lehet, még kevésbé gyümölcsöző.

A vitákat számtalan szempontból lehet szemügyre venni, osztályozni és vizsgálni. Az, amit bevezetőben hermeneutikailag érdekes esetnek neveztem – hermeneutikailag érdekes vonásnak vagy sajátosságnak –, amikor ugyanis a képviselt álláspont és a saját filozófiai nézetrendszer nem függetleníthető egymástól, ez a viták egy sajátos esetére kíván utalni. Azt gondolhatjuk első pillantásra – s a viták szokásos esete valóban ilyen –, hogy a filozófusok kiépítik a filozófiájukat, majd alkalmasint vitatkoznak egymással. Hogy többé-kevésbé jól elkülöníthető a vita és a saját filozófia. A hermeneutikailag érdekesebb és fajsúlyosabb viták azonban olyanok – s ezekre majd megpróbálok valamelyest kitérni – amikor nem mondhatjuk azt, hogy megvolna már a saját nézetrendszer, vagy hogy a kialakult saját nézetrendszer talajáról vitatkoznék az egyik filozófus a másikkal. Természetesen az is igaz és erre is valamennyire ki fogok térni, hogy a vitában képviselt álláspont általában véve nem függetleníthető a saját nézetrendszertől, ezt méltánytalan volna elvárni, így minden filozófus, amikor vitába száll más filozófusokkal, valamennyire visszanyúl saját filozófiai nézeteire – az esetek többségében azonban: saját, *már kialakult* nézeteire. Ebben az értelemben a filozófiai viták résztvevői annyiban képesek egymással kommunikálni, szót érteni, amennyiben a vonatkozó filozófiai nézetrendszerek képesek egymással kommunikálni. Az is lehetséges azonban, hogy a viták során a saját filozófia alakulófélben, mintegy *in statu nascendi*, azaz még csak születőben vagy épp átalakulóban van, s a vita épp arra szolgál, hogy a résztvevő gondolkodók számára jövőbeli utakat épít ki, hozzásegíti őket ahhoz, hogy alakulóban levő nézeteiket próbára tegyék, tudatosítsák, irányt szabjanak nekik.

III. Szóbeli és írásbeli viták – a dokumentálhatóság kérdése (Cassirer és Heidegger davosi vitája)

Ha a vitákat általánosságban akarjuk jellemezni vagy osztályozni, akkor először is megkülönböztethetünk szóbeli és írásbeli vitákat. A vita prototípusa, legtisztább formája alighanem a szóbeli vita; de eltekintve a vitáktól, a szóbeliség, szemben az írásbeliséggel, különben is Platón óta számos filozófus szerint az igazi vagy tulajdonképpen közlési forma.⁷ Ha ez érvényes az egyedi gondolkodó filozófiájára, úgy, ha lehet, még érvényesebb a vitára, melyben többen vesznek részt, s az élő jelleg írásban alig reprodukálható többletet biztosít az elhangzottaknak. A *szó-váltás, eszme-csere* jelleg ebben nyilvánul meg a legközvetlenebb, legteljesebb formában. Ebben az értelemben példaértékű a Cassirer és Heidegger között lefolyt davosi vita vagy – kisebb mértékben – a Gadamer és Derrida között létrejött párizsi „találkozó”; ez utóbbit az irodalom egy mértékadó része elvi okokból, a résztvevők között csupán

igen töredékes formában megvalósult kommunikáció okán, vonakodik vitaként megnevezni. Ha már a nyelvi megnevezéseknél tartunk, a „Streit”-ről fentebb mondotakhoz érdemes még hozzátennünk: az egyszeri alkalmakra korlátozódó szóbeli vitákat a német szakirodalom nem „Streit”-ként szokta megjelölni – e kifejezést a több fordulóra és hosszabb időre elhúzódó diszkussziók számára tartják fenn –, a viták ezen fajtájának megjelölésére inkább használatos a „Debatte” vagy a „Disputation” megnevezés (előbbivel a Gadamer-Derrida-vitát, utóbbival a Cassirer és Heidegger davosi vitáját szokták megnevezni).

A szóbeli viták rekonstruálásának nyilvánvaló feltétele, hogy megőrződtek szövegekben. Az írásbeli viták lehetnek a szóbeliakkal szemben mégoly tökéletlenek, nyilvánvaló előnyük az, hogy reprodukálásuk nem ütközik különösebb nehézségbe. A szóbeli vitáknál a dokumentálhatóság nem minden további nélkül adott, hanem gyakran csak hosszas erőfeszítés árán érhető el – ez egyúttal az írásbeli vitákkal szembeni nyilvánvaló hátrányuk is. S akkor a további kérdés az, mennyire tekinthetők hitelesnek, reprezentatívnak, teljesnek a fennmaradt vagy áthagyományozott szövegek. Tetemes filológiai munkára lehet itt szükség, amivel az írásbeli viták sajtó alá rendezésekor nem kell – vagy legalábbis nem ilyen mértékben kell – megküzdeni. A szóbeli viták rekonstruálásának hagyományos nehézsége a vita tudományos feldolgozásának alapjául szolgáló szöveg-bázis hitelességének igazolása. Ami szóban elhangzott, arról különböző beszámolók, feljegyzések vagy jegyzetek készülhetnek, maradhatnak fenn, s ezek egybevetése, esetenként más forrásokkal (pl. levelekkel, naplórészletekkel, kortársi beszámolókkal, korabeli újságcikkekkel) való összehasonlítása, kiegészítése filológusok egymást követő nemzedékei számára jelenthet intenzív kutatómunkát és elfoglaltságot. A Cassirer és Heidegger között lefolyt davosi vita középponti magját alkotó, a két gondolkodó személyes vitáját dokumentáló jegyzőkönyv, amelyet a Heidegger-tanítvány Otto Friedrich Bollnow és a Cassirer-tanítvány Joachim Ritter mint részvevő készített, például eléggé megbízhatónak tűnik, s a legújabb kutatás, illetve irodalom ezt megerősíti, illetve a szöveg hitelességét nem kérdőjelezi meg.⁸ Ugyanakkor, ha a vita jegyzőkönyvének ezt a (megkérdőjelezetlen és mára már kanonikusnak tekinthető) szövegét gondosan olvassuk, fel kell tűnnie, hogy a szereplők gondolatainak és egymásra való reakcióinak egymásutánjában bizonyos ugrások vagy örök mutatkoznak. Már Cassirer nyitómegjegyzései is mintegy *in medias res* indítanak, visszautalva valami korábbira, ti. Heideggernek a neokantianizmust illető megjegyzéseire, ezek azonban a jegyzőkönyvben nincsenek dokumentálva. A jegyzőkönyv tehát valahol a vita közepén kezdődik – mindenesetre nem a legelején –, s a vita lefolyásának dokumentálása sem mentes a hézagoktól vagy ugrásoktól. Hendrik Josephus Pos, holland filozófus (különben lényeges és megszívlelendő) megjegyzése például a jegyzőkönyv dokumentációja alapján minden átmenet vagy előzmény nélkül hangzik el, mintha a semmiből lépne elő, és semmibe is zuhanna, mivel semmiféle reakció nem követi.⁹ Ez arra utal, hogy ha a jegyzőkönyv hiteles is, nem feltétlenül tekinthető teljesnek, egyes részletek közlése, mások kiesése pedig – mint tudjuk – lényeges hangsúlyeltolódásokat eredményezhet. Az angolszász jogszolgáltatásban a tanúk felesketése a következő szöveggel történik: *I swearthat I willtelltthetruth,*

thewholetruth, and nothingbutthetruth. Nem elég csak az igazat mondani – a teljes igazat kell mondani. Nem elegendő, hogy autentikus vagy hiteles az, ami ott kinyomtatva van, de vajon egyszersmind teljes-e? Mert ha nem teljes, akkor rögtön eltolódnak az arányok, valami a középpontba kerülhet, ami lehet, hogy csak mellékes, valami más és fontos pedig kimarad. A davosi vita jegyzőkönyve ilyenformán, lehet, hogy pontos, de nem tudjuk, mennyire teljes, s ez hangsúlyeltolódásokat eredményezhet.

Időzzünk még el egy kicsit a Cassirer–Heidegger vitánál. A jegyzőkönyv tanúsága szerint a vita Cassirernek azzal a kérdéssel kezdődik: „Mit ért Heidegger neokantianizmuson?”. Egy ilyen kérdésnek nyilván kellett, hogy legyen valamilyen előzménye. A kérdés arra enged következtetni, hogy ilyesmiről korábban szó esett: akár közvetlenül korábban, a jegyzőkönyv által dokumentált vita egy korábbi, nem dokumentált szakaszában, akár a megelőző napok során valamikor – a legkézenfekvőbb módon persze a Heidegger (vagy Cassirer) által tartott előadások valamelyikén (a március 26-i, keddi vitát megelőző héten Cassirer hétfőn és kedden, Heidegger hétfőn, kedden és csütörtökön tartott előadást).¹⁰ Heidegger Davosban tartott három előadásának kézírata azonban – az előadások *Davoser Revue*-ben kinyomtatott összefoglalójának eredeti kéziratához hasonlóan – a hagyatékban nem maradt fenn,¹¹ sőt azóta publikált levelezések alapján az is kétségesnek látszik, hogy egyáltalán létezett-e¹² (szemben Cassirer előadásaival, akinek a davosi kurzusokhoz készített, helyenként igen terjedelmes feljegyzései és vázlatai a hagyatékban fennmaradtak¹³). Ha davosi előadásain Heidegger szabadon beszélt, s Kant-értelmezésébe alkalmilag beleszötte neokantianizmusra vonatkozó észrevételeit, akkor érthetővé válik Cassirernek a dokumentált vita elején elhangzó kérdése – e kérdés azonban akkor reakció, azaz válasz valamire, ami elhangozhatott, de nem maradt fenn. A teljességet illető hiányérzetünk azután csak növekedhet, ha figyelembe vesszük, hogy ez a második alkalommal megrendezett davosi *Hochschulkurse* („továbbképző tanfolyam”) hozzávetőleg három hétig tartott (1929. március 17-től április 6-ig),¹⁴ melyen összességében Cassirer négy, Heidegger három előadást tartott,¹⁵ közös fénykép készült róluk, tehát máskor is találkozhattak, s így lehetőségük nyílhatott arra, hogy ne csak a Bollnow–Ritter jegyzőkönyv dokumentálta (március 26-án délelőtt tíz és tizenkét óra között lezajlott)¹⁶ személyes vitán cseréljenek eszmét vagy ütköztessék nézeteiket egymással. Amennyire rekonstruálni lehet, erre pedig nyílt mód, mivel egymás előadásain – legalábbis részben – hallgatóként részt vettek, s Heidegger a szállodában külön is meglátogatta Cassirert (aki az első hét elején beteg volt).¹⁷

De nemcsak a szövegbázis hitelessége és teljessége, hanem kontextusa avagy – hogy úgy mondjam – szélessége vagy tágassága is változhat. Egy vitát lehet szűkebb vagy tágabb kontextusba helyezni, szűkebb vagy tágabb szövegbázis alapján értelmezni. Továbbra is a davosi vitánál maradva, a vita középpontját vagy – ahogy fentebb nevezük – középponti magját nyilván a vitáról készült jegyzőkönyv – hozzávetőleg húsz oldal terjedelmű – szövege alkotja. E szövegbázist azonban – koncentrikus körökben – tovább lehet szélesíteni, a vizsgálódásba egyre újabb szöveget lehet bevonni, s ennek lehetőségéről, bizonyos értelemben kívánatos voltáról tanúskodik magának a vitának a kiadástörténete. Egy első körben a szövegbázis kiszélesíthető

Heideggernek Cassirer *A szimbolikus formák filozófiája* második részéről és fordítva: Cassirernek Heidegger Kant-könyvéről írott recenziójával (e bővítés a Heidegger összkiadáson belül a Kant-könyv ötödik kiadásában történik meg). Egy második lépésben a vita vizsgálatát azután további szövegekkel is lehet bővíteni, így Heideggernek és Cassirernek a vita évekkel korábbi előtörténete (az első személyes találkozóra feltehetően 1923-ban került sor¹⁸) vagy évekkel követő utótörténete során a Davosban vitatott kérdésekre – vagy egyéb problémákra, egymás gondolkodásának különböző aspektusaira vagy alkalmasint egészére – vonatkozó észrevételeivel, feljegyzéseivel, ezek pedig a húszas évek elejétől egészen Cassirernek a negyvenes években az Egyesült Államokba történt emigrációjáig és a *The Myth of the State*-ben Heideggerrel kapcsolatban megfogalmazott megjegyzéseiig húzódnak.¹⁹ A Cassirer–Heidegger vitát – aszerint, hol vonjuk meg a határokat – tudományosan értékes módon egyaránt fel lehet dolgozni egy száz oldalas dolgozatban és egy négyszáz oldalas monográfiában.

IV. A viták határainak megvonása, elő- és utótörténetük (a pozitivizmusvita és az „Isteni dolgok” körüli vita)

A különböző viták határainak megvonása tehát nem mindig egyszerű feladat, s érdemes lesz még kicsit elidőznünk ennél a „vitaelméleti” kérdésnél. A Popper–Adorno vita például csupán egy részét, noha feltehetően középponti részét alkotta annak a kiterjedélyesedett diszkusszióknak, amelybe mások (elsősorban Jürgen Habermas és Hans Albert) is bekapcsolódtak, s ebben a kiszélesedett formában azután a pozitivizmusvita (*Positivismusstreit*) elnevezéssel vált ismertté. Hermeneutikai nézőpontból nem közömbös, hogy e megnevezéssel a vitázó felek egyike, a vitában először megszólaló Karl Popper, majd a mellette fellépő Hans Albert cseppet nem volt elégedett²⁰ – elfogultságot érzekeltek benne. Ez azt mutatja, hogy alkalmasint már a vita megnevezése is a vitatott kérdések egyike, azaz pregnáns értelemben *vitás* kérdés lehet, s ha nem létezik az Adorno emlegette, a vitás felek álláspontjától érintetlen, azok felett lebegő „senki földje”,²¹ valamiféle semleges nyelvezettel, akkor a vita megnevezése nagyon is magán viselheti egyik vagy másik fél nézőpontját és fogalmiságát.²² Itt a megnevezésért, a megnevezés jogáért vagy lehetőségéért folytatott küzdelem, a szó tulajdonképpeni értelmében vett *Streit* része, s maga is hatalmi kérdéssé válik. A vita megnevezése más esetben is lehet nem pusztán neutrális megjelölés, hanem egyúttal már állásfoglalás kifejezése. Így a pszichologizmusvita esetében a pszichologizmus megnevezés, amint Andreas Vrahimis utal rá, azoktól származik, akik az ily módon megjelölt álláspont ellenfeleinek tudták magukat, azaz anti-pszichológisták voltak, és a pszichologizmus-megnevezés – csakúgy, tehetjük hozzá, mint később a pozitivizmus-megjelölés a frankfurtiak részéről – egyfajta leértékelést, lebecsülést, de legalábbis kritikai distanciálódást hivatott kifejezni.²³

A vita kontextusának felvázolása, az, hogy szűkebben vagy tágabban vonjuk meg a határokat, természetesen nem utolsósorban a vizsgálati cél és mélység függvénye. A pozitívizmusvita alapszövege nyilván Popper fő referátuma és Adorno korreferátuma. A kontextus kiszélesítése a davosi vitához hasonlóan itt is két lépésben ment végbe. Első körben a szövegbázis a vitába bekapcsolódó új vitapartnerek (Jürgen Habermas és Hans Albert) írásaival növekedett, és nyomtatásban a pozitívizmusvita anyaga (magával ezzel a megnevezéssel együtt) ezen a szinten jelent meg először a tudományos közvélemény és a nyilvánosság számára.²⁴ Lehetséges azonban az egész vitát történeti kontextusba helyezni, és a XX. századi filozófia áramlatainak a századelőn elfoglalt helyzetéből indítani, s erre a széles kitekintésű feldolgozásra vállalkozott Hans-Joachim Dahms igen alapos és elmélyült könyve, melyben a vita előtörténetét a szerző a harmincas évek elejéről indítja, és miután az előzmények rekonstruálásának több mint háromszáz oldalt szentel, a voltaképpeni vita (a szűkebben vagy tulajdonképpeni értelemben vett „pozitívizmusvita”) tárgyalására a 323. lapon tér rá.²⁵

Az elő- és utótörténet fogalma és a sajtó alá rendezett, illetve kötetenként kiadott szövegek határainak ehhez igazodó megvonása lényeges szerepet játszik a fentebb már említett *Philosophisch–literarische Streitsachen* című sorozat köteteiben is. A *Der Streit um die Göttlichen Dinge* című kötet, melynek címe Jacobi 1811-ben megjelent vitairatának címére utal, a vita középponti magját alkotó két írás – Jacobi említett írása és Schellingnek a következő évben közzétett válasza – mellett igen terjedelmes *Vorgeschichtét*, illetve *Nachgeschichtét* tartalmaz, és a kötetet sajtó alá rendező Walter Jaeschke a kétkötetes kiadvány értelmezéseket közlétező első kötetének előszavában meg is jegyzi: „szűkebb értelemben »Az isteni dolgok körüli vita« Jacobi *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* című írásának 1811-es megjelenésével kezdődik, és lényegében véve Schellingnek az egy évre rá megjelenő replikájával, továbbá nagy számú kortársnak közvetlenül ehhez a kontroverziához kapcsolódó irodalmi reakciójával be is fejeződik.” Ugyanakkor »Az isteni dolgok körüli vita« keretei messze túlnyúlnak ezeken a határokon, amennyiben a mindkét vitairatban jelenlevő gondolkodástörténeti kontextus Kantnak a spekulatív teológiával szemben *A tiszta ész kritikájában* kifejtett kritikájától, valamint az azt megelőző *Spinozastreittől* a vita minden kölcsönös megegyezés nélküli lezárulása után a vitatott kérdések más kontextusban újra és újra való feléledéséig (pl. Hegel Jacobira vonatkozó megjegyzéseiben vagy a harmincas–negyvenes évek spekulatív teizmusának a „tudományos istenmegismerés” lehetőségét tárgyaló szövegeiben), éppenséggelutóéletéig terjed.²⁶ A kétkötetes kiadvány forrásokat közlétező második kötetének előszavában Jaeschke ugyancsak hangsúlyozza, hogy a szűkebb értelemben vett vitát „több éves előtörténet” előzi meg, melynek során többféle „előcsatározásra” kerül sor, melyekben mások mellett „hogy csak a legismertebbeket nevezük meg, Jean Paul, Novalis, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Eschenmayer, Fries és Friedrich Schlegel vettek részt”, s hogy „ennek az előtörténetnek a tartama és terjedelme maga is szűkebb vagy tágabb határok közé szorítható”.²⁷ „Az igazságért folytatott filozófiai vita különös hevességgel robban ki a 18–19. század fordulóján”, írja

Wilhelm Weischedel. „FichteSchellinggel, SchellingFichtével és Hegellel, Hegel Schellinggel vitatkozik. Mindezek azonban csupán különösen szembeötlő események a gondolkodás körében végbemenő átfogó erjedésen belül. A tét újra és újra az első és feltétel nélküli igazság: az Abszolútum; a tét újra és újra »az isteni dolgok«”.²⁸

V. A viták határainak megvonása, elő- és utótörténetük – vajon a másik megértett engem? (Gadamer–Derrida, Fichte–Schelling, Husserl–Heidegger vita)

A szövegbázis a Gadamer–Derrida vita esetében is vonható szűkebbre vagy tágabbra. A közvetlen kontextust és szövegbázist nyilván az 1981-ben a párizsi Goethe-Intézetben Gadamer és Derrida személyes találkozásán elhangzottak alkotják, ezek hitelessége és teljessége azonban – mint másutt részletesebben megmutatni próbáltam²⁹ – nagyon is kérdéses. A vitát dokumentáló kötetek ebben az esetben is számos új írással gazdagodva, már kibővített szövegbázissal jelentek meg. A párizsi intézetben elhangzottak – különböző egyéb kiegészítő szövegekkel együtt – először is mind németül, mind pedig franciául napvilágot láttak (mindkettő ugyanabban az évben, 1984-ben), később pedig – 1989-ben, erősen kibővítve – angolul is.³⁰ Ebben az esetben már a vita alapszövegének nyelvisége (német-e vagy francia) sem magától értetődő, hiszen a fordítások már meghatározott értelmezés alapján mehetnek végbe. Ami a vita utótörténetét illeti, míg Derridánál nemigen van jele a vitára való utólagos reflexiónak, annál inkább Gadamernél: a kilencvenes évek gadameri írásainak egyik fő interlokutora minden bizonnyal Derrida volt és maradt,³¹ a derridai dekonstrukcióval és Derrida gondolatvilágával általában Gadamernek összességében legalább fél tucat, helyenként igen beható és terjedelmes írása foglalkozik,³² így mérlegelhető, hogy a vita dokumentációja kiterjedjen ezek egyikére-másikára. A vita ezen utótörténete során Gadamer nézetei a vita hatására, úgy tűnik, bizonyos változáson, átalakuláson mentek keresztül, amennyiben a vitára következő években megértésfogalmát a másik elismerésének az irányában hegyezte ki.³³ A vita így Gadamer számára nem „múlt el” nyomtalanul.

A középponti vagy alapszöveg kijelölése, a vita határainak megvonása a Fichte–Schelling vita esetében a vizsgálódás jellegétől függően úgyszintén változhat, bár az alapszöveg, illetve a vita magát alkotó szövegbázis itt meglehetősen bizonyossággal adott: ez pedig a Fichte és Schelling között 1800 és 1802 között lefolyt igen intenzív és terjedelmes levélváltás. Ami Fichte számára gondolkodói útján (és persze személyes élettörténetében) aligha örvendetes esemény – az ateizmusvita következtében Jénából való kényszerű távozása –, az historiográfiailag az utókor számára kifejezetten szerencsének bizonyult. Ha Fichte Jénában marad, akkor a közte és Schelling között támadt nézeteltéréseket szóban is megvitathatták volna, s vitájuknak akkor nem marad írásbeli nyoma. Így viszont a Fichte 1799 júliusában Berlinbe történt távozása miatt köztük létrejött földrajzi távolság azt eredményezte, hogy filozófiai vitájukat levelekben folytatták le – a filozófia iránt érdeklődő utókor legnagyobb

szerencséjére.³⁴ A levelekben folyó vita – mely az alapvető nézetekben való egyetértés jóindulatú feltételezésére építve kisebb súlyú kérdések tisztázásának szándékával indul, majd a tisztázások során egyre jobban elmélyül és terebélyesedik, egészen odáig, amíg szakadékok nyílnak meg, és a nézetkülönbségek immár áthidalhatatlannak bizonyulnak –, a vita 1802-ben szakítással fejeződik be. A két filozófus útja elválik egymástól, ám a vita utórezgéseit még mindkettőjük számos írásában tapasztalhatók – a vita ilyenformán mindkét gondolkodó további gondolati útjára befolyással van. A vita szövegbázisa ily módon kiszélesíthető a két filozófus nyomtatásban megjelent vagy hagyatékban fennmaradt olyan szövegeivel – legyenek azok feljegyzések, jegyzetek vagy terjedelmesebb művek részei –, melyek a vita fonalát felveszik, ilyen vagy olyan módon folytatják vagy utalnak rá. A határokat pedig nem utolsósorban azért is nehéz megvonni, mert a két gondolkodó – abbéli törekvésében, hogy a dologra s nem személyekre koncentrál – gyakran nem nevezi meg vitapartnerét. Fichte például az 1806-ban megjelent *A jelenlegi kor alapvonásai* nyolcadik előadásában hosszas kritikát fejt ki az intellektuális szemléletről és az ábrándozásról. Schelling neve nem hangzik el, hogy azonban elsődlegesen ő van itt célba véve, eléggé nyilvánvaló, ez pedig akkor válik teljesen egyértelművé, amikor a kifejtés ahhoz az állításhoz érkezik el, amely szerint „az ábrándozás szükségképpen mindig természetfilozófia”.³⁵ A természetfilozófia megjelölés ugyanis – amint az a korban eléggé köztudott volt – Schelling középponti törekvésére utal. Hasonlóképpen Schellingre történnek utalások Fichtének „A tudás emberének lényegéről” 1805-ben tartott előadásain, ahol hallgatóságát arra hívta fel: „ne engedjék magukat elvakíttatni és megtéveszteni attól a filozófiától, amely a természetfilozófia nevet biggyeszti önmaga elé, s azáltal vél túlszárnyalni minden eddigi filozófiát, hogy a természetet kívánja abszolútummá tenni és isteníteni”.³⁶ Az sem közömbös, hogy egyszersmind épp a természetfilozófia volt ama középponti témák egyike, amely körül levélben folytatott vitájuk forog – a természetfilozófia lehetősége, szükséges vagy lehetséges, kívánatos vagy nem kívánatos volta, nem utolsósorban pedig rendszertani elhelyezkedése a transzcendentálfilozófia mellett (Schelling) vagy annak keretein belül (Fichte).³⁷ – Hogyan konstituálódik a tudat a természetben és hogyan a természet a tudatban? – durván szólva ez Schelling kérdése, s e kérdés legitimitását vitatja Fichte egy szűkebben vett (kritikai) transzcendentálfilozófia nézőpontjából, míg Schelling Fichtének a valóság szükségtelen leszűkítését veti a szemére.

De a két filozófus vitája – vitájuk szövegbázisa – tovább bővül, és újabb érdekes dimenzióra tesz szert azáltal, amikor Fichte nyomtatásban megjelent írásaiban schellingiánus, Schelling írásaiban pedig fichteánus argumentumok tűnnek fel; az egymással való gondolati birkózás szerepét a két gondolkodó dialógusformában megírt műveiben megszemélyesített szereplők veszik át és viszik tovább. Fichte művének, *Az ember rendeltetésének* második könyvében a szereplők egyike schellingi, míg Schelling *Brunó*ójában az egyik szereplő fichtei argumentumokat hangoztat. Mindkét gondolkodó megpróbálja így a másik álláspontját is képviselni, szóhoz jut-

tatni, s persze megértéssel kell fogadnunk azt, hogy mindketten a vitából a saját álláspontot képviselő dialóguspartner igazát vélik kimutatni, őt hozzák ki győztesnek. Fichténél a schellingianus, Schellingnél a fichteánusvitafél az, aki kénytelen meghajolni a másik fél argumentumai előtt s beismerni, hogy a másiknak van igaza.³⁸

A vita kibontakozásának és kiéleződésének egyik nem elhanyagolható mozzanatát jelenti az a pillanat, amikor tudománytanának új kifejtése elé bocsátott nyilvános hirdetményében, mely 1801. január 24-én az *Allgemeine Zeitung*ban jelent meg, Fichte Schellingről mint „kiváló munkatársáról” („mein geistvoller Mitarbeiter”) tett említést. Ez a megjelölés Schellinget érzékenyen érintette, s ez magyarázhatja, hogy következő művét a filozófia történetében meglehetősen szokatlan módon „Darstellung meines Systems der Philosophie” címmel jelentette meg, mintegy hangsúlyozva ezzel a címmel gondolatrendszerének a fichteitől való függetlenségét, önállóságát (ahogy tette egyébiránt korábban Fichte Kanttal szemben),³⁹ azt, hogy ez az ő filozófiai rendszere, nem Fichtéé.⁴⁰ Ebben az értelemben akkor a *Darstellung* egésze tekinthető bizonyos határok között „vitairatnak”, melynek a vita dokumentálásában célszerű lehet helyet biztosítani.

Fichte hirdetményének inkriminált mondata teljes egészében így hangzik: „Hogy kiváló munkatársamnak, Schelling professzor úrnak a maga természetfilozófiai írásaiban és a transzcendentális idealizmusról újabban megjelentetett rendszerében jobban sikerült-e a transzcendentális szemléletmódba bevezetést nyújtania, itt nem kívánom vizsgálni.” Mint Wolfgang Janke utal rá, Schelling sértve érezhette magát nem csupán azért, hogy önállóságát elvitatva, egyszerű Fichte-követőként aposztrofálták, de attól a hallgatóságos kritikától is, hogy még Fichte-követőként sem jelskedik igazán, amennyiben még Fichtét sem képes kellőképpen megérteni.⁴¹

A Fichte–Schelling vita részleteiben itt nincs tovább módunk elmélyedni (ahogy az egyéb viták részleteiben sem), egy általános megjegyzés, egy „vitaelméleti” tanulság levonásának erejéig érdemes azonban megállnunk ezen a ponton. Az a panaszos szemrehányás ugyanis, mely szerint „a másik nem értett meg engem”, nem csupán a Fichte–Schelling vitában merül fel (mindkét résztvevő részéről, több ízben is, nem ritkán abban a formában, hogy a másik csak gondolati rendszere egy régebbi alakját ismeri, a legújabbat nem), hanem éppannyira más vitákban is. Husserl hasonló ellenvetést fogalmaz majd meg Heideggerrel szemben. Az *Ideen*hez írott 1930-as utószóban úgy fogalmaz, hogy a korabeli áramlatoknak, köztük az „ügynevezett egzisztencia problémájára” koncentrálóknak a fenomenológiára vonatkozó kritikái „félreértéseken nyugszanak [...], azon, hogy a »fenomenológiai redukció« elvi újdonságát, s ezzel a világi szubjektivitástól (az embertől) a »transzcendentális szubjektivitáshoz« való felemelkedést *nem értették meg*”.⁴²

Ha Husserl úgy vélte, hogy Heidegger nem értette meg a „»fenomenológiai redukció« elvi újdonságát”, akkor másfelől nem kevésbé lehet Otto Pöggelerrel Heidegger szellemében – fordítva – amellet érvelni, hogy Husserl nem értette meg a heideggeri gondolati törekvésnek, a létre (és az ittlét létértelmére, a metafizika felülvizsgálatára) irányuló kérdésnek az „újdonságát”.⁴³ Mármost nyilvánvalóan nem volna méltányos

Husserltől elvárni azt, hogy tekintsen el a „fenomenológiai redukció” körvonalazta saját filozófiai beállítottságától akkor, amikor Heideggerhez vagy más gondolkodóhoz közeledik, azaz őket „megérteni” akarja. Ám éppoly kevésbé tekint el a maga részéről Heidegger is saját filozófiai alapállásától, amikor mondjuk az *Encyclopaedia Britannica* számára Husserlrel együttműködésben készítendő fenomenológia-szócikk fogalmazványjaiban saját észrevételeket és a husserli szöveghez fűzött kommentárokat vet papírra, így pl. a következőket: „mi a létmódja annak a létezőnek, amelyben »világ« konstituálódik? Ez a »Lét és idő« középponti problémája, vagyis az ittlét fundamentálon-tológiája. [...] A transzcendentális konstitúció a tényleges én egzisztenciájának középponti lehetősége”.⁴⁴ Ha Husserl saját filozófiája olyannyira centrális fogalmát hozza játékba, mint a „fenomenológiai redukció”, úgy saját beállítottságából Heidegger sem csekélyebb dolgot előfeltételez, mint éppenséggel a *Dasein* tipikusan heideggeri értelemben vett fogalmát – azt a fogalmat, amelyet Husserl épp az antropológiába való, általa kárhoztatott visszaesésként hajlik érteni. A transzcendentális konstitúciót Heidegger a faktikus én egzisztenciájának körébe rendeli, illetve utalja, ezzel pedig – Husserl szemszögéből – megfosztja átfogó jellegétől és mintegy lefokozza. A faktikus-történeti én kerekedik a transzcendentális én fölébe, s nem fordítva. Husserl viszont a faktikus-történeti ént az empiria körébe sorolja, s ezzel biztosítja a transzcendentális ego fensőbbrendű, szuverén helyzetét. Amikor egymáshoz közelít, ilyenformán mindkét gondolkodó saját világlátása alapfogalmait és teljes szemléleti horizontját mozgósítja – s mást nem is igen tehet. (Minek utána triumfálhat is, amennyiben a másik világlátása pilléreinek a sajátjai alá való rendelését, besorolását némi gondolati erőfeszítéssel különösebb nehézség nélkül sikerül megoldania.) S nem kevésbé feltételezi Fichte a saját transzcendentálfilozófiai – a filozófiát a tudás tudományaként értő – álláspontját, Schelling pedig a maga azonosságfilozófiai – vagy afelé úton levő – nézőpontját, amikor egymással vitába szállnak. Walter Schulz ezzel összefüggésben utalt arra, hogy éppen ez a Fichte–Schelling vita egyik visszatérő mozzanata, a panasz nevezetesen, miszerint „Der andere hat eineneigentlichnieverstanden, denner hat einen ja garnichtgründlichgelesen“ („A másik nem értett meg minket, minthogy nem olvasott minket eléggé alaposan”).⁴⁵

Aligha arról van tehát szó – azaz nagyfokú leegyszerűsítés volna a dolog lényegét abban az értelemben megragadni –, hogy „a másik nem értett meg engem” (avagy rosszul, tökéletlenül értett meg), és pedig azért, mert mondjuk felfogóképessége korlátozott, nem eléggé éleselméjű, vagy figyelmetlenül olvasott. Egy ilyen fogalmazásmód ugyanis naiv, magától értetődő jelleggel, jámboran tudni véli, vagy feltételezi azt, hogy alapjában véve ez volt a másik szándéka, hogy középponti törekvése az volt – nem több és nem kevesebb, nem más és nem egyéb –, minthogy „*engem megértsen*”. Miáltal előfeltételezve van, hogy a másik nem önálló gondolkodó (ha nem éppenséggel „Mitarbeiter”, legyen bár mégoly „geistvoll” is), akinek ilyenformán magának is meglehetnek a maga előfeltevései és preferenciái – előfeltevések és preferenciák, melyek eleve (még ha talán tudattalanul is) meghatározzák, hogy „be-lölem” mit, mennyit és milyen értelemben „ért meg”.

A fentiekben hallgatólagosan azonosságjelet tettük azon állítás közé, hogy „a másik nem értett meg engem”, és aközé, hogy „saját nézetrendszerét mozgósította”. Az összefüggés csakugyan kézenfekvő: hiszen az a látszat keletkezik, hogy a másik pontosan *azért* nem értett meg minket, *mert* a saját nézetrendszerét mozgósította. Ami azt implikálja: ha ezt nem tette volna meg, ha – amikor minket akar megérteni – saját nézetrendszerét *nem* mozgósította volna, akkor e megértés talán sikeres lehetett volna. De hát nem túl sokat kíván-e ez az óhaj? Önmagunk nézetrendszerétől (előzetes véleményeitől, előítéleteitől) való eltekintést, azok felfüggesztését, zárójelzését, azaz „az egyént nem annyira ítéletei mint előítéletei alkotják”⁴⁶ gadameri elve alapján önmagunk teljes-totális (ön-) kioltását, a *másság felszámolását*. Hermeneutikailag tekintve nem feszíti-e túl ez a kíváncsi a teljesíthető határait? Ha lehetséges lenne a teljes önköltés, akkor is az ár, amit fizetni kell érte, túl magas volna: a filozófus egyén individualitásának felszámolását jelentené, szolgálai másolást, valamely adott filozófia vak követését – vajon egy filozófusnak önállóan gondolkodó egyének helyett inkább szolgálai követőkre van szüksége?

VI. A saját nézetrendszerre való visszanyúlás

Az a tény, hogy amikor filozófusok egymással vitába bocsátkoznak, akkor óhatatlanul mozgósítják saját világnézetüket vagy világképüket, és nem tudják nem mozgósítani, hasonlóképpen kitűnik a davosi vitából és a pozitívizmusvitából is. Saját Kant-értelmezésében Cassirer messzemenően támaszkodik az ember mint szimbólumképző lény fogalmára és, általában, saját művének, *A szimbolikus formák filozófiájának* a világlátására, miként nem kevésbé Heidegger is a sajátjára, például – a Kant-értelmezésben – a szemlélet végességének ill. általában, az emberi ittlét végességének tézisére. Cassirer számára Kant „a szó legemelkedettebb és legszebb értelmében a felvilágosodás filozófusa, aki a fény és a világosság felé törekszik”,⁴⁷ Heidegger számára az emberi ész végességének s időiségének egyik első hírnöke. Két radikálisan eltérő világkép áll előttünk: mindkét filozófus saját, *már kialakult* gondolati perspektívájának fénytörésében és annak háttérében értelmezi a königsbergi gondolkodó életművét.

Ha a Cassirer–Heidegger vitában mindkét fél visszanyúlt saját nézeteire, akkor röviden megemlítendő a pozitívizmusvita is, közelebbről az a mód, ahogy mindkét fél – a frankfurti iskola, Adorno és Habermas egyfelől és a Popper-féle kritikai racionalizmus másfelől – az adott témát, a „társadalomtudományok logikáját” saját, *már kialakult* filozófiai nézetrendszerébe beágyazta, illetve onnan kiindulva hozzáférést keresett (és talált) hozzá. Miután a két nézetrendszer markánsan különbözött egymástól, ezért időnként úgy tűnt, mintha nem ugyanarról beszélnének – mintha különböző világokban mozognának –, holott ugyanarról beszéltek, de úgy, ahogy a téma – a társadalomtudományok logikája – egyfelől egy hegelianus marxista történetfilozófia, másfelől egy a metodológia prioritására orientálódó tudományfilozófia talajáról és fogalmi hálójában

megjelenik és alakot ölt. Az előbbi – egy hegeli-marxi történetfilozófia – horizontjában már magának a témának a beazonosítása sem egyszerű feladat; fel lehet ugyanis vetni, hogy ilyen nincs is, más szóval, hogy a társadalomtudományoknak nincs külön logikájuk: az, ami van, nem más, mint egy termelési mód, egy adott tudományos megismerés pedig nem egyéb, mint felépítményszerű lecsapódása a termelési módnak. Popper, aki manapság az analitikusnak nevezett irányzathoz volna besorolható, ezzel szemben az úgynevezett metodológiai individualizmusból indított, azaz a metodológiából, arra a feltevésre támaszkodva, mely szerint miként a természet-tudományoknak van egy bizonyos metodológiájuk, úgy a társadalomtudományoknak is, és a feladat akkor éppen ezen metodológia körvonalazása volna. Ez a metodológiai individualizmus frankfurti oldalról viszont úgy nézett ki, mint valamiféle fikció, az önállónak hitt individuum fikciója, az individuumot azonban a hegeli-marxi történetfilozófia optikájában valami általános (világszellem, termelési mód) mindig megelőzi. Frankfurti részről a metodológiai individualizmus az újkori termelési mód produktuma, az individuum önállóságának – történetileg létrejött, korántsem öröktől fogva adott önállóságának – látszata. – „A másik nem értett meg engem” panaszja egyébiránt ebben a vitában is megjelenik, és pedig abban az eddig ismertetett esetekhez képest némileg módosított formában, melynek Adorno adott hangot, azt szorgalmazván, „hozzanak a pozitivisták áldozatot, moccanjanak ki a Habermas jellemezte »nem értem kérem« tartásból, és mint érthetlent, ne vessenek el rövid úton mindent, ami olyan kategóriákkal, mint az ő »értelemkritérium« kategóriájuk nem harmonizál”.⁴⁸

VII. Írásbeli viták – a levelekben folytatott vita (Schelling–Hegel)

Ha fentebbi megfogalmazásunk szerint (III.) a vita prototípusa, legtisztább formája a szóbeli vita, akkor az írásbeli viták prototípusa, legtisztább formája alighanem a levelekben folytatott vita. Ha a szóbeli vitákra nézve példaértékű ebből a szempontból a Cassirer és Heidegger között lezajlott davosi vita vagy – kisebb mértékben – a Gadamer és Derrida között létrejött párizsi „találkozó”, akkor az írásban folytatott viták paradigmátikus esete alighanem a fentebb már egyes részleteiben összefoglalt Fichte–Schelling vita, kisebb mértékben pedig a Schelling–Hegel és a Dilthey–Husserl vita. Befejezésésképpen ezen utóbbi két vita néhány főbb vonását próbálom vázolni.

Mindenekelőtt helyénvaló lesz pontosítani, hogy a Schelling és Hegel között lezajlott konfrontáció csak *cum grano salis* nevezhető vitának, s a szakirodalom ennek megfelelően inkább beszél Hegel Schelling-kritikájáról vagy Schelling Hegel-kritikájáról, mintsem Schelling–Hegel vitáról. Ez a „vita” ugyanis rövid és egyoldalú. Pedig a feltételek az írásbeli vitára (a kettőjük közötti, kölcsönösen tudatosuló nézetkülönbség és a földrajzi távolság) adva lettek volna. A levelezés 1807 elején ténylegesen meg is kezdődik, ám ugyanebben az évben egyszersmind le is zárul, mielőtt még bármiféle vita kialakulhatna.

1807 áprilisának elején jelenik meg Hegel *Fenomenológiája*, Hegel némi késlekedés után küld egy példányt Schellingnek, május 1-jei levelében pedig ejt egy-két szót művéről: mentegetőzik a kiküldendő példányoknál mutatkozó nyomdai zűrzavar miatt, továbbá szabadkozik a mű általa érzékelt formai és a kompozíciót illető hiányosságai miatt, nem utolsósorban pedig annak a bizakodásának ad hangot, hogy az Előszó egyes – Schelling követőire vonatkozó – részeit a barát nem fogja önmagára vonatkoztatni, s hogy – egyáltalán – nem fog a dolognak túlzott jelentőséget tulajdonítani. 1807. november 2-ai levelében Schelling nyugtázza a *Fenomenológia* példányának kézhezvételét, s jelzi egyúttal, hogy elfoglaltságai miatt idáig csak az Előszót tudta elolvasni. Hegel előzetes jelzésére azt válaszolja, hogy önmagáról alkotott képének mégoly szerény mértékét alapul véve is túlon túl keveset kellene önmagáról gondolnia ahhoz, hogy az Előszóban elhangzottakat magára vonatkoztassa, majd váratlan fordulattal tesz egy tárgyi észrevételt: „be kell ismernem”, írja, „eleddig nem értettem meg annak a megkülönböztetésnek az értelmét, mellyel Te a fogalmat a szemlélettel szembeállítod. Hiszen fogalmon Te sem érthetsz mást, mint amit Te is, én is eszmének nevezünk; ennek pedig éppen az a természete, hogy van egy olyan oldala, ahonnan nézve fogalom, s egy másik, ahonnan nézve viszont szemlélet”.⁴⁹ Schellingnek ez az úgyszólván futtában tett, s csupán a mű Előszavának ismeretében megfogalmazott megjegyzése a későbbi Hegel-kritikák (beleértve saját Hegel-kritikáját⁵⁰) egyik klaszikus toposzát pendíti meg; olyan ellenvetést fogalmaz meg, amely a fogalom önmozgásának hegeli tézisére vonatkozik. A barátnak, a közös filozofálás évei után, úgy tűnik, elegendő volt a *Fenomenológia* Előszavát elolvasnia ahhoz, hogy az egész művel, s Hegel alapvető – az övétől alapjaiban eltérő – filozófiai szemléletmódjával tisztába jöjjön; később ezt a kritikát fogják oly sokan (Trendelenburg, Feuerbach, Marx) visszhangozni és különböző irányokban továbbvinni.⁵¹ Schelling e tárgyi megjegyzése megteremtette az alapokat – a közte és Fichte között lezajlott vitához hasonlóan – egy Hegellel folytatandó, levelekben kibontakozó filozófiai vita létrejöttéhez.

Schelling kezdeményezése azonban válasz nélkül maradt; sőt, levele egyszersmind a közte és Hegel között fennálló baráti, munkatársi viszonynak az utolsó dokumentuma, kapcsolatuk ezt követően végleg megszakad.⁵² Tekintve, hogy későbbi előadásaiban Schelling nyilvánosan bírálta Hegelt, írja Horst Fuhrmans, szinte teljes egyetértés alakult ki abban, hogy Schelling volt az, aki a kapcsolatot megszakította, és pedig azért, mert a *Fenomenológia* Előszavának vonatkozó megjegyzésein megsértődött. Mint látható azonban, ténylegesen a helyzet úgy áll, hogy Hegel hallgatott el – Schelling levele semmiképpen sem jelez szakítási szándékot. Tárgyi ellenvetése válaszra vár. Ha a Fichte–Schellingvita szakítással fejeződik be, akkor itt Schelling és Hegel esetében is erről van szó, ám a kapcsolatok megszakadását aligha előzte meg kölcsönös eszmecsere vagy vita.⁵³

VIII. A viták utóhatása az alakulóban levő nézetekre (Fichte–Schelling, Schelling–Hegel)

Fentebb (I., II.) többször szó esett arról, hogy hermeneutikailag azok a viták különösen érdekesek, amelyekben nem két, *már kialakult* gondolatrendszer csap össze egymással: noha a vitában képviselt álláspont általában véve nem függetleníthető a saját nézetrendszerétől, ez utóbbi nem feltétlenül áll már készen; az is lehetséges, hogy a vita során a saját filozófia még csak alakulófélben vagy átalakulóban van, s a vita épp arra szolgál, hogy a részvevő gondolkodókat hozzásegítse ahhoz, hogy alakulóban levő nézeteiket tudatosítsák, irányt szabjanak nekik. Bizonyos értelemben mármost e tényállás jellemző mind a Fichte–Schelling, mind a Schelling–Hegel vitára (avagy a kritikák közül Heidegger Husserl-kritikájára, amennyiben Heidegger a Husserltől való kritikai elhatárolódásban vél magára találni).

Fichtével folytatott vitájában Schelling (részben Fichte ösztönzésére) egy olyan követelményt állít fel, melynek önmaga nem tud eleget tenni, másfelől viszont Fichte sem tudja kivonni magát alóla. A csatateret – vitájuk csataterét – mindketten (hogy ezzel a képszerű fogalmazással éljek) súlyos sebekből vérezve hagyják el. Fichte Schelling-ellenes polémiájában, írja klasszikus ábrázolásában J. E. Erdmann, „az történik vele, ami egy további következmény elleni polémia esetén általában történni szokott: fokozatosan egyre inkább enged, és olyan állásponthoz közelít, amely ha nem esik is egybe a schellingivel, de mindenesetre éppoly kevésbé a tudománytan [Fichte által képviselt] eredeti álláspontja, mint a schellingi”.⁵⁴ Ha Fichte korántsem alaptalanul jut oda – azaz jó oka van rá –, hogy Schelling szemére vesse: az azonosságfilozófia elnevezéssel lehetetlen vállalkozásba fog, úgy épp saját későbbi gondolati fejlődése mutatja és igazolja, mily kevésbé képesek a filozófusok lemondani arról, hogy e lehetetlen feladat megoldásának kísérletébe újra és újra belevágjanak. Az abszolútum prereflexivitásának gondolata – olyan prereflexivitása, mely csakis és kizárólag a reflexióban és általa válik hozzáférhetővé – mindkettőjük késői filozófiájának kitüntető vonását alkotja, ehhez pedig vélhetően az egymással lefolytatott – és szakítással végződött – vita nélkül aligha jutottak volna el.⁵⁵ A két filozófus vitája (át)alakulóban levő gondolatrendszerük számára adhattott irányjelző ösztönzéseket.

Hasonló a helyzet a Schelling–Hegel kontroverziával, mindazonáltal azzal a különbséggel, hogy itt csak a felek egyike – Schelling – számára hordozott tanulságot a másik gondolatrendszerével való szembesülés (vitáról, mint láttuk, nemigen lehet szó). Hegel fellépését és az általa kidolgozott filozófiát Schelling kezdettől fogva nem kevés fenntartással követte – egyes pontokon egyenesen zsákcaként érzékelté –, ugyanakkor furcsamód mégsem tudott elzárkózni ama felismerés elől, hogy saját filozófiája és a Hegelé között egyfajta valódi gondolati kontinuitás áll fenn. E kontinuitás érzékelése mindazonáltal inkább elkedvetlenítően, mintsem lelkesítően hatott rá. Hogy saját korai filozófiája bizonyos kérdéseket eldöntetlenül hagyott, kétértelműségekkel és ingadozásokkal terhelt maradt; hogy önmagában nem volt ugyan hamis, s bizonyos határok között még helytálló ismereteket is tartalmazott, ám föltétlen igazságra mégsem tarthat

igényt: eme új belátáshoz Schellinget bizonyára nem kis mértékben segítette hozzá az a fokozatosan érlelődő – s vélhetően nem kis megrázkódtatással járó – felismerés, hogy az általa zsákutcaként érzékelt hegeli filozófia voltaképpen egy a saját filozófiája által nyitva hagyott, abban benne rejlő fejlődési lehetőséget valósított meg (a hegeli filozófia eszerint a schellingi gondolkör egyfajta „vadhajtása” volna). A hegeli filozófiát illető kritikai megjegyzések így át- meg átszövődnek saját korábbi filozófiájára vonatkozó helyreigazításokkal, felvilágosításokkal és visszapillantó értelmezésekkel, nem utolsósorban késői gondolkodásának rendszertervezeteire vonatkozó anticipációkkal.⁵⁶ Hogy saját filozófiája a gondolkodás szférájával szemben a valóság – a teljes valóság – filozófiája (későbbi kifejezéseivel: történeti filozófia, illetve pozitív filozófia) kívánt lenni, már a Fichtével folytatott vitában itt-ott körvonalazódni látszott, amennyiben a kanti–fichtei transzcendentálfilozófia természetfilozófiával való kiegészítése pontosan ezt az (egyelőre önmaga számára sem teljességgel megértett vagy tudatosított) jelentést hordozta; az, hogy Hegel most az abszolútumot a tiszta gondolkodásnak, a fogalom önmozgásának a közegében vélte megragadni, e törekvésnek – hogy úgy mondjam – a taszító (vagy eltaszító) ereje hozzásegíthette Schellinget a negatív és pozitív filozófia között megvont időskori megkülönböztetéshez – hozzásegíthette ahhoz, hogy saját eredeti törekvését – a hegelitől elhatárolódva, s ilyenformán saját fiatalkori törekvését újraértelmezve és pontosítva – tisztábban lássa. Schelling hegeli rendszerre vonatkozó kritikai megjegyzései – amennyiben azok későbbi filozófiájához való bevezetésül szolgálnak, ám azt már mindenképp előlegezik, annak gondolati horizontján mozognak – nem függetlenek a pozitív és a negatív filozófia kettősségében artikulálódó késői rendszertervezet perspektívájától. A Hegellel folytatott – pregnáns értelemben *egyoldalú* – „vita” Schelling alakuló nézeteire abban az értelemben gyakorolhatott nem lebecsülendő hatást, hogy hozzásegítette annak tudatosításához, mi is az, amit *nem* akar, más szóval, mi az, ami eddigi törekvésében benne rejtett ugyan, de általa semmiképpen sem helyeslendő vagy követendő irány.⁵⁷

IX. A Dilthey–Husserl levélváltás – nagylelkű vita

Szintén szűk – bár ez esetben nem egyoldalú – szövegbázis jellemzi a Dilthey és Husserl között 1911-ben, Dilthey utolsó életévében végbement levélváltás során kibontakozó vitát.⁵⁸ A két filozófus hagyatékában fennmaradt, 1911. június–júliusában íródott három levélről van szó, melyből kettő Diltheytől, egy Husserltől származik, s amelyek mindegyike másolatban őrződött meg. Ilyenformán azt sem lehet kizárni, hogy Dilthey október 1-én bekövetkezett haláláig a két gondolkodó között további levélváltásra is sor került, ennek azonban nem maradt nyoma.⁵⁹

A levélváltás kiváltó oka az, hogy „A filozófia mint szigorú tudomány” címmel a *Logos* folyóirat 1910/11-es első kötetében megjelent programadó tanulmányában Husserl az általa bírált historicizmust, illetve a historicizmus „felé hajtó motívumokat” [die zu ihm hindrängenden Motive] Dilthey írásaiból vett idézetekkel szemléltette, s ezzel

összefüggésben úgy fogalmazott, miszerint a historicizmus „ha következetesen végigviszik, szélsőséges szkeptikus szubjektivizmusba megy át”.⁶⁰ Husserl ezáltal Diltheyjel – nem teljesen egyértelmű módon – a historicizmus, illetve a szkepticizmus vádját szegezi szembe, amit első levelében Dilthey kifejezetten tagad. Husserl mindazonáltal tudatában van annak – s a *Logos*-tanulmány egy lábjegyzetében megfelelőképpen jelzi is –, hogy Dilthey „elutasítja [...] a historicista szkepticizmust”,⁶¹ váratlan fordulattal azonban úgy fogalmaz ott, hogy Dilthey tanulságos elemzéseiből nem lehet „a szkepticizmus ellen döntő érveket nyerni”. E fogalmazás azt sugallja, mintha a szkepticizmus elleni döntő érvek hiánya maga is egyfajta szkeptikus álláspont jelzése volna. Ez feltehetően túlzás, s nem szolgáltat igazságot Diltheynek, aki ezt joggal szóvá is teszi, arra hivatkozva, hogy nem méltányos álláspontjának olyan fajta értelmezése, mely szerint „annak tudatos vagy nem tudatos konzekvenciája a szkepticizmus volna”.⁶² A *Logos*-tanulmány idézett lábjegyzetében Husserl – ha kiélezett fogalmazásmódját, melynek értelmében a szkepticizmus elleni döntő érvek hiánya maga is egyfajta szkeptikus álláspont, némileg enyhítjük – vélhetően arra gondol, hogy Dilthey elemzése szkepticizmus felé vezetnek, vagy szkepticizmusra motiválnak, s ezen *nem segít* az, ha Dilthey a szóbeli megnyilatkozások szintjén elutasítja a szkepticizmust; e verbális gesztusban Husserl egyfajta következetlenséget vél felfedezni. Érdekes módon Dilthey ezt teljességgel nem tagadja: elismeri ugyanis, hogy „a félreértésben” – miszerint ő szkeptikus volna – maga sem teljesen vétlen, amennyiben a Husserl által idézett írása egy korábbi kézirat első részét tartalmazta, s a rendelkezésre álló hely szűkössége miatt a második rész nem jelent meg. Utal azonban egy másik írására, melyben valamely általános érvényű metafizika ellen nem historicista, hanem – hogy úgy mondjam – „szisztematikus” érveket fogalmaz meg.

Hogy önmagát az újkori filozófia antimetafizikai áramlatához tartozónak vallja, abból levelében Dilthey nem csinál titkot; a kérdés pedig akkor az, hogy a metafizika (pontosabban egy általános érvényű metafizika) tagadása, lehetőségének kétségbe vonása vajon már szkeptikus álláspontot jelez-e – Dilthey mindenesetre hallgatólagosan nemleges választ ad rá, Husserl pedig nem nyilvánít kifejezetten véleményt (ami itt hallgatólagos igenléssel ér fel). Dilthey azonban saját antimetafizikai álláspontján is enyhít, s levelében a valamely általános érvényű metafizika lehetőségére vonatkozó kérdést végül is „eldöntetlenül”⁶³ hagyja, miközben következetesen kitart amellett, hogy ez az „eldöntetlenség” nem azonos a szkepticizmussal.

Válaszlevelében Husserl nyomatékosan – tárgyilag mindazonáltal kevésbé meggyőző módon – igyekszik eloszlatni azt a benyomást, mely szerint a historicizmusra és a belőle folyó szkepticizmusra vonatkozó, a *Logos*-cikkből kifejtett kritikai megjegyzései Dilthey ellen irányulnának. Ezután hosszas pontosító fejtegetésekbe bocsátkozik a faktum és idea között a *Logos*-tanulmányban megvont alapvető megkülönböztetésének további megvilágítása céljából, és hozzá kapcsolódva a kulturális alakzatok fenomenológiai leírásának, mint fogalmaz: „a kultúra fenomenológiai filozófiájának”⁶⁴ nagyszabású tervét körvonalazza. Husserl a metafizikaellenes beállítottság tekintetében is egyetért Diltheyjel, már amennyiben metafizikán hagyományos, „Kantra támaszkodó Ding-

an-sich-»metafizikát«⁶⁵ értünk; ám számára épp a fenomenológiai lényegtan és -leírás volna képes – új, másfajta értelemben – metafizikai teljesítményre. Ebben Husserl – viszonzva Dilthey első levelének törekvését a közös pontok hangsúlyozására – egynek tudja magát vitapartnerével, aki ezt viszontválaszában hálásan akceptálja, és a maga részéről minden további nélkül megerősíti. Mindketten egynek tudják magukat a naturalizmus–pozitivizmus – Dilthey megfogalmazásában „a természettudományoknak a filozófia fölötti uralma” –, más szempontból pedig a rossz értelemben vett „konstruktív metafizika” elleni harcban.⁶⁶ S ugyancsak közös – legalábbis a levélváltás vitasíkjának szintjén úgy tűnik – az ismeret objektivitásáért és általános érvényűségéért érzett aggodalom, más szóval a szkepticizmus elleni küzdelem, a tőle való kifejezett és nyomatékos elhatárolódás.⁶⁷ Husserl egyik legrégebbi és legalapvetőbb törekvése ez, és Dilthey siet most biztosítani őt arról, hogy e harcban szövetségesként messzemenően számíthat rá.

Husserlrel való levélváltásában Dilthey tehát tagadta, hogy álláspontja historizmust vagy szkepticizmust sugallna. Vizsgálódásai, legfőljebb, úgymond „eldöntetlenül” hagyják a metafizika lehetőségére vonatkozó kérdést – ezt pedig tévedés volna szkepticizmussal azonosítani. Hogy ez a beállítás vajon összeegyeztethető-e a levélváltás során hivatkozott két tanulmány, a „Typen der Weltanschauung” és a „Das Wesen der Philosophie” szemléletmódjával, azt nem feladatunk e helyen eldönteni. Lényegesebb inkább arra utalnunk, hogy Husserlnek Diltheyjel szembeni ellenvetései mélyén – túl a levélváltás során megfogalmazódó problémákon – az a fönntartás látszik meghúzódni, hogy a Dilthey által a szellemtudományok alapjául szánt pszichológia (noha nem a kortársi, Dilthey által konstruktívnak nevezett, hanem az általa vázolt, ún. leíró pszichológia) képes-e betölteni azt a szerepet – a filozófiai alapvetés szerepét –, amelyet épp Dilthey szánt neki. Hogy a diltheyi leíró pszichológia végső soron nem más, mint „az emberi lelki élet deskriptív természettörténete” [eine deskriptive Naturgeschichte menschlichen Seelenlebens], a modern természettudományos beállítódás által befolyásolt „természettörténeti tipika”, amely ily módon a vázolt feladatot egyáltalán nem képes betölteni – ezt Husserl csak 1925-ben fogja majd megfogalmazni.⁶⁸ Dilthey nem látta meg, fejt ki itt majd Husserl, hogy „van valami olyan, mint a szemléleten alapuló általános lényegleírás, [...] és hogy a tudattárgyiságokra való – a pszichikai élet radikális lényegétalkotó – vonatkozás a szisztematikus lélek-analízisek voltaképpen [...] témája”.⁶⁹ E megjegyzés a kritikával párhuzamosan a kapcsolódást is nyilvánvalóvá teszi: a fenomenológia akkor, ebben a tekintetben, egyúttal a diltheyi deskriptív pszichológia radikalizálásaként érti magát. S az is kiviláglik belőle, hogy Husserl levélbeli megjegyzése, miszerint a szkepticizmusra vonatkozó *Logos*-beli kritikai megjegyzései nem Diltheyre vonatkoztak, azért nem teljesen állja meg a helyét; inkább a békülékenység gesztusa munkál benne, az a szándék, hogy megfogadja Dilthey javaslatát és pozitíve reagáljon rá: „jobb örülni [az] együttműködésnek, mint erőpróbáknak vetni alá barátságos viszonyunkat”.⁷⁰

A Diltheyhez való kapcsolódás megmutatkozik már abban, hogy Husserl alig két évvel Dilthey halála után elkezdí papírra vetni azokat az elemzéseket, amelyek „a

kultúra fenomenológiai filozófiájának” levélben megfogalmazott tervét mintegy megvalósítani hivatottak, és amelyek csak Husserl halála után, 1952-ben, az *Ideen II.* könyvében „Die Konstitution der geistigen Welt” címmel fognak megjelenni.⁷¹ A levélváltás hatása tehát nem múlt el; a husserli fenomenológia felveszi önmagába a szellemtudományok filozófiai megalapozásának diltheyi törekvését: nem csupán elismeri e törekvés filozófiai létjogosultságát, hanem saját eszközeivel egyszersmind nekilát kivitelezésének is.

Mindazonáltal nem volna helytálló mindezt egyedül a levélváltásban folytatott vita hatásának betudnunk. A Dilthey és Husserl közti kapcsolat (a levelében Dilthey által említett „barátságos viszony”, melyet nem volna jó „erőpróbáknak alávetni”) évekkel korábbra nyúlik vissza, és pedig – az akadémiai életben szokatlanul – oly módon, hogy jelen esetben az idősebb és nevesebb kolléga – Wilhelm Dilthey – figyelt fel a fiatalabbra – Edmund Husserlre –, s vette jóindulatúan a pártfogásába.⁷² Úgy tűnik, hogy – legalábbis kezdetben – Dilthey több megértést tanúsított a fiatalabb kolléga elméleti törekvései iránt, mint amennyire az képes volt az idősebb kolléga filozófiai perspektívája iránt érdeklődést mutatni. Miután híret vette, hogy szemináriumában Dilthey tárgyalta a *Logische Untersuchungent*, 1905 márciusában Husserl Berlinbe utazott és meglátogatta Diltheyt. Dilthey az elsők között ismerte fel a *Logische Untersuchungen* jelentőségét (e tényről később Heidegger is hangsúllyal említi⁷³): számára e mű a szellemtudományok filozófiai alapvetésének problémájában is a fordulópont ígérését hordozta.⁷⁴ Husserl műve iránti nagybecsülését mutatja, hogy Husserl első berlini látogatásakor, 1905 márciusában⁷⁵ feleségének – némileg talán tréfás túlzással ugyan – így mutatta be: „Szabad megismertetnelek a Hegel óta élt legjelentősebb filozófussal?”⁷⁶ Husserl 1905 nyári szemeszterén szemináriumában tárgyalta Diltheyt és a neokantiánusokat, Dilthey pedig, 1906-ban megküldi neki a *Jugendgeschichte Hegels*, 1910-ben pedig az *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* köteteit.⁷⁷

A Dilthey és Husserl közötti kapcsolat tehát a levélváltást megelőzően is fennállt már, s Husserl részéről Dilthey halála sem jelentett itt törést. Hogy a szellemtudományok filozófiai alapvetésének diltheyi programját fenomenológiája kidolgozása során Husserl különös gonddal vette figyelembe, azt nem utolsósorban a szellemi világ konstitúcióját tárgyaló, 1913-ban, alig két évvel a Diltheyjel való levélváltás és Dilthey halála után papírra vetett kézirat is mutatja, valamint az, hogy Husserl 1912/13-tól kezdődően több alkalommal is tartott kollégiumot, illetve szemináriumot „természetről és szellemről”, „a természettudomány és a szellemtudomány eszméiről”.⁷⁸ A szellemi világ konstitúciójáról szóló fejtegetések elején pedig az olvasható: „A szellemtudományoknak pusztán leíró természettudományokként történő, a természettudományos kor számára magától értetődő naturalista értelmezésével szemben már évtizedek óta reakciók jelentkeznek. Elsősorban Dilthey szerzett itt elévülhetetlen érdemeket.”⁷⁹ Ez azt mutatja, hogy a Dilthey művével való kapcsolat Husserl számára is maradandó nyomokat hagyott hátra, s vélhetően nem tévedünk nagyot, ha úgy fogalmazzunk, hogy

Husserl fenomenológiájának kibontakozása a diltheyi gondolkörrel való tartós és intenzív szembesülés nélkül nem olyan lett volna, amilyenné végül is alakult. A levélváltás e folyamat egyik lényeges állomását mutatja be.

A XIX–XX. század filozófiai vitái közötti tallózásunkat ezzel zárjuk. Az utolsóként tárgyalt vitához filológiai megjegyzésként kínálkozok még az, hogy a szöveg-bázis, melynek alapján a Dilthey–Husserl vita rekonstruálható, mint fentebb fogalmaztam, jól meghatározható és szűkre szabott, ám – tehetjük most hozzá – a koncentrikus körökben való bővítés lehetősége – avagy kívánatos volta – itt is fennáll, és pedig első lépésben a levélváltás során hivatkozott két diltheyi és egy husserli tanulmány együttes megjelentetésével, melyet egy további lépésben azután a két gondolkodó egyéb szövegeinek a bevonása is követhet.

Szóban vagy írásban ment-e végbe – a filozófusok között a XIX–XX. században lezajlott viták döntően hozzájárultak az új- és legújabb kori filozófia profiljának kialakulásához. Hozzájárultak ahhoz, hogy az egymással vitába bocsátkozó gondolkodók át-gondolják saját nézeteiket, pontosítsák, módosítsák vagy továbbfejlesszék őket, hogy a másikhöz közeledjenek vagy elhatárolódjanak tőle. E viták tanulmányozása a benne résztvevő felek igazságigényének érvényesítésével, nem pedig pártos elfogultsággal, a részvevő felek egyikének igazságát eleve feltételezve – jelenkori filozófiai tudatunkat erősítheti. Ezek a viták és a bennük vitatott kérdések nem múltak el, itt élnek velünk, s bensőnkben érintenek bennünket.

Jegyzetek

¹ Az Értelmező szótár „vita” címszava ezt kifejezetten nem fogalmazza meg, de a szó alapjelentéséből *implicite* következik. Eszerint „vita”: „Két vagy több személynek szóban vagy írásban érvek és ellenérvek felsorakoztatásával folytatott szellemi küzdelme valamely kérdés eldöntésére, valamely álláspont kialakítására, lerögzítésére” (*A magyar nyelv értelmező szótára*, VII. kötet, Budapest: Akadémiai, 1962, 513. o.).

² Jómagam is használtam átvitt értelemben ezt a kifejezésmódot; lásd Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth, 1980, 96. o.: „Semmiképpen sem mondhatjuk tehát – s Sartre itt vitába keveredik Engelsszel –, hogy a természetben a dialektika törvényei érvényesülnének.” Természetesen Engels már rég halott volt, amikor Sartre ezt a kritikát megfogalmazta, így viszontválaszra nem volt lehetősége. A választott szóhasználat vélhető oka több mint három évtized távlatából az, hogy a „Sartre bírálta Engelst” vagy a „Sartre itt nem ért egyet Engelsszel” szóba jövő alternatív megfogalmazások az adott kor intellektuális klímája számára túl kihívónak, provokatívnak számítottak volna (melyek elhatárolódó, helyreigazító kommentárt igényelnek), míg a választott kifejezés tompító hatású, nem

igényel további kommentárt, s egyúttal távolságtartóbb, mint a szintén enyhébb, de még mindig túl erősnek érzékelt „Sartre itt vitába száll Engelsszel” megfogalmazás.

³H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984. 208. o. (Kiemelés F. M. I.)

⁴Gadamer: *Igazság és módszer*, 257. o. (Kiemelés F. M. I.)

⁵I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, B451. (Magyarul lásd *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest: Atlantisz, 2004, 364. o.). Lásd még ezzel összefüggésben Kant tanácsát: „[...] gondolatok ki magatok ellenvetéseket, melyek még egyetlen ellenlábasotoknak sem jutottak eszébe, mi több kölcsönözzetek ti magatok fegyvereket az ellenfélnek, vagy engedjétek át neki a legkedvezőbb küzdőteret [...]” (*A tiszta ész kritikája*, B806.; id. magyar kiadás, 609. o.)

⁶Ezért írtam több mint negyedszázaddal ezelőtt Heidegger-monográfiám mindkét kiadásában – némileg talán meglepő módon, miután Heidegger Husserl-kritikáját jogosnak, találónak és meggyőzőnek éreztem, s igyekeztem ilyenként is ábrázolni –, hogy „a Husserl–Heidegger viszonytal csak abban a mértékben feladatunk foglalkozni, melyben ez egy Heidegger gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány számára nélkülözhetetlen; a viszony e szempontot meghaladó vizsgálata külön tanulmány tárgya” (Fehér M. István: *Martin Heidegger*, Budapest: Kossuth, 1984, 180. o.; úó.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bőv. kiadás, Budapest: Göncöl, 1992, 86. o.). Ebből a fogalmazásból kitűnik, hogy Heidegger Husserl-kritikájának rekonstrukciója nem meríti ki a Husserl–Heidegger viszony vizsgálatát, vagy nem egyjelentésű vele, mivelhogy létezik „a viszony e szempontot meghaladó vizsgálata” is, s ami e kötetben történik, az nem e viszony vizsgálata, hanem valami szűkebb, ti. Heidegger Husserl-kritikájának, mint Heidegger gondolkodói útja egy fontos szakaszának a nyomon követése, rekonstrukciója. „A viszony e szempontot meghaladó vizsgálata” mármost jelentős pontokon éppenséggel Husserl lehetséges viszontválaszainak fontolóra vétele lett volna, ami egy Heidegger-monográfia kereteit nem csupán terjedelmileg feszítette volna szét – hiszen akkor minden, Heidegger által kritikailag tárgyalt gondolkodó esetében (a preszókratikusoktól Nietzscheig) így kell eljárni –, hanem (elvileg) azért is, mert akkor ez többé már nem Heidegger-monográfia („Heidegger gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány”) lett volna, hanem a Heidegger–Arisztotelész, Heidegger–Platón, Heidegger–Descartes stb. viszonyok diszjunkt sokaságának vizsgálata (aminek viszont érzésem szerint előfeltevése egy „Heidegger (s persze Platón, Arisztotelész stb.) gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány”). Minderről egyébiránt szó esik a monográfia 2. kiadásának előszavában (lásd itt 9. sk. o.: „Egy fejlődéstörténeti kép fölvázolásának [...] számtalan önkorlátozással kellett járnia. Így le kellett mondani Heidegger és más gondolkodók közti – általános vagy egy-egy fogalomra koncentrált – szisztematikus jellegű, komparatív vizsgálódásokról, illetve egy-egy heideggeri kulcsfogalom vagy sajátos téma részletezőbb feldolgozásáról. Gondolati útjának kibontakozásában Heidegger konfrontálódik Husserlrel, Diltheyjel, Kanttal, Arisztotelésszel stb., ám Heideggert Husserlrel, Diltheyjel, Kanttal, Arisztotelésszel **összevetni** csupán gondolati útjának bejárása után lehet. [...] Egy fejlődéstörténeti Heidegger-kép fölvázolása ugyanakkor – úgy tűnik – az ilyen jellegű vizsgálódásoknak bizonyos értelemben az alapja...”). – Még egy megjegyzést érdemes tennünk. Ha fentebb azt írtam, annak kimutatásával, hogy egy filozófusnak egy másik filozófus nézeteivel szemben kifejtett kritikája találó és meggyőző, még nem tekinthető viszonyuk kérdése lezártnak, minthogy ez csupán a vizsgálódás egyik felét alkotja, akkor ez a helyzet némileg hasonló ahhoz, amit Kantnak az apagógikus bizonyításokról kifejtett megfontolásaihoz kapcsolódva nemrég más helyen írtam. Eszerint „[ú]gy olvashatjuk Kantot,



mint aki [...] a filozófiai vizsgálódás ama jellege mellett emel szót [...], melynek értelmében elengedhetetlen mindkét fél bizonyítási eljárásának helyet adni. Nem elégséges az, hogy az egyik fél képes bizonyítani a maga igazát, vagyis elsietett az a – látszat szerint tökéletesen helytálló – következtetés, mely szerint ezzel a másik fél egyszerismind meg is van cáfolva. Perdöntőnek, nagyon erős érvnek látszik ugyan az a körülmény, hogy valaki képes bizonyítani a maga igazát, s a meggyőző erőt látszólag még tovább növeli az, hogy ezt ráadásul olyan eljárás keretében képes megtenni, melynek során [...] cáfolja ellenfele igazát. A dolog ezzel, úgy tűnik, végleg el is dőlt. Hogy még sincs azonban minden elintézve, csak akkor derül ki, ha felötlik bennünk a további kérdés: vajon nem vizsgálendő-e az is, hátha képes ugyanerre a másik is? S nem kellene-e neki is megadni a szót?” (Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”, in *Szót érteni egymással. Hermeneutika, tudományok, dialógus*, szerk. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Budapest: L’Harmattan, 2013, 21–63. o., itt 32. sk. o.).

⁷Az írásbeliséggel szembeni alapvetően kritikai beállítódása folytán Platón úgy gondolta, „az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest” (*Phaidrosz*, 278c), s maga a filozófia sem más, mint „eleven tanítás”, „közös munka és igazi életközösség” (*Phaidrosz*, 278a), egyfajta életmód (vö. VII. levél, 328a, 330b). Lásd azután pl. Fichte (élőszóban előadott) meggondolásait: „...a folyamatos beszéd vagy tudományos megbeszélés formájában történő közlésnek határtalan előnyei vannak a holt betűk által történő közléssel szemben; az írást az ókoriak csupán azért találták ki, hogy helyettesítsék a szóbeli közlést azok számára, akik nem lehettek jelen; minden írott dolgot először szóban adtak elő, és az írott szöveg a szóbeli előadás mása volt; a nyomtatott szó csak az újabb korban, elsősorban a könyvnyomtatás művészetének feltalálása óta igényli, hogy magáért valóan valami önállóan tekintsék...” (J. G. Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, ford. Endreffy Zoltán, in: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Gondolat, 1981, 415–698. o., itt 510. o.). – Hogy ezek a gondolatok Fichte részéről először élőszóban, előadások formájában hangzottak el, a dolog lényegéből következik, és messzemenően konzisztens a kifejtett meggondolások tartalmával.

⁸Lásd Peter Eli Gordon: *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2010, 109. o.: „A final question remains: Was their transcription accurate? We can answer with a tentative affirmative because their text can be checked against the summaries published in April 1929 in the *Davoser Revue*, the local arts weekly to which both Cassirer and Heidegger entrusted the notes of their lectures.” („A végső kérdés az: vajon [Bollnow és Ritter] transzkripciója hiteles-e? Óvatos igennel felelhetünk, minthogy az általuk készített szöveget ellenőrizni lehet azáltal, hogy egybevetjük azokkal az összefoglalókkal, melyet a helyi kulturális hetilap, a *Davoser Revue* tett közzé, melyet mind Cassirer, mind Heidegger megbíztak előadásjegyzeteik közzé-tételével”). Mint Gordon utal rá, Helene Weissnek, Heidegger akkor hallgatójának a jegyzetei szintén megerősítik a lejegyzett jegyzőkönyv hitelességét. Gordon ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy Kant-könyve negyedik kiadásához írott előszavában, melyben e jegyzőkönyv függelékként jelent meg, Heidegger megerősíti Bollnow megjegyzését, mely szerint „nem szó szerinti jegyzőkönyvről van szó, hanem közösen készített írásbeli jegyzetek utólagos kidolgozásáról” (Gordon, 109. o.: „not a word-faithful protocol but a subsequent preparation based upon cooperatively written notes”; a Kant-könyv angol kiadásában: „it is not a word-for-word protocol. but is rather a subsequent elaboration based on notes taken at the time. O. F. Bollnow furnished the typed text for the purpose of typesetting” [xviii. o.]; Heidegger eredeti német szövegében: „Der Text der Davoser Disputation ist eine Niederschrift, die von O. F.

Bollnow und J. Ritter als Teilnehmern der Davoser Hochschulkurse verfaßt wurde. Sie ist nach einer Mitteilung von O. F. Bollnow kein wortgetreues Protokoll, sondern eine nachträgliche Ausarbeitung auf Grund mitgeschriebener Notizen. Den maschinengeschriebenen Text stellte O. F. Bollnow für die Drucklegung zur Verfügung” [GA 3, XV. o.]

⁹Lásd GA 3, 287. o.

¹⁰Lásd Gordon, id. mű, 114. o.

¹¹Lásd a szerkesztő utószavát GA 3, 315. o. („Weder von dieser Zusammenfassung noch von den drei Vorträgen selbst gibt es im Nachlaß eine Handschrift.”)

¹²Lásd Heideggernek feleségéhez írott 1929. március 23-i levelét: „Harmadik előadásom, melynek során másfél órán keresztül beszéltem minden kézirat nélkül, nagy siker volt” („*Mein liebes Seelchen!*”. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*”, szerk. Gertrud Heidegger, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2007, 161. o.: „Mein dritter Vortrag, in dem ich 1½ Stunden ohne Manuskript sprach, war ein großer Erfolg”)

¹³Noha a legutóbbi időig hozzáférhetetlenek maradtak, s a Cassirer-összkiadás keretében csak ebben az évben (2014-ben) jelentek meg. A vonatkozó kötetben (lásd E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 17: *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, szerk. Jörn Bohr und Klaus Christian Köhnke, Hamburg: Meiner, 2014) a Cassirer davosi előadásaihoz és a Heideggerrel folytatott vitájához kapcsolódó szövegek és feljegyzések hozzávetőleg százhusz oldalt tesznek ki.

¹⁴Lásd GA 3, 315. o., ill. Richard Taft: „Translator's Introduction to the Fourth Edition”, in Martin Heidegger: *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5th edition, enlarged, translated by Richard Taft, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, 1997, xi. o.

¹⁵ „During this course Heidegger and Cassirer delivered a total of seven lectures (four by Cassirer, three by Heidegger), and they debated some of the more controversial aspects of Heidegger's Kant interpretation (e.g., his emphasis on the transcendental power of imagination, or his attempt to link his reading of Kant to the project of a fundamental ontology that he proposed in *Being and Time*)” (Richard Taft: „Translator's Introduction to the Fourth Edition”, in Martin Heidegger: *Kant and the Problem of Metaphysics*, id. kiadás, xi. o.).

¹⁶Lásd Gordon, id. mű, 114. o.

¹⁷Lásd Dominic Kaegi: „Davos und davor. Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, hrsg. Dominic Kaegi und Enno Rudolph (Cassirer-Forschungen, Bd. 9), Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002, 67–105. o., itt 69. old., 10. jegyzet.

¹⁸ Lásd Heidegger utalását a *Lét és idő* egyik lábjegyzetében (*Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1979, 51. o.). E lábjegyzetből kiderül, hogy Heidegger korábban is figyelemmel követte Cassirer munkásságát, s bizonyos értelemben saját vállalkozásához „szövetségest” keresett benne, avagy próbálta magát Cassirer által megerősíteni.

¹⁹ Lásd Reinhard Margreiter: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in *Siebzig Jahre „Sein und Zeit*”, hrsg. Helmuth. Vetter (Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Bd. 3), Frankfurt/Main: Peter Lang, 1999, 109–134. o., itt 112. skk. o.

²⁰ Lásd Karl Popper: „Ész vagy forradalom?”, in *Tény, érték, ideológia*, szerk. Papp Zsolt, Budapest: Gondolat Kiadó, 1976, 150. o.: „Huszonhét tézisemet, amelyek a vitaindítás szándékával készültek, sehol sem tárgyalják komoly formában [...], egyetlenegy sem közülük, noha itt-ott megemlítik előadásom egyik vagy másik passzusát – rendszerint összefüggéseikből kiragadva ezeket –, hogy szemléltessék »pozitivizmusomat«”. Lásd még

Hans Albert: „A totális ész mítosza”, uo., 373. old. 4. jegyzet: „[A vitapartnerek] a pozitivizmus megjelölést rendkívül tág értelemben használják. Például Karl Popper felfogását is így jellemzik, pedig több lényeges ponton eltér a szokott pozitivistá nézetektől. Popper maga ezért folyvást protestált is e besorolás ellen.”

²¹ Adorno: „Bevezetés”, in: *Tény, érték, ideológia*, id. kötet, 167. sk. o.: „Kellene találni” írta Adorno, „valamilyen szellemi terepet, egy gondolati senki földjét, ahol szót érthetnénk egymással, de a vita témájául szolgáló szabálykánont mégsem kellene elfogadnunk. Ne képzeljük e helyet valamely, mindkét összeütköző állásponthoz képest végül is még általánosabbnak, mintegy a terjedelmi logika modellje szerint”. Lásd *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975, 10. o.: „Niemandland des Gedankens”. Ilyen „gondolati senki földje” (a terjedelmi logika modellje szerinti még általánosabb hely) mármost nyilván nem létezik, lévén a filozófia mindent átfogó, totális világszemlélet, amelynek nincs semmi fölé rendelve.

²² Popper pozitivizmushoz való viszonyát részletesen vizsgálja újabban William A. Gorton *Karl Popper and the Social Sciences* című könyvében (Albany: State University of New York Press, 2006, lásd itt különösen 23 skk., 58., 127. o.). Gorton emlékeztet arra, hogy a pozitivizmusát illető elmarasztalásra kritikusaik Popper azt válaszolta: „Természetesen nem tagadom annak a lehetőségét, hogy a ’pozitivistá’ terminust egészen odáig tágítsuk ki, amíg mindenkit magába foglal, aki a természettudomány iránt valamiképpen is érdeklődik, úgyhogy a pozitivizmusnak még olyan ellenfeleire is használható lesz, mint amilyen én magam vagyok. Csak azt állítom, hogy egy ilyen eljárás sem nem becsületes, sem nem alkalmas a kérdések tisztázására” (uo. 125. o. 1. jegyzet, lásd Popper: *The Myth of Framework*, ed. M. A. Notturmo, London: Routledge, 1994, 75. o.: “I do not deny, of course, the possibility of stretching the term ‘positivist’ until it covers anybody who takes any interest in natural science so that it can be applied even to opponents of positivism, such as myself. I only contend that such a procedure is neither honest nor apt to clarify matters much”).

²³ Andreas Vrahimis: *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, 8. skk. o.

²⁴ Lásd Th.W. Adorno, u.a. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975.

²⁵ Hans-Joachim Dahms: *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994 (stw1058) 446 old. A magyar nyelvű kötet (*Tény, érték, ideológia*, szerk. Papp Zsolt, Budapest: Gondolat, 1976) is tartalmazza a frankfurti iskola – Horkheimertől, illetve Marcusé-tól származó – két korábbi írását.

²⁶ Walter Jaeschke: „Vorwort”, *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, szerk. Walter Jaeschke (Philosophisch–literarische Streitsachen, Bd. 3), Hamburg: Meiner, 1994, VII. o. Érdemes a szerkesztő fentebb röviden összefoglalt meggondolásait részletesebben is idéznünk: „Im engeren Sinne beginnt der »Streit um die Göttlichen Dinge« erst mit Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* aus dem Jahre 1811, und er endet im wesentlichen mit der ein Jahr später erschienenen Replik *F. W.J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* sowie mit den unmittelbar an diese Kontroverse anschließenden literarischen Reaktionen einer größeren Zahl von Zeitgenossen. Freilich läßt sich der Rahmen des »Streits um die Göttlichen Dinge« auch über diesen engeren historischen Ort hinaus spannen. In diesem weiten Sinne läßt sich das gute

halbe Jahrhundert von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bzw. vom Spinoza-Streit bis hin zu Ludwig Feuerbach und den Spätidealistinnen als die Epoche des »Streits um die Göttlichen Dinge« ansprechen. Der denkgeschichtliche Zusammenhang des Streits von 1811/12 mit dem Spinozismus-Streit oder mit Kants Kritik aller spekulativen Theologie drängt sich in den beiden zentralen Schriften Jacobis und Schellings ja unmittelbar und unablässig auf. Und andererseits ist mit dem Abbrechen der Kontroverse zwischen Jacobi und Schelling das in ihr verhandelte sachliche Problem nicht entschieden. Der Streit endet keineswegs mit einer allseits akzeptierten Einsicht und Befriedung. In den späteren Auseinandersetzungen Hegels mit Kant und Jacobi, aber auch in den Auseinandersetzungen der spekulativen Theisten mit Hegels Religionsphilosophie in den 1830er und 1840er Jahren geht es im wesentlichen um die gleichen Fragen: um die Möglichkeit einer philosophischen, 'wissenschaftlichen' Gotteserkenntnis und um die inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens. Und auch das Spektrum der Antworten unterscheidet sich nicht prinzipiell von dem früheren.“

²⁷ Walter Jaeschke: „Vorwort des Herausgebers“, *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Texte von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a.*, szerk. Walter Jaeschke (Philosophisch–literarische Streitsachen, Bd. 3.1: Quellentexte), Hamburg: Meiner, 1994, VII. o. Itt is érdemes idéznünk a részletesebb kifejtést: „Die im vorliegenden Band vereinten Schriften sind zu drei Gruppen geordnet: Im Mittelpunkt (»Der Streit um die Göttlichen Dinge«) stehen Jacobis Angriff auf Schelling sowie dessen Entgegnung. Diesem Angriff geht aber im größeren Umfeld des Streites um die Transzendentalphilosophie eine mehrjährige Vorgeschichte voraus. In ihrem Verlauf ist es verschiedentlich zu kleineren Vorgefechten gekommen, an denen neben vielen anderen – Jean Paul, Novalis, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Eschenmayer, Fries und Friedrich Schlegel, um nur die bekanntesten zu nennen – auch Jacobi und Schelling unmittelbar beteiligt waren. Die Dauer und der Umfang dieser Vorgeschichte lassen sich naturgemäß enger oder weiter abgrenzen; zweckmäßig ist es, sie mit den Schriften beginnen zu lassen, die unmittelbar auf den Atheismusstreit (1799) folgen.“

²⁸ Wilhelm Weischedel: *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 3. sk. o.

²⁹ Lásd Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida vitához.“ *Szót érteni egymással. Hermeneutika, tudományok, dialógus*, szerk. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Budapest: L'Harmattan, 2013, 21–63. o.

³⁰ Lásd *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, szerk. Ph. Forget, München: Wilhelm Fink Verlag, 1984; *Revue internationale de Philosophie*, 38. évfolyam, nr. 151, 1984, 329–347. o. (szerk. Manfred Frank); D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press, 1989.

³¹ J. Grondin: „La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique“, *Philosopher en français*, szerk. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 2001, 235–246. o.

³² Lásd a *Gesammelte Schriften* II. kötetének 24. és 25. valamint a X. kötetnek a 4., 11., 12., 13. és 16. írását.

³³ Lásd fentebb a 29. jegyzetben idézett írásomat (60. sk. o.)

³⁴ E vita első nyomtatott kiadása egy a két filozófus fia által közösen szerkesztett kötetben látott napvilágot; lásd *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*, a hagyatékból kiadta Immanuel Hermann Fichte és Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart: J. G. Cotta,

1856. A XX. századi mértékadó kiadások közé tartozik a Walter Schulz gondozásában megjelent kötet: *Briefwechsel Fichte-Schelling*, szerk. és bev. Walter Schulz, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1968. Újabb, bővített kiadás: *Schelling–Fichte: Briefwechsel*, kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub, Neuried : Ars Una, 2001. A levélváltáshoz kapcsolódik egy a Fichte- és a Schelling-Társaság által közösen rendezett szimpózium, melynek anyaga azután nyomtatásban is megjelent: *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802* (Dokumentation zur Lektüretagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Leonberg 2003), hrsg. Jörg Jantzen, Thomas Kisser, Hartmut Traub, *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Band 25, Amsterdam – New York: Rodopi, 2005. A levélváltás megjelent azután mindkét filozófus művének a Bajor Tudományos Akadémia által gondozott összkiadásában. A Fichte–Schelling vita iránt az utóbbi években angolszász nyelvterületen mutatkozó érdeklődés is megélné, és a vonatkozó kutatás terméke a nemrég megjelent, szövegkiadást és kommentárt egyaránt tartalmazó kötet: *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*, eds. Michael G. Vater and David E. Wood, New York: SUNY Press, 2012.

³⁵ J. G. Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, ford. Endreffy Zoltán, in: *Fichte: Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Gondolat, 1981, 415–698. o., itt 542. o.

³⁶ Fichte: „A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén”, in J. G. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1976, 475–586. o., itt 493. o.

³⁷ Fichtéhez írott 1800. november 19-i levelében ezt Schelling kifejezetten is megfogalmazza: „Der Gegensatz zwischen Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie ist der Hauptpunkt” (*Briefwechsel Fichte-Schelling*, szerk. Walter Schulz, id. kiadás, 107. o. = *Schelling–Fichte: Briefwechsel*, szerk. Hartmut Traub, id. kiadás, 178. o.). Schelling kijelentése válasz Fichte 1800. november 15-i levelére, melyben Fichte többek között azt írja: „Ueber Ihren Gegensatz der Transscendental- und NaturPhilosophie bin ich mit Ihnen noch nicht einig” (uo., 105., ill. 176. o.). Fichte Schelling épp megjelent új művének, *A transzcendentális idealizmus rendszerének* az elején megfogalmazott rendszertani vázlatra utal; e mű egy példányát Schelling megküldte Fichtének, aki a küldemény kézhezvételét épp ebben a levélben igazolja. Lásd *A transzcendentális idealizmus rendszere*, 1. § „A transzcendentális idealizmus fogalma”, ford. Endreffy Zoltán, Budapest: Gondolat, 1983, 35. skk. o., különösen 38. o. („[a] természetfilozófia [...] a filozófia egyik szükségszerű alaptudománya [...] A természetfilozófia és a transzcendentális filozófia tehát a filozófia két lehetséges iránya”; lásd *Schellings sämtliche Werke*, hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61. I. Abt. Bd. 3, 341. sk. o.). A vita korrekt, adatokban gazdag összefoglalását nyújtja Horst Fuhrmans, ld. uő: „Schellings Trennung von Fichte”, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd 1: 1775–1809, hrsg. Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier 1962, 217–237. o., ld. itt különösen 219. o.: „...Schelling [...] von einem 'Nebeneinander' gesprochen hatte, nicht von einer Unterordnung oder Einordnung der Naturphilosophie unter die Transscendentalphilosophie”.

³⁸ Lásd Fichte: *Az ember rendeltetése*, ford. Kis János, Budapest: Helikon, 1976, 99. sk. o.; Schelling: *Bruno avagy a dolgok isteni és természetes elvéről*, ford. Jaksa Margit, Budapest: Helikon, 1974, 61. skk. o., különösen 67–69. o.

³⁹ Lásd Horst Fuhrmans, „Schellings Trennung von Fichte”, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd 1, 1775–1809, 223. sk. o.; Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Fichte-Studien-Supplementa, Band 22, Amsterdam – New York: Rodopi, 2009, 27. sk. o.

⁴⁰ „Saját filozófiáját”, írja Jaspers, „Fichte a filozófiának tartja, saját filozófiai ügyét az ügynek. Amikor Schelling önállóságának első jeleit érzékeli, nyugtalan lesz, majd iskolamesteri-pedáns és moralizáló-patetikus” (Karl Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*, új kiadás, München: Piper, 1986, 294. o.).

⁴¹ Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, 27. sk. o. Az idézett fichtei mondat eredetiben így hangzik: „Inwiefern es meinem geistvollen Mitarbeiter, Herrn Prof. Schelling, in seinen Naturwissenschaftlichen Schriften und in seinem neuerlich erschienenen Systeme des transscendentalen Idealismus, besser gelungen sey, der transscendentalen Ansicht Eingang zu verschaffen, will ich hier nicht untersuchen” (J. G. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Canstatt 1962ff. Reihe I, Bd. 7, 154. o.). Horst Fuhrmans ugyancsak úgy véli, Fichte megfogalmazása azt sugallja, miszerint Schelling Fichtének olyan „munkatársa”, akivel kapcsolatban „kétséges, hogy azon kevesek közé tartozik-e, akik Fichte filozófiáját megértették” (F. W. J. Schelling: *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775–1809, hrsg. Horst Fuhrmans, Bonn : H. Bouvier, 1962, 467. o.).

⁴² E. Husserl: „Nachwort zu den *Ideen*”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd 11, 1931, 549–570, *Husserliana* V, 138–162. o., itt 140. o.: „Sie [Die Einwände] beruhen alle auf Mißverständnissen und letztlich darauf, daß man meine Phänomenologie auf das Niveau zurück deutet, das zu überwinden ihren ganzen Sinn ausmacht; oder m.a.W. darauf, daß man das prinzipiell Neuartige der »phänomenologischen Reduktion« und somit den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur »transzendentalen Subjektivität« nicht verstanden hat” (kiemelés F.M.I.); magyarul Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*, szerk. és ford. Mezei Balázs, Budapest: Kossuth, 1997, 63. sk. o. Lásd továbbá „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*”, sajtó alá rendezte Roland Breeur, *Husserl Studies* 11, 1994, 3–63. o., itt pl. 13. o.: „Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Anthropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc.”

⁴³ Vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2., bővített kiad., Pfullingen: Neske, 1983, 79. sk. o. Lásd még Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bőv. kiadás, Budapest: Göncöl, 1992, 85. o., 1. jegyzet.

⁴⁴ *Husserliana* IX, 601. sk. o.: „welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich »Welt« konstituiert? Das ist das zentrale Problem von »Sein und Zeit« – d.h. eine Fundamentalontologie des Daseins. [...] Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst”.

⁴⁵ W. Schulz: "Der Briefwechsel Fichtes und Schellings. Vorbemerkung". In: *Fichte-Schelling: Briefwechsel*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968, 8. o. Schulz élelemjűen kitapintja ennek az argumentációnak a kétértelműségét. Egyfelől ugyanis előfeltételezve van, hogy a másik a mi rendszerünket az alapjaiból kiindulva kiválóan ismeri, s hogy a másik velünk együtt a kor jelentős gondolkodója. Ilyenformán pedig közel áll hozzánk, voltaképpen

nem is kell neki semmit sem elmagyarázni. Másfelől viszont nem szűnik az aggodalom amiatt, hogy a másik – éppen mint a kor jelentős gondolkodója – *túl önálló*, semhogy képes volna igazságot szolgáltatni nekünk, ezért hát nekünk kell számára saját rendszerünket az alapokból kiindulva elmagyarázni, világossá tenni (uo.).

⁴⁶ Lásd Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984, 193. o.: „nem annyira ítéletei, mint – sokkal inkább – előítéletei alkotják az egyén létének történeti valóságát”. Lásd még uo. 198. o.: „a hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonynak kell lennie a szöveg mássága iránt. Az ilyen fogékonyságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi »semlegesség«, sem önmagunk kikapcsolása, hanem magában foglalja saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását, melyben megmutatkozik a mi másságunk.”

⁴⁷ Ernst Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kant-Studien* 36 (1931), 1–26. o., itt 23. sk.o.; lásd most újranomva Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, hrsg. Birgit Recki, Hamburg: Meiner, 2004, 221–250. o., itt 247. o. („Kant ist und bleibt – in dem erhabensten und schönsten Sinne dieses Wortes – ein Denker der Aufklärung: Er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten »Gründen« des Seins nachsinnt. Goethe hat einmal zu Schopenhauer gesagt, daß, wenn er eine Seite in Kant lese, ihm zumute würde, als träte er in ein helles Zimmer.”)

⁴⁸ Adorno: „Bevezetés”, *Tény, érték, ideológia*, id. kötet, 168. o.: lásd *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969, 4. Aufl., Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975, 10. sk. o. (= Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1986, 284. o.): „Umgekehrt müssen die Positivisten das Opfer bringen, aus der von Habermas so genannten Kannitverstan-Haltung sich herauszubeben und nicht alles kurzerhand als unverständlich zu disqualifizieren, was mit Kategorien wie ihren »Sinnkriterien« nicht übereinstimmt.”

⁴⁹ Ld. „Levelek Hegeltől – Levelek Hegelhez. Válogatás Hegel levelezéséből”, ford. Nyizsnyánszki Ferenc, szerk. és bev. Fehér M. István, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1988/1–2, 165. o.; ld. uo. 183. o., 124. jegyzet; vö. ugyancsak ezzel kapcsolatban Karl Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*, új kiadás, München: Piper, 1986, 306. sk. o., aki utal e levélbeli ellenvetésnek Schelling későbbi Hegel-kritikájával való kontinuitására.

⁵⁰ Schelling müncheni filozófiatörténeti előadásainak egy helyén például ez olvasható: „Hegel már logikája első lépésével előfeltételezte a *szemléletet*, s anélkül, hogy be ne csempészné, egyetlen lépést sem tudna tenni” (Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. In: *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg: Cotta, 1856–61, X. köt., 138. o.; magyar ford.: Schelling: „Az újabb filozófia történetéről. Müncheni előadások. Hegel”, ford. Toronyai Gábor, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXIV, 1990/1–2, 84–112. o., itt 94. o.).

⁵¹ Hogy Schelling egy-egy megfontolásából mások a maguk Hegel-cáfolatára egész vagyont kovácsoltak – ezt a megfigyelést már az inkább Hegel felé hajló Kuno Fischer megtette (lásd Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neuern Philosophie*, VII. köt., 2. kiadás, Carl Winter, Heidelberg 1899, 209. o.).

⁵² Némileg bővebben a levelezés ezen utolsó szakaszának hátteréhez lásd a „Levelek Hegeltől – Levelek Hegelhez” című idézett válogatás 124. és 125. szerkesztői jegyzetét (id. kiadás, 183. sk. o.). Bővebben Hegel és Schelling kapcsolatainak e fázisáról lásd Hermann Krings: *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801-1807)*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, Jahrgang 1976, Heft 6,

továbbá Horst Fuhrmans: „Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung”, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd 1: 1775–1809, hrsg. Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier 1962, 451–553. o.

⁵³ Épp ennyire egyoldalú – sőt, ha lehet, még egyoldalúbb – volt a XX. században a Jaspers–Heidegger „vita”, melyben a szakítás eseménye ugyancsak lényeges szerepet játszott. Ez az egyoldalú vita azonban nem szakítással *végződött*, hanem bizonyos értelemben azzal *kezdődött*. Jaspers Heideggerrel való egyoldalú „vitájának” materiális szubsztrátuma hozzávetőleg háromszáz lapnyi feljegyzés, melyet Jaspers 1928 és 1964 között vetett papírra, s mely halálakor Jaspers íróasztalán volt található; feljegyzések, melyek részben egy jövőbeli közös vita és publikáció reményében, részint a Heideggerrel való gondolati szembesülés és párbeszéd jegyében íródtak. Heidegger 1933 júniusában járt utoljára látogatóban Jaspersnél Heidelbergben, ez volt az utolsó személyes találkozásuk; levélbeli érintkezés alkalmilag folyt még közöttük 1936-ig, majd a kapcsolatok megszakadtak. A háború után a levelezés újra indult, a közös publikáció terve ugyancsak előkerült, személyes találkozó, egyfajta kibékülés nem jött azonban létre, noha mindkét oldalról történtek ez irányú próbálkozások. Jaspers posztumusz kiadott Heidegger-jegyzetei egy ilyesfajta egyoldalú vita vagy gondolati szembenézés, egy Heideggerrel folytatott – egyoldalú – filozófiai párbeszéd termékei, olyan párbeszédé, amelyben – mint a szerkesztő utal rá – „csak az egyik fél beszél”. Lásd Karl Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, sajtó alá rendezte Hans Saner, München: Piper, 1978 (idézet: 20. o.); lásd még M. Heidegger - K. Jaspers, *Briefwechsel (1920-1963)*, sajtó alá rendezte Walter Biemel és Hans Saner, Frankfurt/Main – München – Zürich: Klostermann – Piper, 1990.

⁵⁴ Johann Eduard Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Faksimile-Neudruck in sieben Bänden, Stuttgart: Frommans Verlag, 1931 és köv. Dritte Abteilung: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Bd. 2, 164 sk. o.: „...geschieht ihm was bei der Polemik gegen eine weitere Konsequenz gewöhnlich zu geschehn pflegt, er gibt allmählig immer mehr nach und nähert sich einem Standpunkt, der wenn auch nicht der Schellingsche, so doch eben so wenig wie dieser der ursprüngliche der Wissenschaftslehre ist.”

⁵⁵ A Fichte–Schelling vita – itt tézisszerű tömörséggel összefoglalt értelmezésének – részletesebb és dokumentáltabb kifejtésére egy korábbi tanulmányomban vállalkoztam; lásd Fehér M. István: „Zur Auseinandersetzung von Fichte und Schelling. Hermeneutische Überlegungen im Anschluß an die Untersuchungen R. Lauths”, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* III, 1993/1, 98–117. o. A historiográfiai értelmezések közül kettőt idézek: Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin, 1970, I. köt., 293. o.: "A distance d'années, la dernière philosophie de Fichte et la dernière philosophie de Schelling apparaissent portées par des préoccupations ressemblantes". Hasonló Walter Schulz megítélése: Schellings "Spätphilosophie ist Fichtes spätem System vergleichbar, insofern in beiden Systemen der Versuch gemacht wird, das wissende Subjekt als Ausgangspunkt zu setzen und es zugleich auf ein undenkbares Absolutes hin zu übersteigen" (*Der Briefwechsel Fichtes und Schellings*“, id. kiadás, 47. o.).

⁵⁶ Schelling Hegel-kritikájának a schellingi életút és a német idealizmus tengelyébe állított alapos elemzését ld. Walter Schulz *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* c. könyvében (2. kiadás, Neske, Pfullingen 1975, különösen 102. skk., 307. skk. o.). Ld. továbbá: Xavier Tilliette. "Schelling contro Hegel", X. Tilliette: *Attualità di Schelling*, Torino: Mursia, 1972, 163. skk. o.; Giuseppe Semerari: "La critica di

Schelling a Hegel", *Incidenza di Hegel*, szerk. F. Tessitore, Napoli: Morano, 1970, 455–496. o.; Manfred Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1975, *passim*.

⁵⁷ Schelling Hegel-kritikájával részletesebben foglalkoztam néhány korábbi írásomban; az itt adott összefoglalás ezekre támaszkodik. Lásd Fehér M. István: "Schelling Hegel-kritikája és a legújabbkori filozófia kezdetei". *Magyar Filozófiai Szemle XXXIV*, 1990/1, 75–83. o.; uő.: „A szabadság idealizmusa és az abszolútum filozófiai rendszere. A romantikus végtelenségmetafizika mint az idealista rendszerfilozófia kudarca Schelling Hegel-kritikájának tükrében és a legújabbkori filozófia kezdetei”, *Romantika: Világkép, művészet, irodalom*, szerk. Szegedy-Maszák Mihály, Hajdu Péter, Budapest: Osiris, 2001, 117–129. o.; uő.: „Schellings Hegel-Kritik und die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings”, in: *Negativität und Positivität als System*, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin, *Berliner Schelling Studien*, Heft 9, im Auftrag der Schelling-Forschungsstelle Berlin hrsg. von Elke Hahn, Berlin: Total Verlag, 2009, 103–129. o.

⁵⁸ A levélváltást Walter Biemel jelentette meg először a *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* 1957-es évfolyamának 1. számában (101–124. o.), majd 1968-ban a *Man and World* című folyóiratban (vol. 1, n. 3, 428–446. o.). Magyarul lásd „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, in: W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974, 545–557. o.

⁵⁹ Lásd Guy van Kerckhoven: „Die Grundansätze von E. Husserls Konfrontation mit W. Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse”, in: *Dilthey und der Wandel des Philosophie-Begriffs seit dem 19. Jahrhundert* (Phänomenologische Forschungen Bd. 16), hrsg. E. W. Orth, Freiburg–München: Alber 1984, 134–160. o., itt 154. o., 34. jegyzet.

⁶⁰ Lásd *Husserliana*, Bd. XXV, 43. o. Magyarul lásd E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest: Kossuth, 1993, 81. sk. o.

⁶¹ Lásd *Husserliana*, Bd. XXV, 45. o.; id. magyar kiadás 85. o.

⁶² Lásd Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, hrsg. Karl Schuhmann, Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 1994, 44. o. ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 546. o.

⁶³ Lásd Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 46. o. ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 549. o.

⁶⁴ Lásd Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 49. o. [„phänomenologische Philosophie der Kultur”], illetve „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 553. o.

⁶⁵ Lásd Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 50. o., illetve „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 553. o.

⁶⁶ Lásd Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 51. o., illetve „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 555. o.

⁶⁷ A relativizmus/szkepticizmus elleni harcnak, melyet majdnem minden, magára valamit is adó korabeli német filozófus osztott, s igyekezett egyúttal a részét is derekasan kivenni belőle – Ulrich Sieg nemrég kiadott könyvének történeti-szociológiai optikájú tézise szerint – meglehetősen prózai indíttatása, ill. földhözragadt ideológiai-politikai okai voltak (durván: a császár ellen 1878-ban elkövetett két merényletkísérlet után az egyetemek a második merénylet „Dr. phil.” fokozata miatt a nyilvánosság előtt gyanúba keveredtek, amely alól nacionalista vagy általános humanista jelszavakkal és kutatási programokkal mint öngazolásokkal igyekeztek tisztázni magukat). Lásd uő.: *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München: Hanser, 2013. Erről

a szkepticizmusról, mint pusztá gondolati konstrukcióról (lásd ehhez Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Budapest: Korona Nova, 1998, különösen 48. sk. o.), főleg és még inkább pedig az ellene folytatott harcról Heidegger később már csak maró gúnnyal fog beszélni, mint olyan valamiről, amit nem lehet komolyan venni. Lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 21, 91 o., ahol a tekintélyes korabeli berlini filozófus és pedagógus, Eduard Spranger következő szavait idézi gúnyosan: „»Mi mindannyian – Rickert, a fenomenológusok, a Diltheyhez kapcsolódó irányzat – találkoznak abban a nagy küzdelemben [képzeljék csak el: a nagy küzdelem – Heidegger közbeszúrása – F.M.I.], amely az időtlennek a történelemben való megragadásáért, az értelem birodalmáért és annak egy konkrétan kialakult kultúrában való történeti kifejezéséért, a pusztán szubjektíven túllépő és az objektivához és érvényeshez vezető értékek elméletéért folyik.«” Érdemes az eredetit is idézni: „»Wir alle – Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung – treffen uns in dem großen Ringen [stellen Sie sich vor: das große Ringen – Heidegger közbeszúrása – F.M.I.] um das Zeitlose im Historischen, um das Reich des Sinnes und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine Theorie der Werte, die über das bloß Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenden.« (»Logos«, XII, 1923. Festschrift für Rickert. Über Rickerts System, S. 198.)” Heidegger azonban szeretné Diltheyt kiemelni ebből a harci közösségből, ezért így folytatja: „Ez stimmel is, azzal az egyetlen kivétellel, hogy Dilthey ezt a rokonságot alighanem szörnyülködve visszautasította volna [Das stimmt bis auf das eine, daß Dilthey wohl mit Entsetzen diese Verwandtschaft abgelehnt haben würde.]” Majd lapidáris kommentárja így szól: „Az ember szinte elérzékenyül ennyi mélyértelműség hallatán” [„Man könnte fast sentimental werden ob dieses Tiefsinns”]. Ugyanezt a Spranger-idézetet – hasonlóképpen a Diltheyre vonatkozó különvélemény bejelentésével – mint a korabeli filozófia reprezentatív, kenetteljes–gondolattalan megnyilvánulását Heidegger más, korábbi egyetemi előadásain is tárgyalta, lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 63, 42. o., ahol a bukott nyilvánosság megnyilvánulásaként értelmezi a „Wir alle ...” fordulattal induló Spranger-szöveget. Egy 1921–22 táján házi használatra készült feljegyzésében nem kevésbé gúnyos hangnemben „az ellentmondás tételével kapcsolatos *ismert viccről*” beszél – miszerint „az, aki az abszolút igazságot tagadja, önmagának ellentmond” –, s arról, hogy „nem akarhatják komolyan elhithetni, hogy ez a [...] vics [...] a filozófiai megismerés lehetőségéről bármit is képes mondani” (*Gesamtausgabe*, Bd. 61, 163. sk. o.: „Man wird doch im Ernste nicht glauben machen wollen, daß jener bekannte Witz mit dem Satz vom Widerspruch (daß, wer absolute Wahrheit leugnet, sich selbst widerspricht), irgendetwas über philosophische Erkenntnismöglichkeiten ausmacht [...]). – Heidegger megjegyzéseihez annyit érdemes hozzátennünk, hogy a Dilthey–Husserl levélváltás és vita alapján nem biztos, hogy Dilthey az említett rokonságot olyannyira szörnyülködve visszautasította volna; más szóval a levélbeli (és egyéb) megnyilvánulások (főként a Husserl műve iránt megnyilvánuló őszinte nagybecsülése) alapján igen nehéz Diltheyt teljességgel kivonni a relativizmus ellen folyó harci közösségből. Amikor Heidegger erre tesz kísérletet, akkor vélhetően épp azokra a Dilthey-helyekre gondol (és pedig nyilvánvaló rokonszenvvel), amelyek Husserl nehezényezését és erőteljes kritikáját kiváltották, mivel a relativizmus irányába látszanak mozogni. A szkepticizmussal való riogatás iránt, úgy tűnik, Dilthey nagyon is fogékony volt, azaz nem tudott érzéketlen maradni iránta, nem tudta magát a korhatás alól kivonni, ezt pedig egyetemi előadásain Heidegger is elismeri, amikor azt mondja: „Tisztában vagyunk azzal, hogy Dilthey az őt körülvevő filozófiának engedményeket tett, és kellett is, hogy tegyen”

(Dilthey életművének ilyen jellegű értelmezése, megítélése tekintetében Heidegger és Lukács György között meglepő párhuzamok mutatkoznak, lásd ehhez Fehér M. István: „Heidegger és Lukács. Száz év mérlege”, in *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, szerk. Fehér M. István, Budapest: Atlantisz, 1991, 73–111. o., itt 96. sk. o.).

⁶⁸ Lásd *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd. IX, 16. sk. o.

⁶⁹ Uo., 13. o.

⁷⁰ Lásd Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VI, 47. o. ill. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, id. magyar kiadás 550. o.

⁷¹ Lásd *Husserliana*, Bd. IV, 172–302. o.

⁷² Lásd ehhez s a következőkhöz Ernst Wolfgang Orth: „Dilthey zwischen Kant und Husserl”, in: *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, hrsg. Gunter Scholtz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 13–22. o., itt 18. skk. o.

⁷³ Lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 20, 163. o.

⁷⁴ Lásd Helmuth Plessner: „Husserl in Göttingen(1959)”, in uő.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX: *Schriften zur Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985, 355–372. o. itt 355. o.

⁷⁵ Ennek körülményeivel kapcsolatban lásd Guy van Kerckhoven: „Die Grundansätze von E. Husserls Konfrontation mit W. Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse”, id. tanulmány, 148. o.

⁷⁶ Lásd Helmuth Plessner: „Husserl in Göttingen(1959)”, id. hely, 356. o.

⁷⁷ Ernst Wolfgang Orth: „Dilthey zwischen Kant und Husserl”, id. tanulmány, 18. o.

⁷⁸ Dilthey és Husserl viszonyával némileg részletesebben foglalkoztam egy korábbi írásomban, melynek egyes megfogalmazásait a fentiekben felhasználtam; lásd Fehér M. István: „Dilthey és Husserl a »Philosophische Bibliothek« újabb köteteiben”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXXI, 1987/3, 640–656. o.

⁷⁹ *Husserliana*, Bd. IV, 172. o. (48.§.) Korábban a Dilthey–Husserl viszonyról az a kép volt uralkodó, írja Tetsuya Sakakibara, mely szerint *A filozófia mint szigorú tudományban* Dilthey historicizmusát Husserl erőteljes bírálatban részesítette, míg a késői Dilthey Husserl *Logische Untersuchungen*-jét nagyra értékelte. Ez a kép ma már messzemenően revízióra szorul, amennyiben kimutatható, hogy Dilthey gondolati útjának középső része számos husserli témát megelőlegez, míg freiburgi korszakában a késői Husserl egyre közelebb kerül a diltheyi hermeneutikához (lásd Tetsuya Sakakibara: „Husserl und Dilthey – Zu Dilthey's Einflüssen auf den Göttinger Husserl”, in: *Interdisciplinary Phenomenology* 2, 2005, 163–180. o. itt 163. o.).