

VARGA PÉTER ANDRÁS

Mi a filozófiatörténet?

erco

Sorozatszerkesztő

MESTER BÉLA

VARGA PÉTER ANDRÁS

Mi a filozófia- történet?

A filozófiatörténet filozófiája
a kortárs kontinentális filozófiában

Bölcsészettudományi Kutatóközpont,
Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó
Budapest, 2020

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.



Címlapkép: Franz Brentano kézírásából kibontakozik a filozófus portréja (készítette Varga Péter András, Brentano portréjának és írásmintájának felhasználásával, a Franz Brentano-Archívum szíves engedélyével).

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

© Varga Péter András, 2020

A kiadó könyvei nagy kedvezménnyel az interneten is megrendelhetők.

www.gondolatkiado.hu

facebook.com/gondolat

A kiadásért felel Bácskai István
Szöveggondozó Gál Mihály
Az angol tartalmi összefoglalót nyelvileg lektorálta Rieger Borbála
A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 693 975 5

ISSN 2498-8758

Tartalom

1. KÖZELÍTÉSEK A FILOZÓFIATÖRTÉNET FILOZÓFIAI PROBLÉMÁJÁHOZ	11
1.1. Problémafelvetés: Filozófiatörténet és filozófia összefonódásai	11
1.1.1. <i>Motiváció és előzetes megfontolások</i>	11
1.1.2. <i>A filozófia többszörös történetiségformája</i>	19
1.1.3. <i>Szüksége van-e a filozófiatörténet-írásnak a filozófiára (avagy fordítva)?</i>	23
1.2. A filozófiatörténet szerepe a magyar filozófia mai módszertani vitáiban	27
1.2.1. <i>Általános megfontolások: a filozófiatörténet jelentősége a (fél)kortárs magyar filozófiában</i>	27
1.2.2. <i>A filozófiatörténet-írás szerepe a magyar filozófia rendszerültetés körüli módszertani eszmélődésében</i>	29
1.2.3. <i>A Tengelyi–Mezei vita a filozófiatörténet filozófiai státuszáról</i>	34
1.2.4. <i>A filozófiatörténet mint a modern magyar analitikus-kontinentális vita implicit témája</i>	43
1.2.5. <i>A filozófiatörténet Tőzsér János antifilozófiájában</i>	48
1.3. A vizsgálódás további menetének áttekintése	63
2. TÖRTÉNETI NYITÁNY: A PEREGRINUS ALEXANDER BERNÁT ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET	79
3. FILOZÓFIATÖRTÉNET-FILOZÓFIÁK A FENOMENOLÓGIA FORRÁSVIDÉKÉN	91
3.1. Hegel filozófiatörténet-filozófiája a hegelianizmus dezintegrációjának szemszögéből	91
3.1.1. <i>Az 1840-es évek képe</i>	91

3.1.2. A hegeli filozófiatörténet-elmélet kiadástörténeti viszontagságai	93
3.1.3. A fejlődéspárhuzamosság-tézis és variánsai	100
3.1.4. A feltárt diszkrepancia jelentősége vizsgálódásunk számára	112
3.2. A sematizált hegelianus filozófiatörténet-írás elmélet	115
3.2.1. A hegeli filozófiatörténet-elmélet recepciós helyzete az 1830–1840-es években	115
3.2.2. Erdmann hegelianus pszichológiájának alakulása	118
3.2.3. Erdmann hegelianus filozófiatörténet-elmélete	123
3.2.4. A hegeli filozófiatörténet-elmélet sematizációja Erdmann-nál	132
3.3. A filozófiatörténet filozófiája a születőben lévő neokantianizmus idején	140
3.3.1. A filozófiatörténet publikus percepciója a poszthegelianus filozófia mélypontja idején	140
3.3.2. A fiatal Eduard Zeller mint filozófiatörténész és vallástörténész	143
3.3.3. A Zeller–Wirth-vita	153
3.3.4. A filozófiatörténet filozófiai relevanciájának felszámolása az idős Zellernél	162
4. FRANZ BRENTANO FILOZÓFIATÖRTÉNET-FILOZÓFIÁJA	171
4.1. Brentano filozófiatörténet-elméletének közvetlen forrásai és annak kanonizált formája	171
4.2. A fáziselmélet a Brentano-iskolán belüli és kívüli korabeli recepció tükrében	179
4.2.1. Schmidkunz kritikája a fogalomtörténet-írás kezdetei felől	179
4.2.2. A fáziselmélet recepciója a kulturális nyilvánosság színterein	185
4.2.3. Brentano filozófiatörténet-elméletének professzionális szakmai kritikái	190
5. TÖRTÉNETI EPILÓGUSOK: A FIATAL HUSSERL ÉS AZ IDŐS DIL/THEY	197
5.1. A fiatal Husserl és a filozófiatörténet	197
5.1.1. Husserl találkozása a filozófiatörténettel egyetemi tanulmányainak megkezdése előtt	197
5.1.2. Husserl és Zimmermann	201

5.2. Az idős Dilthey és a filozófiatörténet	203
5.2.1. <i>Dilthey és Zeller Berlinben</i>	203
5.2.2. <i>A filozófiatörténet filozófiája Dilthey világnézet-típológiájában</i>	208
6. ÚTON EGY FENOMENOLÓGIAI FILOZÓFIATÖRTÉNET-FILOZÓFIÁHOZ	211
6.1. A <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> és a Ritter-iskola filozófiatörténet-elmélete	211
6.2. A filozófus és a filozófiatörténet	224
6.2.1. <i>Azonos-e a filozófia a saját történetével?</i>	224
6.2.2. <i>Egy Kant-fragmentum mint elmélettörténet-írási csomópont</i>	230
6.2.3. <i>A filozófia kompenzatorikus viszonya a filozófiatörténethoz</i>	234
6.2.4. <i>Hol kezdődik a filozófiatörténet?</i>	240
7. A FILOZÓFIATÖRTÉNET ÉRTELEMALAKZATAI	247
7.1. Husserl »impulzuscentrumától« a »fiktív filozófiatörténet« gondolatkísérletéig	247
7.2. Az inautenticitás fenomenológiája	252
7.3. A filozófiatörténet inautentikus intencionális struktúrái	264
7.3.1. <i>Az inautenticitás a filozófiatörténeti értelemalakzatokban</i>	264
7.3.2. <i>Az inautenticitás megjelenése az intencionális rétegekben</i>	269
7.3.3. <i>Libikóka-hatás: A filozófiatörténeti értelemalakzatok időbelisége</i>	275
7.4. A filozófia történetisége és az inautenticitás fenomenológiája	283
8. A FILOZÓFIATÖRTÉNET MAKROSZINTŰ JELLEMZŐI	291
8.1. Problémafelvetés: Filozófusok vitája a történelemben	291
8.2. A filozófia kontroverz történeti egysége	295
8.2.1. <i>A filozófia történeti ősalapítása</i>	295
8.2.2. <i>A filozófiatörténet speciális hermeneutikája</i>	298
8.2.3. <i>A fikciócezáura-hipotézis és a filozófia történeti igazsága</i>	305
8.3. Epilógus: A filozófiatörténet problémájának metafizikai regionalizációja	313

9. ÁBRAMELLÉKLET	315
10. TÖRTÉNETI SZEMÉLYEK KISLEXIKONA	321
11. IRODALOM	337
11.1. Rövidítések	337
11.2. Levéltári források	345
11.3. Sajtóforrások és egyéb nem-individualizált nyomtatott források	345
11.4. Biográfiai lexika	346
11.5. Internetes hivatkozások	348
11.6. Hivatkozások	349
NÉVMUTATÓ	387
DETAILED SUMMARY IN ENGLISH	393

„Jelöljük hát meg szándékunkat úgy, mint kísérletet a töredékes törekvéssel, vagy mint a hátrahagyott papírok trásának művészetében való kísérletet. Nos, az a művészet, hogy [...] olyan élvezetet érjünk el, amely soha nem lesz jelenvaló, hanem mindig benne lesz az elmúlt idő mozzanata, úgyhogy az elmúlt időben jelenvaló. Ez már a »hátrahagyott« szóban is kifejezésre jut. [...] Feltételezem, hogy ez is minden emberi alkotás tulajdonsága a maga valóságában, oly módon, ahogy hagyatéknak fogtuk fel, mivel nem adatott meg az embernek, hogy az istenek örök szemlélésében éljenek.”

Søren Kierkegaard: *Az antik tragikum visszsfénye a modern tragikumban. Kísérlet a töredékes törekvéssel. Előadás a Szümparanekekromenoi előtt* (KIERKEGAARD 1994, 119–120).

„A XIX. századi filozófia felelős a kultúra hanyatlásáért. [...] [A] filozófia a XIX. században egyre inkább beleveszett a lényegtelen kérdésekbe. Feladta a világnézet kutatását, és a filozófia-történet tudományává alakult át.”

Albert Schweitzer: *Életem és gondolataim* (SCHWEITZER 1981, 159).



1. Közelítések a filozófiatörténet filozófiai problémájához

1.1. PROBLÉMAFELVETÉS: FILOZÓFIATÖRTÉNET ÉS FILOZÓFIA ÖSSZEFONÓDÁSAI

1.1.1. *Motiváció és előzetes megfontolások*

Különös jellegük van azoknak a helyzeteknek, ahol a filozófia közvetlenül találkozik a saját történetével. „Igazán rémülettel gondolok e munka közben arra” – írta például a fiatal Wilhelm Dilthey, aki ekkor éppen a Schleiermacher-levelezéskiadáson dolgozott –, „hogymennyire fontos a dátum, és ezek a fiatal emberek mennyi fáradságot megtakaríthattak volna a levelezések kiadóinak, ha számításba veszik, hogy egyszer akár máról holnapra híresek lehetnek.”¹ Dilthey a le-

¹ DILTHEY BW I, 123. (történeti kiadás: DILTHEY 1933, 443; minden fordítás a könyv szerzőjétől származik, hacsak másként nem jelöljük). Dilthey és Scholz barátsága gyerekkorukra vezethető vissza a Dilthey szülei és Scholz nagyszülei közti ismeretség révén, majd pedig a két fiatal együtt töltötte az 1855–1856. tanévet Berlinben (lásd DILTHEY 1933, 417. skk.). A szóban forgó kötetet (SCHLEIERMACHER 1861), amely Schleiermacher levelezését már a szerző húszas éveinek megkezdését megelőzően közli, Dilthey az első két kötetet kiadó evangélikus teológus és (egyház)politikus Ludwig Jonas – akire maga Schleiermacher bízta rá a halálos ágyán a hagyatékában maradt műveinek megjelentetését – halála után vette át és rendezte sajtó alá. A néhány évre rá megjelentetett, negyedik kötettel (SCHLEIERMACHER 1863) együtt ezek jelentettek előmunkálatot Dilthey saját, Schleiermacher etikájáról írott disszertációjához (latin eredeti: DILTHEY 1864; a szisztematikus rész német változata: DILTHEY GS XIV/1, 339 skk.), illetve a monumentális Schleiermacher-biográfiához (ennek szükségességére Dilthey rögvest az első általa sajtó alá rendezett levelezéskötet bevezetőjében utalt, lásd SCHLEIERMACHER 1861, vi), amelynek első kötetét Dilthey 1867 és 1870 között jelentette meg (eredeti kiadás: DILTHEY 1870; kritikai kiadás: DILTHEY GS XIII/1–2), második kötetét viszont nem fejezte be (a fennmaradt anyagok kritikai kiadása: DILTHEY GS XIV/1–2). (Schleiermacher leveleit a modern kritikai összkiadás keretében 1979-től kezdve jelentették meg, a vállalkozás tizenegy szövegekötet és egy kiegészítő kötet megjelentetése után további három szövegekötet tervbe vételével még mindig nem zárult le.)

vélben maga is tréfálkozott azon, hogy levelezőpartnere, Luise Scholz (szül. Luise Seyler), aki Dilthey fiatalkori barátjának, Bernhard Scholz zenekarvezetőnek a felesége volt, igyekezzen rávenni a Diltheyhez hasonlóan szintén a húszas éveinek második felében járó férjét a levelei akkurátus datálására. Dilthey azonban a több részletben papírra vetett levél e darabját csak „vasárnap” felirattal datálta, az első részletet keltezetlenül hagyta, az utolsót pedig csak napra és hónapra pontosan datálta, így a kiadóknak kellett a levélírás évét kikövetkeztetniük.² Hasonló a filológiai helyzet a Dilthey–Scholz-levélváltás más darabjainál is, nem is beszélve a Dilthey-levelezéskorpusz egészéről, ami a modern Dilthey-levelezéskiadás szerkesztőit arra indította, hogy felidézzék Dilthey e megjegyzését, amikor több mint másfél évszázaddal később maguk is azzal a „csodálatos munkával” küszködtek, hogy „dátum nélküli leveleket rendezzenek sorba”.³ Azáltal, hogy a szóban forgó levélrészletet pusztán a „vasárnap” datálással látta el, az ekkor már egyértelműen irodalmár-filozófusi ambíciókat dédelgető Dilthey talán kiutat keresett abból a dilemmából, miszerint ha levelét keltezetlenül hagyja, az szerénytelenségnek minősülhet (ami egyértelműen ütközött volna a kor tudományos önreprezentációs normáival), ha datálja, az pedig álszerénységként értelmezhető. Akár ilyen finom megfontolások rejtőztek e filológiai körülmény mögött, akár úgy volt, hogy Dilthey valóban csak a később a frankfurti Dr. Hoch’s-konzervatórium igazgatói pozíciójáig emelkedő fiatalkori barátja esetén tartotta mérlegelendőnek, hogy „egyszer akár máról holnapra híres legyen”,⁴ a levelezéskiadás szerkesztőinek a szintén levelezéskiadást szerkesztő és a híressé válás gondolatával játékot űző Dilthey panaszát felemlető panasz a filozófiatörténet-író Dilthey a filozófiai kánonba emelése, majd ismételt rehistorizációja révén elgondolkodtató problémafelvető

²Vö. DILTHEY BW I, 122–126; DILTHEY 1933, 441–445, különösen 441, 8. lj.

³DILTHEY BW I, 123 (történeti kiadás: DILTHEY 1933, 443); idézve: DILTHEY BW I, viii.

⁴Ebben az esetben Dilthey nem bizonyult volna különleges jóstehetségűnek, hiszen amire Scholz 1883-ban erre a posztra lépett, Dilthey már több professzúra birtokosa volt (SS 1867 – SS 1868: Bazel, WS 1868/69 – SS 1871: Kiel, WS 1871/72 – SS 1882: Breslau [magyarosan: Boroszló; ma: Wrocław, Lengyelország]; a pontos adatokat lásd a DILTHEY GS XXI szerkesztői bevezetőjében), sőt 1882 júliusában kinevezést kapott a berlini egyetemen a német filozófia élet legmagasabb presztízsű, egykor Hermann Lotze által betöltött katedrájára (lásd GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 146).

illusztrációja lehet a filozófiatörténet belső-részrtvevői és külső-szemléltői pozíciói közti összefonódásnak, végső soron pedig a filozófia és a filozófiatörténet összefonódó viszonyának.

* * *

A filozófiatörténetre irányuló kérdéssel szembesülve más genuin filozófiai problémákhoz hasonlóan felidézhetjük az ágostoni mondást: „*Si nemo ex me quaerit, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*” („Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom”).⁵ Ugyan feltételezhető, hogy a filozófia művelésének mai arculata számára olyannyira meghatározó, kiterjedt filozófiatörténet-írási tevékenység jelentős részben módszertanilag reflektált módon zajlik, sőt az egyes szakmai közösségekben, így a kortárs magyar filozófiában is időről időre valóban megjelennek elméleti viták a filozófiatörténet-írás módszertanáról, amelyek a filozófiatörténet kérdését előtérbe helyezik, vagy éppen, amint látni fogjuk, tematizálatlan előfeltevésekkel terhelik. A filozófiatörténet problémája ráadásul legkésőbb a 19. századtól kezdve a filozófia önálló témájává vált (amivel párhuzamosan kialakult a filozófiatörténet elmélettörténet-írása),⁶ sőt legutóbb egy 1979 és 2004 között olasz nyelven, öt kötetben összesen 3600 oldalon megjelent, s időközben részben angolul is elérhetővé váló sorozat vállalkozott a filozófiatörténet-filozófiák történetének nagyívű felvázolására a reneszánsztól kezdve egészen Wilhelm Diltheyig; a filozófiatörténet szempontunkból érdekesebb 19. századi elmélettörténete pedig már az 1960-as években önálló kutatási érdeklődés tárgyává vált a német filozófián belül (a kutatástörténet e szakaszával még alkalmunk nyílik foglalkozni a jelen könyv során).⁷ Mégis a filozófiatörténet elméletének irodalmában tájékozódni próbáló olvasón

⁵ *Confessiones* 11. könyv, 14. fejezet. Kritikai kiadás: O'DONNELL (SZERK.) 1992, 3. köt., 154; idézett magyar fordítás (továbbiakban: ford.): VASS (FORD.) 1995, 319.

⁶ Az erre vonatkozó modern szakirodalmi véleményt illetően lásd HARTUNG 2015, 10. A filozófiatörténet-elméletek történetére vonatkozó érdeklődés kialakulásával és Kant korszakhatárszerepének megjelölésével az 6.2.2. szakaszban foglalkozunk a filozófiatörténet elmélettörténetétől a filozófiatörténet-elmélet közvetlen megközelítéséhez való átmenet során.

⁷ Lásd mindenekelőtt GELDSETZER 1968 (a szerző korszakhatártéziseinek korábbi megfogalmazása: GELDSETZER 1965). Lucien Braun a filozófiatörténet elmélete és története iránti hazai érdeklődés számára meghatározó, magyar fordításban is megjelent műve (BRAUN 2001) Hegelnél fejeződik be (nem függetlenül a szerző saját elméleti elköteleződésétől).

könnyen valamiféle *tanácstalanság lehet úrrá az álláspontok és dilemmák repetitív mintázata láttán* (például az anakronizmus és az antikvarianizmus szembeállítás, illetve e dilemma kiegyensúlyozásának kísérletei láttán),⁸ amit az említett könyvsorozat legutóbbi, egészen az *aetas kantianáig* eljutó angol kötetének (PIAIA – SANTINELLO [SZERK.] 2015) recenzense így fogalmazott meg: „[...] nem vagyok biztos abban, hogy sokkal többet lehet mondani a filozófia és a filozófiatörténet közti viszony témájáról egy érdemi megközelítésbeli változtatás nélkül. [...] Az ehhez a specifikus diszkusszióhoz tartozó logikai tér is betöltődöttnek tűnik.”⁹

Az ilyen jellegű filozófiai problémák termékeny megközelítésének lehetősége talán éppen a kiindulópont helyes megválasztásában rejlik, azaz – az ágostoni mondás értelménél maradva – annak tudatosításában, hogy mi az, amit nem tudunk; más szavakkal: mi az, amit zárójelbe kell tennünk, hogy az a vizsgálódás elején még ne jelentkezzen közvetlenül megoldandó problémaként, hanem később lehessen termékenyen célba venni. Jelen könyv a filozófiatörténet mint elméleti probléma a kortárs kontinentális filozófia talaján történő megértéshez ennek megfelelően tudatosan olyan alapállást keres, amely öt önkorlátozó jellegű feltevés – azaz a filozófiatörténet filozófiai vizsgálatát általában meghatározó öt megközelítési mód felfüggesztése – révén

⁸Azt, hogy a mai filozófiai életben mennyire nem rendelkezik vitameghatározó erővel az anakronizmus és antikvarianizmus dichotómiája, jól mutatja Tózsér János megszólalása az általa képviselt József Attila-értelmezés kiváltotta vitában a tágabb kulturális nyilvánosság színterén. Arra a kritikára (lásd VARGA 2016c) válaszolva, miszerint József Attila költeményének a kortárs analitikus filozófia terminusaiban történő értelmezése elhanyagolja a mű idegenségét, és azok a saját filozófiai vonatkozásrendszerében vett igazságigényét (eltekintve most attól az esztétikai kérdéstől, hogy irodalmi műalkotásokat, akár az ún. gondolati verseket is lehet-e minden további módszertani jellegű közvetítés nélkül filozófiai szövegekként olvasni), Tózsér válaszában ezt írta: „Abszolút egyetérték [...] abban, hogy »a filozófiatörténet-írásnak az antikvarianizmus (a filozófiai irrelevancia) és az anakronizmus (a történeti irrelevancia) csapdái közt átvezető keskeny utat kell keresnie«; és abban is, hogy e megkülönböztetés – *mutatis mutandis* – bizonyos gondolati költemények értelmezését illetően is releváns” (TÓZSÉR 2016, 24; kiemelés tőlem). Ha az anakronizmus és az antikvarianizmus kategóriái kapcsán csak annyit tudunk megállapítani – afféle toposzként kezelve azt, Richard Rorty az analitikus filozófiatörténet-írás módszertani öneszmélése szempontjából nagy hatású cikke [RORTY 1984] nyomán –, hogy azok a történeti szövegekhez való filozófusi viszonyulás két elkerülendő szélsőséget reprezentálják, akkor e fogalom-pár tagjai valóban pusztán polemikus használatú fogalmakká (*Kampfbegriff*) válnak, azaz mindenki azt fogja állítani magáról, hogy ő helyesen egyensúlyozik e keskeny pallón, s ekképpen az antikvarianizmus és anakronizmus módszertani kategóriáinak ismerethozadéka meglehetősen csekély marad.

⁹LÆRKE 2016 [oldalszámozás nélkül].

kísérli meg elkerülni a könnyen gondolati zsákutcákba vezető fogalmi pályákat. Ez az öt önkorlátozó feltevés a következőképpen foglalható össze:

1. A filozófiatörténet filozófiai problémája nem (szükségszerűen) a történelemfilozófia részproblémája. 2. A filozófiatörténet filozófiája nem a történeti szövegek megértésének lehetőségére irányuló hermeneutikai reflexió (kizárólagos) függvénye. 3. A filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdést nem válaszoltuk meg (tartalmilag érdemben) azáltal, ha a történetiség vagy akár a temporalitás fundamentálonológiai vagy konstitúcióelméleti primátusát állítottuk. 4. A filozófiatörténet értelmére irányuló kérdés (nyilvánvalóan) nem azt a célkitűzést szolgálja, hogy egy múltbeli vagy jelenbeli filozófiatörténeti alakzatot a filozófiatörténeti fejlődés beteljesítőjeként jelöljünk meg. Ezeket a tudatosan vállalt önkorlátozó feltevéseket – melyekhez csatlakozhat a filozófiatörténet elterjedt megközelítéseinek, különösen a *de facto* leggyakoribb felfogásmódjának, a problémátörténeti megközelítésnek a felfüggesztése¹⁰ – a vizsgálódás jelen pontján megindokolni ér-

¹⁰A filozófiatörténet problémátörténeti megközelítése, mondhatni, hasonló státusznak örvend a filozófusok körében, mint a matematikusok körében a matematika tárgyainak létmódjára vonatkozó matematikafilozófiai kérdés platonizáló megválaszolása. Amint egy matematikus szerzőpáros (ráadásul egyikük alkalmazott matematikus is volt) találóan fogalmazott művüknek „Az alkotó matematikus filozófiai helyzete” (az eredetiben negatív konnotációval: „*philosophical plight*” – azaz inkább: „filozófiai balsorsa”) feliratot viselő részében: „[a] legtöbb író, aki ezzel a témával foglalkozik, egyetért abban, hogy a tipikus alkotó matematikus a hétköznapokon platonista [...; azaz] amikor matematizál, akkor meg van győződve arról, hogy egy objektív realitással foglalkozik, és arra törekszik, hogy meghatározza ennek tulajdonságait” (DAVIS – HERSH 1981, 321; ford.: 1984, 338) – amikor azonban matematikusunk explicit módon gondolkodni kezd erről a kérdésről, illetőleg matematikai-filozófiai intuícója legitimációs kontextusba kerül; akkor e »hétköznapi platonizmus« persze kevésbé vonzó, legalábbis kevésbé védhetőnek tűnik számára (a szerzőpáros szerint ebben a tekintetben a formalizmus bizonyulhat vonzó). Hasonlóan: élhetünk a gyanúperrel, hogy az „alkotó filozófus viszonyulását a filozófiatörténethez” a dolgos munkanapokon a filozófiatörténet problémátörténeti felfogása határozza meg, azaz az a filozófiatörténet-elmélet, miszerint „a problémák és fogalmak története” alkotja azt, „ami filozófiai tekintetben a legfontosabb” a filozófiatörténetből (WINDELBAND 1921, vi); avagy, hogy egy a mai magyar filozófia alkotói praxisából származó, konkretizált megfogalmazást idézzünk: „a filozófusok évszázadok óta hasonló problémákkal foglalkoznak; Platón, Szent Tamás, Descartes, Kant és a kortárs analitikus filozófusok nagyon közeli problémák megoldásán fáradoztak” (TŐZSÉR 2018, 171). – Ezzel a felfogással, különösen annak az utóbbi formájával szemben nemcsak elméleti aggályaink lehetnek (amint erre még kitérünk), rámutatva az explicit dekontextualizálás műveletének történeti kontextualizáltságára (a hermeneutikai filozófiai talaján lásd mindenképp: GADAMER GW I, 381. skk.), hanem egy sokkal gyakorlatiasabb természetű nehézség is felmerül vele szemben: a filozófiatörténet vélelmezett problémátörténeti egysége – avagy, legalábbis az egyes problémák erős hasonlósága – annál kevésbé bizonyul tarthatónak,

telemszerűen még nem lehet, legfeljebb motivációkat hozhatunk fel azok alátámasztására (e motiválási lehetőségekre már az elhatárolások mondataiban szereplő zárójeles beszúrásokkal is utaltunk), főként arra támaszkodva, hogy az önkorlátozások által elutasított pozíciók indokolatlan mértékben szűkítenék a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés lehetséges menetét. Egyedül az utolsó módszertani önkorlátozás tűnik közvetlenül indokolhatónak a vizsgálódás jelen pontján, hiszen az ott megjelölt célkitűzés elvetése éppen a filozófiatörténetre vonatkozó kérdés megfogalmazásának az előfeltétele, ennyiben ebben az utóbbi esetben nem ideiglenes módszertani önkorlátozásról, hanem a filozófiatörténet genuin értelmének konstitutív feltételéről van szó. Ehhez a négy önkorlátozó feltevéshez egy további módszertani döntés csatlakozik a mű történeti részét illetően, amit röviden jelezni szeretnénk, mielőtt megpróbálnánk ezeket az önkorlátozó feltevéseket illusztrálni az iménti Dilthey-példa segítségével.

minél közelebb lépünk a történeti empiriához, különösen ha a problémát nem pusztán címszóként értelmezzük, hanem a legitim megoldási módszertanokat, sikerességkritériumokat, metafizikai kereteket etc. is a problémához tartozóként értelmezzük (más szóval: ha különbséget teszünk a problémák azonossága vagy erős hasonlósága között, valamint aközött, hogy egy történeti filozófus témáit többé-kevésbé *le tudjuk fordítani* számunkra is releváns kérdésfeltevésekre). Ezt a diszcrepanciát jól szemlélteti, hogy a Szent Tamás és napjaink filozófusa közti problémátörténeti azonosság, de legalábbis „erős hasonlóság” mellett elköteleződő Tózsér János ugyanezen könyve szerint „semmi esély sincs” „Isten létezését” konkluzív filozófiai érvekkel igazolni, s ennél fogva „az istenhittől fakadó filozófiai elméleteket” nem tekinthetjük „filozófiai problémák megoldásának” (TÓZSÉR 2018, 321). Utóbbi kijelentés tekinthető a mai metafizikai konszenzus megfogalmazásaként, ámde mennyiben áll közös platformon azzal a középkori filozófussal, aki számára – amint ez a tizenharmadik században felmerült (KOBUSCH 1989, 641. skk.) – a fő metafizikai kihívás az ész természetes világosságán alapuló filozófia és a kinyilatkoztatás természetfeletti világosságán alapuló teológia *konvergenciájának* a magyarázata volt? (Ennyiben, mondhatnánk, Gadamer jobban rátapintott e filozófiatörténet-elméleti probléma gyökerére, amikor egy a fő mű utáni írásban a problémátörténeti filozófiatörténet-írás kapcsán „az állítólagos problémaazonosságban [*Problemselbigkeit*] rejlő dogmatizmus”-ról beszélt; GADAMER GW II, 82; első megjelenés: GADAMER 1970, 142.) – Fontos azonban hangsúlyozni: az, hogy a matematikai praxis analógiájában a problémátörténeti azonosságon (legalábbis erős hasonlóságon) alapuló filozófiatörténet-használat hétköznapi gyakorlatáról beszéltünk, egyben azt is jelenti, hogy ez a hétköznapi gyakorlat nem delegitimálható maga kontextusában, csak éppen nem szolgálhat a filozófiatörténet értelmére irányuló filozófiai kérdés kiindulópontjául (megjegyzendő, hogy a Tózsér által exemplifikált, elterjedt használati mód valójában – a lehetséges filozófiatörténet-használatok tipizálását és nómenklatúráját szigorúan véve – inkább a manapság rossz hírnevű *philosophia perennis* filozófiatörténet-használatához áll közel [amint Tózsér egyszer el is szólja magát], ami szelektív és történetileg nem teleologikus azonosságot feltételez a filozófiatörténetben, lásd 1.2.4. szakasz lentebb, különösen 40. l.).

Ugyan jelen sorok szerzője is szimpatizál a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés historizálásának gondolatával (amiben a fentebb említett recenzió szerzője is felfedezni vélte a kiutat a filozófiatörténet-filozófia gondolati impasszéból), azt azonban *5. kétségbe vonja, hogy ennek eszköze a vonatkozó szerzők filozófiatörténet-konceptióinak (illetve azok hiányainak) bizonyos csoportosításban történő öncélú kronológiai tárgyalása lenne* (amire sajnos az említett kötet sorozat is hajlamos volt). Szemben a fenti álláspontokkal (amelyektől magunkat elhatárolódni igyekeztünk), a jelen munka történeti fejezetei a saját történetírói célkitűzésünk szempontjából egy kiválasztott korabeli aktorperspektíva rekonstruálására törekszenek, azaz *annak a filozófiatörténetelmélet-történeti helyzetnek a rekonstruálására, amelyben a kialakulóban lévő fenomenológia (illetve tágabb értelemben véve a kontinentális filozófia) a tizenkilencedik század alkonyán találta magát*. A történeti fejezetek két lehetséges elmélet-történet-írói módszere megkülönböztetésének és választásunk megalapozásának mélyebb értelmére a történeti fejezetek lezárultával, a filozófiatörténet filozófiai problémájának közvetlen célbavételéhez történő átmenetkor térhetünk majd vissza a 6. fejezet 6.2.2 szakaszában. A kronologikus rendben zajló, pusztán tematikus elmélet-történet-írás esélyeiről azonban már a vizsgálódás jelenlegi, előzetes pontján is elmondható, hogy egy ilyen pusztán kronologikus megközelítés meggyőződéseim szerint már csak azért is kudarcra lenne ítélve, mert nem számolna azokkal az általános módszertani problémákkal, amelyek a szóban forgó filozófiatörténet-írási feladat, ti. bizonyos raszter alapján kiválasztott filozófiatörténeti szerzők adott tárgyra vonatkozó nézeteinek bemutatása során felmerülnek (amely módszertani problémákat a filozófiatörténet-elméleti szakirodalom a doxográfiai filozófiatörténet-írás kritikájának címszava alatt szokott tárgyalni).

Érdemes megemlíteni továbbá, hogy – részben talán éppen a fenomenológia korai történetét és előtörténetét terhelő historiográfiai kihívások miatt – a korai fenomenológia és eredetének kontextusa feltűnő módon hiányzik a felsorolt filozófiatörténetelmélet-történeti áttekintésekből), ami ismét csak indokolja, hogy ne a panorámaszerű elmélet-történeti narratívát válasszuk kiindulópontnak.¹¹ A jelen könyv

¹¹ Geldsetzer például Franz Brentano fáziselméletét, mellyel részletesen fogunk foglalkozni a 4. fejezetben, csak mellékesen, a tizenkilencedik század korábbi részében jelentkező gondolatokra vonatkoztatva említette, összesen nem szentelve neki egy bekezdésnyi szövegrészt (GELDSETZER 1968, 112, 58. l., 182, 187–188). Ez a hangsúlyelosztás és narratívaszervezés indokolt lehet egy olyan vállalkozás szempontjából, amelynek célja az *aetas kantiana* és a rövid tizenkilencedik század filozófiatörténet-

történeti fejezeteiben választott filozófiatörténet-írási megközelítési mód egyben reményeink szerint arra is lehetőséget fog adni, hogy vizsgálódásunk során foglalkozhassunk a korabeli magyar filozófusok teljesítményeivel is, melyek teljes jogú részét alkották a korai fenomenológia eleve regionális altörténetekre bomló történetének.¹²

elmélet-történetének panorámaszerű megrajzolása, azonban alkalmatlan a filozófiatörténet filozófiai kérdésének a fenomenológia (és a tágabb kontinentális filozófia) kontextusában történő tárgyalására, hiszen korántsem biztos, hogy e történet szereplői számára azok a gondolatok voltak irányadók, melyek analógiájaként Geldsetzer Brentano fáziselméletét bemutatta – ráadásul, amint látni fogjuk, a korai fenomenológia a tizenkilencedik századi panoráma mellékszálainak filozófiatörténet-elméleti kontextusaihoz is kapcsolódott, illetve eredetének kontextusa éppen a tizenkilencedik századi filozófiatörténet-elméleti viták „elhalványulásának” (GELDSETZER 1965, 17, 81), illetve lassú újjáépítésének korszakára (HARTUNG 2015, 13. skk.), azaz a panorámaszerű elmélet-történet vakfoltjára esik.

¹² A korai fenomenológia regionális altörténeteire irányuló utaláskor egy olyan koncepciót tartottam szem előtt az egyetemes és a lokális filozófiatörténetek viszonyát illetően, ami nem teljesen azonos Mester Béla nemrég előterjesztett javaslatával. Ugyan mélységesen egyetértek Mester azon soraival, miszerint az egyetemes és az egyes nemzeti szintű (lokális) filozófiatörténetekhez tartozó két „szemlélet és tudásanyag [...] mai állapotában nehezen tud még összekapcsolódni, a recepciótörténet könnyen válik nevek, évszámok és citált szerzők végeérhetetlen listájává, amelynek senki sem vállalkozik az értelmezésére, vagy akár csupán a különböző recepciólancok összehasonlítására” (MESTER 2017, 391). Azonban leegyszerűsítőnek (pontosabban: aluldetermináló) tartom Mester javasolt megoldását, nevezetesen „a kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet művelését” (391). Azt gondolom, hogy az egyetemes és az egyes lokális-regionális filozófiatörténetek közti viszonyoknak számos alakzata lehetséges, és ezt a formagazdagságot figyelembe kell vennünk a megcélzott komparativisztikai perspektíva kidolgozása során. Specifikusan a korai – azaz a világháborúk közti időszak, illetve főként a második világháború magával hozta politikai-társadalmi-kulturális átrendeződése előtti – fenomenológia történetének vizsgálata során kevéssé célravezető a lokális-regionális filozófiatörténeteket egymással közvetlenül összehasonlító vizsgálódás, hiszen azok élénk interakcióban, ugyanakkor aszimmetrikus viszonyban voltak a fenomenológia egyetemes (pontosabban németországi) történetével, ahhoz szatelitszerűen kapcsolódva, miközben nyelvi-kulturális okok miatt egymással csak gyenge kölcsönhatásban álltak (ezt a képet tovább lehetne árnyalni egyes lokális filozófiatörténetek, pl. a bécsi, grazi vagy a prágai német nyelvű egyetem másodlagos közvetítői szintjének megkülönböztetésével). Az egyenrangú és a közös centrumtól függetlenül komparatív vizsgálódás tárgyává tehető lokális filozófiatörténetek Mester Béla által javasolt modellje véleményem szerint jobban illeszkedhet a fenomenológiának a második világháború utáni történetére, amikor a politikai izoláció miatt gyengült az egyetemes filozófiatörténethez fűződő közvetlen történeti-biográfiai kapcsolat (miközben felértékelődött a lokális történetek közti laterális kapcsolatok szerepe – gondoljunk csak a Korčula-találkozók általánosabb filozófiatörténeti, sőt politikatörténeti jelentőségére; lásd konkrét intézménytörténeti kontextusba ágyazva: HORVÁTH 2000, 13). Ekkor a komparativisztikai perspektíva valóban érdekessé és termékkennyé válhat például annak magyarázatában, hogy a fenomenológiai hagyomány miként válhatott egymástól markánsan eltérő intellektuális-politikai

1.1.2. *A filozófia többszörös történetiségformája*

A filozófiatörténet filozófiai problémájának a kortárs kontinentális filozófia kontextusában célba vett vizsgálatához a jelen könyv által követni próbált módszertant illetően, azt hiszem, több szempontból is megvilágító erejű lehet az iménti példa Dilthey filozófiatörténet-írói szerepéről, filozófiai kanonizációjáról, majd Dilthey ismételt rehistorizálásáról. Ez a példa nyilvánvalóan nem a filozófiatörténet teleologikus értelmére, kitüntetett alakzataira vagy befejeződéseire irányul, hanem a filozófiatörténet-írói aprómunka során merült fel. Ugyan a modern levelezéskiadás szerkesztőinek panasza külsőlegesnek tűnhet (legfeljebb valamiféle frappáns jelleget mutatva), azonban egy fontos elméleti probléma rejlik benne, ami jól érzékelteti az antikvarianizmus-anakronizmus hagyományos dilemmája elkerülésének lehetőségét, illetve annak lehetőségét, hogy feltárjuk a problémamező e dilemmára nem redukálható komplexitását.

Az ugyanis, ahogyan a filozófiatörténet-írói Dilthey a filozófiatörténet-írás tárgyává válik, ami implikálja e diltheyi eredeti tevékenység filozófiai relevanciáját, egyrészt a filozófia művelésének és a filozófia történetírásának átjárhatóságát mutatja, azaz a filozófia és a filozófiatörténet tudományelméleti összefonódását (amihez, mint rövidesen látni fogjuk, egy további szint is járul a történeti szerzők a filozófiatörténetre vonatkozó reflexiói révén). A cirkuláris viszony egy tudományos diszciplína és annak historiográfiája között, vethetnénk ellen, korántsem a filozófia privilégiuma. A magyar olvasónak aligha kell hosszan keresgélnie, hogy olyan irodalomtörténeti műre akadjon, amely az irodalmi kánon teljes jogú tagjának tekinthető, és az azóta eltelt időben az irodalom nem egy invenciózus példát kínált a műalkotás tárgyszintje és az arra irányuló elméleti-történeti reflexió szintje közti összefonódására. Még a hadtörténet esetén is, amit pedig a tárgyszint és a diszciplína saját szintje közti szeparáció legnyilvánvalóbb példájának tekinthetünk,¹³ ismeretesek példák a reflexió és a praxis szoros összefonódására. Alfred von Schlieffen tábornok, vezérkari főnök például Hannibál cannaci csatáját tanulmányozva, azzal

elköteleződések artikulációs médiumává, amint ezt példázza a lengyel antimarxizmus (lásd pl. GUBSER 2014), illetve a magyar heterodox marxizmus (lásd pl. VAJDA 2016) történeteinek összehasonlítása.

¹³ Gondoljunk csak Pléh Csaba ebben a tárgyban tett hozzászólására *A bölcsészettudományok hasznáról* címmel 2015. jan. 21-én a Magyar Tudományos Akadémia szék-házában tartott, jelentős sajtóvisszhangot kiváltó rendezvényen.

analóg módon fogalmazta meg azt a haditervet (lásd MÜNKLER 2013, 82. skk.), ami sorsszerűen meghatározta a von Schlieffen halála utána másfél évvel kitörő első világháború menetét. A Schlieffen-tervet persze utódjának, az ifjabb Helmuth von Moltkénak először meg kellett valósítania; senki sem gondolt arra, hogy a kétfrontos háború pusztán az antik hadtörténet tanulmányozása és az ebből születő gondolatok papírra vetése révén már 1904–1905-ben megnyerhető lett volna, míg a filozófusok között időről időre megfogalmazódik a „*doing philosophy historically* [a történelem révén filozofálni]” programja,¹⁴ (sőt még a filozófiatörténet filozófián belüli túlzó használata ellen irányuló polémiákat is annak jeleként értelmezhetjük, hogy a filozófiatörténet és a filozófia közti distinkció instabil lehet a filozófiában). A szakasz elején

¹⁴ Ennek pregnáns kifejeződését találjuk az éppen a „*doing philosophy historically*” gondolata köré szerveződő konferencián (HARE [SZERK.] 1988) Jonathan Bennett, az e gondolat úttörőjének tartott filozófiatörténész összegző hozzászólásában: „Amiért elsődlegesen ezekhez a [történeti] szövegekhez fordulok, az megvilágosodás, betekintés a filozófiai igazságba” (BENNETT 1988, 67). Avagy, saját intellektuális eszmélődésére vonatkoztatva: cambridge-i fiatal oktatói működése alatt „[n]agyobbrészt ezekkel a [kora modern történeti] szövegekkel birkózva tanítottam magamnak filozófiát [...] De nem vagyok egyedül ezzel. Mások is úgy látják, hogy filozófusként a múlt nagy filozófusainak gondolataival konfrontálódva [*engaging with*] növekedtek, habár [...] elég gyakran az ember a félreértett gondolatokkal konfrontálódik” (63). Azt, hogy ez a megközelítés éppen a filozófiai és a historiográfiai reflexió szintjeinek összefonódásával jár, jól illusztrálja egy e felvetés iránt elkötelezett tanulmány konklúziója: „a filozófia története az a könyv, amit a legmélyebb emberi gondolkodók együtt írnak”, és – szemben a könyv-metafora más eseteivel (pl. „a természet könyve”) – „csak ez a könyv szól önmagáról és ezért csak erről mondhatjuk, hogy önmagát írja” (GALGAN 1987, 95).

Amint Robert Piercey-nek az e megközelítés jegyében született irodalmat áttekintő írásából kiviláglik (PIERCEY 2003, lásd különösen 779, 3. l.), a »*doing philosophy historically*« címszava alatt elsősorban a modern filozófia ún. angolszász analitikus irányzatán belül az 1980-as évek elején induló kezdeményezésről van szó, talán nem független ezen irányzat vállaltan antihistorikus kezdeteitől a 20. század elején és a professzionális filozófiatörténet-írás intézményi szeparációjától ezen irányzaton belül. Jelen könyv a filozófusok és a filozófiatörténészek a filozófia és a filozófiatörténet összefonódására irányuló problémafelvető reflexióját két magyar módszertani vita elemzésével kívánja bevezetni (lásd 1.2. szakasz lentebb), összhangban a könyv alcímében is megfogalmazódó témaválasztással, miszerint a könyv a filozófiatörténet kortárs kontinentális filozófia felől megfogalmazódó, illetve konceptualizálható kérdéseivel foglalkozik, amely kontingens megfontoláshoz azonban hozzájárul az a mélyebb indok is, hogy a filozófiatörténet filozófiai problémája jobban kibontakoztatható egy olyan kortárs filozófiai irányzat talaján, amely önnön történetiségének inkább tudatában van. Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy az analitikus filozófia anti- és ahistoricitása nem jelenti azt, hogy ez az irányzat kivonná magát a filozófiatörténetről szóló belátások hatálya alól, hiszen – mint látni fogjuk – az explicit módon dekontextualizáltak tételezett problémák is történetileg meghatározottak.

felidézett Dilthey–Scholz-levélhely példájánál maradva, az elméleti jelentőségű filozófiai probléma abban rejlik, hogy *ugyanaz a Dilthey* volt az, aki Schleiermacher datálatlan leveleit rendezgette, mint aki filozófusként belekerült a tizenkilencedik század végi német filozófia kánonjába, s ezáltal a filozófiatörténet-írás tárgya lett saját keltezetlen leveleivel együtt; más szóval a filozófiatörténet-írói tevékenysége nem valamilyen külsőleges érdeklődést alkotott filozófusi mivoltához képest (ezt a kontinuitást egyébként jól jelzi Dilthey Schleiermacherrel kapcsolatos műveinek folyamatos spektruma).¹⁵ Ami a filozófia esetét különlegessé teszi, az tehát, úgy tűnik, abban a körülményben rejlik, hogy filozófia és filozófiatörténet összefonódása a filozófia esetén nem pusztán egy érdekes anomália (avagy érdekes innováció), hanem *a diszciplína egészét átható jelenség*, ami olyan gyakran fordul elő, mintha a filozófia lényegéhez tartozna, ráadásul a filozófia esetén jóval kevésbé lehet szikével egzakt módon szétválasztani a tárgy szint és a historiográfia szövegeit. Utóbbi megállapítást nemcsak az iménti példák látszanak alátámasztani, hanem, amint jeleztük, indirekt módon még a filozófiatörténet filozófiai használata ellen irányuló, filozófusok körében gyakori polémia is – aminek eseteivel az alábbiakban találkozni fogunk –, elvégre, példáinknál maradva, Dilthey barátjának, Bernhard Scholz-nak, aki zeneszerzői, előadói és intézményvezetői munkássága mellett zeneelméleti szerzőként is ismert, sőt még egy *honoris causa* doktori címre is szert tett, a minduntalan a filozófiatörténetbe kalandozó filozófuskollégáival szemben aligha volt szüksége arra a figyelemre, hogy a zenekar elé lépve karmesteri pálcáját, ne pedig a tollat és zenetörténeti jegyzeteit vegye kézbe.

Dilthey ráadásul nem pusztán saját filozófiatörténet-írói munkássága közben fogalmazta meg ezt a könyv elején idézett megjegyzést, hanem ez az észrevétel Dilthey részéről egyben a filozófiatörténetre irányuló reflexiót is példázza, amit az is mutat, hogy a levél rákövetkező mondataiban Dilthey az intellektuális kiválóság kritériumairól, a híresség és a halhatatlanság különbségéről értekezett. Ha elfogadjuk azt a fentebb említett kutatástörténeti tézist, miszerint a filozófiatörténet mint filozófiai probléma a tizenkilencedik század körül jelent meg (pedig még a jelen könyv negatív mottójákként választott, Nobel-díjas populárfilozófiai vélekedés szerint is a filozófia a tizenkilencedik szá-

¹⁵Lásd 1. lj. fentebb.

zadban „a filozófiatörténet tudományává alakult át”),¹⁶ akkor szembe-

¹⁶ Albert Schweitzer elméletörténeti állítását a filozófia helyzetének kultúrpeszsimista diagnózisával kötötte össze: „A XIX. századi filozófia felelős a kultúra hanyatlásáért. Nem volt képes fenntartani és megőrizni a felvilágosodás korabeli kulturális tendenciákat. Folytatnia kellett volna azt a munkát, amelyet a XVIII. század befejezetlenül hagyott, és a gondolkodás számára nyilvánvalóvá tenni az erkölcs és a világnézet közötti természetes és alapvető kapcsolatot. Ezzel szemben a filozófia a XIX. században egyre inkább beleveszett a lényegtelen kérdésekbe. Feladta a világnézet kutatását, és a filozófiatörténet tudományává alakult át.” A szöveg eredetileg német nyelvű önéletrajzaként jelent meg 1931-ben, melyet két évre rá angol fordítás követett (SCHWEITZER 1933, 232; idézett magyar ford.: SCHWEITZER 1981, 159; modern angol fordítás keletkezési- és kiadástörténeti előszóval: SCHWEITZER 1990).

Nem alaptalanul osztozthatott népszerűségkeresési tanácsokat filozófustársainak Schweitzer, aki már a húszas évek elején széles körű ismertségre tett szert előadó-körútjai orgonakoncertjei révén (amihez az évtized végétől kezdve kitüntetések – pl. Frankfurt városának díja 1928-ban – és díszdoktorátusok – pl. az ortodox Brentano-tanítvány [lásd 4.1. alfejezet lentebb] Oskar Kraushoz fűződő kapcsolata [vö. SCHWEITZER 1933, 230] révén Prágában, majd Edinburgh-ban 1931-ben és Frankfurtban 1932-ben – csatlakoztak). A hírnév csúcsára viszont Schweitzer az 1952-ben elnyert és 1954-ben átvett Nobel-díjjal hágtott fel, ami különösen filozófusok körében biztosíthat kiemelt népszerűségkeresési szaktekintélyt, elvégre ez a kitüntetés – igaz, nem a békedíj, hanem az irodalmi díj alkategóriájában – eddig mindössze néhány szakfilozófusnak jutott osztályrészül (a ma nagyjából elfelejtett Rudolf Eucken 1908-ban nyerte el azt, a filozófia mai kánonjához is hozzátartozó Henri Bergson 1927-ben, az analitikus filozófia alapító atyjaként számon tartott Bertrand Russell 1950-ben, a díjat visszautasító, azonban elismertséghiányra szintén nem panaszkodható Jean-Paul Sartre pedig 1964-ben; lásd pl. FELDMAN 2000, 87).

Ugyan plauzibilis filozófiánépszerűsítési tanácsként hangzik, hogy e diszciplína képviselői inkább a világnézetek és az etika terén, mintsem a történeti filozófusok értelmezésében – *horribile dictu*, a filozófiatörténet filozófiájának ezoterikus témájában – jeleskedjenek, ha szélesebb társadalmi elfogadottságra törekcszenek; azonban Albert Schweitzert tévedés lenne a filozófia professzionális köréin kívül elhelyezkedő műkedvelőként beállítani. Három végzettsége közül – a teológiai licenciátus (1900) és az orvosi diploma (1913) mellett – az 1899-ben szerzett filozófiai doktorátus volt az első (az életrajzi adatokat lásd pl. SCHWEITZER 1990 kronológiai mellékletében). Egyetemi tanulmányait az 1893/94-es tanévben kezdte meg az akkor a Németországhoz tartozó Straßburg (mai nevén Strasbourg) egyetemén, ahol nem kisebb filozófiai notabilitás kezei alatt tanult, mint Wilhelm Windelband, doktori disszertációját (SCHWEITZER 1899) pedig egy eminensen filozófiai auktorról, Immanuel Kant vallásfilozófiájáról írta a ma már kevésbé ismert, kortársai által pozitivistának tartott (vö. EISLER 1912, 854) Theobald Ziegler vezetése alatt, akinek gyakorlati filozófiája a neokantiánus Friedrich Albert Lange és Paul Natorp gondolkodásával rokonítható (vö. BUCHENAU 1918, 504). Ha ezek a biográfiai körülmények, vagy éppen Schweitzer filozófiai szándékai is fellépő ún. az »élet tiszteletének etikája« sem győzne meg minket arról, hogy Schweitzert kortársai a professzionális filozófusok közé sorolták, akkor hivatkozhatunk még arra, hogy a mottót tartalmazó szöveg első változata a Felix Meiner kiadó kortárs filozófusok önéletrajzi bemutatkozásainak szentelt sorozatban (*Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*) jelent meg. Schweitzer ítélete a filozófiatörténettel való foglalkozás meritumáról és a tizenkilencedik századi filozófia tévutjáról tehát

sülnünk kell a további struktúrákomplikációval a filozófiatörténet metafizikai ontológiájában, hogy ebben a korszakban szerzőink explicit módon önálló filozófiatörténet-elmélettel is rendelkezhetnek különböző artikuláltsági fokon vagy pedig implicit módon befolyásoló előfeltevések formájában. A filozófiatörténet-írás során – amennyiben azt módszertanilag tudatos és felvilágosult módon akarjuk végezni (márpedig aligha járhatunk el másképp a filozófia mai helyzetében) – tehát nemcsak a történeti szövegek megértésének általános hermeneutikai problémájával kell foglalkoznunk (amihez a különböző filozófiafelfogásokból eredő módszertani probléma társul), hanem a filozófiatörténet-írás tárgyát alkotó szerzők saját explicit vagy implicit filozófiatörténet-felfogása és az általunk alkalmazott filozófiatörténet-írási módszertanok elméleti háttéré közötti távolság hermeneutikai közvetítésére is szükség van. A filozófia és a filozófiatörténet összefonódása, önmagában a motiváló jellegű Dilthey-példa felől tekintve, többszintűnek és elméletileg közvetítettnek tűnik.

1.1.3. *Szüksége van-e a filozófiatörténet-írásnak a filozófiára (avagy fordítva)?*

Mielőtt továbblépnénk, érdemes még egy aspektust előzetesen tisztázni. Fontos látni ugyanis, hogy a filozófia és a filozófia története közötti összefonódást nem a filozófiatörténet diszciplináris legitimációja miatt tartjuk szükségesnek hangsúlyozni. Ha a filozófiát a tudományok királynőjének gondoljuk, akkor persze a filozófiatörténészek remélhetnék, hogy ebből a dicsfényből valami rájuk is sugárzik a filozófiatörténet a filozófián betöltött vélelmezett szerepe révén, azonban a filozófia teoretikus primátusa és kitüntetett funkciója az életvilágbeli praxis számára napjainkban aligha egy olyan közvetlenül érvényesíthető igény, amelyre a filozófiatörténet diszciplináris legitimációját érdemes lenne alapozni. Éppenséggel az is felmerülhet, hogy a filozófiatörténészek taktikai szempontból bölcsebben járnának el, ha ilyen jellegű defenzív legitimációs kontextusokban ehelyett inkább azzal érvelnének, hogy a filozófiatörténet az egyetemes, regionális és loká-

igazából a korabeli professzionális filozófia véleményét reprezentálja – egyben azt az álláspontot, amellyel szemben jelen könyv fel kíván lépni annak bizonyítására, hogy a filozófiatörténettel való elméleti igényű foglalkozás *nolens volens* a mai filozófia termékeny művelésének egyik lehetséges útjaként mutatkozhat meg.

lis-nemzeti kulturális örökség egy talán kicsiny, de jól körülhatárolható és mindenképpen markánsan különböző szeletét alkotja, amelynek professzionális feldolgozási igénye legitimálhatja a filozófiatörténetet mint önálló diszciplínát – annál is inkább, mivel a kulturális örökség egy szelete értelmében vett filozófiatörténet egyik fő sajátossága éppen abban rejlik, hogy feldolgozása nagyon sajátos kompetenciát kíván meg, önmagában már annál a deskriptív jellegű megállapításnál fogva, hogy a filozófia történeti művelői *a fortiori* maguk is egy sajátos, más tudományágaktól *de facto* jól elkülönülő kompetenciával rendelkeztek. Ilyen típusú érveléssel tehát biztosítható lenne a filozófiatörténet diszciplináris legitimációja anélkül, hogy a filozófiatörténet konstitutív filozófiai szerepének téziséhez vagy egyáltalán a filozófia prioritásigényéhez lenne szükséges folyamodnunk. A filozófiatörténet számára pedig egy ilyen önálló, mondhatni filozófiafüggetlen legitimáció révén a tudományos tevékenység tág terepe nyílhatna meg, ami jól bemutatható – a szakasz példáinak korszakánál és történeti kontextusánál maradva – azon a különbségen, ami Edmund Husserl egy a saját filozófusi pályakezdésére vonatkozó késői autobiográfiai megnyilatkozása – „[Franz] Brentano nélkül egy sor filozófiát nem írtam volna”¹⁷ – és e filozófusi pályakezdés, pontosabban Husserlnek a bécsi

¹⁷ Husserl e szavait csak az 1902-ben született és tipikus korai női értelmiségi karrierpályát befutott – harmincévesen Bonnban doktori fokozatot szerzett, 1924 és 1928 között a Saar-vidék általános iskoláiban tanító, későbbi adatolható tudományos tevékenységgel nem rendelkező – Maria Brück idézéséből ismerjük, aki ezt disszertációjában úgy mutatta be, mint amit Husserl egy vele 1932 januárjában folytatott közvetlen beszélgetés során egy korábban írásban megfogalmazott, és akkor is érvényes véleményeként adott elő (lásd BRÜCK 1933, 3). Minden forráskritikai gyanúra okot adó körülmény ellenére egy a Brück disszertációjában szereplő Husserl-levéldízetet (117) a kritikai Husserl-levelezés kiadói hitelesnek fogadtak el (vö. HUSSERL BW VI, 19, 485). – Érdemes megjegyezni, hogy – a korai értelmiségi női mobilitás szép példaként – Maria Brück a háborút követően egy a társadalmi elithez vezető, habár nem tudományos életpályát futott be, aminek azonosítását azonban megnehezítette, hogy férjzett nevét használta: immár Maria Schweitzer néven először köztisztviselői szerepet vállalt, majd pedig szülőföldjének, a Saar-vidéknek hektikus körülményei között, amely 1957-ben került vissza Németországhoz 1956-ban, 1960-ban és 1965-ben szerzett mandátumot a tartományi parlamentben regionális-kereszténydemokrata pártok színeiben, utóbbi évben átlépett az egységesülő kereszténydemokrata pártba; közben közmédia felügyelőbizottsági pozíciókat is betöltött. Maria (Schweitzer) Brück biográfiai adatait lásd még a disszertációhoz csatolt életrajzában (BRÜCK 1933, 119. [számolatlan] o.), valamint a névazonosításhoz: STORB 1994, 162.

tanárához, Franz Brentanóhoz fűződő viszonyának a tudományos, forrásalapú feldolgozása között húzódik.¹⁸

Az, hogy a filozófiatörténet-írásnak keresni kell a professzionalizáció útjait módszertani dialógusban a múlt forrásalapú tudományos megközelítésében érdekelt más diszciplínákkal (pl. eseménytörténet, egyetemtörténet, értelmiség- és társadalomtörténet, tudománytörténet stb.),¹⁹ aligha egy olyan állítás, ami részletes alátámasztó érvekre szorulna, másfelől talán a filozófia prioritásigénye sem egy olyan állítás, amelyet – függetlenül érvényesíthetőségének praktikus esélyeitől – könnyelműen el kellene felejtenuk (már csak azon korlátozott értelmű, ámde tagadhatatlan prioritás miatt sem, amire a filozófia ténylegesen szert tett már azáltal, hogy történeti képviselői számos konstellációban ténylegesen ilyen teoretikus vagy életvilágbeli prioritást tulajdonítottak neki). Ezzel együtt a filozófia és a filozófiatörténet összefonódása igenis jelentőségteljes, azonban, azt gondolom, ellenkező irányból.

Provokatív módon fogalmazva: *nem a filozófiatörténetnek van szüksége a filozófiára, hanem fordítva*. A filozófiatörténet-írásnak ennél fogva azért

¹⁸ Jelen sorok szerzője máshol kísérletet tett arra, hogy – a tudomása szerint teljességében addig feldolgozatlan – bécsi levéltári források fényében azonosítsa Husserl bécsi egyetemi tanulmányainak pontos tárgylistáját (lásd VARGA 2015, 99–101), ami más tanárok, mindenekelőtt Robert Zimmermann szignifikáns, meggyőződése szerint filozófiailag is tetten érhető jelenlétére mutatott rá (vö. 104. skk.). Mindez más fényben láttatja azt a kevésbé ismert ténytet (vö. VARGA 2018a, 108, 3. l.). miszerint Husserl 1896-ban, azaz mintegy egy évtizeddel bécsi tanulmányai után és hasonló távolságban az igazi iskolaalapítói áttörésétől, Brentanót és Zimmermann-t nevezte meg filozófiai tanulmányainak meghatározóiként (lásd PURKERT – ILGAUDS 1987, 206). A sokszor alábecsült bécsi professzor Zimmermann bűvópatakszerű jelenléte a jelen könyv történeti fejezeteinek kalauzául is fog szolgálni számunkra.

¹⁹ A filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló kérdésünk megváltozott helyzetét jellemzi, hogy a redukcionizmus már nem jelenik meg olyan veszélyként a filozófiatörténet filozófiai relevanciájára vonatkozóan, mint az talán néhány évtizeddel korábban tűnhetett, sőt a filozófia történetével szintén foglalkozó átfogóbb bölcsész- és társadalomtudományok a filozófiatörténet-írás partnereként, ötletadójaként mutatkoznak meg. Valóban: aligha kíván magyarázatot, hogy a filozófiatörténet tárgyát alkotó személyek, események, szövegek, objektumok stb. bármilyen títulum nélkül hozzátartozhatnak más tudományok tématerületeihez is, a kézenfekvő társtudományoktól (pl. értelmiség- és kultúrtörténet) kezdve az egzotikusakig (pl. a filozófiai könyvek tipográfiájának és előállításának története); sőt éppenséggel kívánatos lenne a minél szorosabb multi- és interdiszciplináris együttműködés e területek képviselői között. Mindez azonban nem változtat azon, hogy a filozófiatörténetésnek a filozófia történetét „belsőleg [*internally*]” akarják bemutatni (NORMORE 2016, 27), azaz olyan „belső történelem”-ként, ami szerint „a filozófusok filozófiai megfontolások és érvek alapján foglalnak el és változtatnak meg álláspontokat” (38).

kell figyelemmel lennie filozófia és filozófiatörténet összefonódására, mert az a történeti tárgyszinten is jelen volt, azaz mert a történeti filozófusok saját alkotó filozófálásukba beleszótték a filozófiatörténetet saját történeti elődjek révén. A filozófiatörténet történeti egysége ugyanis nem pusztán egy utólagos konstrukció a filozófiatörténet-írás révén (azaz nem pusztán a *historia rerum gestarum* szintjén helyezkedik el), hanem egyben egy reális egység is, amely megjelenik a történeti aktorok szintjén is (azaz a *res gestae* elemeként): a filozófusok hivatkoznak elődeikre, iskolák jönnek létre, és filozófiai konstellációk alakulnak ki, stb. Ennek megfelelően a filozófiatörténetre jellemző sajátságos történetiség-forma inkább a történetírás-történetekre hasonlít (azaz a történeti egység jelen van a tárgyszinten és a történetírói szinten is), azzal a lényegi különbséggel, hogy – amennyiben helyes a filozófiatörténet és a filozófia lényegi összefonódásáról szóló intuícióink – ez az elmélet-történet-történet egyben a megalapozó elmélet funkcióját is betölti, nem pedig egy részdiszciplínát alkot (ez a különbségtétel a filozófián belül is megjeleníthető az általában vett filozófiatörténet és pl. a filozófiai tankönyvek történetének összehasonlításával, hiszen az utóbbinak nem tulajdonítunk közvetlenül konstitutív funkciót a filozófián belül, míg az általában vett filozófiatörténet tárgyát alkotó műveknek igen). Ehhez járul legkésőbb a tizenkilencedik századtól kezdve az a struktúrákomplikáció, ami abból ered, hogy a filozófiatörténet-írás tárgyát alkotó szerzők maguk is rendelkeztek explicit filozófiatörténet-elmélettel, illetve saját filozófiatörténet-használatukat és az arra épülő gondolkodói munkájukat meghatározták ilyen tartalmú érdemi előfeltevések (még akkor is, ha ezek számukra pusztán implicit módon voltak közvetíve).

A Dilthey–Scholz-példa egyben megvilágítható erejű lehet azon stratégiai tarthatatlanságát illetően is, amelyet az ezen összefonódási viszonyok immunizálására szoktak alkalmazni. Az a tény, hogy a filozófiatörténet-írói tevékenységet végző és az annak kapcsán (kezdetleges) filozófiatörténet-elméleti reflexiókba bonyolódó Dilthey *ugyanaz a Dilthey*, mint aki a század filozófiatörténeti panteonjában áll, szerencsés módon megakadályoz bennünket abban, hogy a filozófiatörténet imént érzékeltetni kívánt problémáit a »nagy szerzők« örök gondolatai és a »kismesterek« efemer megnyilatkozásai közti vélelmezett megkülönböztetés révén kíséreljük meg semlegesíteni (ami persze nem jelentheti a filozófiatörténeti relevanciadistinkciók létének tagadását, akár a történetírói, akár a tárgyszinten, azaz a szóban forgó filozófusok saját tulajdonításainak szintjén). Másként fogalmazva: a filozófiatör-

ténet mint elméleti probléma attól kezdve válik izgalmassá, amikor felismerjük a filozófiatörténet *genuin materiális gazdagságát*, s azt, hogy az igazi filozófiai kihívás egy olyan filozófiatörténet-elmélet megalkotásában rejlik, ami integrálja ezt a materiális gazdagságot (amit a filozófiatörténet-írás fentebb jelzett professzionalizációja tárhat fel) a filozófia saját kettős (vagy inkább sokszoros) történetiség-formájával.

A következőkben a filozófiatörténetre irányuló reflexióink további elmélyítéséhez először a kortárs magyar filozófiai néhány jelentősebb, illetve tanulságosabb módszertani vitáját szeretnénk szemügyre venni, a vizsgálódás szálát egészen napjainkig követve, majd pedig a 2. fejezettől a filozófiatörténet elmélettörténetének vizsgálatát vesszük célba a poszthegeiánus kontinentális filozófián belül.

1.2. A FILOZÓFIATÖRTÉNET SZEREPE A MAGYAR FILOZÓFIA MAI MÓDSZERTANI VITÁIBAN

1.2.1. *Általános megfontolások: a filozófiatörténet jelentősége a (fél)kortárs magyar filozófiában*

A félmúlt magyar filozófiatörténetének 1956 és 1989 közti korszakát illetően az egyik kikristályosodó, mind résztvevői visszaemlékezések, mind pedig empirikus vizsgálatok által megerősített tézise éppen azt fogalmazta meg, hogy az 1973-as ún. filozófusper²⁰ után – a hetvenes

²⁰ Amint az MSZMP KB Politikai Bizottsága 1973. május 5-i ülésén a jegyzőkönyv szerint megállapította, „Hegedüs András, Márkus Mária, Vajda Mihály, valamint Bence György, Kis János, Márkus György újabb írásaiból kirajzolódó ideológiai-politikai koncepció olyan antimarxista, jobb- és un. baloldali, revizionista platform, amely a marxizmus-leninizmus alapelvei, a nemzetközi forradalmi munkásmozgalom stratégiai irányvonala, a szocializmus és az MSZMP politikája ellen irányul”, s így Hegedüst, Kist és Vajdát kizárták az MSZMP-ből, valamint az MTA alkalmatlanság címén felmondta az ott dolgozók munkaviszonyát, gondoskodva arról, „hogy amennyiben az érintettek munkaviszonyuk felmondását megfellebbeznék, az illetékes munkaügyi fórumok rövid határidőn belül zárják le fellebbezésüket” (Ms. MNL, MNL OL M KS 288-5-610 1973. május 8., 3. o.; a per és az ahhoz vezető folyamat rekonstrukciója az általam idézettől különböző levéltári források alapján: LEHMANN 1998, 25. skk.; áttekintésképp lásd még pl. RÓZSA 1996). A folyamat tágabb kontextusát Lukács György 1971. júniusi halála, valamint az 1972-ben kezdődő »visszarendeződés« alkotta (Romsics Ignác a filozófusper eseményeit „a reformellenes erőknél tett engedményként” értékelte; ROMSICS 2010, 467), a korabeli nyilvánosság számára elérhető legfontosabb dokumentuma pedig a *Magyar Filozófiai Szemle*ben megjelentetett állásfoglalás volt (KULTÚRPOLITIKAI MUNKAKÖZÖSSÉG 1973; utánközölve: VASS [SZERK.] 1978, 456–469). A „filozófus-perrel” kapcsolatos anyagokból a *Világosság* 1989. évi különszáma közölt

évek marxista kísérletei ellenére – a nyolcvanas évek elejére megindult a magyar filozófiai tevékenység *deideologizációjának* folyamata, amelynek fő megjelenési formája éppen a filozófiatörténeti kutatás előtérbe kerülése és professzionalizációja volt (ez nevezhető „a magyar filozófia történelmi fordulatá”-nak; WEISS 2010, 179), miközben ezen alapvetően pozitív konnotációjú folyamat velejárójaként a filozófia fokozatosan elvesztette kritikai potenciálját, ami a közgazdasághoz és más társadalomtudományokhoz került át.²¹ Innen nézve érthető, hogy miért adott e generáció számos nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő filozófiatörténészt (illetve komplementer mechanizmusok, valamint a huszadik századi neopozitívizmus történeti recepciója révén miként alapította meg a mai magyar filozófiai élet arculatát olyan nyira meghatározó erőteljes analitikus filozófiai, illetve tudományfilozófiai érdeklődést). E filozófiatörténész-generáció szakmai pályafutása során ugyan kitekintett a filozófiatörténet-elméleti és historiográfiai (filozófiatörténet-történeti) kérdésekre is,²² azonban a jelen könyv kérdésfeltevése szempontjából sokkal relevánsabb megállapításokkal kecsegtethetnek e filozófusgeneráció azon csoportjának tagjai, akik témaválasztásuk okán nem tudtak sem a távolabbi korszakokra vonatkozó, a filozófikusan is művelhető filozófiatörténet, sem pedig a születőben lévő, erősen antihistorikus analitikus filozófia (és tudományfilozófia) menedékébe húzódni, hanem közvetlenül szembesültek a filozófiatörténet és a filozófia összefonódásának problémájával.²³ A kö-

válogatást, ami az elsődleges források közül azonban csak az abban az évben lezajlott rehabilitáció dokumentumait tartalmazza.

²¹ Lásd WEISS 2010; valamint az annak megállapításait a *Magyar Filozófiai Szemle* recenzióállományának szociológiai-kvantitatív elemzésével megerősítő: SZÜCS 2016. Érdemes hozzátenni, hogy ezzel párhuzamosan zajlott a (tág értelemben vett) kontinentális filozófia történetfilozófiájának alkotó befogadása, amint erről tanúskodik pl. ERDÉLYI – KELEMEN 1987.

²² Lásd pl. BOROS 2013. A »nagy elbeszélésék« pluralisztikus és a »kis szerzőkre« is figyelemmel lévő történetekkel való felcserélésének Boros által javasolt szándékát csak üdvözölni lehet, ugyanakkor a filozófiatörténet makroszintű egységének garantálására a Boros által is felhasznált tudományfilozófiai paradigma-fogalom filozófiatörténet-elméleti alkalmazhatóságával a 8.2. alfejezetben fogunk foglalkozni. Boros elmélet-történeti tájékozódását illetően lásd BOROS 2014.

²³ E csoport körvonalai már a rendszerváltást megelőzően megjelentek, hiszen, amint Kelemen János kiemelte a hetvenes évek vonatkozásában (KELEMEN 2010), egyrészt az ún. polgári filozófia korabeli képviselői eltérő, kedvezőtlenebb elbánást kaptak, mint a korábbi korszakok szerzői, hiszen a hivatalos narratíva szerint az utóbbiakban „a marxizmus előzményei voltak [...] felfedezhetőek” (98), másrészt e különbségtétel a műfajválasztásban is megjelent: a poszt-klasszikus »polgári filozófiára« vonatkozó kutatási eredmények adekvát megjelenítési formáját az antológia kellett

vetkezőkben ezt a generációosan meghatározott, tág vitát szeretném elemezni a magyar filozófia művelése rendszerváltás körüli útkeresésének dokumentumaiban, majd a magyar filozófia már kialakult új keretei között a kétezres évek első évtizedének második felében az analitikus és a kontinentális filozófia egy generációhoz tartozó képviselői között zajlott módszertani vita filozófiatörténet-elméleti szálának rekonstruálására térnek rá (amely az azt megelőző szakasz [az 1.2.2 szakasz] elemzésének egy fontos konklúzióját erősítheti meg), végül pedig a magyar filozófia legutóbbi fejleményével foglalkozunk.

A könyvben tárgyalt probléma az előző szakaszban megkezdett kibontásának folytatásához különböző utakat választhatnánk annak megfelelően, ahogyan a filozófiatörténet mint elméleti filozófiai probléma megjelenik az utóbbi évtizedek filozófiai életében a mai filozófiai élet dimenzióképző analitikus-kontinentális elválasztásának mentén az egyes regionális és lokális filozófiai szakmai közösségekben. Annak, hogy a saját szakmai közösségünk ilyen recens vitáit választottam, lehet egy járulékos előnye is (azon túl, hogy ezek feldolgozásra érdemes, eddig kevésbé kutatott témák),²⁴ nevezetesen az, hogy ezáltal reflektálni tudunk az önnön kérdezősi helyzetünket meghatározó előfeltevésekre, amikor a filozófiatörténet filozófiájával kezdünk foglalkozni.

1.2.2. A filozófiatörténet-írás szerepe a magyar filozófia rendszerváltás körüli módszertani eszmélődésében

1990 októberében a *Magyar Tudomány* című, nagy múltú akadémiai folyóirat filozófiai szerkesztőjévé kinevezett Ludassy Mária, aki ugyanabban az évben kapott professzori katedrát az ELTE bölcsészkarán,

jelentse, mivel „a szerzők nézeteit csak a másodlagos irodalom szűrőjének közbeiktatásával kellett ismertetni és megvitatni” (98).

²⁴ Annak ellenére, hogy az analitikus és kontinentális filozófia oppozíciója az utóbbi évek magyar filozófiai működésének egy markánsan tematizált jelensége volt (lásd pl. BÁCS – FORRAI – MOLNÁR – *et al.* [SZERK.] 2011), valamint a kontinentális filozófia történetéről több kiváló összefoglalás is született magyar szerzők tollából (lásd ULLMANN 2007b; OLAY – ULLMANN 2011), tudomásom szerint nem készült feldolgozás e vita történetéről, így alapvető tények – pl. mikor és kik részvételével zajlott az ominózus kerekasztal-beszélgetés az ELTE Eötvös Collégiumában? – a feledés homályába merülhetnek (a történeti emlékezet kedvéért: 2007. febr. 23.; Eszes Boldizsár, Tózsér János, Ullmann Tamás és Schwendtner Tibor; moderátor: Faragó-Szabó István). Jelen munka keretei között természetesen nem tehetünk kísérletet egyik elemzett vita teljes történetének megrajzolására sem, pusztán a filozófiatörténet-elméleti szálra szorítkozhatunk a vita fő aktorainak megnyilvánulásaiban.

körkérdést intézett az új magyar filozófiai intézményrendszer reprezentatív képviselőihez. Ugyan a kérdésfeltevés szándéka szerint „szakmánk tudományos rehabilitálásá”-nak lehetőségeire irányult (LUDASSY 1991, 302), azonban a hozzászólásokban a politikai-társadalmi aspektusokon túl hamar megjelentek a szakma képviselőinek eltérő filozófiafelfogásai is. Az egyik megszólított, Fehér M. István, már közvetlen vitahozzászólásában mellérendelő szerkezetben használta a „tudományos filozófiát, filozófiatörténetet” kifejezést (FEHÉR M. 1991a, 317), az év végén pedig ugyanehhez a vitához utóiratként közölte egy 1988. januári előadását (FEHÉR M. 1991b), ami a rendszerváltás körüli évek legjelentősebb filozófiatörténet-elméleti szövegének tekinthető a magyar szakirodalomban. Fehér ekkor már túl volt MTA-doktori értekezésének (FEHÉR M. 1989a), amely a Heideggerre vonatkozó, részben a már a nyugati tudomány fórumain megjelent szaktanulmányait kötötte csokorba,²⁵ 1990. június 20-án tartott védésén,²⁶ sőt már az évtized közepén megvédett (FEHÉR M. 1984b), majd a korabeli filozófiatörténet-kutatási intézményrendszer egyik alappilléreinek számító, *de facto* Nyíri Kristóf által szerkesztett *A polgári filozófia a XX. században* sorozatban kismonográfiaként megjelenő Heidegger-művével (FEHÉR M. 1984a) beírta nevét a korban a posztklasszikus »polgári filozófiá«-nak nevezett irányzat kutatói közé. Ennek megfelelően tanulmányát Fehér történetileg részletesen okadatolta; azonban vizsgálódásunk célkitűzésének megfelelően most nem követjük a huszadik századi német filozófusokhoz és a filozófiatörténet-elmélet korabeli angolszász szakirodalmához vezető hivatkozásait (mintegy fenomenológiai zárójelbe helyezve azokat),²⁷ hanem Fehér közvetlen állásfoglalásait szeretnénk rekonstruálni, ezzel folytatva a filozófiatörténet elméleti problémájának hozzáférhetővé tételére irányuló erőfeszítéseinket.

Fehér írása egy elkötelezett apológia a „filozófiatörténetnek a filozófia (ill. a filozófiai elmélet) számára való relevanciája” mellett (FEHÉR M. 1991b, 1369). Ezt a relevanciatézist Fehér részben a szakmai konszenzusra hivatkozó, illetve a gyakorlati következményekből vett érvekkel támasztotta alá: a tézist „újabbban széleskörűen elismerik”, illetve a relevanciatézis logikai ellentétére épülő „korábbi felfogások

²⁵ Az eredeti dolgozatot és a téziszüzetet lásd Ms. MTAK KT, D 13980.

²⁶ Lásd *Népszabadság*, 68. évf., 136. szám (1990. jún. 12.), 11.

²⁷ Fehér számára főképpen RORTY – SCHNEEWIND – SKINNER (SZERK.) 1984 volt irányadó; amelyből Fehér néhány évvel korábban saját fordításban (RORTY 1986) közölte Richard Rorty a filozófiatörténetről szóló angolszász analitikus gondolkodás számára centrális jelentőségű tanulmányát (RORTY 1984).

egyre tarthatatlanabbnak bizonyulnak” (1369). Kortárs filozófiai nézeteink keletkezésének filozófiatörténeti rekonstrukciója szerint segítséget nyújthat akkor, amikor az „már olyannyira magától értetődővé, ill. természetessé vált, hogy noha egyre inkább érezzük korlátait, [...] mégis úgyszólván alternatívátlanak tűnik föl” (1369), de akkor is, amikor „egy igaznak elfogadott elmélet az idők során lassan kiüresedik, triviálissá válik” (1370). Már ezekben a gyakorlati jellegű megfontolásokban megmutatkozik ugyan a filozófiatörténet olyan konstitutív szerepe, ami túlmutat a filozófiatörténet előkészítő (ún. propedeutikus), motiváló vagy pusztán a hibák elkerülésére tanító (ún. profilaktikus) bevett korlátozott használati módjain; azonban Fehér írása ott válik igazán érdekessé, ahol az explicit módon érvel a filozófiatörténet és a filozófia összefonódása mellett, mégpedig azáltal, hogy megkérdőjelezi a filozófiatörténet és a filozófia szeparációjának lehetőségét: Az a hagyományos merev megkülönböztetés, miszerint a filozófiatörténet a „megállapítja azt (ill. utánajár annak), hogy melyik filozófus pontosan mit vallott, a filozófia elmélet pedig eldönti, hogy az illető tanítás igaz-e, [...] tarthatatlan” Fehér szerint (1370); mégpedig azért, mert a „filozófia és filozófiatörténet elválasztásának álláspontját képviselő felfogás – mint meghatározott előfeltevéseken nyugvó filozófiai elmélet – maga is történeti beágyazottságú” (1370). Ebből a megállapításból szigorúan véve persze nem következik az, hogy a filozófia filozófiatörténet-mentes művelése önmagában folytathatatlan lenne, hanem csak az, hogy egy magát dekontextualizálnak tételező filozófiai elmélet esetén is lehetséges a történeti megközelítés, sőt ez a megközelítés képes lehet a történetietlen filozofálás annak saját módszere által hozzáférhetetlen előfeltevéseinek tematizálására. Fehér tulajdonképpen maga is ezt a tanulságot vonja le: Az ilyen filozofálás esetében „kísérletet tehetünk annak felderítésére, hogy ez a sajátos szétválasztás milyen történeti kontextusban, milyen előfeltevések talaján jött létre (s ezen előfeltevéseket alkalomadtán másmilyenekre cserélhetjük fel)” (1371).

Az, hogy az explicit dekontextualizáció maga is mindig egy sajátos történeti kontextusban jön létre, azt hiszem, egy olyan típusú kritikai megállapítás, amelyet készségesek vagyunk elfogadni, kételeyeink inkább abból származhatnak, hogy e megállapítás talaján milyen pozitív koncepció fogalmazható meg. Így a dekontextualizált filozófiai tartalmak történeti rekontextualizációja esetén is inkább az tűnhet nyugtalanítónak, hogy eközben miként őrizhető meg a filozófia igazságigényre törekvése; s Fehér koncepciójának éppen az a kü-

lönlegessége, hogy Fehér írásában egyben a filozófiatörténet filozófiai megértésének egy olyan modellje mellett is hitet tesz, ami szándéka szerint nem vezet parttalan történeti relativizmushoz. E megértés nemtriviális jellemzője szerinte egyrészt abban áll, hogy az „a történeti kontextust éppenséggel az értelemképződés konstitutív részének tekintí”, másrészt az vállaltan „a mindenkori jelen problémahorizontja felől történik” (1370). Fehér ezt a megértési modell az igazság fogalma köré rendezi: „a múltbeli filozófiák valamilyen igazságigénnyel fordulnak felénk, és mi [...] akkor viszünk végbe a szó pregnáns értelmében vett megértést, ha az igazságigény szempontjából olvassuk őket”, miáltal „filozófiai elmélet és filozófiatörténet dualizmusa üressé és értelmetlenné válik” (1371).²⁸

Fehér nem volt egyedül a körkérdés megszólítottjai között a filozófiatörténet filozófiai relevanciájának affirmálásával. Az eredeti vita egy másik résztvevője, Tengelyi László (lásd TENGELYI 1991) ekkor még a habilitáció (1995) és az MTA-doktori fokozat megszerzésének (1998) karrierlépcsője előtt állt, de már megkezdődött az a nemzetközi pályafutása, ami 2001-ben a németországi Wuppertal filozófiai katedrájának megszerzésében kulminált. 2014-ben bekövetkezett tragikus hirtelenségű halála felől visszatekintve Tengelyi tanítványai a kilencvenes évek fordulóját akként jellemezték, mint amikor Tengelyi „[f]ilozófiatörténeti kutatásait lépésről lépésre felváltották önálló filozófiai törekvései” (SZEVEDI – ULLMANN 2015, 71). Érdeemes azonban ezt a jellemzést szembeállítanunk Tengelyi a kilencvenes évek vége felé megszerzett MTA-doktori értekezése egy generációs és filozófiai elköteleződéseit tekintve is a fenti szerzőpárhoz képest máshová sorolható opponensének megjegyzésével, miszerint: „Tengelyi László a legreceptívebb filozófus mindazok közül, akikkel életemben találkoztam. [...] Egy bűvész tehetségével bújik be más filozófusok bőrébe, s rekapitulálja gondolatmeneteiket – egészen a nüanszokig. Ugyanakkor interpretációi, bár mindig korrektek, sohasem szolgálaiak” (HELLER 1999, 556). Ha Tengelyi következő fokozatszerzési műve még az évtized végén is ilyen értékelésre adott lehetőséget, akkor – anélkül, hogy megkérdőjeleznénk a Szegedi–Ullmann szerzőpáros nyújtotta tematikus jellemzést Tengelyi intellektuális biográfiájának

²⁸ A filozófiatörténet és a filozófia igazságigényének viszonyával a jelen könyv zárófejezetében (8. fejezet) foglalkozunk majd, éppen egy olyan vitát választva kiindulópontul a kortárs magyar filozófiából (lásd 8.1. alfejezet), amely ismét csak Fehér M. István kijelentése köré szerveződött, noha a vita résztvevői nem nyúltak vissza Fehér kilencvenes évek elején kifejtett gondolataihoz.

alakulásáról – remélhetjük, hogy Tengelyinél is a filozófiatörténet és az alkotó filozófia bináris oppozícióját transzcendáló módszertani meggyőződésre lelhetünk. Ilyen szemmel olvasva Tengelyinek az 1991-es körkérdésre adott választát, amely elutasítja az eredeti körkérdés politikai implikációját,²⁹ valóban nem csalódhatunk reményünkben. Tengelyi egyenesen egy „[a] filozófiatörténet felé tett fordulatot” (TENGYELI 1991, 334) diagnosztizál az utóbbi évek egyetemi filozófiaoktatásának történetében – megerősítve az 1.2.1 szakasz jelenkortörténeti vizsgálódásaiban fentebb megállapítottakat –, ami szerinte egyrészt abban nyilvánul meg, hogy a filozófiatörténet „szinte kizárólagos szerepet töltött be” a budapesti tudományegyetemen „a nem filozófia szakos hallgatók oktatásában is” (334), sőt a professzionális filozófusok, „még a szimbolikus logika művelői is újra meg újra a filozófiatörténethez fordulnak” (333). Tengelyi azonban nem pusztán deskriptív történeti, hanem – ugyan kontextuálisan indexált – metafizikai állítást kívánt tenni, amennyiben a filozófia továbbvihetőségének lényegi feltételeként tekintette a filozófiatörténetet: Szerinte a nyolcvanas évektől kezdve a filozófia hazai művelése számára meghatározó volt a „ráhagyatkozás a filozófiatörténetre”, nevezetesen az a „meggyőződés, hogy a filozófiai hagyomány magja, a metafizikai tradíció – Wittgensteintől és Heideggertől jól ismert megkérdőjelezhetősége ellenére is – minden európai relevanciára számot tartó új kísérlet értékmérője marad” (333, vö. 336).

Minden adott volt tehát, mondhatnánk: a »posztklasszikus« filozófiatörténet művelője elutasította a filozófia és a filozófiatörténet közti relevanciakülönbséget, míg a filozófiai hagyomány alkotó továbbvitelére törekvő gondolkodó vállalkozása sikerét éppen a történeti tradíció viszonyítási alapja révén látta biztosítottnak.

²⁹ Tengelyi szerint „a filozófia és a politika között nincs kapcsolat”, s a politika – a korábbi beavatkozások (vö. 20. lj. fentebb) restauratív korrekcióján túlmenően – „a filozófiának azzal teheti a legnagyobb szolgálatot, ha távoltartja magát tőle” (TENGYELI 1991, 335). Érdekes kortörténeti adalék, hogy hasonlóan vélekedett a filozófia politikai szerepvállalásának relevanciájáról egyetemi oktatótársa is, a rendszerváltás sodró eseményeinek tetőpontja környékén megjelent Heidegger-émlékinterjújában: „[A filozófiának] jó volna a politikától kicsit távolabb kerülnie: megszabadulnia attól, hogy *funkciójának lényege a fennálló védelmének vagy elutasításának rossz alternatívájában merüljön ki*, a többi meg csak valami dekoráció legyen. Ahol a politikai rendszer ideológiai védelmét filozófiai teljesítményként ünneplik, ott-előbb utóbb a rendszerrel való politikai szembenállás is filozófiai teljesítménynek számít. Ezzel a *filozófiai túlpolitizáltsága azonban nem szűnik meg*, közösségteremtő, kulturális-tudományos funkciójának ellátására továbbra sincsenek szermernyivel sem jobb esélyei.” (FEHÉR M. 1989b, 10; kiemelések az eredetiben.)

1.2.3. A Tengelyi–Mezei vita a filozófiatörténet filozófiai státuszáról

Azt, hogy ez mégsem így alakult, hanem a *filozófiatörténet művelése legitimációs defenzívába szorult a kortárs magyar filozófiában*, talán éppen az ezekben az években folyó filozófiatörténet-elméleti vita egy másik szálának tudhatjuk be, amely Tengelyi habilitációs munkája (TENGE-
LYI 1992) kapcsán zajlott a rendszerváltás utáni kulturális élet egyik központi fórumán, a *Budapesti Könyvszemle (BUKSZ)* hasábjain. Ugyan a vita számos más aspektust, így a teológia és filozófia viszonyának metafizikai kérdését is érintette,³⁰ középpontjában azonban az alkotó filozófus filozófiatörténet-használatának helyes módja állt.

³⁰ Amint Tengelyi válaszában defenzíven megjegyezte, „[a] könyv teljes egészében olyan kísérletnek tekinthető, amelyben megpróbálom végiggondolni, mi következik abból, ha” teológiai előfeltevésekkel – például az isteni kegyelem fogalmával – „nem élünk” (TENGE-
LYI 1994, 12). Egykori vitapartnere, Mezei később úgy emlékezett a Tengelyi-émlékkötet számára írott tanulmányában, hogy 1997-ben Tengelyi azt mondta neki, a vallásfilozófiához „»nincs hallása«” (MEZEI 2019, 206, 62. l.). Tengelyi posztumusz megjelent metafizikai művének egy centrális szöveghelye (TENGE-
LYI 2014, 555; idézi: MEZEI 2019, 207) alapján Mezei úgy vélekedik, hogy e „probléma mégis előtérbe került” Tengelyi „későbbi munkáiban” (206), sőt egy lábjegyzetben egyenesen a következő biográfiai adalékkal szolgált elemzésének megerősítésére: „Tengelyi Lászlót, közlése szerint, halála előtt visszatérően foglalkoztatta az Isten-kérdés, amelyet saját kontextusában vetett fel. Ennek történeti-részletes kidolgozását nyújtja [előbb említett; V. P. A.] 2015-ös posztumusz kötete” (208, 66. l.).

Mezei Balázs felvetésének távlatai messzire vezetnek. A kortárs (francia) fenomenológiában – nem utolsósorban annak a nemzetközi-angolszász tudományos közegben történő recepciója révén (vö. különösen JANICAUD – COURTINE – CHRÉTIEN – *et al.* 2000) – gyakran elhangzik a reménykeltő „teológiai fordulat” (*tournant théologique, theological turn*) kifejezés, különösen a potenciális dialóguspartnert remélő teológusok részéről, s ez a felvetés kétségtelenül termékeny kutatási irányokat is inspirált. Ugyanakkor a fordulat beharangozójaként számon tartott Dominique Janicaud egy röviddel a halála előtt megjelent könyvében azt írta (JANICAUD 1998, 9), a „»teológiai« jelzőt idézőjelek közé kellett volna helyezni, hiszen ironikusan, majdnem mellőzve” szerepelt vitaindító 1991-es esszéjében, s pontosabb értelme szerint az „a Másik, az ősz-eredeti, a tiszta adódás irányába történő tilalmas fordulat”-ot jelölte volna (uo.). Tengelyi a kortárs francia fenomenológiáról írott monumentális összefoglalójában a Janicaud-tézis ilyen *anti-teologikus* értelmezése mellett köteleződik el, amikor a könyv bevezetőjében (GONDEK – TENGE-
LYI 2011, 11. skk.; magyarul: TENGE-
LYI 2017, 161. skk.; utóbbi szöveg egy változata már egy évtizede megjelent az Akadémiai Kiadó filozófiai kézikönyvében [TENGE-
LYI 2007]) azt egy a kortárs francia fenomenológia specifikumának körülhatárolására tett korai, pontatlan kísérletként értelmezi, amelynek ugyanakkor érdemül tudhatjuk be talán, hogy mintegy tárgyszinten beleíródott ezen irányzat történetébe (még inkább distanciált Janicaud-értelmezés: TENGE-
LYI 2014, 286. skk.). A fenomenológia korábbi ún. *módszertani ateizmusának* (Isten transzcendenciájának „kikapcsolása” már: HUSSERL 1913a, 111; HUSSERL HUA III/1, 125; Tengelyi a specifikus terminológiát Heideggerhez köti [GONDEK – TENGE-
LYI 2011,

„[N]em válik világgossá, hogy a gondolkodás dolgaihoz való visszatérés miképpen tesz szert általános érvényre” – hangzik az udvarias állításba öltöztetett kritika Tengelyi könyvének recenzense, Mezei Balázs részéről (MEZEI 1993a, 420), ami az ekkor Humboldt-ösztöndíjasként a

14; vö. TENGYELI 2014, 235], noha Janicaud maga [JANICAUD 1998, 38–39] Husserl akoriban még részben kiadatlan szövegeire hivatkozik: „eljutni Istenhez Isten nélkül”; JAEGERSCHMID 1981b, 56; valamint időközben: az univerzális fenomenológia mint „ateista út Istenhez”; HUSSERL HUA XXXIX, 167; vö. még: „az autonóm filozófia [...] mint Istenhez vezető nem-felekezeti út”; HUSSERL HUA XLII, 259; HUSSERL BW VII, 88, 237; IX, 24) inverzeként Tengelyi álláspontja talán afféle *módszertani teizmusként* fogható fel, miszerint a hagyományosan a teológia hatáskörébe utalt fenoméntartományok megnyitása, valamint ennek során a teológiaiakkal strukturális analógiában álló gondolatmenetek alkalmazása nem keletkeztet explicit teológiai elkötelezettségeket. A posztumusz metafizikai mű zárszava ezzel szemben valóban a Mezei által kiemelt pozitív attitűdöt példázza, habár jelentős megszorításokkal (a Mezei Balázs által idézett megengedő kijelentést felvezető mondat: „Ezzel azonban még egyetlen kísérlet sincs *elvé* kizárva, amely az ember istenkapcsolatára reflektál”; TENGYELI 2014, 555 [kiemelés tőlem; V. P. A.]), valamint a könyv zárómondata Tengelyi saját fenomenológiai metafizikájának a különböző teológiai megközelítésekkel szembeni primátusának igényét fogalmazza meg: „[A végtelen] éppenséggel inkább egy nyitott végtelen, amely talán minden vallási jellegű tradíció alapjában rejlik, azonban sohasem hagyja, hogy azok egyike is teljességgel magában foglalja őt” (555).

Tengelyi wuppertali tanítványa, az időközben a franciaországi Grenoble egyetemének professzorrá kinevezett Inga Römer úgy jellemzi Tengelyi gondolkodói pályájának lehetséges folytatását, hogy Tengelyi ominózus hatvanadik születésnapjára előadásában (TENGYELI 2015) – melyet Tengelyi a tragikus hirtelenségű halála előtt nyolc nappal, a tiszteletére szervezett konferencián tartott – a metafizika-könyvben bemutatott a világvázlatok közti agonális pluralitás (TENGYELI 2014, 411. skk.) helyett „egy Schelling inspirálta tervszettel” találkozhatunk, „amely a történelem fenomenológiai elgondolására irányul”, s amely szerint „a jövő világekorszaka a végtelenre való olyan nyitottságként mutatkozik meg, amely a lét minden teljességén túllép” (RÖMER 2019, 288). Tengelyi utolsó előadása valóban Schellingre támaszkodva egyértelműen a „– transzcendentálisnak nevezendő – jövőnyitottság” mellett teszi le a voksot (TENGYELI 2015, 973); míg a magyar Tengelyi-hatástörténetet meghatározó posztumusz kötet (TENGYELI 2017) valójában egy 2012-es szövegválogatáson alapszik (vö. 9), azaz csak a metafizikakönyv inkubációs periódusába enged betekintést. A jelen sorok szerzőjének tudomása szerint is Tengelyi egy Schelling történetfilozófiájáról szóló plenáris panelelőadással (*Kolloquienvortrag*) készült volna a Német Filozófiai Társaság (*Deutsche Gesellschaft für Philosophie*) 2014. szeptember 28. és október 2. között Münsterben megrendezett XXIII. konferenciájára, mégpedig a *Geschichtliches Philosophieren ohne apriorische Gesichtphilosophie* (Történeti filozófiálás a priori történetfilozófia nélkül) című plenáris panelben, amelyben így csak Günter Figal (Freiburg) és Karl-Heinz Lembeck (Würzburg) tartottak előadást. Mezei Balázs tézise egykorin vitapartnerre gondolkodói pályájának lehetséges folytatásáról tehát jól példázza az ezekhez a folytatási lehetőségekhez való autobiográfiai-informális, illetve a szövegek és külső körülmények alapján következtető filozófiatörténet-írói hozzáférések közti különbséget (anélkül, hogy e hozzáférési módok bármelyikének filozófiai relevanciáját és produktív szerepét is le akarnánk értékelni).

németországi Wuppertal egyetemén, későbbi professzori állomáshelyén tartózkodó Tengelyit részletes válaszra készítette (lásd TENGYELYI 1994, 7. skk.). Mezei készségesen elismerte Tengelyi filozófiatörténet-írói érdemeit a „problématörténeti rekonstrukció” (MEZEI 1993a, 417) terén, azaz abban a megközelítésben, ami szerinte „nem azt vizsgálja, hogy a probléma milyen tisztán ontológiai tartalommal bír, hanem csak azt, hogy [...] a probléma röppályája hogyan írható le a hagyományként konstitutált filozófiatörténeti összefüggésben” (418). Talán nem is a filozófiatörténet problémák történeteként való felfogása lehet az érdekes számunkra – ami egyébként maga is történeti produktum, habár inkább a tizenkilencedik századi, neokantiánus iskolás filozófiatörténet-írás, mintsem a születőben lévő fenomenológia terméke –, hanem az ennek meghaladására tett igény megfogalmazási módja Mezei részéről. „A problématörténeti megközelítés” szerinte ugyanis „nem jelenti annak tagadását, hogy a probléma ne létezne önálló ontológiai tartalomként is” (418). A problématörténeti tárgyalás „empirikus alapú fogalmakkal” (417) láthat el bennünket, azonban a probléma „önmaga alapján történő tárgyalása” túlvezethet azon, eljuttathatja „a problémát [...] a maga ontológiai alapjához” (418).

Mezei a husserli transzcendentális-fenomenológiai filozófia architektónikáját hívja segítségül ahhoz, hogy fogalmilag artikulálja a problématörténet ontológiai meghaladásának igényét.³¹ Ehhez pedig az a probléma

³¹ Ezáltal válik Mezei hozzászólása egy kimunkált metafizikai állásponttá a filozófiatörténet filozófia relevanciáját illetően, amelyről filozófusunk egész életpályája során konzisztensen és markáns módon nyilatkozott. Már 1992-ben, a Josef Seifert vezetése alatt a liechtensteini Nemzetközi Filozófiai Akadémián szerzett doktorátusának (megjelent: MEZEI 1995b) évében így jellemezte Mezei egy úttörő jellegű filozófiai szemeszter tanulságait az *Élet és Irodalom* hasábjain: „Minél több előadás hangzott azonban el, annál nagyobb lehetett a kiváltott csalódás érzése. Jó, jó; a filozófia ilyen meg ilyen, ezek meg ezek művelték, így meg úgy – de mi maga a filozófia?” (MEZEI 1992).

Érdemes hozzátenni, hogy a filozófia történeti megjelenési formái filozófiai relevanciájának ilyen konzekvens tagadása nem zárja ki, hogy Mezei életművében megjelenjen a filozófiatörténet filozófiai jelentőségével való szembesülés, sőt akár szofisztikált válaszkísérletek is megfogalmazódjanak e filozófiai probléma célbavételére. Legutóbbi angol nyelvű vallásfilozófiai szintézisében (MEZEI 2017) pedig egy egészen kifinomult történetfilozófiai reflexióval találkozhatunk. A szerzőnk vallásfilozófiájának fokális pontját alkotó kinyilatkoztatás (*revelation, revelatio*) már Mezei előző angol monográfiája szerint is *nem* úgy fogható fel igazi érteleme szerint, „mint Isten egy aktivitása, amely propozicionális igazságok halmazát eredményezi, hanem mint annak feltárása [*disclosing*] (manifesztációja vagy kinyilatkoztatása), ami Isten maga, egy olyan módon, ami genuin érteleme szerint nem nevezhető propozicionálisnak” (MEZEI 2013, 94). Ennek megfelelően Mezei számára nem a kinyilatkoztatás (vallás)történeti ese-

szolgálhat metafizikai analogonként, amivel Husserl akkor szembe-sült, mikor deskriptív transzcendentálfilozófiaként számot kívánt adni a transzcendentális konstitúció eredetszférája *megközelíthetőségének módjáról* (ez az a nehézség, amivel Kant nem kellett megküzdjön, mivel elutasította az a priori pszichológia lehetőségét). Mezei rekonstrukciója szerint ezen elérés, az „epokhé »egy csapásra« történő megvalósításának gondolatában az az alapvető husserli felismerés van, hogy a semlegesség [ti. eredetiség; V. P. A.] transzcendentális szféráját fokozatosan, éppen a gyökeres különbség miatt, nem lehet megközelíteni” (419). Mezei szerint Tengelyi ezzel szemben a fokozatosság mellett tette le a voksát, amivel szerinte Tengelyi voltaképpen elhagyta a (klasszikus) fenomenológia módszertani talaját a hermeneutika irányába: „az ő [Tengelyi] megoldása azonban nem a reflexió és interpretáció dichotómiáját meghaladó semleges szféra bevezetése, hanem visszatérés az interpretációhoz, tehát a hermeneutikus kör alkalmazása” (419). Kettő-jük a filozófiatörténet-elméletet – pontosabban a filozófiatörténettől az

ménye válik kitüntetett jelentőségűvé, hanem a kinyilatkoztatásra irányuló elméleti reflexió történetéből az a középkori német misztikától a huszadik századi német teológiáig tartó periódus, amelyet Mezei „német teológiá”-nak (*German Theology*) nevez John. N. Findlay nyomán (25). Mezei szerint e korszak összefüggésében, amelynek fokális pontját a klasszikus német idealizmus – mindenekelőtt F. W. J. Schelling filozófiája – alkotja (lásd pl. xvi) – „jött létre az isteni kinyilatkoztatás mint Isten önkinyilatkoztatásának fogalma és lett először meg fogalmazva kidolgozott rendszerek formájában” (26). Azonban az a megállapítás, „hogy az önkinyilatkoztatás fogalma [...] csak fokozatosan alakult ki” (250), felveti Mezei saját elmélete historicitásának kérdését is (más szóval: a történetiség kihívása az elmélet-történet, nem pedig a vallástörténet felől jelenik meg). Az ennek a problémának a megválaszolásához vezető út részeként Mezei egyrészt megengedi a történeti kontingenciát („számos történeti esemény esetlegesnek [*accidental*] tűnik”; 250), így a német teológia periódusa előtt is megjelenhetett a kinyilatkoztatás mint önkinyilatkoztatás (*Selbst-Offenbarung*) felismerése, másrészt elköteleződik a történeti konzisztencia háttérben felsejlő teleologikus rendezettség mögött („a történeti folyamat mélyén rejlő [*underlying*] konzisztencia”; 251), amely felsejlés allegóriáját szerinte az angol romantikus festő William Turner 1835-ben készült *Keelmen Heaving in Coals by Moonlight* (hevenyészett fordításban: *Szénszállító hajókon dolgozó matrózok holdfényben*) című festménye szolgáltathatja. A szubsztantív történeti teleológia állítása azonban önmagában még nem oldja meg a filozófus saját történeti helyzetéből eredő hermeneutikai kihívást (sőt éppen kiélezi azt), amelynek megválaszolásához Mezei végső soron egy különleges realitástepasztalatot lehetővé tévő hermeneutikához folyamodik, ami a liturgia példája nyomán (vö. 106) egy speciális szemiotikán alapul (ami szerint a jeltest interakcióban van a jellel [vö. különösen 102], egyaránt elutasítva a nominalizmus filozófiai és a reálszimbólum katolikus teológiai megoldáslehetőségeit). – Az, hogy ez a kétségtelenül szofisztikált koncepció Mezeinél ugyanakkor nem jár kéz a kézben a filozófiatörténet filozófiai relevanciájának explicit felértékelésével szerzőnk részéről, véleményem szerint jól mutatja azt a terhet, ami a fent elemzett magyar vita során a filozófiatörténet-filozófiára rakódott.

alkotó filozófiához való átmenet lehetőségét és módját – érintő konfliktusa tehát megfogalmazható a fenomenológiai és a hermeneutikai filozófiai módszertanok szembeállításának terminusaiban is: „Ha ugyanis a fenomenológia a megértés végső forrásainak tana,” – érvel Mezei –, „akkor a hermeneutika vagy feltételezi ezen forrásokat, vagy pedig nem ad választ a legalapvetőbb fenomenológiai kérdésfeltevésre” (419). A konkrét filozófiatörténet-elméleti problémahelyzetre visszafordítva: Mezei szerint „[a] »vissza magukhoz a dolgokhoz« fenomenológiai elve nem helyezhető módszertanilag azonos szintre a »vissza a gondolkodás dolgaihoz« elvével, hiszen az utóbbi esetben a »gondolkodás dolgai« azt a szférát jelölik, amelynek meghaladása a husserli fenomenológia eredeti célkitűzése volt” (uo.). A „gondolkodás dolgai” Tengelyi saját kifejezése volt a transzcendentális-fenomenológiai eredetszféra helyett választott, a történeti tradíció szövegeinek értelmezésében támaszt kereső hermeneutikai megalapozási formára (vö. TENGYELI 1992, 11), amelyet Mezei tehát elégtelennek tartott, és szembeállított egyrészt architektonikailag a radikálisan különböző eredetszférára való visszavezetés igényével, filozófiatörténet-elméletében pedig ennek analógiájára a történeti-„empirikus” fogalmakon az ontológiailag önálló problémák irányába való túllépés igényével.

Tengelyi válasza első látásra akár meggyőzőnek is tűnhet, mégpedig éppen annak révén, ahogyan válaszolni tudott Mezei ellenvetésére a husserli transzcendentális-fenomenológiai filozófiai terminusaiban. Tengelyi ugyan először készségesen elismeri, hogy „[a] problémátörténeti rekonstrukció alkalmazása valóban nem jelenti annak tagadását, hogy a probléma önálló ontológiai tartalomként is létezik” (TENGYELI 1994, 7), sőt azt is, hogy, ha nem sikerül túllépni a problémátörténeti rekonstrukciókon, akkor „[á]llításaink érvénye függvénye lesz annak, hogy a problémátörténeti rekonstrukcióval milyen filozófiai (és tágabban: kulturális) tradícióhoz kapcsolódunk”, amely pedig, amint azt Tengelyi explicit módon kijelenti, „nem felel meg annak, ahogyan Kant vagy Husserl az általánosérvényűség követelményét értelmezte” (7). Ezek az engedmények azonban nem abból származnak, hogy Tengelyi kapitulálni készült volna Mezei kritikája előtt. A helyzetből való kiutat Tengelyi abban az általa többször is alkalmazott szövegolvasási stratégiában találja meg, hogy Husserlt mintegy kijátssza saját maga ellen.³² Szerinte Husserl ugyan valóban egy Mezei-féle általá-

³²A filozófiatörténet klasszikus szerzőinek ilyen kezelésmódjára pregnáns példát nyújt Tengelyi az Ullmann Tamás által vezetett Fenomenológiai Egyesület *Fenome-*

nosérvényesség-igényt proponálta, azonban a Husserl-életmű késői szakaszában Tengelyi szerint megjelenik a „történeti reflexió” szükségessége, amelynek menetét „egyfajta kör” jellemzi: „nincs más választás, mint egyfajta cikkcakk mozgásban előre hátra haladni” (7). Az architektonikai struktúrát analógiaként alkalmazva az eredeti filozófiatörténet-elméleti kérdésfeltevésre vonatkozóan pedig ebből az adódik, hogy „minden »ontológiai« problémakezelés elkerülhetetlenül rá van utalva egy problématörténeti tradícióra”, s ez az összefonódás megint csak egy lehetőséget hagy nyitva: „egyfajta cikkcakk mozgás és [...] váltakozó összjáték [...] reflexió és interpretáció között” (7).

Tengelyi és Mezei filozófiatörténet-elméleti vitája kétségtelenül felfogható a husserli transzcendentális fenomenológia általuk analógiaként használt architektonikájáról szóló értelmezési vitaként ketőjük között, ami, továbblépve, megkonstruálhatónak tűnik akár a husserli életmű különböző rétegeinek architektonikafelfogásai közti hangsúlyeltolódás értelmezői kérdéseként is. A Mezei által vonatkoztatási pontként használt korai transzcendentálfenomenológiai mű, az 1913-ban napvilágot látott *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához*³³ valóban kiemeli, hogy a fenomenológiai redukció egy implicit és mindent átható általános tételezés (*Generalthesis*) kikapcsolására irányul (lásd HUSSERL 1913a, 53; HUSSERL HUA III/1, 62). Azonban az idős Husserl a töredékben maradt utolsó művében maga mondta a transzcendentálfenomenológiai korai fő mű módszer-tani megközelítéséről: az „azzal a nagy hátránnyal rendelkezik, hogy

nológiai Műhely rendezvénysorozatán 2006. március 16-án tartott *A fenomenológia mint első filozófia* című előadása, ahol Tengelyi a Husserl idealizmusáról adott értelmezésének a husserli szerzői intencióval szemben képződő feszültségét a következőképpen kísérelte meg feloldani: „hogy – más gondolkodókhoz hasonlóan – Husserl is félreérti legsajátabb gondolatát. Ennek pedig az a magyarázata, hogy e gondolatot nem sikerült maradéktalanul kifejtenie” (megjelent változat: TENGYELI 2008, 54). Érdeemes hozzátenni, hogy ez a szöveg beépült Tengelyi nagy hatású, már csak posztumusz megjelent német nyelvű metafizika-könyvébe, azonban ott a vonatkozó megjegyzés egy sokkal tompább formában jelent meg: „Husserl ezekből a kezdeményezésekből már nem vont le tovább vezető következtetést” (TENGYELI 2014, 190).

³³ Eredeti kiadás: HUSSERL 1913a; kritikai kiadás: HUSSERL HUA III/1. Azt, hogy Mezei valóban ezt a redukcióértelmezést használja vonatkoztatási pontként, megerősíti az ezzel egy időben egy professzionális fórumon, a *Magyar Filozófiai Szemlében* filozófiatörténet-metafilozófiai tanulmánya (MEZEI 1993b). E helyütt Mezei így fogalmazza meg a husserli redukciófogalomról adott értelmezését: „a filozófiai epok-hé, amely azonban nemcsak egy-egy terület fölfüggesztésében áll, hanem magának a területválasztás mozzanatának az alapjaként szolgáló konkrét-reális vonatkozásban a totális kikapcsolásában, hasonlóképpen egy csapásra kell hogy történjék” (880).

mintegy egyetlen ugrással [*Sprunge*] már a transzcendentális egóhoz vezet, ezt azonban *mivel az előzetes kifejtésnek hiányoznia kell* egy olyan *látszólagos* tartalmi ürességben mutatja, amelyben először tanácsalannak vagyunk, hogy azzal mit is nyertünk [...]”.³⁴ Akár erre az önkritikára, akár számos hatás- és recepciótörténeti kontroverziára felfűzhető lenne a szembeállítás a husserli transzcendentális fenomenológia architektónikájáról Mezei, illetve Tengelyi által alkotott képek között, amelyből, visszafordítva, a filozófiatörténeti szövegek két teljesen eltérő filozófiai használati módja következhetnének. Ugyan jelen sorok szerzője meg van győződve arról, hogy Husserl késői transzcendentális fenomenológiája valóban tartalmaz a hermeneutikai körrel rokonítható belátásokat (vö. például VARGA 2012, különösen 71. skk.), azt azonban nem gondolja, hogy azok radikális hangsúlyeltolódást – már-már valamiféle »fordulatot« – implikálnának, ami alapot adhatna Husserl különböző metafizikai álláspontjainak egymás ellen történő kijátszására (a husserli életmű egységességéről egyébként Mezei is meg volt győződve);³⁵ sőt azt is kifejezetten gondolja, hogy ezeknek a protohermeneutikai belátásoknak a fenomenológia forrásvidékére vezető előtörténete is felrajzolható (lásd VARGA 2013c, különösen 191. skk.). Ennek ellenére a Mezei és Tengelyi közti *filozófiatörténet-elméleti vita* meggyőződésünk szerint nem dönthető el Husserl metafizikájának elemzésével, azaz a vitarésztvevők számára a husserli transzcendentális fenomenológia architektónikájáról alkotott elképzelések inkább artikulációs médiumként, mintsem egzakt analógiaként szolgáltak a filozófiai filozófiatörténet-használat helyes módjáról szóló elképze-

³⁴ HUSSERL HUA VI, 158 (a kurziválással jelölt részek Husserl asszisztensétől, Eugen Finktól származó, tompító betoldások, vö. 528).

³⁵ Mezei az 1996-ban Edmund Husserlrel folytatott imaginárius párbeszédének egyik részlete akár Tengelyinek a husserli életmű fordulatáról vallott tézisére adott válaszként is olvasható: „KÉSEI ÉRDEKLŐDŐ: De te magad is felülbírálatod korábbi álláspontjaid némelyikét, például azt, ahogyan a fenomenológiai redukció eljut a transzcendentálishoz... EDMUND [HUSSERL]: Csak részletkérdéseket bíráltam felül. Ha elolvasod alaposan utolsó munkámat, kiderülhet számodra, hogy az életvilág fogalma amolyan vezérfonal, mely ismét csak a fenomenológiai felfogott transzcendentálitáshoz vezet vissza” (MEZEI 1999, 58). Érdemes megjegyezni, hogy Mezei ebben a szövegben véleményem szerint valójában explicit módon a filozófiatörténet filozófiai relevanciája mellett köteleződik el, hiszen szövegében a filozófiatörténet *történeti igazságára* támaszkodik (mellyel a 8. fejezetben fogunk foglalkozni): a beszélgetés ugyanis *nem fiktív, hanem imaginárius*, ami abban is tükröződik, hogy Mezei megadja helyét és idejét a beszélgetésnek, magát pedig annak »lejegyzőjeként« állítja be (lásd 53) – lásd még 31. lj. fentebb.

léseik megfogalmazásához.³⁶ Jól tesszük tehát, ha – az alfejezet célkitűzésének megfelelően – nem a Mezei–Tengelyi filozófiatörténet-elméleti vita tárgy szintű eldöntésére törekszünk, hanem annak rekonstrukciójára, hogy részben éppen ezen vita révén milyen kezdeti helyzet alakult ki számunkra a magyar filozófiában a filozófiatörténetre vonatkozó filozófiai kérdés megfogalmazásához; beleértve természetesen azokat az esetleges előfeltevéseket, amelyekkel e vita a filozófiatörténet-fogalmat terhelte.

Joggal élhetünk ugyanis a gyanúperrel, hogy ugyan első látásra Tengelyi volt az, aki kettőjük vitájában győzedelmeskedett (hiszen megtartotta filozófiatörténet-használati módszerét, sőt annak módszertani alakzatát magába fogadta Tengelyi ún. diakritikai módszere),³⁷ mégis a filozófiatörténet filozófiai használatának helyes módjáról szóló vita

³⁶ Ez abból is megmutatkozik, hogy a husserli deskriptív transzcendentálfilozófia explicit formájában jóval komplexebb architektonikai formát mutat: nemcsak a természetesen beállítódás (*natürliche Einstellung*) konstitutált szintje és a fenomenológiai beállítódásbeli transzcendentális konstitúció szintje között tesz különbséget, hanem az utóbbi és a mindennek leírására irányuló fenomenológia szintje között is. Ennek a fogalmi artikulációja pedig történetileg tovább bonyolódik Husserl és Eugen Fink, Husserl utolsó asszisztense közti különös munkakapcsolat és az abból eredő, ambivalens szerzőiségű művek révén (vö. pl. LUFT 2002; BRUZINA 2004; saját állásponatom: VARGA 2011).

³⁷ A diakritikai módszer (avagy diakritikai fenomenológia) tézisszerű megfogalmazását Tengelyi a jelen szakaszban fentebb említett akadémiai doktori védésének téziszűzetében találhatjuk (megjelentetve: TENGYELI 1999). Maurice Merleau-Ponty, valamint a strukturalizmus gondolati tradíciója nyomán Tengelyi használatában „filozófiai terminusként [...] a »diakritikai« jelző [...] olyan dolgok egymástól való különválasztására [utal], amelyek egymással való *strukturális összetartozásukban* eleve *kontraszthatás* avagy, pontosabban fogalmazva, *differenciális összefüggés* révén tesznek szert jelentésre” (550; kiemelések az eredetiben). Érdeemes hangsúlyozni, hogy a Tengelyi-féle diakritikai módszer ennek megfelelően *nem specifikusan metafilozófiai fogalom* (azaz nem a filozófia önmagára irányuló reflexiója alkotja e módszerfogalom elsődleges és sajátos alkalmazási területét), hanem egy általánosan alkalmazott struktúraséma Tengelyi tárgy szintű elemzése számára; azonban azt Tengelyi beveti metafilozófiai kérdés tisztázására is, nevezetesen a fenomenológia klasszikus módszertanával szembeni elhatárolódás artikulációjára (amit Tengelyi a a habilitációs értekezésben még a „vissza a *gondolat* dolgaihoz!” jelszóvaltozat segítségével fejezett ki; kiemelés tőlem): „a »diakritikai módszer« [...] például rávezet arra a belátásra, hogy személeti tartalmak és fogalmi jelentések kapcsolata – a korai fenomenológia meggyőződésével ellentétben – nem megalapozási viszony (*Fundierungsverhältnis*), hanem differenciális összefüggés, és hogy ezért a »Vissza a dolgokhoz! jelszó nem értelmezhető a fogalmi jelentések szemléleti tartalmakra való visszavezetéseként” (551). Itt valóban metafilozófiai értékválasztásról, filozófiai irányzatok melletti elköteleződésről van szó Tengelyi részéről, hiszen – amint később látni fogjuk (lásd különösen 7.2. alfejezet lentebb) – lehet érvelni amellest, hogy kifejezetten a *korai* fenomenológia az egyszerű megalapozási viszonynál jóval gazdagabb fogalmi erőforrásokkal rendelkezik a szem-

tekintetében specifikusan Mezei Balázs álláspontja volt az, amely implicit módon felülkerekedett, sőt beépült a magyar filozófiai köztudatba a korábban »posztklasszikus polgári« filozófiának nevezett irányzattal, azaz a modern kontinentális filozófiával foglalkozók működését kimondatlanul meghatározó előfeltevésként. Ugyan Tengelyi a válaszcikkében megismétli az 1991-es körkérdésben is megfogalmazott nézeteit a »filozófiatörténetre való ráhagyatkozásról« (azaz látszólag egységes álláspontot képviselt írásaiban az egész többéves vita során),³⁸ ez az álláspont – ami későbbi írásainak tényleges filozófiatörténet-használati módját is meghatározta a diakritikai módszer fogalmába foglalva – valójában egy lényeges aspektusban megváltozott: Amikor Tengelyi a „feltételes általánosérvényűség” vártájáról azzal védekezik, hogy „minden »ontológiai« problémakezelés elkerülhetetlenül rá van utalva egy problémátörténeti tradícióra”, s ezért legitim, hogy „újra csak az interpretációt hívom segítségül, és ezzel a hermeneutikai kör mellett kötelezem el magam” (TENGYELI 1994, 7), akkor eközben valójában *elfogadja a Mezei által felvetett legitimációs kihívást*, miszerint a dekontextualizált (»ontológiai«) filozófiai problémakezelés fóruma előtt kell számot adnia magáról a filozófiai filozófiatörténet-használatnak (hacsak az nem akarja a filozófiátlanság vádját magára vonni) – elvégre Tengelyi azért hivatkozik a hermeneutikai körre és a feltételes általánosságra, hogy azt bizonyítsa, a filozófiatörténet médiumában mozgó gondolatmenete *megfelel a Mezei-féle elvárásnak*. Más szóval: a modern kontinentális filozófiával foglalkozó kortárs hazai gondolkodó folyamatosan legitimációs nyomás alatt van, hogy filozófiatörténet-használatát filozófiaként tüntesse fel. Ismét másként fogalmazva: a filozófiatörténettel való foglalkozás a modern kontinentális filozófia magyar kutatása számára inentől *elsősorban a filozófia*, a genuin értelemben vett filozófiatörténettel való foglalkozás pedig a (modern kontinentális) filozófiai tevékenység egy deficiens módozatként jelenik meg (amelynek megnevezésére gyakran a »filológia« címkét használják).

A filozófiatörténetre irányuló reflexió kérdezési helyzetét a mai magyar filozófiai életben rekonstruálni kívánó alfejezet gondolatmenetét a következő szakaszban a mai magyar filozófia leginkább határozott

léletiség és a szemlélethiány összjátékának elgondolásához. Tengelyi ebben az évtizedben választott filozófiai útjának immanens távlatait illetően lásd még: HÉVIZI 2015.

³⁸ Lásd különösen: „De úgy gondolom, hogy a filozófiai [eredetiben: filozófiai] általánosérvényűség kérdésében a végső döntést mégiscsak az európai (nyugati) gondolkodás *történeti sorsának* alakulása hozza meg” (TENGYELI 1994, 8).

körvonalakkal rendelkező metafizológiai vitájának, az ún. magyar analitikus-kontinentális vitának a rövid elemzésével szeretnénk folytatni. Ez a vita ugyan elsődleges témáját tekintve nem a filozófiatörténet filozófiai használatának módjáról szólt, azonban éppen emiatt remélhetjük, hogy elemzése visszaigazolhatja, a mai magyar filozófiai életben miként váltak implicit előfeltevéssé a filozófiai filozófiatörténet-használatot defenzív legitimációs kontextusba kényszerítő gondolatok.

1.2.4. *A filozófiatörténet mint a modern magyar analitikus-kontinentális vita implicit témája*

Amikor a nyugati filozófia megélénkülő magyar recepciójának részeként néhány évtized késéssel a magyar nyelvű filozófiai kultúrába is megérkezett a kortárs filozófia állítólagos két tábora, az analitikus és a kontinentális filozófia közti nyílt vita, a magukat analitikus filozófusként identifikálók közül a *casus belli* tézis megfogalmazói érdekes módon egy olyan változathoz folyamodtak, aminek konstitutív részét alkotta a filozófia történeti hagyományára való hivatkozás: „Úgy gondoljuk” – hangzik az ezredforduló utáni magyar filozófiai irodalom talán egyik legtöbbet idézett, de mindenképpen legnagyobb vitát kiváltott mondata –, „az analitikus filozófia legmeghatározóbb megkülönböztető jegye az, hogy az analitikus filozófia az egyetlen olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk.”³⁹ Ezt a tézist valóban egyedül a filozófiatörténet mentheti meg

³⁹TÓZSÉR – ESZES 2005, 69. Az analitikus és kontinentális filozófiai irányzatok között „évtizedek óta [vita] folyik” (OLAY – ULLMANN 2011, 11), amelynek intenzitását jól illusztrálja a közismert anekdota (vö. pl. GLOCK 2008, 63) az analitikus filozófia szándékos elzárkózási gesztusáról a két irányzat kapcsolatával foglalkozó, úttörő jellegű franciaországi konferencián 1958-ban: „Nem ugyanaz a mi programunk?” – kérdezte békítőleg Maurice Merleau-Ponty, a második világháború utáni francia filozófia sztárja 1958-ban egy az analitikus-kontinentális viszonyról foglalkozó konferencián. „Remélem, nem” – válaszolta neki az anekdota szerint a vitapartnere, a Csatorna túloldalán akkoriban hasonló presztízsnak örvendő oxfordi Gilbert Ryle. A kultúrtörténetileg jelentős, a royaumont-i apátságban (korábban a pontignyi apátságban) szervezett konferenciasorozat (történetéről lásd HEURGON – PAULHAN 2006) az analitikus filozófiának szentelt 1958-as alkalmának részletesebb vizsgálata ugyanakkor kimutatta (lásd VRAHIMIS 2013, 110. skk., különösen 143. skk.), hogy a legendás szóváltás nem hangzott el, sőt a konferencia is csak a filozófia emlékezetkultúrájában vált a két irányzat közti „szakadék” (*divide, gulf*) toposzána, azaz a különbségudat tradíciójának alapító eseményévé. A torzító, sőt ellenséges leegyszerűsítésre azonban, tegyük hozzá,

attól, hogy – szerzőinek az „argumentatív racionalitás és a maximális világosságra való törekvés” (66) mint az analitikus filozófia jellemzői melletti kiállása ellenére – a *petitio principii* régi logikai vétkének elkövetésével vádolhassuk a tézist felállító szerzőpárost, hiszen jogosulatlan előfeltevésnek tűnik azt gondolni, hogy az analitikus és kontinentális filozófia képviselői között *konszenzus lenne* azt illetően, mit is tekintünk legitim filozófiai problémáknak (és azok lehetséges megoldási módjainak) – hacsak nem hivatkozunk arra, hogy ezek a *problémák maguk történetileg adottak*, amint a szerzőpáros tette a „klasszikus” (eredeti jelentésében: valamilyen kritérium, ti. az idő által már megrostált) problémák készletére történő utalással. Ezt implicit módon Tózsér János és Eszes Boldizsár is elismerte, amikor meglepő módon kijelentette, hogy „az analitikus filozófusok” elfogadják „a *philosophia perennis*” eszméjét (amivel leginkább egy visszaszorulóban lévő felekezeti filozófia, a katolikus neotomizmus szokott nyíltan azonosulni; habár ők sem abban az értelemben, amint ezt az Eszes-Tózsér szerző-

vitathatatlanul példát szolgáltat Ryle címében még ígéretes royaumont-i előadása (eredeti angol változat: RYLE 1971a), ami szerint a kontinentális tradíció alapító filozófusát, Edmund Husserl-t a gondolati útja egy hosszú „gleccserszakadékba [*crevasse*] vezetete, amiből nincs kijárat” (180), sőt: „Husserl úgy írt, mintha sohasem találkozott volna egy [természet]tudóssal [*scientist*]” (181), és filozófiájának a tudományokhoz való viszonyát egy náci jellegű dominanciaigény („*Claims to Fuehrership*”) jellemezte. Érdeemes itt azokra a már akkoriban is közismert történeti tényekre utalni, hogy a zsidó származású Husserl, családtagjai – így a Kristályéjszaka elől kimenekített hagyatékkal együtt Belgiumba emigráló, majd 1940-től illegalitásban bujdosó özvegye, Malvine –, valamint számos más korai fenomenológus – mindenekelőtt az 1942-ben egy auschwitz-i gázkamrában meggyilkolt Edith Stein – éppenséggel a náci represszió áldozatai voltak. Filozófiatörténeti szempontból az sem elhanyagolható, hogy – szemben az ízig-vérig bölcész iskolázottságú, az oxfordi *literae humaniores* (»korszakos könyvek«) képzést elvégző Ryle-lal (aki legfeljebb a közgazdaságtani tanulmányai során juthatott a *sciences* közelébe) – Husserl matematikai-fizikai tanulmányokat folytatott a németországi matematika fénykorában (pl. Carl Weierstrassnál Berlinben), majd 1882-ben Bécsben komplex függvénytanból doktorált (HUSSERL 1882), s csak ezután fordult a filozófia felé. Husserl fiatalkori *opus magnuma* élére Goethe *Franciaországi utazásainak* egy mondatát illesztette: („semmi iránt nem olyan szigorú az ember, mint épp hogy levetett tévedései iránt”; GOETHE 1994, 557; idézi: HUSSERL HUA XVIII, 7; HUSSERL 1900, viii). Valóban: „jól vagy rosszul töltött ifjúságomban egy időre Husserl fenomenológiájának követője voltam”, írta Ryle önéletrajzában (RYLE 1971b, 9), de legalábbis fiatal oxfordi tanár korában intenzíven foglalkozott Husserl-lel és a korai fenomenológia más szereplőivel (Bernard Bolzano, Franz Brentano, Alexius Meinong), akiket kollégái csak „Ryle három osztrák vasútállomása és egy kínai szerencsejátéka” (8) névvel illettek – talán nem minden kulturális felsőbbrendűségi érzéstől mentes módon. – A magyar analitikus-kontinentális vita történetét illetően lásd 24. l.j. fentebb.

páros feltételezni látszik),⁴⁰ azaz egy analitikus filozófus úgy gondolja,

⁴⁰A *philosophia perennis*-koncepció modern teológiai és vallásfilozófia szalonképtelenségét mi sem jelzi jobban, mint az a lexikográfiai adalék, hogy az ezredforduló után megjelent *Magyar Katolikus Lexikon* szerzője, Cselényi István milyen konklúzióval zárja szócikke tárgyának – melynek magyar kifejezéseként az „örökérvényű filozófia” szerkezetet használja – bemutatását: „Az örökérvényű filozófia tehát ábrándnak tűnik, amely nem számol eléggé a történelmiség törvényével” (CESELÉNYI 2005, 361). Hasonlóan vélekedik a fősodorbeli német teológiai lexikográfia is, szofisztikált módszertani megfontolások alapján: „Kétes a *philosophia perennis* koncepciójában egyrészt egy a paradigmaváltásokban szinte érintetlen szellemi tradíciónak a feltételezése, ami ahhoz a hermeneutikailag tarthatatlan nézethez vezet, miszerint minden korban minden kultúrának ugyanazok lettek volna a kérdései (következésképpen a válaszai is), másrészt a nézetegyeztés kritériumának és a nézetek korának túlértékelése azok megalapozhatóságának kritériumaival szemben” (SCHMIDINGER 1999, 248–249). – Érdemes hozzátenni, hogy a *philosophia perennis* koncepciója egy sajátos, a szerzőpárosunk által szándékkolt értelemmel nem feltétlenül egybevágó jelentésmezővel rendelkezik, melynek fogalomtörténete jól lemérhető magának a *philosophia perennis* kifejezésnek és modern nyelvi ekvivalenseinek terminológiatörténetén. A modern fogalomtörténeti kutatás konszenzusa szerint az olasz humanista püspök és vatikáni könyvtáros Agostino Steuco [latinosan: Augustinus Steuchus] 1540-ben megjelent könyvének (*De perenni philosophia libri X*) címében „találkozunk az első alkalommal egy [egységesnek tételezett] filozófia *nevével*” (EBERT 1929, 342; kiemelés tőlem – V. P. A.), habár a névadó aktuson átesett filozófiatörténet-fogalom „közvetlen intellektuális előzményei” (SCHMITT 1966, 507). Marsilio Ficinónál és Giovanni Pico della Mirandolánál keresendők. Apró hungarikum-adalék, hogy Ficino az antiarisztotelianus, szintetikus filozófiatörténet-koncepcióját *inter alia* éppen egy bizonyos „Ioannes Pannonius”-nak írott leveleiben fejtegette (lásd BOTTIN – MALUSA – MICHELI – *et al.* 1993, 16–17), aki kétségeit fejezte ki a pogány filozófusok és a keresztény tradíció összeegyeztethetőségét illetően: „Először is, a részemről nem látom, miben szolgálna a gondviselésnek a régiek [*antiquorum*] felújítása. Továbbá a régieknek az a teológiája nem keresztény” (szövegkiadás pl. ÁBEL – HEGEDŰS [SZERK.] 1903, 278). A névadó aktus egyébként inkább a könyvcím révén hathatott, hiszen magát a *philosophia perennis* terminust Steuco ritkán használja a könyv szövegében (pl. [az eredeti kiadás oldalszámozása szerint] 6, ez egyébként a cím megismétlése), amit valamelyest kompenzál, hogy *Praefatio* rögvest egy a címbeli fogalmat megalapozni kívánó érveléssel nyit: „Amint minden dolognak egy a princípiuma, úgy [...] bizonyítva van, hogy egy és azonos az azokról [szóló] tudomány mindig és mindenkinél.” A hungarikum-adalék fonákja, hogy Ficino magyar levelezőpartnere – aki az Eszes–Tözsér szerzőpárosnál szkeptikusabb az *avant la lettre* megjelenő *philosophia perennis*-koncepcióval szemben – valószínűleg nem azonos Janus Pannoniusszal, sőt talán fiktív személy (kétségsbe vonja az azonosítást Janus Pannoniusszal: BÁNFI 1968; a levélváltás fiktív jellege mellett érvel: KŐSZEGHY 2011; egy nem azonosítható, de valós személy feltételezése mellett érvel: MOLNÁR 2017). Az a hungarikum-aspektus viszont legitím, hogy Steuco műve eredeti kiadásának (*De perenni philosophia libri X*. Seb[astian] Gyrphius: Lugduni [Lugdunum; mai nevén: Lyon], 1540) egy példánya megtalálható a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának könyvtárában (raktári jelzet: 90.171). A könyvnek egyébként rögvest 1542-ben új kiadása jelent meg, amit más kiadás is követett, modern kritikai kiadása és fordítása viszont tudomásunk szerint azóta sem készült, noha a Frommann-Holzboog (Stuttgart-Bad Cannstatt, Németország) kiadó tervbe vett ezt

„hogy ő személy szerint egy Platónról induló nagy párbeszéd részese, [...] végső soron ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik, mint” a történeti filozófusok, „akiknek a kortárs vitákban is releváns mondanivalójuk van” (69). Még ha az analitikus filozófia Tözsér–Eszes-féle

az *Editionen zur Frühen Neuzeit (EFN)* sorozatán belül Günter Frank kiadásában és Frank Böhling fordításában, aminek megjelenését 2021-re ígérik.

Akárhogyan is legyen Ficino levelezőpartnerével, az a terminustörténeti tény, hogy a »*philosophia perennis*« ilyen későn jelent meg, önmagában elgondolkodtató a terminus által jelölni kívánt fogalom tartalmát illetően (az »örök filozófia« kifejezésnek történelme van, ráadásul ez a történelem meglehetősen rövid). Szótörténetileg persze ez korántsem meglepő, hiszen a *perennis* (< *per* + *annus*) alapjelentése „az egészen éven át tartó”, „mely a nyárban nem szárad ki”, szemben az időszakos vízfolyásokkal (lásd pl. Finály Henrik: *A latin nyelv szótára [...]*. Budapest: Franklin, 1884, 1451. oszl.), habár már a klasszikus latinitásból is adathatók az absztrakt, sőt a halhatatlanságra utaló jelentésmozgások (lásd pl. P. G. W. Glarke [szerk.]: *Oxford Latin Dictionary. Fascicle VI: Pactus – Qualitercumque*. Oxford: Clarendon, 1977, 1336. o.). Ennek megfelelően a »*philosophia perennis*« kifejezés alapjelentése – ha szabad eljátszanunk ezzel a gondolattal – magyarul a »nem-szezonális filozófia« lehetne, azaz pl. olyan filozófia, melyet minden félévben előadnak az egyetemen (szemben azzal, melyet csak egyes szemeszterekben hallgatni). Más szóval: a »*philosophia perennis*« terminus nem rendelkezik egy absztrakt alapjelentéssel, hanem az egyes filozófiatörténet-írói koncepciók más-más jelentéssel ruházhatják fel (a „jelentések diverzitása” miatt már kezdetektől fogva panaszkodott a modern fogalom- és terminustörténeti szakirodalom: SCHMITT 1966). Brandenstein Béla, akinek egyik terminusfordítási javaslata az „időtálló bölcsélet” volt, például a *philosophia perennis* egy szélsőségesen problémátörténeti filozófiatörténet-koncepció felől értelmezte: „a bölcsélet problémái »örök« problémák”, „az ember öskérdései, amelyek minden időben és minden nép körében élnek”, és „amelyek megoldásával mindenkor foglalkoznia kell” (BRANDEINSTEIN 1940, 56).

Közelebbről szemügyre véve azonban – minden szemantikus bizonytalanság mellett – a *philosophia perennis* kifejezést pregnáns értelemben nem a Tözsér–Eszes által célba vett dekontextualizált („történeti kontextustól függetlenül megragadható”; TÖZSÉR – ESZES 2005, 69) problémák létét állító, problémátörténeti filozófiatörténet-felfogásra szokás alkalmazni, hanem egy olyan felfogásra, amely a filozófiatörténetben egy teleologikus fejlődést tételez egy már elért (pl. az antikvitásban vagy a nagyskolasztkában), éppen elért vagy a jövőben elérendő célra (igazság-összességre) vonatkoztatva (lásd pl. SCHNEIDER 1989, különösen col. 899.), aminek megfelelően a *philosophia perennis* képviselői sokszor szelektív-elutasítók koruk filozófiáival szemben, nem pedig a filozófiák közti univerzális dialógusképesség pártján állnak. Az akkor a magyarországi intézményes karrierje csúcspontján álló Brandenstein sem egy tartalomfüggetlen filozófiatörténeti megközelítés mellett köteleződött el, hanem szerint „a keresztény bölcséletben nyilatkozik meg legjobban a filozófia perennis jellege” (BRANDEINSTEIN 1940, 54; modern példa a terminus elhatároló értelmű használatára: SCHWARZ 2013). – A *philosophia perennis* koncepciója tehát sem terminus- és jelentéstörténeti bizonytalanságai, sem tényleges használóinak szelektivitásigénye miatt nem alkalmas arra a célra, amely érdekében azt a Tözsér–Eszes-szerzőpáros mozgósítaná; azonban az e fogalomban rejlő filozófiatörténet-elméleti megfontolások révén ismét jól mutatja a filozófiatörténet implicit jelenlétét a magyar analitikus-kontinentális vitában.

koncepciója nem is tételez kategóriakülönbséget a történeti és kortárs filozófiai tudás között, filozófiáfelfogása annyiban azonban mélyen történeti, hogy az analitikus filozófia identitáskritériuma a filozófiatörténetben gyökerezik. Más szóval: A filozófia Eszes és Tózsér által feltételezett történeti tradíciója híján nem tudnánk különbséget tenni a filozófia analitikus (kívánatos) és kontinentális (kevésbé kívánatos) művelési módja között, hanem egy olyan vitahelyzethez juthatnánk, ahol semmilyen előzetes konszenzus nincs a felek között és a vitarésztevők az egymással összemérhetetlen problémák megoldásában elért eredményeikre hivatkoznak.

A kontinentális filozófiának Eszes és Tózsér szerint nem maradna egyéb terepe, mint a filozófiatörténet, s a szerzőpáros a kontinentális filozófia védelmében síkraszálló vitapartnerei nem is vonták kétségbe a kontinentális filozófia kortárs praxisa és a filozófiatörténet közti szoros összefonódást. A kontinentális filozófia, közelebbről a fenomenológia a vitában részt vevő generáción belül vezető képviselőjének számító Ullmann Tamás válaszában (ULLMANN 2006) a filozófiatörténet az »előfeltevés«, mégpedig a filozófiai tradíció fejlődése során történeti gesztussal alapított előfeltevés fogalma révén kap konstitutív szerepet. Egyfelől Ullmann szerint „az analitikus filozófiának vannak önmaga számára »nem látszó« előfeltevései” (231), mint például a fizikalista-tudományos tárgyontológia, a jelentés referenciaelmélete, illetve az elme és az intencionalitás ezek meghatározta inadekvát megközelítése. Ezek az előfeltevések azonban – talán a »józan ész« konnotálta diffúz előfeltevés-rendszer kivételével – Ullmann szerint partikuláris *filozófiatörténeti* alapító-geztusokra vezethetők vissza. Másfelől a kontinentális filozófiának (ami Ullmann szemében elsődlegesen a fenomenológia köré rendezhető, lásd 241) filozófiai merituma éppen e „hallgatólagos előítéletekkel való leszámolás” (241), „a saját nézőpont felismerése” (242) programjában, azaz a filozófiatörténeti tradícióval való konfrontáció képességében rejlik.

Az, hogy az »előfeltevés« fenti fogalma inheresen filozófiatörténeti, jól megmutatkozik akkor is, amikor Ullmann az analitikus filozófia tudatfogalmának kritikájaka során filozófustársra, Szigeti Attila kijelentéséhez kapcsolódik: „nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, aminek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt” (SZIGETI 2004, 45; idézi: ULLMANN 2006, 238). Az Ullmann által idézett szöveghely kontextusát figyelembe véve látható, hogy itt Szigeti a tudatosság fenoménjének „három évszázaddal” korábbi kiiktatásáról (45) beszél: „a tudatosságnak a modern természettudomány

által a 17. században véghezvitt kiiktatása” (42), ami ráadásul nem is egy tudománytörténeti, hanem egy specifikusan filozófiatörténeti narratíva keretein belül jelenik meg Edmund Husserl *Az európai tudományok válsága...* című műve alapján,⁴¹ amelyben Szigeti összefoglalása szerint Husserl „pontosan a szubjektív fenomenális tapasztalat és az objektív tudományos leírás közötti szakadéokban diagnosztizálja az európai természettudományokban és általában az európai ráció történetében jelentkező válság okát” (41).

A magyar analitikus-kontinentális vita ezen megnyilatkozásainak elemzésével nem azt akarjuk bizonyítani, hogy a vitaréztvevők deklarált szándékuk ellenére filozófiatörténet-elmélettel foglalkoznak, hanem ellenkezőleg, azt tartjuk figyelemre méltónak, hogy a filozófiatörténet a vita implicit előfeltevésévé vált.

1.2.5. A filozófiatörténet Tózsér János antifilozófiájában

Mielőtt továbblépnénk, érdemes egy pillantást vetni a mai magyar filozófia legnagyobb hatású módszertani vitájára, amelyben ismét csak tanulságos szerep jut osztályrészül a filozófiatörténetnek. E vita protagonistájának, Tózsér Jánosnak a neve nem hangozhat ismeretlenül előttünk, hiszen Tózsér társszerzője volt az előző szakaszban (1.2.4 szakasz) vizsgált magyar analitikus-kontinentális vitát kiváltó tanulmányának (TÓZSÉR – ESZES 2005), és prominens megszólalója az abból eredő diszkusszióknak (vö. pl. BÁCS – FORRAI – MOLNÁR – *et al.* [SZERK.] 2011). Sőt talán joggal gondolhatjuk, hogy e módszertani vita vezette Tózsér annak az új könyvnek a megírásához (TÓZSÉR 2018),⁴² ami rögtön megjelenésekor példátlan visszhangot váltott ki a magyar filozófusszakma

⁴¹ Első részleges kiadás: HUSSERL 1936; kritikai kiadás: HUSSERL HUA VI; magyar fordítás: HUSSERL 1998. Husserl ezen művével részletesebben fogunk foglalkozni a 7.2. alfejezetben.

⁴² Az analitikus-kontinentális vita és Tózsér módszertani könyve közti kontinuitás külső történeti jele, hogy az a kötet szerzőjének „A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai az elmefilozófia területén” című pályázata keretén belül jelent meg (lásd TÓZSÉR 2018; a címlapot követő számozatlan oldal). Ezen átmenet szakmai dokumentumának tekinthető Tózsér az évtized elején megjelent vitacikke, amelyben már a későbbi könyv metafilozófiai problémafogalmával anticipációjával találkozhatunk (azonban még az „episztémikus vonzalom” fogalmának bevezetése nélkül): a „filozófiai problémák akkor keletkeznek, ha felismerjük, hogy filozófiai intuíciónk együttesen nem tarthatók, mivel együttesen inkonzisztensek” (TÓZSÉR 2012, 485; vö. 2018, 245. skk.).

berkein belül és kívül. Amíg Tózsér és szerzőtársa a kétezres évek elején, amint az előző szakaszban láttuk, csak a kortárs filozófia rivális tradícióinak filozófia-voltát vitatta el, mondván, az „analitikus filozófia az egyetlen olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk” (TÓZSÉR – ESZES 2005, 69), új könyvében Tózsér ezt a komor diagnózist kiterjeszti a rivális irányzatok helyett immár a filozófia egészére, amikor szinte betűhíven azt állítja: „a filozófusok mindezülig egyetlen filozófiai problémát sem tudtak megoldani” (TÓZSÉR 2018, 16). A kortárs filozófiai kutatást Tózsér szerint ennél fogva nem túlzás egy olyan, „tízezreket foglalkoztató problémamegoldásra, elméletalkotásra és filozófiai szövegek interpretációjára szakosodott üzemből” felfogni, „amelyben még egyetlen működésképes termék sem gördült le a futószalagról” (19). Kevésbé udvariasan: „az élő filozófusok ígéretései” arról, hogy tevékenységük ezúttal sikeresebb lesz, az „alkoholista, bántalmazó partner ígéretéséhez hasonlatosak” (143), aki szintén fogadkozni szokott, hogy „»eddig néha eljárt a kezem, de többé soha nem bántalak«” (uo.).

A könyv hatása nem maradt el: arról már bemutatója előtt kétnapos konferenciát szerveztek,⁴³ így joggal feltételezhetjük, hogy Tózsér új könyve az elkövetkező években ismét hasonló intenzitással fogja meghatározni a magyar filozófia egészének önértelmezését, sőt talán a nemzetközi szintre is sikeresen kiléphet (az érme másik oldala az, hogy az analitikus-kontinentális vitáról Tózsér – illeszkedve egyébként a nemzetközi trendszéljárás megváltozásához – immár úgy vélekedik, hogy „az egész probléma nem is különösebben épületes” [TÓZSÉR 2018, 56], s ennek megfelelően korábbi *casus belli* tanulmányának sok vitapartnere közül egynek sem jutott hely Tózsér új könyve irodalomjegyzékében). A könyv alaptézise szerint a filozófia nem egyszerűen kontingens okok miatt nyújtja a Tózsér által élvezetes esetvonalokkal megfestett lehangoló látványt: a „filozófia episztemikus sikertelenségének valódi oka” ugyanis Tózsér szerint nem a filozófusok fogyatékoságában, hanem „a filozófiai problémák természetében rejlik” (243). Utóbbiak logikai szerkezetüket tekintve olyan (irreducibilis) állítások (nem teljes) inkonzisztens halmazai, melynek „minden egyes eleméhez sajátos episztemikus vonzalom fűz bennünket” (245), azaz „valamennyi igazsága mellett kitartanánk” (uo.), de azt logikai

⁴³ A Pécsen szervezett kétnapos konferenciára 2019. január 17–18-án került sor, a könyv bemutatója 2019. március 4-án zajlott Budapesten az *Írók Boltjában*.

okokból mégsem tehetjük (Tózsér nem érdeklődik a parakonzisztens logikák, a korlátozott univerzalizmus és az egyéb formalista mentőövek iránt). Mivel a filozófia módszere „rossz és megbízhatatlan” (194) – Tózsér rigorózus módon ismét csak nem fontolja meg azt a lehetőséget, hogy ezek az „igazságkereső” módszerek (uo.) ugyan nem tökéletesen jók, de nem is tökéletesen rosszak –, ezért a filozófusok számára az egyetlen követendő magatartás a „filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus” (157) lehet, nevezetesen az, hogy „felfüggesztik valamennyi filozófiai vélekedésüket” (228), sőt ezt tenni morális érdem és kötelesség is részükről, csakúgy, mint amikor a permanens öncsalásban élő alkoholista Feri és a partneréhez hűtlen Eszti (vö. 222. skk.) ráébred arra, amit rajtuk kívül mindenki tud róluk. A filozófia Tózsér által proklamált vége tehát a nem-professzionális külső szemlélő, az „éles eszű outsider” Szofi pozíciójának – ahonnan nézve a filozófia episztemikus sikertelensége „evidens és letagadhatatlan” (146) – az imaginatív felvételt követeli meg a filozófusoktól egy metafizikai önreflexió keretében. Ezen viszonyulásmód elterjedése Tózsér szerint „elképzeltető”, habár nem „valószínű forgatókönyv” (233).

Arról egyelőre még valóban nem érkezett hír, hogy filozófuskollégái megfogadták volna a fenti tanácsot, azonban Tózsér könyve régóta nem látott módon törte át azt az üvegplafont, ami a professzionális filozófusok által írott – és professzionális filozófuskollégáik által is olvasott – könyvek fölött húzódik a magyar könyvpiacra. Egy internetes hírportál még a 2019. nyári strandkönyv-ajánlójába (!) is felvette (három horror-fantasy regény és egy a rendszerváltásról szóló kortörténeti munka mellé), ekképpen foglalva össze Tózsér könyvének tartalmát: „egy hétprobás filozófus arról ír benne, hogy valójában miért teljesen értelmetlen dolog a filozófia”.⁴⁴ Mindeközben Tózsér a professzionális olvasóközönség kegyeit sem látszik elveszíteni.⁴⁵ Könyve tehát vitat-

⁴⁴ Pintér Bencc: *Ezt az öt könyvet vidd magaddal, ha strandra indulsz a nyáron!* (Internetes hivatkozások [1.]).

⁴⁵ Lásd pl. a magyar értelmiségi nyilvánosság egyik meghatározó fórumában megjelent recenziót (DOMBROVSKAI 2019), miszerint „Tózsérnek igaza van a negatív tézisével illetően is és abban is, hogy helyesen járunk el, ha szkeptikussá válunk és felfüggesztjük valamennyi filozófiai vélekedésünket” (22). Minden bizonnyal különleges tudomány- és intézménytörténeti konstellációnak tekinthető Tózsér könyvének ilyen pozitív fogadtatása a professzionális szakmai közösség részéről (amely közösség létjogosultságát Tózsér tulajdonképpen megkérdőjelezte): a szóban forgó nagyrecenzió magát intézményi háttérű filozófusként identifikáló szerzője (vö. a lapszám számozatlan utolsó oldalát) például egyenesen úgy látja, „[h]a pedig valamennyien komolyan és őszintén levonjuk-e tanulságokat, és vakokból szkeptikussá válunk, végül a filozó-

hatatlanul kordokumentum, sőt szofisztikált mélyrétegei révén alkalmas lehet a jelenkori magyar filozófia a filozófiatörténettel szembeni implicit attitűdjének feltárására.

A könyv kétszer lepheti meg olvasóit: először akkor, amikor a filozófia kudarcának vállaltan provokatív taglalása után, nagyjából a mű felénél, áttér arra, hogy „igenis létezik helyes filozófiai álláspont, tudniillik” az imént részletezett, „a filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus” (TŐZSÉR 2018, 157); másodszer és még inkább akkor, amikor a könyv utolsó lapjait Tőzsér a gyakorlati következményeknek, sőt a „misztikus megismerés”-nek szenteli (318–333). Mindkét fordulat nemcsak váratlan, hanem terepében a filozófián kívül helyezkedik el, ezzel Tőzsér saját könyvével szembeni – mondhatni „meta-metafilozófiai”⁴⁶ – problémákat vet fel, melyek a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés szempontjából sem irrelevánsak. Tőzsér is érzékelt látszik, hogy mennyire vékony jégen mozog, és érezhetően igyekszik elkerülni egy kézenfekvő ellenvetést, nevezetesen a performatív ellentmondás vádját, miszerint a filozófia sikertelenségére irányuló érvelése maga is filozófiai érvelés lenne, s így sikere esetén *volens nolens* bizonyítaná a filozófiai érvelés lehetőségét (frappánsabban: miszerint Tőzsér antifilozófiája is filozófia lenne). Ezt a potenciális ellenvetést elkerülendő Tőzsér egy szűkre szabott definíció mentén tagadja, hogy könyvében akár „egyetlen filozófiai érvet” is felhozna (TŐZSÉR 2018, 23), hanem annak alapanyagát szerinte „kizárólag empirikus tények és truizmusok” alkotják; 164). Ez az elhatárolódás felettébb implauzibilis – Tőzsér a 157. lapon mintha el is szólná magát, avagy pl. micsoda és miért is nem filozófiai dolog egy „metatruizmus” (122)? –, aminek feladásából máris az következne, hogy a filozófia rendelkezik egy legitim tereppel a metafilozófia formájában (s ennek alapanyagát mégiscsak

fia önfelszámolásához jutunk el” (23), mégpedig a filozófusok szakmai egzisztenciájának a felszámolását is beleértve.

⁴⁶DEVER 2016, 3, 1. lj. E kézikönyvfejezet nyomán rigorózus módon különbséget tehetünk a tárgyszintű módszertanra vonatkozó kérdések – melyeket a filozófia módszertanára vonatkozóan a »metafilozófia« címkével illethetünk –, valamint az e módszertani kérdésekre vonatkozó diszkusszió között (»miként filozofáljunk?« vs. »hogyan gondolkodjunk arról, hogy miként filozofáljunk?«). Ekképpen Tőzsérnek a saját metafilozófiai könyvére való (implicit) reflexióját nevezhetnénk meta-metafilozófiának, csakúgy, mint használhatnánk e kifejezést a jelen könyv gondolatmenete során is. Utóbbi ellen szólnak a filozófiatörténet többszintű összefonódásáról megállapítottak (lásd különösen 6.2.1 szakasz lentebb), valamint az, hogy a filozófia és filozófiatörténet struktúrákomplikációi nem ragadhatók meg teljességgel a szintkülönbségek rigid alakzata révén.

két és fél ezer év gazdag tradíciója alkotja). Azonban a performatív ellentmondás vádja talán túl könnyen hadrafogható filozófiai szövegekkel szemben, legalábbis Tózsér esetében, úgy tűnik, bölcsebben járunk el, ha elkerüljük az ilyen argumentatív rövidrezárást, s megpróbálunk mélyebbre hatolni a mű szofisztikált rétegeiben.

A Tózsér könyvében található (pszeudo)autobiográfiai kiszólások (pl. 233, esetleg 151) alapján ugyanis a performatív ellentmondás vádja szofisztikáltabb módon átfogalmazható a könyv egyes szám első személyű, gyakran kollokvialis stílusban megszólaló beszélőjére vonatkoztatva. Tózsér implicit módon ezt a felvetést is anticipálja, amikor a könyve megírásához vezető útját az „ész cselének” tudja be, amelynek „segítsége nélkül olyan filozófus volnék, mint” könyvének öncsalásban eltöltött szakmai életre kárhoztatott filozófusszereplői (28). Tózsér könyvének adekvát műfaját mindezek alapján így határozhatnánk meg: egy a magyar filozófia centrális intézményeit belülről ismerő gondolkodó *Bildungsroman*ja. Ez valóban egy izgalmas műfaj, ami megmagyarázza a könyv a vájtfülű olvasók körében elért sikereit, azonban azt is jelzi, hogy a mű leginkább vonzó megközelítési iránya nem a filozófia felől indul, legalábbis nem a filozófia, hanem talán inkább az értelmiségszociológia és -történet felé tart (habár utóbbi esetben kívánatos volna több történeti-narratív részlet). Mit gondoljanak azonban a könyv professzionális filozófus olvasói? Visszatérve a mű önéletrajzi részéhez, Tózsér fogalomhasználatában összemosódnak látzik a hegeli »ész csele«-koncepció az általános szándék partikuláris realizációjának más eseteivel, legalábbis e Hegel-allúzió számára talán nem a legjobb hely egy programszerű bevezető, hiszen Hegel ezt a fogalmat éppen az általánosnak a partikuláris szándékkal szembeni diskrepanciája révén, sőt az utóbbi kárára történő megvalósulására alkalmazta (habár az intellektuális szenvedély kategóriája kétségtelenül vezérfonalként szolgálhatott Tózsér munkájához).⁴⁷ Ha tehát Tózsért a szaván

⁴⁷ E feszültség feloldására különböző elképzelések születtek a klasszikus sorsfogalomtól kezdve a személyes gondviselés különböző válfajáig. Az ész csele Hegelnél a „célszerűnek látszó történelmi folyamat és az azt előmozdító öntudatlan erők viszonyára” (KELEMEN 2000, 158) vonatkozó problémának egy olyan megoldása, miszerint a történelem aktorai (a világtörténeti egyének) esetén „saját céljaik és »szenvedélyük« [...] tudva-tudatlanul egybeesnek azzal az általános, szubsztanciális céllal, melynek tartalmát a soron következő világtörténeti feladat határozza meg” (150). Ez a koncepció, amint Kelemen is megjegyzi, „egészében eredeti felismerésnek sem tekinthető” (157), s produktív értelmezése leginkább egy olyan olvasat mentén bontakoztatható ki, amely ezt a specifikus történelemfilozófiai problémát cselekvéseméleti megfontolások révén átfogóbb elemekhez kapcsolják, aminek eredményeképpen „a szellem

fogjuk, akkor mintegy az »ész csele« értelmében éppenséggel az általa szándékolta antifilozófia-konceptióval szembeni diszkrepanciában remélhetünk termékeny meglátásokat. Elvégre Tőzsérnek a filozófia természetéről adott elemzése nagyon is közel áll a kanti *Kritika* alapdilemmájához, miszerint az emberi ész különös sorsa, hogy »olyan kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani, mert magából az ész természetéből fakadnak, de megválaszolni sem tudja őket, mert az emberi ész minden képességét meghaladják«. Tőzsér antifilozófiája tehát valójában *egy anonim transzcendentálfilozófia*, amint ezt akarva-akaratlanul szerzőnk is beismeri: „a filozófia episztemikus sikertelensége [...] rávilágít az emberi megismerés hatáira, és feltárja az episztemikus felszereltségünk gyengeségét” (174, vö. még pl. 343). Ez a Tőzsér-féle, antifilozófiának álcázott transzcendentális (meta)filozófia azonban Kanthoz képest igencsak szűkkeblűen bánik transzcendentális megközelítés teljesítőképességével, miközben – szintén a kanti transzcendentálfilozófiával szemben – meglepően nagy hangsúlyt helyez az intuícióra („[s]zínről színre feltárulhatnak előtted az episztemikus korlátaid”; 164, vö. még pl. 345); habár azt két különleges tapasztalatra, nevezetesen a vonzó, de inkonzisztens propozícióhalmazok végiggondolásából és a külső álláspont elfoglalásából eredőkre korlátozza (ezek a címadó „igazság pillanatai”). Ugyanez az érthetetlen és improduktív elhatárolódás jelenik meg egyébként, amikor Tőzsér könyve végén a gyakorlati következményekre tér ki: szerinte a társadalomban „az érintettek közti deliberáció” (338), az ehhez szükséges „guide-ok összeállítás” (339), valamint a „fetiszizálás” (uo., !!) teljesen *filozófián kívüli* tevékenységek lennének, amelyekhez – szerencsénkre – azért hasznos „szkillekre” tehetünk szert, ha előtte episztemikusan vonzó inkonzisztens állításhalmazokkal viaskodunk, majd ezzel a tevékeny-

magasabb formáért vívott harcban ugyanaz a cselekvő ész tevékenykedik, mint a legegyszerűbb egyéni munkaaktusokban” (160). Egy ilyen holisztikus interpretáció követendő lehet egy olyan hegeli fogalom esetén, amelyről a modern értékelés szerint „több szó esik a Hegel-irodalomban, mint Hegel szövegeiben” (JAESCHKE 2003, 411) – legalábbis amit „Hegel nem dolgozott ki a szükséges világossággal”, hanem „pusztán a problémát explikálta” (411), – azonban nem szabad megtéveszsen bennünket azt illetően, hogy a hegeli fogalom még tág olvasatban sem integrálja az általános szándék és a partikuláris személyeken keresztül megvalósítás közti közvetítési mechanizmus minden alakváltozatát, különösen pedig azokat az alakváltozatokat nem, melyek a »gondviselés« címszava alatt az általános szándéknak az individuuum érdekében, de aktív, pozitív közreműködése nélkül (vagy ellenére) történő megvalósulását kívánják megragadni. Ellenkezőleg: az »ész csele« éppen azt a mechanizmust hivatott jelölni Hegel történelemfilozófiájában, ahol az egyéni szenvedélyből az általános profitál – az egyedi rovására.

séggel jó szkeptikus módjára felhagyunk. Tózsér a kontinentális filozófiával folytatott korábbi vitájának maradványa a könyvben a vizszozatérő »filozófia, legalábbis az analitikus filozófia« fordulat. Ezeket a szakmán kívüli olvasóközönség félrevezetését elkerülendő érdemes lenne talán *szisztematikusan az utótagra redukálni*, Tózsér saját (meta-) filozófiai programja viszont éppenséggel *profitálhatna az érdemi dialógusból a kontinentális filozófiával*, amely az elmúlt kétszáz évben új és új formában kísérelte meg elgondolni a megalapozás, a szemlélet, a történelem és a gyakorlat összefüggéseit. Másként fogalmazva: talán a filozófiáról az első két fejezetben festett tájkép sem sikerült volna olyan komor színvilágúra, ha ezen irányzat alapító szövegeit Tózsér nem tartaná *ab ovo* „irritáló (sőt, gyomorforgató)” (55), avagy „visszataszító” (61) „zagyvaságnak” (55), az ehhez az irányzatsoporthoz tartozó kollégáiról pedig nem úgy vélekedett volna, hogy zömük „obskúrus, zavaros, [...] gyakorta egyenesen érthetetlen tanulmányokat közöl” (60), a fennmaradó rész pedig „egy-egy szent tehén bűvöletében él”, és „úgy kerüli az önálló állásfoglalást, mint ördög a szenteltvizet” (69), illetve hogy mindannyian védtelenek az „intellektuális moslékkal” szemben, köztük „egyre-másra tűnnek fel a humbugolók, akiknek »mondanivalóját« [...] gyorsan és örömmel kanonizálják” (69).

Tózsér tulajdonképpen a saját csapdájába esik: Mivel a filozófiát egy perfekcionista külső sikerkritériumhoz – a filozófia vélelmezett ígéreteinek teljesítéséhez – köti, ezért könyvének második, taglaló (meta-) metafilozófiai felét kénytelen a filozófián kívülre helyezni, elvágva még azokat a szálakat is, amelyek az analitikus filozófián belüli metafilozófiai vitákhoz, pl. a disszenzusvitához (206. skk.) kötnék. Schol sem mutatkozik meg jobban e stratégia hátránya, mint a „misztikus megismerés”-nek szentelt alfejezetben (318–333), amelyen könnyen átsiklik az olvasó figyelme, pedig az talán a könyv a szerző számára egyik legfontosabb, habár valószínűleg csak menet közben megfogalmazódó részét alkotja. Tózsér itt egy meglepően artikulált elméletet mutat be: szerinte legalábbis elméletileg lehetséges, hogy „különböző meditációs gyakorlatok” elvégzésével „»felülemelkedünk«” „gyenge episztemikus felszereltségünkön”, „eljuthatunk a valóság »magasabb« dimenzióinak megismeréséhez” (327), és „legalább néhány filozófiai kérdésre választ kaphatunk” (331), ami nemcsak interszubjektív módon kommunikálható, hanem azáltal hitelesített, hogy „egyfajta »hazaérkezésben« és »visszatérésben« van részünk” (332). Eközben Tózsér ismét csak explicit módon elhatárolódik a filozófia vonatkozó hagyományától (a misztikus tapasztalat vallásfilozófiai értelmezései

mellett például még Plótinosztól is, vö. 325), és szerinte Isten létezésének „konklúzív filozófiai érvekkel” történő igazolására „– már elnézést a magabiztosságért – semmi esély sincs” (321).

A végeredmény egy sajátos *metafilozófiai negatív teológia*: a filozófus a misztikus tapasztalat teoretikus lehetőségén túl csak akkor kerülhet „Isten »hallótávolságán« belülre” (348), ha önreflexió révén felismeri a filozófia Tózsér által proklamált végét. A „filozófia valódi hősei” (345) tehát Tózsér szerint a filozófia befejezői, „Isten filozófiatörténetének és a mi filozófiatörténeteinknek a kulcsszereplői között nincsen nagy átfedés” (348) – De miért is? Tózsér előbbi elutasító gesztusa nemcsak a filozófiatörténet problémátörténeti egységét kérdőjelezi meg (Szent Tamás mintha némileg másként vélekedett volna az előbbi magabiztossági kérdésben, főképpen pedig annak jelentőségéről a filozófia számára), hanem szerzőnk a nem-filozófiai metafilozófiájával ismét csak elvágja magát olyan kortárs gondolkodóktól, akik a Tózsért láthatóan érdeklő területekkel foglalkoztak. Elvégre létezik analitikus vallásfilozófia (sőt az alkotja a kortárs vallásfilozófia domináns módszertanát), ráadásul még olyan analitikus metafilozófia is, amely számára nem kiindulópont a filozófia proklamált „csúnya vég”-e (és nem feltétlenül tart zagyvaságnak egyes kontinentális irányzatokat).⁴⁸ Az sem pusztá véletlen egyébként, hogy a Tózsér által előszeretettel és egyetértőleg idézett Peter van Inwagen metafilozófiai nézeteit éppen vallásfilozófiai kontextusban fejtette ki.⁴⁹ Ebből a szempontból

⁴⁸ Lásd a nagynevű Oxford University Press metafilozófiai kézikönyvét (CAPPELEN – SZABÓ GENDER – HAWTHORNE [SZERK.] 2016). A kézikönyv egy figyelemre méltó fejezetében a széles ismertségnek örvendő, sőt a filozófia népszerűsítésében is tevékeny szerepet vállaló nemrég elhunyt Gary Gutting (GUTTING 2016) a filozófiai progresszus és konszenzus hiányából nem a filozófia kudarcára következtet, hanem a hiedelmeink, köztük „az emberi létezés alapvető kérdéseire” vonatkozó „pre-filozófiai meggyőződéseink” (324) „intellektuális karbantartása [*maintenance*]” (318) értelmében vett nem-fundacionalista filozófiafelfogás mellett érvel (vö. a technikai jellegű metafilozófiadisszenszus-fejezet konklúziójával is: KELLY 2016, 391–392). Ezzel összhangban a kézikönyv fejezeteinek zöme a filozófia tartalmi (pozitív) és interdiszciplináris módszertani kérdéseivel foglalkozik, melyek részeként a Husserl által életre hívott fenomenológia sem zagyvasággként, hanem valamiféle „innovatív vizsgálódási stílusként és a filozófiai gondolkodás [egyik] tartós erőforrásaként” jelenik meg (CARMAN 2016, 179).

⁴⁹ Tózsér könyvének – a hazai analitikus-kontinentális vitához vezető gyökere (lásd 42. lj. fentebb) mellett – közvetlen előzményét Tózsér a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain lefolytatott vitája jelentette. A vitaindító cikk, amely a címében feltett kérdést – „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?” – korántsem affirmatív módon válaszolta meg (TÓZSÉR 2013b, különösen 170), azért is figyelemre méltó, mert szerzője ekkor még nem hivatkozott az analitikus filozófia egyik élő klasszi-

tűnik különösen fájónak Tózsér mesterséges dialógusképtelensége a kortárs kontinentális filozófiával, amely talán nemcsak jobban megőrizte a filozófia egykori »nagy kérdéseinek« közelségét, hanem arra is megkísérelt reflektálni, miért is olyan nehéz – amint ez Tózsér agnosztikus alapállást választó (vö. különösen 323–324) kísérleteiben is látszik – ezeket a kérdéseket ma eredeti formájukban újra feltenni.

Azon dialógushiányok közül, amelyek Tózsér antifilozófiája és annak potenciális, de metafizikailag a filozófián belül elhelyezkedő partnerei viszonyában diagnosztizálhatók, érdemes még egyre ráirányítani a figyelmünket, ami különösen tanulságos lehet jelen könyv szempontjából, azaz a filozófiatörténet filozófiai relevanciájára vonatkozóan a mai magyar filozófiában kialakult implicit nézeteit explicálendő. Korántsem új keletű dolog ugyanis a filozófia önmaga természete iránti érdeklődése,⁵⁰ sőt a Tózsér által példázott metafizikai szkepticizmus már az antikvitás óta előszeretettel nyúlt a forgalomban lévő filozófiai tantételek közti diszkrépancia, illetve a filozófiai kutatás divergenciájának toposzához (a második-harmadik század környékén pl. még egy ebből paródiát űző, mérsékelten szórakoztató keresztény pamflet is született *A pogány filozófusok kigúnyolása* [*Gentilium philoso-*

kusának számító Peter van Inwagenre, az amerikai Notre Dame katolikus egyetem emeritus professzorára. Tózsér egy későbbi válaszeikében (TÓZSÉR 2013a) azonban már úgy jellemezte Inwagen álláspontját, mint ami „tökéletesen írja le a filozófiai nézetkülönbségek számomra releváns típusát” (140). Inwagen valóban úgy vélekedett, hogy „a filozófusok semmilyen említésre méltó dologban sem értenek egyet” (VAN INWAGEN 1996, 138); még akkor is, ha ebben a szövegében talán még vonakodott elfogadni ezt a „filozófiai szkepticizmus”-t (139), amit később már elkerülhetetlennek tartott (lásd VAN INWAGEN 2010). E kijelentések vallásfilozófiai kontextusról – a szóban forgó írások saját szövegekörnyezetén túl – tovább tanúskodik önletrajzi ihletésű (VAN INWAGEN 1994, vö. különösen 41. skk., ahol Inwagen verbatim megismétli a Tózsér által is elfogadott metafizikai téziseit).

⁵⁰Például nemrég Magyarországon is szerveztek konferenciát a »filozófia filozófiájáról«, s a konferenciakötet szerkesztői bevezetője egyenesen abban vélte felfedezni a filozófia „sajátosságát, hogy hozzátartozik metadisziplínája, a metafizika” (KAPELNER 2016, 9). E közkeletű állítással szemben azonban a jelen könyv szisztematikus részeiben (lásd különösen 8.2.3 szakasz) megállapítottak fényében talán érdemes szkeptikusan viseltetnünk. Mondhatni: egy dolog, hogy a filozófia annak igényével lép fel, hogy saját maga tudománya legyen, s egy másik, hogy vajon ezt az ígéretét (is) be tudja-e váltani. Utóbbival kapcsolatosan éppenséggel gyanúperrel élhetünk. Pusttán a filozófia történetét illetően különbséget tehetünk ugyanis például a filozófia fogalomtörténete között és a filozófiatörténet mint a filozófia integráns történeti emlékezete között. – A témával foglalkozó hazai rendezvények között érdemes még említést tenni a szintén metafizikai, habár konkrétabb és interdiszciplinárisabb megközelítésű *A filozófia regiszterei* (*Registers of Philosophy*) című nemzetközi konferenciasorozatról is.

phorum irrisio] címmel, nem minden antik előzmény nélkül).⁵¹ Ehhez a hagyományhoz csatlakozik Tózsér is, amikor, mint láttuk, az analitikus filozófia mai nézeteiből választott hosszú esettanulmányokkal alátámasztott részletes elméletet alkot a filozófiai diszkrepanciáról. Ebben a tevékenységében számos filozófuselődjéhez társulhatna, ha antifilozófiájának nem kellene tartania a performatív ellentmondás vádjától (pontosabban, ha tevékenységét inkább a metafilozófia területén helyezné el, ami által, amint erre megpróbáltunk a fentiekben rámutatni, számos potenciális kapcsolódási pont jelenhetne meg előtte). Ennél sokkalta tanulságosabb azonban számunkra, amit Tózsér *nem csinál*, nevezetesen az a furcsa tény, hogy nem hivatkozik a *filozófiatörténet által megjelentített manifestó zűrzavarra a filozófia sikertelenségének paradigmatis példájaként*. A filozófiai nézetek közti diszkrepancia (anti)filozófiai toposzának fejlődéstörténetében ugyanis új fejleményként jelent meg az újkorban, de legkésőbb a tizenkilencedik században e statikus dilemmának a filozófiatörténet terminusaiban történő, dinamikus újrafogalmazása: „Micsoda önhittség mutatkozik meg [...], abban a tévhitben, hogy birtokba vettük volna az igazságot [...]. A világtörténelem mint a világ ítélőszéke kimutatja minden metafizikai rendszer viszonylagosságát, átmenetiségét és múlandóságát” – fogalmazott a könyvünk korábbi lapjain már szóhoz jutott Wilhelm Dilthey egy a hagyatékából kiadott értekezésben (DILTHEY GS XII, 12). Ez a felismerés filozófiatörténetileg lokalizálható –legkésőbb ahhoz köthető, miután Hegel zseniális kísérlete is tarthatatlannak bizonyult, hogy a rendszerek filozófiatörténeti és logikai mozgását párhuzamba állítsa –, ami valamiféle *modernitásküszöböt* alkot a filozófiatörténet filozófiai relevanciájára irányuló kérdésünk számára (nem véletlen, hogy a 3.1. alfejezetben e felismerés beállta, azaz Hegel halála alkotja a jelen könyv történeti vizsgálódásainak kezdőpontját).

Tózsér könyve egyértelműen ezen modernitásküszöb *előtt* helyezkedik el, számára filozófiatörténet-írás pusztán egy, semmiképpen sem kitüntetett terepe a filozófiai munka sikertelenségének: „Nem csupán a filozófia szisztematikus területein uralkodik egyet nem értés, a filozófiatörténetben sincs konszenzus az egyes kérdéseket illetően.

⁵¹ A Hermiasznak nevezett, ismeretlen szerzőnek tulajdonított szöveg szerepel a meghatározó tizenkilencedik századi kiadásokban. Modern fordítás: HALTON 2008, amely megvizsgálja, de nem fogadja azt a korábban már több alkalommal felmerült hipotézist, miszerint a mű a korabeli iskolai dolgozatok paródiája volna, hanem azt egy Órigenész iskolájában keletkezett, apologetikus szándékú iratnak tartja (HALTON 2008, 28. skk.).

Hogyan is gondolta Platón: a formák absztrakt univerzálék vagy absztrakt partikulárék? És igaz-e, hogy szerinte a formák és az érzéki tárgyak mellett trópusok is léteznek? [...]” (112). Tőzsér néhány lappal később még egyszer visszatér a filozófiatörténet módszertani kérdéséhez, amikor azzal az ellenvetéssel viaskodik, van néhány „szép kövér truizmus” (121), amelyekre – pl. arra, hogy „»a vélekedéseink fölött kisebb kontrollt gyakorlunk, mint a cselekedeteink felett«” (uo.) – akár hivatkozhatnánk „a filozófia konszenzuálisan elfogadott eredményeként” (uo.). Teoretikus metafizikai választ Tőzsér erre az ellenvetésre nem tud adni, csak a szóban forgó truizmusok csekély ismereti hozadékára mutathat rá. Így tesz akkor is, amikor felveti, az ellenvetés analóg módon megfogalmazható a filozófiatörténet területén is: „Mit szólnánk, ha valaki azt mondaná: abban ugyan valóban disszenzus van, hogy a Kant-szövegek fenomenalista vagy realista olvasata-e a helyes, abban viszont mindenki egyetért, hogy a königsbergi bölcselő szerint egybeesik az a priori és a szükségszerű kijelentések köre, a matematikai kijelentések szükségszerűek”, stb. (121) Tőzsér ezt a kibúvót is annak ismereti meddőségére hivatkozva utasítja el: „A filozófiatörténeti kutatások feladata nem efféle trivialisok kimondásában áll – mint ahogy a filozófiai kutatások feladata sem [...]” (121–122).

Azt ugyan valószínűleg senki sem mondja szívesen magáról, hogy trivialisok gyarapításával tölti az idejét – különösen nem teszi ezt jókedvvel a filozófiatörténész, akinek gyakorta szembe kell néznie az obszkuritás vádjával –; másfelől élhetünk a gyanúperrel, hogy a Tőzsér által »kövér truizmusoknak« titulált konszenzuális belátásokkal jóindulatúbban is bánhatnánk, azokban – szemben Tőzsér rigorózus szkepticizmusával – azonosítható filozófiai eredmények, de legalábbis hozadékok első nyomait pillantva meg. Most azonban ne Tőzsér egész vállalkozásának megítélésével foglalkozunk, hanem összpontosítsunk arra a nyugtalanító érzésre, aminek Tőzsér filozófiatörténet-fogalma lehet a forrása, s ami jól demonstrálható egyik példáján, miszerint Platón gondolta-e azt, hogy a „trópusok is léteznek”? A »trópus« kifejezés mint a Tőzsér által is képviselt modern angolszász-analitikus filozófiai metafizika *terminus technicus*a a huszadik század második felében született, mégpedig nemcsak egy explicit névadó aktus eredményeképpen, hanem egyben tudatosan szakítva a terminus korábbi filozófiai és filozófián kívüli jelentéseivel. „[E] fogom téríteni [*divert*] a szót, ami majdnem teljesen haszontalan” mind a korábbi filozófiai, „mind pedig a szótári jelentésében” – írta az amerikai analitikus filozófia korai nemzedékéhez tartozó Donald Cary Williams

(aki egyébként fiatalon Husserlről is tanult Németországban) –, „hogyan az absztrakt partikulárist jelölje”.⁵² Ez az eset valóban paradigmaticus példáját alkotja a szótörténeti fejlődés során fellépő szemantikai diszkontinuitásnak, hiszen – szemben a magyarral, ahová a »trópus«, »tropikus« szavak feltehetően a német közvetítésével kerültek be és a tizenkilencedik században egészen a közelmúltig csak a tudományos-csillagászati jelentésükben (ti. naptérítő körök, illetve az azok közti forró égöv) szerepeltek genuin magyar szóként⁵³ – mind Donald C. Williams anyanyelvében, mind az eredeti ógörögben szinte szétválaszthatatlanul összefonódik egymással »τροπή« (»fordulat«, »fordulópont«, csillagászati értelemben is, pl.: »τροπή ήλιου«) ógörög főnévből a már talán a középgölgben adatható, mai alakjában »tropic« főnév és melléknév, valamint a »τρόπος« (»fordulat«, »mód«, »jelleg«, »stílus« stb.) főnévből a korai modern angolban adatható »trope« főnév; nem is beszélve arról, hogy a modern angolban a »tropical« szó gyakorlatilag mindkettő főnév melléknéve lehet, valamint – hogy ne legyen egyszerű a helyzet – a más görög alapigéből – a »τρέπω« (»fordít« stb.) helyett a »τρέφω« (»sűrít«, »táplál« stb.) – származó angol »trophic« melléknévről (»[szövetek] táplálására vonatkozó«) és annak számos

⁵² WILLIAMS 1953, 7. (az eltérítéses jelentésváltozás tanulságos példája, hogy az analitikus metafizikai »trópusok«-kifejezést Tőzsér a metafizika-monográfiájában a természetes jelentés felőli magyarázat nélkül vezeti be, lásd TŐZSÉR 2009, 29, 51. skk.). Williams életéről lásd a prominens kollégái által is jegyzett cikket (FIRTH – NOZICK – QUINE 1983), amely – késői példáját nyújtva az egyetemes filozófiai analitikus-kontinentális ellentétet kísérő kulturális előítéleteknek (vö. 39. lj. fentebb) – megjegyzi, Williams a húszas évek végén „Berlinben, Göttingenben és Párizsban tanult, elmerülve Husserl fenomenológiájában egészen az immunizációig” (246). Williams Husserl iránti érdeklődésének nincsenek adatható nyomai (pl. Husserl levelezésében), azonban korai írásaiból visszaköszön egy a korban nem teljesen triviális, habár nem is különösebben mélyreható fenomenológiai tájékozottság, pl. a fenomenológia meghatározása mint „Husserl gondosan kidolgozott tana a lények és a lényegrelációk intuíciójáról” (WILLIAMS 1933, 624).

⁵³ Lásd: *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára. Harmadik kötet: Ö-Zs.* Budapest: Akadémiai, 1976, 991. o. (az egyedüli nem-földrajzi – habár egyértelműen abból származtatott – jelentés a »tropikál-szövet« volt). A magyar nyelv modern lexicográfia által rögzített állapota egyébként már tartalmazza a »trópus« mint »forró égöv« alapszavából származtatott jelentéseket, lásd Tóthfalusi István: *Idegenszó-tár. Idegen szavak értelmező és etimológiai szótára.* Budapest: Tinta, 2008, 939. o. Tekintve a klasszikus nyelvek tizenkilencedik századi ismertségét, a művelt beszélők számára nyilvánvalóan voltak idegenek az ógörög és latin alapszavak és az azokból származtatott további jelentések (lásd fent) is, melyek hatását az *Etimológiai szótár* abban véli felfedezni, hogy a német »Tropen« alak »trópus«-ként lett magyarítva.

származtatott változatáról az angol orvosi szaknyelvben (pl. a »*tropho-*« szócsaládról).⁵⁴

Melyik szót is kellett volna Platónnak használnia? Tekintve a platóni korpusz méretét, jellegét és a klasszikus görögségben elfoglalt státuszát, korántsem meglepő, hogy már az ógörög-magyar szótár példái között is találkozunk filozófusunk nevével,⁵⁵ a művek szövegében pedig sok értelemben szó esik a »trópusok«-ról: a triviálistól kezdve (pl.: „Az nem szokása Theodórosznak”)⁵⁶ a filozofikusabbakon – azaz a Platón-értelmezés szempontjából relevánsabbakon – át (pl.: „a cáfolás két módja”)⁵⁷ a szótörténetileg jelentősebbekig (pl.: „az előadás módja”);⁵⁸ sőt talán még a »τροπή« csillagászati értelmű használatával is találkozhatunk.⁵⁹ A modern analitikus filozófiai metafizika értelmében vett »trópusok« (*tropes*) terminust – ami a fentieket tekintve szemantikailag tulajdonképpen homonim (ekvivók) viszonyban van az eredeti kifejezésekkel – azonban hiába keressük a platóni korpuszban.

Természetesen lehet amellet érvelni, hogy Tózsér kérdésére („Hogyan is gondolta Platón: [...] igaz-e, hogy szerinte a formák és az érzéki

⁵⁴ Lásd Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre (szerk.): *Ógörög–magyar szótár*. Budapest: Akadémiai, 1990, 1087–1088, 1095. skk. o.; Henry George Liddell – Robert Scott: *A Greek–English Lexicon*. New (ninth) edition, with a supplement, Oxford: Clarendon Press, 1996, 1826. skk. o.; J. A. Simpson – E. S. C. Weiner (szerk.): *The Oxford English Dictionary. Volume XVIII: Thro – Unelucidated*. Second edition, Oxford: Clarendon Press, 1989, 581. o. skk.

⁵⁵ Lásd pl. Györkösy – Kapitánffy – Tegye (szerk.): *Ógörög–magyar szótár* (54. lj. fentebb), 1095. o. E Platón-szöveghelyek szerepeltetése feltehetően régi filozófiatörténeti lexikonokra megy vissza, lásd mindenekelőtt a Platón-fordító és filozófiatörténész Friedrich Ast Platón-lexikonának vonatkozó kötetét (ASTIUS [AST] 1838, 414. skk.).

⁵⁶ *Theaitetosz* 145c (ford.: BÁRÁNY [FORD.] 2001, 19.; eredeti: „Ὅχι οὐτος ὁ τρόπος Θεοδώρου”; BURNET [SZERK.] 1905a, [számozatlan] 250.).

⁵⁷ *Gorgiasz* 472c (ford.: STEIGER [SZERK.] 1998, 66.; literálisabban: „valóban, egyrészt módja ez [annak] a cáfolatnak [ahogyan abban Szókratész beszélgetőpartnerei hisznek, s van a másik, amiben Szókratész; V. P. A.]” eredeti: „ἔστιν μὲν οὖν οὐτός τις τρόπος ἐλέγχου”; BURNET [SZERK.] 1900, [számozatlan] 272). A cáfolat (ἐλέγχος) specifikusan szókratészi, bábáskodó eljárás módjáról – ami még kifejezetten nem tekinthető megszilárdult és reflektált filozófiai *módszernek* (μέθοδος) – lásd Gregory Vlastos klaszszikus tanulmányát (kiegészítésekkel és utóirattal: VLASTOS 1984).

⁵⁸ *Állam* III., 400d (már: SIMON [SZERK.] 1904, 203, 205.; eredeti: „ὁ τρόπος τῆς λέξεως”; BURNET [SZERK.] 1905b, [számozatlan] 509). Ez egyébként példa lehet a lexicográfiai tradíció önállósulására, hiszen Ast fentebb említett (55. lj.) lexikonában a szöveghely vsz. téves hivatkozással (IV., 439c) szerepel (lásd ASTIUS [AST] 1838, 415).

⁵⁹ *Timaios* 39d, 8. sor (BURNET [SZERK.] 1905b, [számozatlan] 843; vö. Kövendi Dénes fordításában: „a csillagok, melyek az égen haladva visszaforduló mozgást végeznek”; FALUS [SZERK.] 1984, 337).

tárgyak mellett trópusok is léteznek?"; TŐZSÉR 2018, 112) affirmatív módban kell válaszolni; ezt azonban általában indirektebb módon, nem egyszerűen Platón mentális állapotára hivatkozva szokták tenni. Kortárs analitikus metafizikai monográfiákat fellapozva találkozhatunk például azzal az állítással, hogy „Platón és Arisztotelész mindketten osztozták [*subscribed to*] az egységtulajdonságok tanát”.⁶⁰ A szerző azonban, legalábbis e hipotézis felvezetésekor hangsúlyozza: ez pusztán bizonyos szövegek értelmezése, pontosabban: „Elszórva legalább négy dialógusban, Platón tesz olyan kijelentéseket – s egy ponton érvel is szolgál – melyek arra engednek következtetni [*which imply*], hogy a láthatatlan, absztrakt transzcendens ideákon [formákon] vannak annak megfelelő immanens formák is, melyek individuálisak, láthatók, konkrétak és a teremtett dolgokban található” (uo.). Ez valóban közel hozná Platón a konkrét, egymással hasonlósági viszonyban lévő tulajdonságpantikuláris elméletéhez; habár, amint az illető szerző meg is jegyzi, ez az értelmezés „ellentétes a Platónnak tulajdonított bevett tankönyvi ontológiával”, azaz a kétvilág-dualizmussal (uo.). Félreértés ne essék: nem pusztán olyan szubtilis távolító konstrukciókról – »gondolta« helyett »bizonyos történeti szöveghelyekkel konzisztens kortárs nézet« – van szó, amit némi hermeneutikai jóindulattal mindig odaérthetünk a kortárs analitikus filozófusok szövegeihez, ha azokat az ilyesmire kényes filozófiatörténészként olvassuk (habár kétségtelen, a »trópusok« esete Platónnal a terminustörténeti diszkrepanciák, sőt vállalt diszkontinuitások révén egy különösen pregnáns példát szolgáltathat az analitikus filozófusok filozófiatörténet-használatára). Tőzsér viszonyulása a filozófiatörténethez nemcsak a filozófiatörténet anakronisztikus-prezencialista megközelítését példázza – azaz azt az eljárásmodot, amelyben a történeti szerzőket úgy tekintjük, mintha közvetlenül a mi filozófiai vitáinkban vennének részt, más szóval „saját problémáinkat és szótárunkat rákényszerítjük a holtakra” (RORTY 1984, 49; ford. RORTY 1986, 495) –,⁶¹ hanem egy sokkal mélyrehatóbb különbséget a filozófiatörténet mint pusztán módszertani-hermeneutikai kihívás és mint *ontológiai probléma* között húzódik. Előbbi fel fogás megjelenési formája a »Hogyan használjuk a filozófiatörténeti

⁶⁰ MERTZ 1996, 83 (Tőzsérnél [Tőzsér 2009; 2018] nem szerepel).

⁶¹ Tőzsér, amint korábban láttuk (lásd 8. lj. fentebb), maga is tisztában van az anakronizmus jelentette módszertani kihívással. A filozófiatörténetre irányuló kérdés ontológiai értelmének feltárására a fentiekben tett erőfeszítések egyben igyekeznek aprópénzre váltani az 1.1.1 szakaszban az anakronizmus és az antikvarianizmus módszertani dilemmájának elkerüléséről tett kijelentéseket.

szövegeket?« kérdés, utóbbié pedig talán a »Mi a filozófiatörténet?« kérdés lehet. Tőzsér antifilozófiájának filozófiatörténet-felfogása erre a distinkcióra is egy plasztikus példát szolgáltat, hiszen – vegyük észre! – fentebb idézett példáiban szó sincs a *filozófusokról mint történeti személyekről*, hanem csupán kortárs filozófiatörténészekről, Tőzsér hipotetikus kollégáiról, akik olyan értelmezési kérdésekkel viaskodnak (Tőzsér szerint hiábavalóan, de ez most másodlagos), melyek történetesen holt szerzőktől származnak, akiket a maguk idején filozófusoknak tartottak: Platón trópuselméletész, Kant fenomenalista vagy realista volt-e?, s.í.t. E filozófiáfelfogás igazi sajátossága nem is a magától értetődő természetességgel vállalt anakronizmus (azaz a kortárs analitikus metafizika Tőzsér által is képviselt [vö. TŐZSÉR 2009] terminusainak rákényszerítése a metafizika, sőt a filozófia egészének vélelmezhetően szignifikánsan eltérő felfogását képviselő gondolkodó-elődeire), hanem valójában abban az implicit premisszában keresendő, miszerint a filozófuselődök létezése Tőzsér számára kontingens-másodlagos – e szövegek, mondhatni, létrejöhetnek volna akár történeti véletlen vagy teljesen téves történeti attribúció eredményeképpen is (e kontrafaktuális hipotézis egy formájával a jelen könyv szisztematikus részében foglalkozunk majd, a filozófia történeti egységének és igazságának feltárása kontextusában, lásd 8.2.3 szakasz lentebb) –; más szóval azok a történeti szövegek egész egyszerűen külsőleges források, ahonnan a filozófusok problémákat merítenek. Nem véletlen, hogy Tőzsér a filozófiatörténet sikertelenségét közvetlenül olyan filozófiai diszciplínák (pl. nyelvfilozófia, morálfilozófia, politikai filozófia, művészetfilozófia) sikertelenségének ecsetelését követően tárgyalja, amely esetén a filozófusi munka tárgyát – a tőzséri koncepcióban: a filozófusok által megoldandó probléma forrását – filozófián *kívüli* jelenségcsoportok (természetes nyelvhasználat, morális intuíciók és problémák, a politikum, az esztétikum stb.) alkotják – ezért is nevezhetjük őket birtokos eset-filozófiáknak.⁶² Azáltal, hogy Tőzsér a filozófiatörténetet is ilyen birtokos eset-filozófiaként fogja fel, egyedül a kortárs és félkortárs filozófiatörténet-író kollégáját ismeri el filozófusnak (talán nem függetlenül az analitikus filozófia nyúlfarknyi saját történetétől), azzal a lehetőséggel azonban mintha nem akarna számot vetni, hogy Platón is ugyanolyan értelemben volt filozófus (illetve próbált meg filozófus lenni, persze sikertelenül), mint Tőzsér maga. Teszi Tőzsér mindezt

⁶²A »birtokos eset-filozófia« metafizika terminus a mai magyar filozófián belüli hagyományáról lásd FARKAS – KELEMEN 2007, 1273.

annak ellenére, hogy, amint láttuk, az „ész cselére” hivatkozva tulajdonképpen saját filozófusi működését is egy inherensen történeti módon fogja fel – anélkül, hogy ezt a filozófiatörténetre kiterjesztené.

A mai magyar filozófiai életben a filozófiatörténet filozófiáját terhelő, részben reflektálatlan meggyőződések ismételt explikációja mellett a *filozófiatörténetre irányuló kérdés ilyen ontológiai értelmének feltárása* – amely felidézésére a jelen könyv főcímében is kísérletet tettünk – tekinthető talán a legérdekesebb hozadéknak a Tőzsér antifilozófiai kiáltványára irányuló jelen elemzéséből.

* * *

A jelen alfejezetben elemzett (fél)kortárs magyar viták és művek alapján azt figyelhetjük meg, hogy a kortárs filozófia művelői számára – akár az ún. analitikus, akár az ún. kontinentális tradícióval identifikálódnak – a filozófiatörténet a genuin filozófiai működés körén kívülre kerül, és csak a gondolatmenet implicit összetevőjeként jelenik meg. Mindez egyben azt is jelenti, hogy mai magyar filozófia helyzetében nem áll rendelkezésünkre közvetlenül a filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló kérdezői helyzet, hanem gondolkodásunkat a filozófiatörténet afilozófikusságának rejtett előfeltevése terheli. Előfeltevéseinket nem törölhetjük el, de tudatosítva őket megszabadulhatunk korlátozó hatásuktól. A jelen alfejezet a magyar filozófia filozófiatörténeti reflexióira vonatkozó vizsgálódásának ilyen tanulsága ugyanakkor azt is jelenti, hogy hasonló módon kell viszonyulnunk a kontinentális filozófia, közelebből a fenomenológia a filozófiatörténet-filozófia értelmére irányuló kérdezői helyzetéhez is.

1.3. A VIZSGÁLÓDÁS TOVÁBBI MENETÉNEK ÁTTEKINTÉSE

Jelen könyv elsődlegesen nem filozófiatörténeti szakmunka, hanem elméleti igényű vállalkozás, amely a filozófiatörténet mint elméleti filozófiai probléma célbevételére tesz kísérletet a kontinentális filozófiai tradíción belül. Ennek a célkitűzésnek a megvalósításához jelen könyv még azt a könnyűnek tűnő kitérőt sem választja, hogy – esetleg hivatkozva a filozófia és a filozófiatörténet közti, már a jelen bevezető fejezetben többször szóhoz juttatott összefonódásra – tematikus rekonstrukciók sorozatára vállalkozna ezen hagyomány gondolkodóinak filozófiatörténet-képeiről, avagy tárgyszintű filozófiatörténeti vizsgáló-

dásait az esettanulmány módszertani fogalmára hivatkozva próbálná filozófiatörténet-elméleti hozzájárulásként elkönyvelni. Ellenkezőleg, jelen könyv a filozófiatörténet a kontinentális filozófia tradícióon belüli elmélettörténetével foglalkozó fejezetei (azaz a 2. fejezettől az 5. fejezetig terjedő fejezetek) is egy alapvetően *elméleti motivációjú* vizsgálódásra vállalkoznak, nevezetesen azt a helyzetet szeretnék feltárni és megérteni, amelyben *a filozófiatörténet értelmére irányuló filozófiai kérdés találja magát a kontinentális, közelebbről a fenomenológiai filozófiai tradícióban*; mintegy az egyetemes filozófiatörténetre kiterjesztett folytatását alkotva az 1.2. alfejezet a (fél)kortárs magyar filozófia történetére irányuló vizsgálódásainak. Ez az utóbbi analógia annyiban is helytálló, hogy ahhoz hasonlóan, amint az utóbbi elmélettörténeti vizsgálódások részben éppen azzal a megállapítással jártak, hogy a filozófiatörténet fogalma, illetve a filozófiatörténet alkotó filozófiai használatának módja a (fél)kortárs magyar filozófiában reflektálatlan előfeltevésekkel terhelődött, úgy a következő fejezetek az egyetemes filozófiatörténet közegében mozgó elmélettörténeti vizsgálódásai is részben negatív megállapítással fognak zárulni, azaz *nem adnak olyan kész filozófiatörténet-koncepciókat a kezünkbe*, melyeket a rákövetkező elméleti fejezetekben (tehát a 6. fejezettől a 8. fejezetig terjedő részben) *közvetlenül felhasználhatnánk*, hanem inkább azt remélhetjük tőle, hogy *megalapozzák a kérdésési helyzetünket ezen a filozófiai tradícióon belül* (ezen általános megjegyzés nagy bankjegyének fenomenológiai aprópénzre váltása éppen e fejezetek feladata lesz). Ez a megállapítás tovább árnyalja a korábban, az 1.1.1 szakaszban a történeti részek módszertanáról mondottakat, s azt is érthetővé teszi, hogy ezek a történeti vizsgálódások miért nem e fenomenológiai filozófiai tradíció kanonizált nagymestereire, hanem inkább e tradíció előtörténetére irányulnak, kiindulópontként a hegeli filozófiatörténet-filozófia dezintegrációját vizsgálva.

A könyv történeti fejezeteit bevezető 2. fejezet (*Történeti nyitány: A peregrinus Alexander Bernát és a filozófiatörténet*) először egy a szaktudomány és a tágabb kulturális nyilvánosság határán lévő forrással, egy magyar általános lexikon szócikke filozófiatörténet-elméletének vizsgálatával kísérli meg rekonstruálni a filozófiatörténet elméleti megragadása számára meghatározó korabeli problémákat és válaszkísérleteket. A lexikonszócikk szerzője nem más volt, mint Alexander Bernát, a tág tizenkilencedik század végének meghatározó magyarországi filozófusa, akinek évtizedekkel korábbi habilitációs értekezése közvetlenül a filozófiatörténet kérdését vette célba (a történelem általános filozófiai problémáján keresztül), a filozófiatörténet-elmélet szűk his-

torikus magyar szakirodalmának centrális darabját hozva ezzel létre. A mű valódi különlegessége azonban abban rejlik, hogy a habilitációs értekezés Alexander a megelőző évek során Ausztria és Németország egyetemlein eltöltött peregrinációjának ismeretanyaga alapján íródott, így Alexander a 2. fejezetben elemzett filozófiatörténet-elmélete tulajdonképpen *in nuce* tartalmazza a filozófiatörténet egyetemes elmélet-történetének poszthegeiliánus fejezetét, s ezáltal bizonyos módon – amelynek teljes értelme csak a vizsgálódás menete során bontakozhat ki – az egész jelen könyv történeti fejezeteinek keretjeként szolgálhat.

A három nagy alfejezetre tagolt 3. fejezet (*Filozófiatörténet-filozófiák a fenomenológia forrásvidékén*) alkotja a jelen könyv történeti vizsgálódásainak egyik súlypontját, ami a filozófiatörténet a tizenkilencedik század német poszthegeiliánus filozófián belüli elmélet-történetének felrajzolására vállalkozik abból a szempontból, amit a korai fenomenológia a filozófiatörténet elméleti problémájával való szembesülésének rekonstruálása tesz szükségessé (azaz az 1.1.1 szakaszban fentebb megfogalmazottaknak megfelelően tehát nem egy pusztán kronológiailag meghatározott panorámaszerű tematikus bemutatásra vállalkozunk, amely megkötés teljes értelme csak a vizsgálódások végigvitele során, sőt valójában csak azt követően, a 6.2.2 szakaszban bontakozhat ki). Az elmélet-történeti vizsgálódás kezdőpontja a 3.1. alfejezetben (*Hegel filozófiatörténet-filozófiája a hegelianizmus dezintegrációjának szemszögéből*) ennek megfelelően Hegel filozófiatörténet-filozófiája, azonban egy speciális perspektívából, aminek körvonalait ismét csak egy korabeli általános lexikon, az évtizedeken át megjelenő, kordokumentumszerű *Meyers Konversations-Lexikon* ún. nulladik kiadásának filozófia szócikke alapján vázolunk fel (3.1.1 szakasz), kronológiai kezdőpontját pedig Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1831. november 14-én bekövetkezett halála alkotja. A 3.1.2 szakasz a hegeli életmű kiadástörténeti viszonyosságait mutatja be, különös tekintettel a Hegel filozófiatörténet-filozófiáját kifejtő bevezető filozófiatörténeti előadások megjelentetésére. A Hegel tanítványaiból álló, napokkal Hegel halála után létrejött kiadói kör eleinte egy kifejezetten történeti-kritikai filológiai mércéket szem előtt tartó összkiadást tervezett (aminek egyik centrális darabját alkották volna Hegel filozófiatörténeti előadásai), azonban az 1830-as években megjelent kiadást inkább ezen normák antitézise jellemzi. Hegel filozófiatörténet-filozófiájának hatását ez az 1830-as években megjelent szöveg határozta meg (ezen alapul a magyar fordítás is), s az időközben történt egyes kísérletek (*Philosophische Bibliothek, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschrifte und Manuskripte, Gesammelte Werke*) ellené-

re még mindig nem rendelkezünk a Hegel filozófiatörténet-filozófiáját bemutató szövegek teljes modern történeti-kritikai kiadásával. Az erre a helyzetre irányuló közvetlen elméleti reflexiót követően a 3.1.3 szakaszban arra teszünk kísérletet, hogy a részleges kritikai kiadások és egyéb források (pl. résztvevői visszaemlékezés) által történeti módon közelítsünk Hegel filozófiatörténet-elméletének alapkérdéseire. Figyelmünk középpontjában a fejlődéspárhuzamosság-tézis, azaz a filozófiai rendszerek logikai és történeti egymásrakövetkezése közti viszony lehetséges fogalmi artikulációi állnak, amelynek változatait megpróbáljuk az egyes szövegvariánsokhoz kötni. Ezt követően a 3.1.4 szakasz tesz kísérletet arra, hogy levonja a tanulságokat az alfejezet vizsgálódásaiból. Az a diszkrepancia, ami Hegel történetileg azonosítható és hatástörténeti álláspontjai között húzódik, nem pusztán a filozófiatörténet a poszthegeiánus német filozófián belüli, az e fejezetben tárgyalt elmélet-története számára rendelkezhet magyarázóerővel, hanem az értelmezési horizont összekapcsolása a kiadástörténet viszontagságaival eminens példája lehet a filozófiatörténet azon materiális dimenziójának – szemben Hegel álláspontjával, miszerint a filozófia eleme »nem a papír, vagy a képzet és az emlékezet« – , amivel jelen könyv elméleti vizsgálódásai foglalkozni szeretnének.

A 3. fejezet ezt követő alfejezetei a filozófiatörténet a poszthegeiánus német filozófián belüli elmélet-történetének trajektóriáit rajzolják meg a fenomenológia forrásai forrásvidékén. A 3.2. alfejezet (*A sematizált hegeiánus filozófiatörténet-írás elmélet*) a hegei filozófiatörténet-elmélet publikus képének a jobbhegeiánus iskolán belül lezajló sematizációját vizsgálja a már a kortársai által is paradigmikusnak tartott (vö. 3.2.1. szakasz) Johann Eduard Erdmann pályafutásán keresztül, aki időskorában még a fiatal Husserl kollégája, sőt talán korábban tanára is volt (vö. 119. l.). A 3.2.2. szakasz Erdmann hegeiánus pszichológiájának fejlődését rekonstruálja Erdmann (egyébként korabeli magyar fordításban is megjelenő) pszichológia-tankönyve különböző kiadásainak összevetésével és az azokban – a bolzanóista Franz Exnerrel szemben – folyó korabeli polémia feltérképezésével. Ez a vizsgálódás nemcsak esettanulmányként szolgálhat a filozófia és a (természet) tudományok közti viszony a 2. fejezettől kezdve többször tematizált megfordulása szempontjából (Erdmannt egyébként, némileg pontatlanul, a pszichologizmus terminus megalkotójának is tartják, lásd 122. l.), hanem közvetlen filozófiatörténet-filozófiai relevanciával is rendelkezik, mivel azt mutatja meg, hogyan szorult defenzívába a hegeiánus pszichológia területén a fejlődéspárhuzamosság-tézis, létrehozva

a dialektikus fejlődés logikája mellett egy az empirikus kontingencia által uralt területet. Erdmann korai filozófiatörténet-elmélete (3.2.3. szakasz) még kísérletet tett a hegeli filozófiatörténet-filozófiai program kreatív potenciáljainak kihasználására a filozófiatörténet filozófiai és tényyszerű-részletes mikrotörténeti bemutatása közti összhang helyreállítása céljából (amely probléma mélyén a tapasztalat a logikai konstrukcióhoz viszonyított episztémikus többlete rejlik), hogy meggyőzze a hegelianus, ún. »filozofikus« filozófiatörténet-írás kritikusaiknak egyre gyarapodó méretű táborát. Az ígéretes kezdemények ellenére azonban Erdmann filozófiatörténet-elméletési munkásságához kötődik (3.2.4. szakasz) a hegelianus filozófiatörténet-filozófia sematizációja (nem a generalizáció, hanem a formalizáció logikai műveletének értelmében), amelynek eredményeképpen formálisan üressé válik az a filozófiai rendszer, melynek vártájáról a »filozofikus« filozófiatörténet-írást végezni kellene. Ez a sematizációs folyamat Hegel halálát követően meglepően gyorsan lezajlott, amint ezt Erdmann egy a felekezeti filozófia tradíciójához tartozó, diffúz schellingianus–hegelianus vitapartnerével folytatott filozófiatörténet-elméleti polémiajának tanulmányozása mutatja.

A 3. fejezet 3.3. alfejezete (*A filozófiatörténet filozófiája a születésben lévő neokantianizmus idején*) először ismét csak korabeli lexikális forrásokhoz fordul (3.3.1. szakasz), hogy megközelítse az 1850-es és az 1860-as évek poszthegelianus német egyetemi filozófiáját, melyet a (szűkös) modern szakirodalom a »filozófia általános temetői csendje« korszakának tart, noha ide vezet vissza a tág értelemben vett, intézményesülés előtti neokantianizmus keletkezéstörténete is. A filozófiatörténet, sőt általában véve a filozófia helyzetét ebben az időszakban egyrészt a teljes delegitimáció jellemezte (amely már nem a filozófiatörténet-történethez, hanem az egyetemtörténethez tartozik),⁶³ másrészt pedig a filozófiai tevékenység szinte egyedüli mentsvárának tekintett professzionális filozófiatörténet-írás. Utóbbi reprezentánsa Eduard Zeller, akinek pályakezdése (3.3.2. szakasz) ugyanakkor nemcsak a hegelianus elkötelezettségű filozófiatörténet-írás, hanem az antik vallástörténet, sőt kifejezetten a radikálisan tudományos igényű bibliakritika jegyében állt a kereszténység hellenizációjának kutatási

⁶³ Utóbbi egyébként konkrét példát szolgáltat a 19. lábjegyzetben említett, a filozófiatörténet-írás és más diszciplínák közti kontinuum és a dogmatikus redukcionizmus-vitáktól mentes átmenetre; melynek köszönhetően a filozófiatörténet filozófiájának immár nem a redukcionizmus elhárítása a fő feladata.

programján és Zeller a tübingeni iskolához fűződő személyes kötele-
keken keresztül. A szakaszban részletesen foglalkozunk a fiatal Zel-
ler a vallási dokumentumok történeti kritikájának módszeréről vallott
meggyőződéseivel, hiszen azok – a történeti szövegek szerzői részéről
azonosítható univerzális igazságigények általános módszertani problé-
máján keresztül – jól előrejelzik a hegelianizmusból a professzionális,
ámde (tárgyszinten) elméletmentes filozófiatörténet-írás felé vezető
kijáratot. Erre a feszültségre Zellernek egy szintén obskúrus kortár-
sával (Johann Ulrich Wirth) folytatott filozófiatörténet-elméleti vitájá-
nak elemzésével mutatunk rá (3.3.3. szakasz), amelynek során Zeller
– többek között a filozófiatörténet-írás szubjektív és objektív értele-
mben vett filozófiai előfeltételeinek megkülönböztetésével – szinte té-
teles cáfolatát nyújtotta a hegeli filozófiatörténet-filozófia alaptézisei-
nek. A filozófiatörténet immár nem filozófia, hanem erre a rangra csak
a történelemfilozófia mint a filozófia regionális része tarthat igényt.
A filozófiatörténet-elmélet ilyen filozófiátlanodási folyamatának in-
tézmenyi megfelelője Zeller pályafutásában a legmagasabb presztízssű
német egyetem katedrájára történő kinevezés volt (3.3.4. szakasz). Az
idős Zeller filozófiatörténet-írói módszertana már nem a »felülről lefe-
lé« konstruálást, hanem az organikus tagolás »alulról felfelé« történő
azonosítását tartotta céljának, miközben a kontextusfüggetlenség el-
utasításában már proto-hermeneutikai meglátások jelentek meg (nem
függetlenül a Diltheyhez fűződő akadémiai szövetségétől, lásd 5.2. al-
fejezet). Zeller a nagy hatású nyilvános előadásaiiban pedig a filozófiatör-
ténet-írást már a 2. fejezetben megismert trendelenburgi ismeretelmé-
leti programhoz kötötte, aminek következményeként a filozófiatörténet
a didaktikus funkcióra redukálódott (az alfejezet gondolatmenetében
felhasználjuk Zeller korabeli magyar recepciójának perspektíváját is).
A filozófiatörténet filozófiai problémájának ilyen elfedődését jól mutat-
ja, hogy a fejezet gondolatmenetének vezérfonalául szolgáló lexikon-
szócikk a századforduló körül megjelenő kiadásából kikerült a filozófia-
történet-elméleti reflexió, helyét pedig a német filozófia nagyjainak
tablója vette át a nemzeti filozófiai kultuszteremtés jegyében.

A 4. fejezet (*Franz Brentano filozófiatörténet-filozófiája*) a fenome-
nológiai filozófiai tradíció forráspontjában álló gondolkodó, Franz
Brentano filozófiatörténet-filozófiájával foglalkozik, amelyet a korai
fenomenológia egy meghatározó elmélettörténeti teljesítményének
tekinthetnénk, ha relevanciájának és hatásának előjele nem volna a
legtöbb értékelés szerint egyöntetűen negatív. Az első alfejezet (4.1.)
a brentanói filozófiatörténet-elmélet, a fáziselmélet kontextusát alkotó

életrajzi epizódokat és a fáziselmélet kanonikus formáját – beleértve a fáziselmélet korszakait rögzítő, szintén Brentano szemioritodox fiatal tanítványaira visszavezethető grafikus diagramot – mutatja be a korabeli források tükrében. A 4.2. alfejezet tovább folytatja ezt a hatástörténeti megközelítést immár a fáziselmélet tartalmára és értékelésére koncentrálna. A 4.2.1. szakasz az excentrikus heterodox Brentano-tanítvány Hans Schmidkunz írásain keresztül Brentano fáziselméletét a filozófiatörténet-írás tényleges praxisa (pl. a »kismesterek« jelentőségének kérdése) felől érkező kritikával szembesíti, ami azért is különösen érdekes, mivel Schmidkunz a fogalomtörténet-írás elfeledett úttörője volt, sőt még egy a diszciplína későbbi intézményes formáit megelőlegező javaslatot is tett, aminek megvalósítását csak Schmidkunz müncheni filozófusi (és parapszichológusi) karrierjének derékba törése akadályozott meg. A 4.2.2. szakasz a hatástörténeti megközelítést a kulturális nyilvánosság tágabb, Brentano kalandos biográfiájával is foglalkozó fórumain folytatja, melyek termékeny analógiákkal szolgálhatnak a brentanói megközelítés korlátainak megértéséhez. A 4.2.3. szakasz végül Brentano professzionális szakmai kritikusaival foglalkozik, ami felszínre hozza a brentanói metafizikai program (»*vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*«; »a filozófia igazi módszere nem más, mint a természettudományoké«) ambivalenciáit, dialógusképtelenségét a korban éppen a filozófiától önállósodó kísérleti pszichológiával, másrészt a felekezeti filozófia tradíciójához vezető nem-triviális gyökereket. Utóbbi magyarázhatja a brentanói filozófiatörténet-elmélet idegenségét, azonban, amint az alfejezet áttekintése mutatja, Brentano esetében nem a különböző filozófiai hagyományok közti kreatív eszmetranszfer, hanem inkább az elidegenedés alakzata valósult meg.

A történeti fejezetek tablószerű lezárását az 5. fejezet (*Történeti epilógusok: A fiatal Husserl és az idős Dilthey*) nyújtja. Az 5.1. fejezet először rekonstruálja, hogy az osztrák középfokú oktatási rendszer révén a fiatal Edmund Husserl milyen filozófiatörténet-írási módszerekkel és elméleti reflexiókkal találkozhatott. A Brentanótól független filozófiatörténet-elméleti hatások további forrását Husserl másik bécsi filozófiatanáránál, a fenomenológia emlékezettradíciójából kiírt Robert Zimmermann-nál lelhetjük fel. Zimmermann nemcsak a bécsi peregrinus Alexander Bernát tanára is volt (így a 2. fejezet a történeti vizsgálódások keretjeként mutatkozik meg), hanem őt azonosíthatjuk a 3. fejezet elmélet-történeti vizsgálódásainak vezérfonalául szolgáló lexikonszócikk egyes variánsainak szerzőjeként is. A filozófiatörté-

net poszthegeliánus elmélettörténetének alakzatai így nem lehettek ismeretlenek a Zimmermann filozófiatörténeti előadásait szorgalmasan látogató fiatal Husserl számára sem (másképp pedig Alexander habilitációs értekezése felértékelődik mint egy betekintési lehetőség a filozófiatörténet poszthegeliánus elmélettörténetének Alexander peregrinációja során felkeresett obskúrus forrásaiba). Az 5.1. alfejezet hátralevő részében a husserli életmű korai szakaszában megjelenő filozófiatörténet-elméleti koncepcióba igyekszünk bepillantást nyerni egy kiadatlan forrás segítségével. Ugyan a kirajzolódó koncepció a Hegel által joggal filozófiátlanként elvetett »filozófiatörténet mint vélemények halmaza [*Vorrath von Meinungen*]« típushoz sorolható (a mai filozófiatörténet-elméleti terminológia előszeretettel beszél ebben az esetben a »kőfejtő«-modellről); már ez is alkalmat kínálhat arra, hogy példát találjunk arra, amikor Husserl ugyanilyen módon viszonyul a saját korábbi filozófiai tevékenységéhez. A korai fenomenológia a filozófiatörténet filozófiai problémájához való viszonyának vizsgálata elsősorban nem hasznosításra kész filozófiatörténet-elméleti modelleket adhat kezünkbe a könyv következő szakaszának elméleti vizsgálódásaihoz, hanem azt »szálliránnyal szemben« (*against the grain*) olvasva a filozófia és a filozófiatörténet közvetlen találkozására és a filozófiatörténet materiális gazdagságára irányíthatja a figyelmet (amivel már Hegel filozófiatörténet-filozófiája kapcsán találkoztunk a 3.1.4. szakaszban). Mielőtt továbblépnénk, releváns elméleti tanulságokkal szolgálhat az 5.2. alfejezet, amelyben nemcsak az elmélettörténeti vizsgálódás egyik főszereplője találkozik könyvünk nyitószereplőjével, hanem egy szofisztikált filozófiatörténet-elméletet, sőt egy historizált metafizikát is módunkban áll majd szemügyre venni. E történeti epilógusrész tanulságai ugyanakkor indokokkal szolgálhatnak az 1.1.1. szakaszban megfogalmazott módszertani korlátozásainkra.

A könyv közvetlen elméleti vizsgálódásai (azaz a 6. fejezettől a 8. fejezetig terjedő rész) a megelőző elmélettörténeti vizsgálódáson túl a második világháború utáni német filozófia egyik legjelentősebb alakulatát alkotó Ritter-iskola középszárnyának gondolkodóit, valamint a korai fenomenológia (Brentano, a Brentano-iskola és Husserl) inautenticitáskoncepcióit hívja segítségül a filozófiatörténet filozófiai problémájának elméleti megértéséhez.

A 6. fejezet (*Úton egy fenomenológiai filozófiatörténet-filozófiához*) az elmélettörténettől a filozófiatörténet közvetlen elméleti célbavételéhez történő átmenethez ismét csak egy paradigmátikus lexikális forrásra, a Ritter-iskola köreiből származó *Historisches Wörterbuch der Philosophie*

(A filozófia történeti lexikona) vállalkozásra támaszkodik (ami napjaink meghatározó segédiradalma a professzionális filozófiatörténeti munkához). A 6.1. alfejezet áttekinti a lexikonprojekt történetét (beleértve annak viszonyát Hans-Georg Gadamerhez), rekonstruálja a lexikon deklarált filozófiai koncepcióját az Eisler-féle korábbi lexikonhoz, valamint a Ritter-iskolához kötődő tágabb fogalomtörténet-írási vállalkozásokhoz képest. A lexikon »filozófiatörténet« szócikkének rövidségében is megmutatkozó feszültséget a filozófiatörténet-elmélet és a fogalomtörténet-írás között az alfejezet egyrészt a Ritter-iskola elméleti magját jelentő kompenzációgondolat felől, másrészt történetileg az egyébként a nemzetiszocialista rezsimben is szerepet betöltő (lásd 210. l.) Joachim Ritter egy korábbi fogalomtörténeti vállalkozáshoz – amely a lexikonprojektből kihagyott Erich Rothacker nevéhez kötődik – fűződő viszonya fényében magyarázza. A Ritter-féle lexikon Lutz Geldsetzer által jegyzett »filozófiatörténet« szócikke ugyanakkor alkalmas lehet arra, hogy vezérfonalat adjon a kezünkbe a fejezet elméleti vizsgálódásaihoz. A 6.2. alfejezet első szakasza (6.2.1. szakasz) a filozófia és a filozófiatörténet közti, már a jelen könyv bevezetőjében (lásd különösen 1.1.2. szakasz) hangsúlyozott összefonódást veszi célba a Ritter-iskola egyik tagjának, Hermann Lübbének provokatív fiatalkori tanulmánya segítségével, amely a nemzetközi filozófiatörténet-elméleti szakirodalom egyik központi darabjának számít. Ennek kapcsán részletes elméleti rekonstrukcióval állást foglalunk a filozófia többszintű és egynemű történetisége mellett. Ezen összefonódásnak megfelelően Lübbe egy történeti metafizika mellett teszi le a voksát, azaz konklúziója a filozófiatörténet elméletlettörténet-írására vonatkozó program megfogalmazásában áll (6.2.2. szakasz), amelynek megvalósítását adja Lutz Geldsetzer a Ritter-lexikonban szereplő »filozófiatörténet« szócikke, sőt már a jelen könyv bevezetőjében áttekintett (lásd 1.1.1. szakasz) elméletlettörténet-írói munkássága. Ezen elméletlettörténeti program alaptézise Kantnak tulajdonít egy olyan filozófiatörténet-elméleti felfedezői szerepet, ami ugyanakkor kiadástörténeti okokból rejtve maradt Kant közvetlen kortársai és a filozófiatörténetre irányuló poszthegeiliánus elméleti reflexió ezt követő menete számára (amint ez egy professzionális lexikai forrás, az Eisler-lexikon kiadásaiból is lemérhető), mélyebb értelmet kölcsönözve a jelen könyv elméletlettörténeti fejezeteinek módszertanát illetően korábban tett megkötéseinknek. A 6.2.3. szakasz ezután a Ritter-iskola központi filozófémáját, a hegeiliánus eredetű kompenzáció-gondolatot – különösen annak az érett Hermann Lübbe által megfogalmazott

differenciált konstitúcióelméleti formáját – kísérli meg felhasználni arra, hogy analogikus módon megértse, miért is fordul a filozófus a filozófiatörténethez. A 6.2.4. szakasz végül ismét Hermann Lübbe gondolataihoz folyamodik, hogy rekonstruálja a filozófiatörténet genuin, az aktorok szándékaitól és egyéb külső magyarázati rendszerektől független értelmét, melyet Edmund Husserl filozófiai fejlődésére (a transzcendentális-fenomenológia redukció bevezetésére) irányuló különböző retrospektív autobiográfiai kijelentések a Lübbe-féle kritérium szerinti genuin filozófiatörténeti kijelentések kontrasztba állításával illusztrálunk.

A 7. fejezet (*A filozófiatörténet értelemalakzatai*) fő célkitűzése szerint a korai-klasszikus fenomenológia eszközeivel kísérli meg megérteni a filozófiatörténet értelemalakzatait. Ehhez a 7.1. alfejezetben először egy olyan gondolkísérletet fogunk konstruálni, amelynek megválaszolására tett kísérletek a fejezet mozgatórugóját fogják alkotni, sőt a gondolkísérletre épülő ellenvetés leginkább kiélezett formája csak a könyv végén, a 8.2.3. szakaszban nyerhet (remélhetőleg megnyugtató) választ. Ehhez a 7.1. alfejezetben egy Husserl középiskolai diákkorára (lásd 5. fejezet) és ismét csak egy a Husserl környezetében felbukkanó bibliakritikai irányzatra (vö. különösen 239. l.) visszavezethető husserli eszmefuttatást fogunk felhasználni. A 7.2. alfejezet célja az inautenticitás fenomenológiájának bemutatása Franz Brentano, Carl Stumpf és Edmund Husserl munkásságában, amely fogalmi erőforrásként szolgál a fejezet filozófiatörténet-elméleti vizsgálódásaihoz. A 7.3.1. szakasz ezután az »X. filozófus Y.-kritikája« filozófiatörténeti értelemalakzat a korai fenomenológia példakörén belül történő variálásával kísérli meg bemutatni az ezekben az értelemalakzatokba foglalt inautenticitás különböző módzatait. A 7.3.2. szakasz a filozófiatörténeti értelemalakzatok inautenticitásának a különböző intencionális rétegekben – különösen a nyelvi formákban – történő megjelenésével foglalkozik, a 7.3.3. szakasz pedig a filozófiatörténeti értelemalakzatok időbeliségét vizsgálja (a többi filozófiatörténeti értelemalakzathoz való viszonyában), analógiát vonva az inautenticitás a klasszikus fenomenológia percepcióelemzése szerinti, a szignitív és intuitív komponensek összjátékában feltáruló megjelenési módjával. A fejezetet záró 7.4. alfejezet tesz kísérletet e megközelítés tanulságainak összefoglalására, arra a kérdésre is keresve a választ, hogy mi az, ami kitünteti a filozófiatörténet értelemalakzatait az inautenticitás fenomenológiája szempontjából. Ehhez különböző (filozófia)történeti értelemalakzatokat konstruál Edmund Husserl halálához kapcsolódóan, melyek az eseménytörténet és az emlékezettradíció felől

vezethetnek a filozófia felé. A Husserl halálához kapcsolódó emlékezet-tradíció specifikusan filozófiai elemét végül a 1.2.2. szakaszban elemzett magyar filozófiatörténet-elméleti (és fenomenológiai architektonikai) vita egyik aktorának későbbi megszólalásához kapcsolódva azonosítjuk. Az itt szerepet játszó mechanizmus az inautenticitás fenomenológiája felől szemlélve rokonítható azzal, miszerint ugyan az autentikus sokaságképzet visszavezethető a szemlélethez, azonban ugyanez a szemlélet (pl. az érzéki alakok révén) képes közvetlen sokaságjelként működni az inautentikus sokaságképzetek számára. A filozófia éppen absztrakt univerzalitása révén szorul rá különlegesen arra az értelemtömörítő funkcióra, amelyet a történetiségtől mint kvázi-szemléleti szférától remélhet.

A könyv elméleti vizsgálódásainak zárófejezetét alkotó 8. fejezet (*A filozófiatörténet makroszintű jellemzői*) a filozófia specifikus történetisége makroszintű jellemzőinek rekonstruálása révén kívánja lezárni az elméleti rész kérdésfeltevéseit. Ehhez az első alfejezetben (8.1.) visszanyúlunk a modern magyar filozófia egy olyan lokális filozófiatörténet-elméleti vitájához, amely az 1.2.2 szakaszban vizsgált korábbi vita egyik szálának folytatásaként kifejezetten a filozófia történeti igazságigényére és a filozófusok egymáshoz való kapcsolódásának formájára irányult. A 6. fejezetben alkalmazott szövegolvasási stratégiához hasonlóan ezt a vitát a problématerület hozzáférhetővé tételéhez használjuk, s az elméleti reflexióink során nem a vita protagonistái által mozgósított klasszikus filozófiai hermeneutikára támaszkodunk, hanem a Ritter-iskola középszárnyának gondolatait (különösen pedig Robert Spaemann metafizológiai és filozófiatörténet-elméleti írásait) hívjuk segítségül elképzelésünk artikulációjához. A 8.2. alfejezet 1. szakaszban Spaemann nyomán amellet érvelünk, hogy a filozófia specifikus történetiségformájának egyik jellemzője a filozófia történeti ősalapítása (husserli terminológiával: *Urstiftung*) lehet, tehát az az elképzelés, miszerint metafizológiai tétje van annak, hogy a filozófia – akár kontingens módon – egy kronológiailag-geográfiailag meghatározható eredettel rendelkezik (anélkül, hogy elköteleződne ezen ősalapítás valamilyen szubsztantív tartalma mellett). E felfogás következményeként tekinthetünk a filozófiára akként, mint ami nem szükségszerűen definiálható tartalmi jegyek mentén, azonban mint ami a feltételezettnél erősebb (jelentősebb) történeti koherenciával rendelkezik. A 8.2.2. szakasz e történeti egység – a nem-értések történeteként jellemezhető egység – belső összekötő formáinak rekonstruálására tesz kísérletet az ehhez illeszkedő speciális hermeneutika, illetve az azt megalapozó etikai imperatívusz felmutatásával. Végül pedig a 8.2.3. szakasz a korábban, az 6.1. alfejezet-

ben konstruált gondolatkísérletet alapul véve egy olyan kiélezett ellenvetést állít fel, ami az egész könyv téziseit az ellenkezőjébe fordítaná – miszerint a filozófia egyáltalán nem rendelkezne a sugallt speciális történetiségformával és metafizikai jellemzőkkel, csupán túl erős lenne a történeti emlékezete (ami éppen a Ritter-féle fogalomtörténeti lexikon jóval terjedelmesebb »filozófia« szócikke alapján tűnik történetileg motiválhatónak) –, majd pedig rögzíti a fejezet vizsgálódásainak azokat az elemeit, melyek meggyőződésünk szerint ezt a kiélezett ellenvetést megválaszolhatóvá teszik. A könyv elméleti fejezeteinek epilógusaként a 8.3. alfejezet a filozófiatörténet problémájának metafizikai regionalizációja mellett tör lándzsát, amelynek révén a (meta)filozófiai spekuláció magaslati levegőjéről visszaereszkedhetünk a konkrét filozófiai (fenomenológiai) vizsgálódások termékenyebb völgyébe, és a filozófiatörténet egy termékeny regionális filozófiai problémaként mutatkozhat meg (a filozófiai problémakincs egyik utolsó, legnehezebben elidegeníthető darabjaként), sőt párhuzamba állíthatónak tűnik más intellektuális tradíciótörténetekkel, különösen a tudománytörténettel és a vallástörténettel, amint jelen könyv vizsgálódásai során is számos alkalommal folyamodunk tudománytörténeti és vallástörténeti analógiákhoz, illetve maguk az elmélettörténeti vizsgálódás tárgyát alkotó szerzők gondolkodása is merített tudománytörténeti (beleértve a tudomány és filozófia viszonyának a poszthegeiánus korszakban bekövetkező radikális súlyátrendeződését) és vallástörténeti (sőt kifejezetten bibliakritikai) motívumokból.

A könyv független részét nyitó 9. fejezet (*Ábramelléklet*) a filozófiatörténet a jelen könyvben célba vett komplexitását és materialitását kísérli vizuálisan érzékeltetni a szerző által készített két ábra, valamint a kísérőszöveg segítségével. A 10. fejezet (*Történeti személyek kislexikona*) pedig a munka történeti narratívája szereplőinek rövid életrajzi adatait nyújtja háttér-információként, megkönnyítendő az olvasó számára a biográfiai tájékozódást, valamint – reményeim szerint – felmutatva a könyvben jelletteket kiegészítő biográfiai kapcsolatok és az azokból szervezhető további történeti narratívák lehetőségeit.

Az ezt követő fejezetben található *Irodalomjegyzék* külön tagolásban tartalmazza a szakirodalomban bevett rövidítésekkel hivatkozott műveket (11.1. alfejezet), amely rövidítéseket az egybeeséseket elkerülendő a szerző nevével egészítettünk ki (pl. HEIDEGGER GA), a felhasznált levéltári források (11.2 alfejezet) és egyéb nem-individualizált (pl. sajtó-) források jegyzékét (11.3. alfejezet), továbbá azon bevett lexikális művek listáját (11.4. alfejezet), amelyekben szereplő biográfiai ada-

tokat külön hivatkozás nélkül használtuk fel, valamint természetesen a név-évszám rendszerrel hivatkozott irodalmat (11.6. alfejezet), ahol, tekintettel a filozófia és a filozófiatörténet többszintű és egynemű összefonódására, nem tettünk explicit módon különbséget ún. elsődleges és másodlagos források között.

Mi a szerepe ebben a fenomenológiának (illetve tágabb értelemben a kontinentális filozófiának), amely jelen könyv vizsgálódásainak az alcímében is jelzett keretét alkotta? Habár a filozófiatörténet mint elméleti probléma a filozófiatörténet-írás minden korszaka felől nézve felvethető és izgalmas kérdés, ez a kérdésfeltevés legélesebben talán azon filozófiai irányzat felől nézve jelentkezik, amely egyszerre rendelkezik egy immár nemtriviális hosszúságú, tudatosított saját filozófiatörténettel és egyszerre élő filozófiai mozgalom, amelyben ez a – feltevéseink szerint a filozófiatörténettel összefonódó – aktív filozófiai munka ma is folyik. Ez az irányzat a jelen könyv alcímében szereplő ún. kontinentális filozófia, illetve az annak magját alkotó fenomenológiai filozófia, amely a könyv elméleti módszertanát (filozófiai elköteleződését) adja, és ahonnan a könyvben mozgósított példaanyag is származik. Az, hogy a könyv alcímében nem közvetlenül a fenomenológiáról, hanem a kontinentális filozófiáról beszélünk, egyrészt abból ered, hogy a könyv elmélettörténeti fejezetei, amint már jeleztük, nem a filozófiatörténet elmélettörténetének a fenomenológiai filozófiai tradícióban belüli tematikus-kronologikus rekonstrukciójára törekszenek, hanem azt a szituációt kívánják rekonstruálni, amiben a filozófiatörténetre mint filozófiai problémára irányuló fenomenológiai (illetve tágabb értelemben kontinentális filozófiai) gondolkodás találja magát, s ami lehetetlenné teszi, hogy filozófiatörténet-elméleti vizsgálódásaink számára közvetlenül hasznosítsuk e filozófiai tradícióhoz tartozó kanonizált szerzők a filozófiatörténet mibenlétére irányuló elgondolásait. Azt, hogy eközben tág értelemben fenomenológiai, sőt – amint az imént is tettük – kontinentális filozófiai megközelítésről beszéljünk, az teszi lehetővé, hogy a könyv elméleti igényű fejezeteiben (különösen a 6. fejezetben és a 8.2. alfejezetben) a fenomenológiai filozófia tág értelemben vett tradícióján is kívül eső kontinentális filozófiai formációra, nevezetesen a Ritter-iskola gondolataira támaszkodunk.⁶⁴

⁶⁴A Ritter-iskola névum mivoltát érzékeltetendő (vö. 211. lj. lentebb) érdemes megjegyezni, hogy az nem szerepel a kontinentális filozófia modern magyar áttekintésében (vö. OLAY – ULLMANN 2011).

Jelen sorok szerzője két korábbi könyvében (lásd VARGA 2013a; 2018c) érvelt amellett, hogy a fenomenológia – annak ellenére, hogy az *in statu nascendi* fenomenológia a tizenkilencedik–huszadik század fordulóján éppen a filozófiatörténet filozófiai relevanciája megkérdőjelezésének ikonoklaszta igényével lépett fel – időközben egy több mint száztíz éves gazdag történettel rendelkező filozófiai tradícióvá alakult, amely szükségessé teszi a rá irányuló explicit filozófiatörténeti vizsgálódásokat; illetve jelen sorok szerzője egyben arra is kísérletet tett könyveiben, hogy ezen nagy megállapítást a konkrét filozófiatörténeti kutatómunka aprópénzére váltsa a fenomenológia történeti-fogalmi értelemalakzatainak feltárásával. A kutatómunka során, különösen a második könyvben (VARGA 2018c) a fenomenológiatörténet értelemalakzatainak olyan gazdagsága és nem-triviális komplexitása mutatkozott meg – elsősorban a fogalmi és történeti elemek összefonódása és interakciója révén –, amely azokat a közvetlen kontextusukon túl is érdekessé tette a filozófiatörténet-elméleti érdeklődés számára, illetve a történeti rekonstrukció eredményeképpen az bontakozott ki, hogy a fenomenológia korai történetének egyik főszereplője, Edmund Husserl a Nagy Háború hatására és saját filozófusi pozíciójára vonatkozó reflexiója révén egy közvetlen utat látszott találni a filozófiatörténet problémájához, amely e jelenséghez nem annak egy elméleti megértésén keresztül közelít. Jelen könyv más utat kísérelt meg követni, amennyiben önértelmezése szerint – a fenti munkákkal ellentétben – nem közvetlenül filozófiatörténeti munkaként íródott, hanem a filozófiatörténetre mint elméleti filozófiai problémára irányult az imént részletezett értelmekben. Jelen könyv tehát *a szerző korábbi műveinek folytatásaként, mintegy harmadik köteteként is tekinthető*, habár e kapcsolat nem lineáris: jelen munka módszerét tekintve, amint jeleztük, közvetlenül elméleti igényű, történeti (pontosabban filozófiatörténet-elmélet-történeti) vizsgálódásainak tárgyát pedig olyan poszthegeliánus szerzők – illetve a (proto)fenomenológus szerzők munkásságainak olyan aspektusai – alkotják, akik a korábbi művekben nem szerepeltek.⁶⁵

⁶⁵ A korábbi könyvekhez képest lényegi átfedést egyedül Brentano filozófiatörténet-elmélete (az ún. fáziselmélet) alkotja (vö. VARGA 2013a, 32. skk.). Ezért jelen könyv Brentano filozófiatörténet-elméletének bemutatásakor azt az utat választja (lásd 4. fejezet lentebb), hogy Brentano fáziselméletét és Brentano intellektuális biográfiájának kapcsolódó fejezeteit *a korabeli recepció tükrében* mutatja be. Meggyőződésünk szerint ez nemcsak a két könyv egyes részei közti közvetlen textuális-gondolatmenetbeli függőséget teszi elkerülhetővé, hanem egyben a jelen könyv vizsgálódásait

A szerző végül szeretné ezúton is kifejezni köszönetét mindazoknak a személyeknek, akik személyes és szakmai támogatásukkal segítették őt az e könyv létrejöttéhez vezető intellektuális út során: volt tanárának és doktori témavezetőjének (Mezei Balázs), volt munkahelyi témavezetőinek (Neumer Katalin, Dieter Lohmar), volt egyetemi tanárainak (Boros Gábor, Fehér M. István, Kelemen János, Olay Csaba, Ullmann Tamás és mások), munkahelyi kollégáinak és barátainak (Ambrus Gábor, Békés Vera, Hörcher Ferenc, Jász Borbála, Kondor Zsuzsanna, Marosán Bence Péter, Mester Béla, Szabados Bettina, Széiler Zsolt, Székely László, Szücs László Gergely, Tózsér János, Veress Ferenc, Zuh Deodáth), valamint mindenekelőtt Varga-Jani Annának. A kézirat elkészítését az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíja, megjelentetését pedig az MTA könyvkiadási pályázata támogatta, amikért a szerző ezúton is szeretné kifejezni köszönetét. Jelen könyv nem jöhetett volna létre az MTA Központi Könyvtár (MTA Könyvtár és Információs Központ) infrastruktúrájának használata nélkül.

is gazdagítja, illeszkedve annak a fentiekben megfogalmazott általános elmélet-történet-írói módszertanához. – Jelen könyv szövege a saját művekre történő támaszkodás bevett formáin – pl. egyes korábbi gondolatmenetek és szövegelemzések felhasználása és továbbgondolása, esetleges megfogalmazásbeli egybeesések – túl a 39. lábjegyzetben és az 1.2.5. szakaszban (*A filozófiatörténet Tózsér János antifilozófiájában*) konkrét szövegátvételeket tartalmaz a Tózsér János legutóbbi könyvéről írott, *Mi a filozófia (és mi nem az)?* című recenzióból (VARGA 2019b), valamint az 5. fejezet (*Történeti epilógusok: A fiatal Husserl és az idős Dilthey*) 5.1. alfejezete részben szorosan támaszkodik a megjelenés alatt álló, *Husserl und die »Philosophie der Philosophiegeschichte«* című tanulmányom 2.1. és 2.4. szakaszainak egyes részeire, 5.2. alfejezete pedig a régóta megjelenésre váró, *A »filozófiatörténet filozófiája« a német poszthegeliánus akadémiai filozófia képviselőinél (J. E. Erdmann, E. Zeller, W. Dilthey, F. Brentano)* c. tanulmányom 4.1., 4.2., és 4.3. szakaszainak egyes részeire. A 12. lábjegyzet szövegének egy változata megtalálható egy korábbi tanulmányomban is (VARGA 2019a, 250, 109. l.). Megjegyzendő még, hogy a literális idézéstől eltérő funkciók jelölésére lehetőleg a » ... « jeleket használtam. – A kézirat első változatát az új fejlemények (mindenekelőtt a Tózsér János új könyve által kiváltott metafizológiai vita, lásd 1.2.5. szakasz) és az Alexander Bernáttal kapcsolatos forrásfeltáró munkásságom időközben elért új eredményeinek (SZEKÉR – SZABADOS – VARGA [SZERK.] 2018; VARGA 2018b) fényében (lásd mindenekelőtt a 2. fejezet lábjegyzeteit) bővittem, amihez kiegészítések, pontosítások és a *Történeti személyes kislexikona*, valamint az *Ábramellékletben* közölt ábrák és azok kísérőszövegei társultak.



2. Történeti nyitány: A peregrinus Alexander Bernát és a filozófiatörténet

„A [filozófia] történeti fejlődése különbözik más tudományokétól, de fejlődés ez is” – értesülhetett a művelt magyar nagyközönség, ha felapozta a *Pallas Nagy Lexikona* 1894-ben megjelent hetedik kötetét.⁶⁶ Már ebben a kijelentésben érződik némi bizonytalanság, ami félreérthetetlenül kifejeződésre jutott a megelőző mondatok egyikében: „Szemére hányják ugyan a filozófiának, hogy a filozófusok, nem úgy mint a többi tudományok művelői, kik folytatják az előzők által megkezdett munkát, mindig egészen elülről kezdik a munkát, teljesen ledöntik azt, amit az előzők építettek és éppen ezért igazi fejlődésről a filozófia történetében nem lehet szó” (uo.). A lexikonszócikk szerzője vitatja ezt a filozófiára nézve korántsem hízelgő megállapítást, arra hivatkozva, hogy a filozófia „rendszer, azaz [...] egységes elveken nyugvó épülete az egész tudásnak” (uo.), s ez az univerzalitás-igény ugyan kizárja a kumulatív építkezést, mivel az új építkező „nem használhatja föl az előzők tervét”, azt azonban lehetővé teszi az új építkező számára, hogy felhasználja „az épületköveket, miket elődei kifaragtak”, sőt magát „a tervezet munkájának fejlődését” is (uo.), ezáltal konstituálva a filozófia történeti egységét (e „kísérletek sorozatának tagjai [...] egymásból fejlődnek”), és lehetővé téve, hogy a történetileg egymásra következő filozófiák „igazi történeti tárgyalás tárgyai lehetnek” (uo.).

Már ez a koncepció is figyelemre méltó mind negatív, mind pozitív vonásaiban. Egyrészt jól tükrözi, hogy a 19–20. század fordulóján a filozófiatörténet-írás, s ezáltal a filozófia maga is diszciplináris legitimációs nyomás alá került, mivel nem tudta felmutatni a modern természettudományokra jellemző(nek gondolt) kumulatív építkezést (ironikus módon kifordítva a filozófia egyes pozitív tudományokkal szembeni

⁶⁶ A *Pallas Nagy Lexikona*. Az összes ismeret enciklopédiája tizenhat kötetben. VII. kötet: *Fékbér – Geszt*. Budapest: Pallas, 1894, 205. o. (hamarosan kitérünk a szócikk szerzőségére).

prioritásigényét, melyet ebben a filozófiai kontextusban utoljára a hegeli filozófia tudott megtestesíteni). Az is jól megmutatkozik ebből az összefoglalóból, hogy a filozófia teleologikus fejlődését állító hipotézis tarthatatlanná válásával párhuzamosan az egyetlen termékeny lehetőség a filozófiatörténet megközelítésének olyan módja maradt, amely a kumulativitás hiányával számot vetve azt éppenséggel *a filozófiatörténet specifikumának tekintette*, és azt figyelembe véve kísérelte meg felépíteni a filozófiatörténet olyan elméletét, ami magyarázatot tud adni arra az intuíción, miszerint a filozófiatörténet mégsem összefüggéstelen egész (arról nem is beszélve, hogy az általános történetírás professzionalizációjának korában módszertanilag legitímálta a filozófiatörténet-írást mint tudományos diszciplínát). Továbbá az is kitűnhet ebből a tömör áttekintésből, hogy e célok elérésére kínálkozó legkézenfekvőbb eszköz egyrészt a filozófiatörténet biztosítani kívánt egysége referenciaalanyának atomizálása volt: a filozófiatörténet menete nem egészében alkot értelmes egységet, hanem az „épületkövek”, azaz az egyes történeti rekonfigurációk visszatérő atomisztikus értelemegységei azok, melyek biztosíthatják a filozófiatörténet belső, filozófiai egységét. Másrészt a filozófiatörténet rehabilitálása azáltal tűnt lehetségesnek, hogy a filozófia történeti egységének megtaláljuk az adekvát formáját, ami ezeket az atomisztikus építőelemeket egy fejlődési sor tagjaivá teheti. Habár, tegyük hozzá, hogy a filozófiailag rafináltnak mutakozó lexikonszócikk-szerző emellett egy másik lehetőséget is mérlegelt, nevezetesen „a tervezet munkájának fejlődését”, azaz egy olyan elképzelést, ami vékonyabb a filozófiatörténet szubsztantív egységénél, de figyelembe veszi azt, hogy az atomisztikus-állandó építőkövek mellett a filozófiatörténet egységét biztosító (másik) kritérium maga is történeti változásnak lehet kitéve (saját történeti összefüggését megőrizve), azaz az építőköveket az egyes történeti filozófusok más és más céllal használták fel.

Joggal tulajdoníthatunk jelentőséget a kor elterjedt lexikonjai egyes szócikkeinek, melyek nemcsak a szélesebb nagyközönségre lehettek hatással, hanem diffúz módon még a magaskultúrabeli és a professzionális szakmai teljesítményekre is. Ebben az esetben azonban a szerencsés helyzet áll előttünk, hogy az „A. B.” monogram mögött rejtőző lexikonszócikk-szerző nem egy rokon szakterület képviselője vagy egy hivatásos lexikoníró generalista, esetleg olyan filozófus, aki a szakmai karrier elmaradása miatt szorult rá a kenyérkereset e formájára, hanem nem más, mint Alexander Bernát,⁶⁷ aki már ekkor a Magyar Tudomá-

⁶⁷ ALEXANDER 1894 (a szerzőség azonosításához lásd 963).

nyos Akadémia levelező tagja (1892. május 5.) és több akadémiai díj birtokosa volt, s a kortársainak emlékezetében mint közismert tanár, sőt „ünnepezt szónok” maradt meg, habár pályája tagadhatatlanul a nehézkes karrierindulás alakzatát mutatja (például két évtizedes egyetemi magántanárság után csak 1895-ben kapott – s akkor is csak gyenge többséggel – rendes egyetemi tanári kinevezést), amit már Alexander és kortársai is az antiszemitizmusnak tudtak be.⁶⁸

Alexander lexikonszócikk-szerzősége azonban több szempontból is különleges, sőt Alexander filozófiatörténet-elmélete bizonyos értelemben az egész jelen könyv történeti fejezeteinek keretjeként fog szolgálni. Az ausztriai és németországi peregrinációjáról visszatérő Alexander első önálló magyar könyvének, a budapesti királyi tudományegyetemen megvédett habilitációs értekezésének tárgya ugyanis

⁶⁸ GERGELY 1976, 15 (Alexander előadói stílusának jellemzése az Alexander-tanítvány Szemere Samu szóbeli beszámolóján alapul), a szavazati arányt (16 igen – 13 nem) illetően: 38. Alexander konkrét biográfiai adatainak legpontosabb forrása (levéltári dokumentumok alapján): KOVÁCS – KISS – TAKÁCS (SZERK.) 2012, 25–27. Az Alexander akadémiai pályakezdését akadályozó antiszemitizmusról a legfontosabb forrás Alexander későbbi – extrém történelmi pillanatban született (vö. 263. lj. lentebb) – beszámolója: „Megtudtuk [Alexander peregrinustársával, Bánóczi Józseffel együtt; V. P. A.], hogy az egyetemre egyáltalán nem kerülhetünk, nem is került még senki, csak ha kikeresztelkedünk. [...] Itthon aztán láttuk nőni, terjedni az antiszemitizmust [...]” (ALEXANDER 1919a, 28; Alexander résztvevői narratíváját a modern történettudomány álláspontjáról elfogadja: KONRÁD 2007, 391–392). Azt, hogy Alexander specifikusan 1894 körül is antiszemita támadások célpontja volt, jól mutatja a *Borsszem Jankó* egy antiszemita toposzokat karikírozó története (*Szerkesztőségi jelenet a Rökk Szilárd utcában*), amelyben Alexander „Bernát ben Alexander” néven szerepel (*Borsszem Jankó*, 26. évf., 38. [1340.] szám [1893. szept. 17.], 7). Anélkül, hogy ezen értékelés érvényességét vitatnánk, elképzelhető, hogy Alexander késleltetett pályakezdésében más jellegű nehézségek is szerepet játszottak, amelyek a dualizmus korában egy tehetséges fiatal meritokratikus érvényesülését nehezíthették. A tehetségelv iránt elkötelezett *A Hét* például ugyanebben az évben így írt Alexander akadémiai székfoglaló előadásáról: „Az akadémia II. osztálya különben hétfőn egy újságíró volt kénytelen meghallgatni, aki székfoglalóját tartotta. Alexander Bernát, az egyesztendő akadémikus az, aki az érdekesség szokatlan hangjával rémítette meg öregebb kollégáit. A filozófia nemzeti szelleméről értekezett azzal a konciziz, világos és élvezetes előadással, amely őt mint tudóst és tárczairót egyaránt kedveltté tette a nagy közönség előtt. Az akadémia hosszas ellentállás után e jeles tulajdonságainak dacára választotta őt meg – most egy esztendeje” (*A Hét*, 4. évf., 20. [178.] szám [1893. máj. 14.], 322). Talán elmondhatjuk, hogy Alexander kezdettől fogva népszerűbb volt a tágabb kulturális nyilvánosság színterein; legalábbis a pályakezdő habilitációs dolgozatáról, melyet jelen fejezetben fogunk elemezni, így írt a *Fővárosi Lapok*: „Dr. Alexander Bernát a jövő egyik derék tudósa. Ha úgy művelik nálunk a bölcsészetet, a mint ő kezdte, nem fogják majd azt mondani, a mit egyszer Deák Ferenc oly elmésem monda: »a philosophia olyan, mint a zsír, jó ha van minden ételben, de magában nem lehet élvezni.«” (*Fővárosi Lapok*, 15. évf., 75. szám [1878. márc. 31.], 366).

közvetlenül a filozófiatörténet-írás elmélete volt, a filozófiatörténet-elmélet szűk historikus magyar szakirodalmának centrális szövegét hozva ezzel létre (még akkor is, ha Alexander egy terjedelmes kitérőt iktatott be a történetírás általános problémájának fejtegetésére).⁶⁹ A mintegy

⁶⁹ ALEXANDER 1878. A habilitáció biográfiai kontextusáról lásd GÁBOR 1986, 28. skk. A mű belső címlapján az 1877-es évszám szerepel (összhangban a folyóiratbeli-megjelenéssel, lásd lentebb), habár a könyvként történő tényleges megjelenés valószínűleg 1878. márciusában történt (lásd pl. *Fővárosi Lapok*, 15. évf., 71. szám [1878. márc. 27.], 348; *A Petőfi-Társaság Lapja*, 3. évf., 15. szám [1878. ápr. 14.], 240). Gábor irodalomjegyzékében (GÁBOR 1986, 225) az 1877-es évszám szerepel, csakúgy mint a korabeli forrásokban (pl. Alexander 1887-es, sikertelen tagajánlásában: *A Magyar Tudomány Akadémia Értesítője*, 21. évf., 3. szám [1887], 88). Talán ez az évszám-bizonytalanság okozhatta a *lapsust* Gábor részéről, amikor Alexander a filozófiatörténetről kifejtett nézeteit Alexander „bölcsezdoktori dolgozatá”-nak tulajdonította (GÁBOR 1986, 87), ami Alexander Lipcsében megvédett Kant-értekezése volt (a tisztázott kéziratban benyújtott mű és annak egy fogalmazványa megtalálható: Ms. HJA, XIX-113). Ez a disszertáció, melynek fejezetei az *A térről és az időről szóló tan fejlődése a prekritikai korszakbantól A világ összefüggéséig* terjednek (uo., 1), jelentősen eltér a Budapesten megjelent disszertációtól (ALEXANDER 1876; lásd még VARGA 2018b, 200–201), amely elsősorban Kant ismeretelméletének a korai neokantiánus hagyomány szellemében történő értelmezésével lehet érdemes figyelmünkre (lásd: VARGA 2019a, 238. skk.).

Alexandernak a peregrinus társa, a későbbi irodalomtörténeti karriert befutott Bánóczy József (1874-ig: Weisz József) által lefordított angol filozófiatörténet-könyvről (LEWES 1876) írott recenziója (ALEXANDER 1877a) mellett a habilitációs munka inkubációs periódusához tartozhatott, hogy a „philosophia társaskör” számára Alexander 1877. június 14-én előadást tartott „a philosophia történetének eszméjéről” (*A Hon. Reggeli kiadás*, 15. évf., 148. szám [1877. jún. 13.], 2). Amint Bánóczy a beszámolójából kiviláglík, e kis filozófiai társaskört, amelyből „még csak egy valamire való bálbizottság sem telnék ki” (BÁNÓCZY 1877, 9), az előző évben alapították Alexanderék azzal a célkitűzéssel, hogy a hazai művelt „közönséget megnyerjük a magyar bölcséletnek; hogy e közönségbe hitelt és bizalmat oltunk a magyar philosophia iránt” (18). E feladatmeghatározás figyelemre méltó aspektusai, hogy az alapítók – legalábbis Bánóczy tolmácsolásában – nem a filozófiai iránti magyar fogékonyság hiányának toposzából (lásd már LADÁNYINÉ BOLDOG 1980; STEINDLER 1988, 80. skk.; különösen PERECZ 2008, 84. skk.) indulnak ki, hanem szerintük e fogékonyság jelen van, azonban csak a külföldi szerzőkre korlátozódik. Ezt Bánóczy anekdotikus könyvpiaci adatokkal igyekezett indokolni: „Tessék csak Budapesten végig kérdezősködni a könyvkereskedésekben! Azt fogjátok hallani, hogy igenis vesznek sok, de nagyon sok philosophiai művet; angolt és francziát keveset, de németet sokat” (17). Intézménytörténeti érdekesség, hogy e társaskör ugyan kéresezéletűnek bizonyult, s ülései 1878-ban megszűntek (melyet a kortársak professzionális és műkedvelő filozófusok közti stílusviselkedési konfliktusoknak tudtak be), de ugyancsak korabeli értékelés szerint előzményeül szolgált ahhoz a csoporthoz, amelynek tagjai 1881–1882-ben létrehozták a *Magyar Philosophiai Szemlé*t (BÖHM 1884, 459–461). Utóbbi korabeli forrás Harrach József zenceszétának, a kör jegyzőjének és az alakuló ülésnek helyet adó budapesti IV. kerületi főreáliskola tanárának visszaemlékezésén alapul. A magyar filozófia modern intézménytörténet-írása az e forrásra támaszkodó korai intézménytörténet-írás alapján – de a Bánóczy-féle forrás felhasználása nélkül – Harrachot teszi meg a társaskör létrejöttének

két évtizeddel későbbi, populáris kontextusú lexikonszócikkhez képest Alexander fokozatszerzési műve egyrészt megerősíti Alexander számvetését azzal a historiográfiai ténnyel, hogy „a philosophia történetében bizonyos diskontinuitás tetszik föl” (ALEXANDER 1878, 5), illetve azzal a filozófiatörténet-elméletileg fontosabb elemmel, miszerint Alexander a filozófia történetének ilyen szakadásait nem anomáliáknak, hanem a filozófia sajátos természetének, nevezetesen az univerzalitásra törekvésnek tudja be, aminek következtében „mihelyt új alapot rak le [a filozófus], megváltozik épületének egész formája” (5). Az is kiviláglik a szakirodalmi hivatkozásokkal egyébként spártai módon bánó habilitációs dolgozatból, hogy Alexander e tekintetben Friedrich Adolf Trendelenburgra, a poszthegeliánus német filozófia meghatározó egyéniségére hivatkozott, akinek kedvéért többek között az ifjú Alexander osztrák peregrinációjának helyszínéről Berlinbe vágódott, amint ezt az Alexander-kultuszeremtés részeként Alexander halála után közvetlenül kiadott fiatalkori levelei tanúsítják.⁷⁰

mozgatórugójaként (a teljesség igénye nélkül PERECZ 1995, 2; 1998, 23–25., különösen 23., 1. l.j.; LACZKÓ 1996, 61–62; a Böhm–Harrach-féle emlékeztörténeti tradíciót továbbvivő korabeli beszámoló: KOZÁRY 1890, 381; a Bánóczyi-beszámolót ismeri, de a Társaskör rekonstrukciójához nem használja: LADÁNYINÉ BOLDOG 1980, 891, vö. 889). Korabeli sajtóforrások alapján tovább árnyalható a kép, miszerint 1878 elején a már 20–35 fős létszámra duzzadt Társaskör az év őszén „szakfolyóiratot” tervezett kiadni (*A Hon. Reggeli kiadás*, 16. évf., 42. szám [1878. febr. 15.], 3), mielőtt feloszlott volna.

A Társaskörben történő előadást követően Alexander először a *Magyar Tanügyben* jelentette meg folytatásokban habilitációs értekezését (ALEXANDER 1877b), habár, mint láttuk (lásd 68. l.j. fentebb), csak a rákövetkező év tavaszán napvilágot látott könyvkiadás érte el a tágabb kulturális nyilvánosság küszöbszintjét.

⁷⁰ Alexander az 1868/69. téli és az 1871. nyári szemeszterek között tanult Bécsben. Tanulmányainak részletes adatai az utolsó félév kivételével levéltári források alapján rekonstruálhatók (először: VARGA 2016a, 262–263; minden tárgy: VARGA 2018b, 185–188), melyek közül a filozófiatörténettel, illetve az annak elméletitörténetével való potenciális ismeretség szempontjából kiemelendők a következők: Robert Zimmermann: *A filozófia története, III. kurzus: Kanttól az újkorig* (1869. nyári szemeszter); Robert Zimmermann: *Fr. Schleiermacher élete és művei* (1869. nyári szemeszter); valamint Zimmermann haladó szemináriumai (*Philosophisches Conversatorium*), melyeket Alexander dokumentáltan látogatott minden téli félévben (még akkor is, amikor az 1870. naptári évben átiratkozott az orvosi fakultásra), sőt a budapesti egyetemi tanárának, a piarista Horváth Cyrillnek írott levelei (ALEXANDER 1928) alapján folyamatos volt a kapcsolata Robert Zimmermann-nal, bécsi mesterével. E levelezésből értesülünk annak indokáról is, hogy Alexander miért hagyott fel császárvárosi tanulmányai-val: „Különben is csak még hetek választanak el ama időponttól, amikor Bécsset el fogom hagyni. Ámbár itt anyagilag elég jó lábon állok s Dr. Zimmermann nem úgy bánik velem, mint idegennel, s a magántársalgásban vele többet tanulok tőle, mint előadásai alatt, mégis nagy vágyam van Berlinben Trendelenburgot s Virchovot [Rudolf Virchow] hallgatni” (22).

Az erre a forrásanyagra támaszkodó filozófiatörténet-írás (vö. pl. ZÓKA 2012, 55) kevésbé helyez hangsúlyt arra, hogy Trendelenburg 1870. január 21-én agyvérzést szenvedett, majd ismételt agyvérzést követően 1872. január 24-én elhunyt, így az 1871–72-es téli szemeszterben Berlinbe érkező fiatal Alexander aligha köthetett szorosabb ismeretséget a német filozófia (akkor még) élő klasszikusával (még akkor sem, ha Trendelenburg ideiglenesen visszatért a katedrára, sőt Alexander látogatta is előadásait).⁷¹ Mindez azonban nem akadályozta meg Alexandert abban, hogy nemzetközi filozófusgenerációjának más tag-

Az 1873-as lipesei doktori jelentkezéséhez csatolt önéletrajzának a bécsi tartózkodásáról szóló részében Alexander is kitért arra a furcsaságra, hogy bécsi tanulmányainak jelentős részét természettudományos, sőt orvosi tárgyakra szentelte: „Amikor bekerültem az egyetemre, már a filozófiát választottam tanulmányaim tárgyaként. Egy éven át hallgattam erre vonatkozó és filológiai tárgyakat a pesti egyetemen, majd pedig Bécsbe mentem, ahol szerencsémre Zimmermann professzor úrban egy közeli barátot és tanulmányaim támogatóját nyertem el. Az ő javaslatára buzgón tanultam természettudományokat, és két éven át – Zimmermann professzor előadásainak kivételével – csak az orvostudomány elméleti részeit, mint az anatómiát és a fiziológiát tanultam. Természetesen magánúton [*privatim*] folytattam filozófiai tanulmányaimat és készültem az államvizsgára, elsősorban azért, hogy elnyerjek egy támogatást a magyar kormánytól, és az időmet, ami eddig a megélhetés biztosításához szükséges tevékenységek és a tanulmányaim között oszlott meg, egészen az utóbbinak szentelhessem. Az államvizsgám filozófiából, valamint német nyelv és irodalomból kitüntetéses eredménnyel tettem le, majd Németországba mentem [...]” (Ms. UA Leipzig, Phil. Fak. Prom. 03403 [1876], 10; ezt a részt német eredetiben közli: VARGA 2018b, 185., 5. lj.). Megjegyzendő egyébként, hogy Alexander peregrinációs társának korabeli levelei az orvosi tanulmányok kézenfekvő egzisztenciális motivációjára is engednek utalni [BÁNÓCZI 1928, 120, vö. 109], amit megerősít az, hogy Alexander bonctani gyakorlatokra (1870–71. nyári szemeszter) és egyéb nem-elméleti tárgyra is jelentkezett. Akármilyen is volt a fiatal Alexander motivációja, a Zimmermann haladó szemináriumain tartott referátumokból – professzora buzdítására – számos recenzió nőtt ki, melyek Alexander levelei (ALEXANDER 1928) és nemrég megjelent bécsi naplóbejegyzései (SZEKÉR – SZABADOS – VARGA [SZERK.] 2018) azonosíthatók a bécsi napilapokban, és betekintést adnak a fiatal Alexander filozófiai tájékozódásába (lásd VARGA 2018b). Ami Alexander magánúton szerzett ismereteit illeti, a jelen könyv célkitűzése szempontjából releváns ismeretekre utal Alexander egy 1871. januári megjegyzése, miszerint „[t]anulmányozom ugyanis a philosophia történetét kiváloan [Johann Eduard] Erdmann legújabb kétkötetes kézikönyve szerint [ERDMANN 1866a; 1866b; esetleg: ERDMANN 1869; 1870; vö. 3.2. alfejezet lentebb – V. P. A.], e mellett még [Friedrich] Ueberweget [aktuális kiadások: UEBERWEG 1865; 1868b; 1868a– V. P. A.], [Albert] Schweglert [SCHWEGLER 1848 és további tizenhat kiadás 1950-ig – V. P. A.] s számos speciális történetbeli munkát olvasván” (ALEXANDER 1928, 20).

⁷¹ Ezzel konzisztens Alexander visszaemlékezése: ALEXANDER 1919a, 15. Az 1873-as lipesei doktori fokozatszerzésének önéletrajzában Alexander hasonlóan foglalta össze az eseményeket (a történeti emlékezet közvetettsége nélkül): „Berlinben Trendelenburg professzort hallgattam, aki sajnos még a szemeszter folyamán meghalt” (Phil. Fak. Prom. 03403 [1876], 11).

jaihoz hasonlóan ő is lelkesedéssel forgassa Trendelenburg *Logikai vizsgálódásait* (hasonlóan ahhoz az Alexandernél majd kilenc évvel fiatalabb morvaországi fiatalemberhez, akinek Trendelenburg műve példaerejű volt a saját nagy hatású könyvének címválasztásában, nem is beszélve a fenomenológia kezdőpontjában álló Franz Brentanóról, aki saját doktori disszertációját [BRENTANO 1862] annak előlapján Trendelenburgnak mint „legtiszteltebb” tanárának ajánlotta).⁷² Alexander számára a Trendelenburg *Logikai vizsgálódásai* 1862-es második kiadásának csatolt új előszó egy mondata volt fontos: „a filozófiának nem szabad minden philosophus fejében újból megeredni.”⁷³ Azt, hogy nincs minden rendben Alexander Trendelenburg-kapcsolódása körül, már abból is megmutatkozunk, ha egy pillantást vetünk Trendelenburg megelőző mondataira:

„A filozófia nem fogja azelőtt újra elérni régi hatalmát, mielőtt állandóságra szert nem tesz, és nem fog azelőtt eljutni az állandósághoz, mielőtt ugyanazon a módon nem nő, ahogyan a többi tudományok növekednek, amíg nem kezd folyamatosan növekedni, amennyiben nem kezdődik újra és fejeződik be ismét minden fejben, hanem a problémákat történetileg magába fogadja és tovább viszi.”⁷⁴

Trendelenburg tehát – Alexanderrel szemben – *nem a filozófiatörténetnek a tudományfejlődéstől eltérő menete mellett foglalt állást*, hanem a megkülönböztetés ellen, s a történeti módszerben éppenséggel annak garanciáját vélte megpillantani, hogy a filozófia is szert tehessen a kumulatív tudományos fejlődésre. Ráadásul Trendelenburg nem pusztán egy formális történeti módszerre alapozta a filozófia megújodásába vetett reményét, hanem egyrészt kitüntetett egy korszakot („a princípiumot megtaláltuk, ez az organikus világnézetben rejlik, amely megalakult Platónnál és Arisztotelésznél”; TRENDELENBURG 1870, 1. köt., ix), másrészt – és ez volt a filozófiailag leginkább kockázatos előfeltevés – bízott abban, hogy e korszak filozófiája és a filozófiától

⁷² Eredeti kiadás: TRENDELENBURG 1840; az Alexander Bernát és Edmund Husserl által is használt kiadás: TRENDELENBURG 1870. Husserl címadási választása kapcsán fontos még a Brentano-iskolában, illetve az azzal polemizáló szerzők között jelen lévő alcím-tradícióra (ami feltehetően ismét csak nem független Trendelenburgtól) hivatkozni: SIGWART 1888; HILLEBRAND 1891.

⁷³ TRENDELENBURG 1870, 1. köt., viii (Alexander fordításában); idézi: ALEXANDER 1878, 4.

⁷⁴ TRENDELENBURG 1870, 1. köt., viii.

külön utakon járó tudományok tényleges eredményei között konvergencia fog mutatkozni. Amint Frederick C. Beiser, a poszthegeiánus német egyetemi filozófiáról írott első modern angolszász monográfia szerzője összefoglalta Trendelenburg rejtett metafizikai premisszáját: „Noha ez [ti., a történeti korszakban megtestesült a filozófiai princípium] nem bizonyítható egy a priori módszertan segítségével (amint ezt a spekulatív idealizmus tette), mégis alapját találhatja a megfigyelés és kísérletezés a posteriori módszereiben. A modern tudományok tehát nem elavulttá teszik, hanem megvédik a *philosophia perennist*” (BEISER 2014, 21).

Alexander, aki akadémiai peregrinációja során egy félévet töltött Berlinben (WS 1871/72), egyet Göttingenben (SS 1872) és kettőt Lipcsében (WS 1872/73-SS 1873),⁷⁵ jól ismerte korának német filozófiai

⁷⁵ Alexander berlini tartózkodása mind korabeli nyomtatott forrásokból (*Amtliches Verzeichnis des Personals und der Studierenden auf der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin [Berlin: Gustav Schade (Otto Francke)], Auf das Winterhalbjahr von Michaelis 1871 bis Ostern 1872*, 1), valamint modern egyetemtörténeti adatfeldolgozásokból igazolható (Szögi László [2001, 93] szerint Alexander a berlini bölcészkaron 1871. november 11-én iratkozott be, és rákövetkező év március 7-én iratkozott ki). A visszaemlékezései (ALEXANDER 1919a, 15. skk.) és az 1873-as lipcsei doktori életrajz (Ms. UA Leipzig, Phil. Fak. Prom. 03403 [1876], 11) szerint Alexander itt Friedrich Adolf Trendelenburgnál, aki a félév folyamán elhunyt (lásd 71. lj. fentebb), látogatta a pedagógiai előadásokat, az Arisztotelésznek *A lélekről* (De anima) című művéről tartott szemináriumot és a berlini akadémiai tagsága révén egyetemi órákat tartó Hermann Bonitz előadását a görög filozófia történetéről (Hermann Helmholtz-nak a fiziológiai optikáról szóló előadása, illetve esetleg a neurológus Emil Du Bois-Reymond populárfilozófiai előadása – amelyben a magyarázatiszakadék-elvet megelőlegező *ignorabimus*-tézist is kifejtette [vö. VARGA 2016d, 70. skk.] – mellett), azaz Alexander tulajdonképpen nem tudta megvalósítani a budapesti professzorának esetelt berlini terveit (lásd 70. lj. fentebb). Ugyanezen források, valamint a vonatkozó kurzuskatalógus (*Verzeichniss der Vorlesungen auf der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen während des Sommerhalbjahrs 1872*, Göttingen: Dietrich, 1872, 7. skk. o.) alapján Hermann Lotze metafizika-előadását, Julius Baumann szemináriumát Kant *Az ítélőerő kritikája* című mű első részéről (*Az esztétikai ítélőerő kritikája*) – amit Alexander kifejezetten haszontalannak tartott (lásd ALEXANDER 1919a, 19) –, valamint talán Baumann valamelyik előadását is (*A középkori és az újkori filozófia története* vagy *Logika, összekapcsolva Trendelenburg Elementa logicae aristoteleae* [című művének, lásd TRENDELENBURG 1836] *magyarázatával*), amihez Wilhelm Weber fizika-előadása csatlakozott. Érdekes módon Lipcsében Alexander visszatért a matematikai-filozófiai tárgyak kultiválásához (ennek részleteit sajnos nem közli a doktori életrajz), amihez a kor logikai *enfant terrible*-jének, Moritz Drobisch-nak az előadása (a tárgyidőszakban *Az ismeretelmélet alapvonalai, kritikai vonatkozással Kantra, elődeire és követőire* címmel tartott mindkét félévre áthúzódó előadást, illetve az 1873. nyári szemeszterben *Bevezetés a filozófiába és a logikába* című órát, ami a haladó Alexandert vélhetően kevésbé motiválhatta), a fizikus-pszichológus-filozófus Gustav Theodor Fechner előadása (*A test és a lélek kapcsolatairól* vagy *A pszichofizika elemei*) és a ma már inkább a pedagógiatörténetben

helyzetét, és azt is tudta, hogy a trendelenburgi *philosophia perennist* már elavultnak tartják, sőt azzal is tisztában volt, hogy a hetvenes évek német filozófiai élete legjelentősebb gondolkodójának az akkor pályája zenitjén lévő Hermann Lotze számított.⁷⁶ A Trendelenburg-szöveg hely által inspirált alexanderi filozófiatörténet-koncepciónak tehát nem kellett törődnie a Trendelenburg-ortodoxiával. Bármilyen vonzó is lenne egy olyan filozófiatörténet-koncepció, amely a diszkontinuitásokat a filozófiatörténet genuin jellemzőjének, nem pedig anomáliáinak tartja (vö. 8.1. alfejezet lentebb); ez sajnos csak a felszíni nézete Alexander filozófiatörténet-filozófiájának, ami a populáris kontextusú lexikonszócikkben és a habilitációs értekezés első néhány lapján jutott szóhoz. Alexander filozófiatörténet-filozófiájának egészét ugyanis két ezzel ellentétes, súlyos elméleti választás jellemezte (amiket az határozott meg, hogy Alexander a filozófiatörténet-filozófiát a történet-filozófiába ágyazta). Egyrészt Alexander szerint a filozófiatörténet-írás anyagát, azaz a filozófiatörténeti „tények”-et maguk a „philosophiai problémákra vonatkozó gondolatok és gondolatrendszerek” (ALEXAN-

számontartott filozófus, Tuiskon Ziller nem azonosítható témája emelt szintű szemináriuma (*Filozófiai társaság*, 1873. nyári szemeszter) társult (a tárgyak azonosításához felhasználva: *Verzeichniss der im Winter-Halbjahre 1872/73 auf der Universität Leipzig zu haltenden Vorlesungen*, Leipzig: Alexander Edelmann, 1872, 3. skk. és *Verzeichniss der im Sommer-Halbjahre 1873 auf der Universität Leipzig zu haltenden Vorlesungen*, Leipzig: Alexander Edelmann, 1873, 3. skk.).

⁷⁶ Trendelenburg maga, amint Alexander fogalmazott, „megállott Aristotelesnél. S következett az Aristoteles-korszak [...]. Most ez is lejárt a magát” (ALEXANDER 1878, 87). Ezzel szemben Alexander Lotzét említette meg, mint a „nagy philosophia áramlatok” németországi képviselőjét (93). Azt, hogy Alexander Lotze felől bírálta Trendelenburgot, jól mutatja visszaemlékezése személyes ismeretségére Lotzéval Göttingenben: Lotze „akkor erősen kikelt Trendelenburg iránya ellen, mert a mindenható berlini professzor a megüresedő porosz egyetemi tanszékekre az ő tanítványait nevezte ki, ezek pedig inkább görög filológusok, aristotelianusok voltak, mint filozófusok” (ALEXANDER 1919b, 165). Ez a személyes preferenciák és egyetemtörténeti viszonyok terminusaiban megfogalmazódó filozófiai kritika is mutatja, hogy – amint látni fogjuk – Alexandernek egy filozófiatörténeti korszak kitüntetésével, nem pedig a konvergencia feltételezésével volt problémája. Mind Lotze centrális pozíciója az 1870-es évek német filozófiai életében – ami nehezen sejthető a tizenkilencedik század filozófiájáról alkotott közkeletű modern kép alapján –, mind pedig Alexander beágyazottsága a berlini filozófiai körökbe jól lemérhető azon a magyar filozófia történetírásában kevésbé számontartott tényen, hogy a fiatal Friedrich Paulsen, aki később a berlini egyetem meghatározó filozófia- és pedagógiaprofesszora lett, nemcsak intenzív baráti kapcsolatot ápolt Alexanderékkal („igen gyakran találkoztunk és disputáltunk filozófiai témákról”; PAULSEN 1909, 183), hanem, amikor a következő szemesztert Alexanderék Göttingenben töltötték, elkérte és magának lemásolta Bánóczi jegyzetét Lotze metafizika-előadásáról (uo.; Lotze ezen előadásának korabeli posztumusz kiadása hallgatói jegyzetek alapján: LOTZE 1883).

DER 1878, 94, vö. 82) alkotják, másrészt – ami egy ennél is jelentősebb filozófiai következményekkel terhes előfeltevés – Alexander elköteleződött a filozófiatörténet egységes összefüggés-elve mellett: „philosophia történetében is eszméjéből kell kiindulnunk” (82), mégpedig a filozófia tárgya az „igazság” (84) és „[f]öladata a tudás rendszeresítése” (85).

E két feltevés egészében meghatározza Alexander filozófiatörténet-filozófiáját, amint az Alexander Hegel-kritikáján is lemérhető. Alexander csatlakozik azok táborához, akik Hegelt a filozófiatörténet gazdagságának elhanyagolása miatt bírálják: „Az igazi történet nem a Hegel-rajzolta képet mutatja” (ALEXANDER 1878, 91). Ezzel egyébként Alexander reprodukálta a filozófiatörténet-írás belüli Hegel-bírálat általános irányvonalát, hiszen a hegeli rendszer más enciklopédikus területeihez hasonlóan a filozófiatörténet-írás tudománya esetén is elmondható, hogy a hegelianizmus végét nem az elméleti cáfolat hozta el,⁷⁷ hanem az, hogy – amint éppen a Trendelenburg utódjául 1872 júliusában a császárváros egyetemre kinevezett filozófiatörténész, Eduard Zeller fogalmazott berlini egyetemi előadói működések megkezdésekor – „az empirikus tudományok a filozófiával nem törődve járták útjukat, s eközben többször olyan eredményekre jutottak, melyek nem egyeztek a filozófusok konstrukcióival”.⁷⁸ Az ilyen empirikus bázisú Hegel-kritika ellenére Alexander jól példázza a hegeli filozófiatörténet-koncepció elemeinek látens továbbélését is, amit jól mutat az is, hogy Alexander igenlő módban válaszol a hegeli filozófiatörténet-felfogás a tizenkilencedik századi filozófiatörténet-elméleti szerzők számára mintegy lakmuszpapírként szolgáló kérdésére is: „Csak az irhatja meg a philosophia történetét, kinek magának is van philosophiája.”⁷⁹ Ez a tézis Alexandert arra vezette, hogy különbsé-

⁷⁷ Lásd különösen a részben esettanulmány jellegű 3.2.2 szakaszt lentebb.

⁷⁸ ZELLER 1877, 468–469. Zeller berlini kinevezését illetően, lásd GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 95 skk. Zeller antihegelianizmusának gyökere a tényleges filozófiatörténet-írási praxisban jól megmutatkozik Zeller a berlini működése során megjelentetett antik filozófiatörténeti összefoglaló művének figyelmeztetésében is: ugyan a filozófiatörténész feladata, hogy az „egy-egy filozófiai rendszereket”, „akár mennyire sajátosak és önállóak legyenek is, mégis mindig egyszerre mint egy átfogó történeti egység tagjait” mutassa be (azaz ennyiben „a részeket az egészről magyarázza”), „ez nem történhet akképpen, hogy a történeti tényeket a priori módon [...] egyetlen történelem által elérendő cél eszméjéből konstruáljuk” (ZELLER 1883, 3). Vö. 3.3.2. és skk. szakaszok lentebb.

⁷⁹ ALEXANDER 1878, 91. Azt, hogy a korabeli filozófiatörténet-elméleti vitában ez a kérdés a hegelianizmus lakmusztesztje volt, érzékelteti a jobb-hegeliánus filozófiatörténész Johann Eduard Erdmann – aki egyébként talán Husserl tanára, illetve később hallái kollégája volt (lásd 119. lj. lentebb) – röviddel Hegel halála után megjelent fi-

get tegyen a filozófiatörténeti megértés két válfaja között: „A történeti megértés valamely tény létét igazolja, az abszolút ítélet pedig tartalmát méri” (ALEXANDER 1878, 100). A filozófiatörténet-írás tehát a filozófia igazságvonatkozatottsága felől kell történjék: a filozófiatörténeti vizsgálódás által feltárt, egymásnak elletmondó „nézetek nem lehetnek mindnyájan igazak” (7), azonban éppen filozófiatörténet-írás hivatott arra, hogy helyreállítsa a filozófia tartalmi egységét: „A sok rendszert rendszerezíteni kell, s világos, hogy ez csak történetük ismerete útján tehetjük meg” (8). Ennek megfelelően Alexander szerint a diszkontinuitás korántsem genuin jellemzője a filozófiatörténet menetének, hanem a filozófiatörténet-írás éppenséggel eltünteteti ezt a diszkontinuitást, hiszen „érteni a tévedést” tanít (9), a filozófiatörténet-konvergenciájának megteremtését tűzve ki célul: „Ha az igazság csak egy lehet, a philosophiának is valamikor egynek kell lennie” (9).

A másik aspektus, ami Alexander filozófiatörténet-filozófiáját kedvezőtlenebb fényben tünteti fel, amint az első pillantásra látszhatott, abban gyökerezik, hogy Alexander közvetlenül az egyes gondolati tartalmakat és az azokból szervezett rendszereket tette meg a filozófiatörténet-írás tárgyát alkotó tényeknek. Ugyan megkülönböztetett egy az ezeknél a gondolati tényeknél alacsonyabban fekvő szintet, az adatokat („az idő befolyása még a philosophia tényeit is adatokra szállította le”; ALEXANDER 1878, 96); azonban elméleti figyelme ismét csak arra a mozzanatra koncentrált, ahogyan ezekből az adatokból egy igazságvonatkozatott beleélő pszichológia révén a filozófiatörténész abszolút módon megértett tényekhez jut: az „igazi tények újra alkotásához [...] nagy türelem és szorgalom szükséges”, csak akkor „támadnak föl újra, ha újra *gondoljuk őket*” (96; kiemelés az eredetiben). Ekképpen tehát a „philosophia történetírójának lelkében meg kell erednie annak az egész teremtő folyamatnak, melyből valamely philosophiai rendszer szerzője lelkében származott” (97). Az Alexander-féle filozófiatörténetnek a *referenciaszobjektumát tehát teoretikus entitások alkotják*, s a valós szobjektumok valós történeti folyamataihoz csak annyiban tud kapcsolódni, hogy a tévedések rekonstrukciója végső soron az elme kutatása (amibe a transzcendentális antagonizmus felhangja is belevegyül, amennyiben Alexander szövegét nagyon jóindulatúan értel-

lozófiatörténet-elméleti eszmefuttatásának tézise, miszerint „a filozófia történetének bemutatását egy adott rendszerből kiindulva kell megírni” (ERDMANN 1834b, 64–65), sőt „ahányszor egy ilyen bemutatást megkísérelnek, az nem történhet másként, mint egy meghatározott rendszer pecsétjét viselve” (67). Erdmann filozófiatörténet-elméletével a 3.2. alfejezetben foglalkozunk majd.

mezzük, hiszen ez a habilitációs értekezésben csak egy utalás erejéig jelenik meg), lévén a tévedések az elme „gyöngeségéből, részint sajátos egy maga ellen folytatott sophistikájából folynak” (106). E tágító perspektíva ellenére végül ez a pszichológiai (jóindulatúan: kantiánus transzcendentál-pszichológiai) funkció is a konceptuális referencialanyra, azaz a jelenkori (helyesnek tételezett) filozófiára vonatkozik: „A philosophiának fegyver a története, a melylyel küzd az elme tévedésre késztető hajlamai ellen” (107).

A *Pallas Nagy Lexikona* egy másik, a magyar filozófia történetéről írott szócikkében Alexander az önálló magyar filozófiai teljesítmények hiányáról panaszkodott (lásd ALEXANDER 1896, 16), ami kétségtelesen a magyar filozófia történetére vonatkozó toposzok egyike (ezt jól mutatja az a Deák Ferencnek tulajdonított *bon mot*, ami az 1870-es évek végé óta forgott közkézen a magyar napilapokban: „A filozófia olyan, mint a zsir, kell lenni belőle minden ételben, de magában megemészthetetlen táplálék”);⁸⁰ azonban, mint majd látni fogjuk, Alexander a jelen fejezetben elemzett habilitációs értekezése valójában *in nuce* tartalmazza a filozófiatörténet egyetemes elmélet-történetének poszthegeiliánus fejezetét – jobban is, mint azt gondolnánk.

⁸⁰ Korabeli forrása feltehetően: „Én a bölcselet tudományát a zsirhoz hasonlítanám. Jó, mint ez a különböző ételeknek, az a különböző tudományoknak izletesebbé tételére – apró adagokban. De kinek jutna eszébe, a *puszta zsirt eledel gyanánt* megenni!?” (ANONIM 1871, 53; kiemelés az eredetiben; független vagy szinkron forrás [egyébként a számtanra is alkalmazva]: *Magyarország és a Nagyvilág*, 7. évf., 29. szám [1871. július 16.], 391). Idézve: *Fővárosi Lapok*, 24. évf., 204. szám (1887. július 26.), 1500; további előfordulások (csak 1890 előttiekre szorítkozva, a puszta anekdotaismétlések és az explicit duplumok kihagyásával): *Fővárosi Lapok*, 15. évf., 75. szám (1878. március 31.), 366; *Magyarország és a Nagyvilág*, 14. évf., 14. szám (1878. április 7.), 222; *Fővárosi Lapok*, 16. évf., 250. szám (1879. október 30.), 1202; *Fővárosi Lapok*, 20. évf., 286. szám (1883. december 7.), 1828; *Budapesti Hírlap*, 7. évf., 206. szám (1887. július 27.), 6, a szakirodalmi és intézménytörténeti háttérről lásd 68. lj. fentebb. Az anekdota előkerült az 1920-as években is, sőt némileg átalakult formában még az 1990-es évek hírlapirodalmából is adatható (jól illeszkedve a magyar filozófia áthagyományozott önképéhez). Utóbbi következménye azután az anekdota ama formája, ami még Bánóczy peregrinációs leveleibe is beszivárgott: „A philosophia általában mint választott, kiválóan művelt tan és szakma, itt csak gyér számú közönségre talál. [...] Hiába! a philosophia, mint Deák Ferenc mondá, a zsir, melyből egymagából pedig az ember meg nem élhet – itt Németországban is, nemcsak otthon minálunk” (BÁNÓCZY 1928, 130).

3. Filozófiatörténet-filozófiák a fenomenológia forrásvidékén

3.1. HEGEL FILOZÓFIATÖRTÉNET-FILOZÓFIÁJA A HEGELIANIZMUS DEZINTEGRÁCIÓJÁNAK SZEMSZÖGÉBŐL

3.1.1. *Az 1840-es évek képe*

Az előző fejezetben megismert korabeli művelt magyar nagyközönség akkor sem kerülhetett identitászavarba, ha németül tudván fellapozta a *Pallas Nagy Lexikona* mellett a *Meyers Konversations-Lexikon* 1874 és 1884 között megjelenő harmadik, illetve a rákövetkező évben elkezdett és 1892-ig húzódó negyedik, vagy akár a szintén egy évvel később megkezdett és 1901-ben befejezett ötödik kiadásának filozófia-címszavát, ahol „A filozófia története” szakasz cím alatt ezt a megjegyzést találta: „A filozófia történetéről nem beszélhetünk abban az értelemben, ahogyan a szót az egzakt és induktív tudományok esetén vesszük.” A deklarációt a Pallas-nagylexikonnal szemben sajnos nem követte részletesebb filozófiatörténet-elméleti kifejtés, pusztán az a dialektikus manőver, miszerint a „tudás általános fejlődéstörténetén” belül a „filozófiátlan tudomány” és a filozófia viszonya megfeleltethető a filozófián belüli, egymást feltételező fejlődési fokok viszonyának (dogmatizmus-szkeptizmus), melyet a szerző egyúttal alkalomnak használ arra, hogy rátérjen a filozófiatörténet narratívájának kibontására. Érdemes azonban tüzetesebb pillantást vetnünk e lexikonszócikk variánsaira, nemcsak a műfaj diffúz befolyásoló hatásának okán, hanem abból a célból is, hogy az egyetemes filozófiatörténet kontextusában is hasznosíthassuk Alexander az előző szakaszban vizsgált filozófiatörténet-elméletére vonatkozó megállapításainkat, egyúttal a korabeli súlypontok szerint rekonstruálva a filozófiatörténet elméletétörténetét a tizenkilencedik századi német filozófia poszthegeiánus krízise idején.

A lexikonprojekt kezdetét jelentő, 1840 és 1855 között, azaz már hegelianizmus válsága és térvesztése korában – amint ez a krízis a ber-

lini egyetem történetén is jól lemérhető⁸¹ – megjelenő, ún. »nulladik« kiadás is tartalmazott egy filozófiatörténet-elméleti reflexiót, ami tanulságos módon példázza a korszellemet Hegel filozófiatörténet-filozófiájának *expressis verbis* elutasításával, de egyúttal az azzal szemben felvázolt diffúz hegelianus elképzelés révén is: „a filozófia története nem a filozófia sorsának egyszerű felsorolása [*Aufzählung*] az emberiség különböző fejlődési korszakain belül és a különböző népek között, akik részt vettek a filozófiai vizsgálódásokban, hanem a filozófiai szellem kibontakozásának történeti bemutatása az emberiségben magában” (ANONIM 1850, 923). Ugyan „abszolút, beteljesült filozófia” nincsen, hanem csak „korfilozófiák [*Zeitphilosophien*]”, melyek „a történelem menete során léptek elő, és reprezentálják a tudományt a különböző fejlődési és alakulási fokozatain [*Ausbildungsstufen*]”, ezek a filozófiák mégis „a legigazabb kifejeződései egy korszak szellemi összetételének” (923). A filozófia története tehát „az emberi szellem, sőt maga az emberiség története, amennyiben az emberiséget egy gondolkodó, reflektáló összletényeknek tekintjük” (923). Sőt a filozófiatörténet még egy ennél mélyebb egységgel is rendelkezik:

„[...] az egymás után előlépő egyes filozófiai rendszerek [...] egy organikus mozgást, egy észszerű, belsőleg tagolt rendszert mutatnak, [...] amely fejlődések sorát állítja eléink, melyek a szellem ösztönén [*Triebe*] alapulnak, hogy létét mind jobban és jobban tudott létté, tudássá emel-

⁸¹ Ez a folyamat egyetemtörténetileg jól demonstrálható azon, hogy a Hegel katedrájára 1835-ben kinevezett jobbhegelianus Georg Andreas Gabler, Hegel személyes tanítványa a filozófus jénai korszakából – aki egy „szemfényvesztő [*Zauberkünster*]” mutatványához hasonlította Trendelenburg kísérletét arra, hogy „Hegel filozófiáját számos derék ember legnagyobb öröme, elégtételére és lelki megnyugvására, akiknek e filozófia fennállása és létezése állandó elkeseredést és bosszúságot okozott, nyomtalanul [eltüntesse] a világból” (GABLER 1843, 82) – egyetemi professzori működését *privatim* (zártkörű) előadásokra kellett korlátozza, és 1853-as halála után a berlini professzori katedra – melyet egykor Fichte és Hegel töltött be! – ismét évekig üresen maradt, amíg azt 1867-ben meg nem kapta az azóta a feledés homályába merült Friedrich Harms. Az új idők jeleként Harms korai halálát (1880) követően a katedrát Hermann Lotzénak ajánlották, aki el is fogadta a meghívást, de berlini egyetemi működését 1881-ben megkezdve néhány hónapon belül meg is halt. Végül a katedra ugyanabban az évben a német filozófiai élet új sztárjának, Wilhelm Diltheynek jutott osztályrészül (lásd GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 77–78, 100, 110). A „szemfényvesztő” Trendelenburg pedig kortárs értékelés szerint „egy egész emberöltőn át uralta a berlini egyetemet”, sőt „az egész porosz iskolarendszert messzemenően befolyása alá tudta vonni” (PETERSEN 1913, v; hibás oldalszámmal idézi: KÖHNKE 1986, 43; csak az előző szekunder forrásból, részlegesen idézi: GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 92).

je, hogy az egész szellemi és természeti univerzumot egyre inkább a saját létezőeként [*Daseyn*], saját valóságaként, saját magának tükröként ismerje fel.”⁸²

E körmondat igazi filozófiatörténeti jelentősége az abból kihagyott (a második „[...]” jellel jelölt) közbevetésben rejlik: „[...] amelyben ugyan nem uralkodik – amint ezt Hegel állítani merészelte – egy szigorú logikai egymásrakövetkezés azon a módon, hogy minden következő rendszer pusztán a megelőzők szükségszerű következményeként tekintendő és az igazság fokról fokra egyenes logikai fejlődésben bontakozik ki; azonban [...]” (ANONIM 1850, 924). A kalandos életű, de aufklériszta motivációjú vállalkozó-kiadó⁸³ által ötvenkét kötetben megjelentetett általános műveltségi lexikon önmagában húszoldalas filozófia címszavának filozófiatörténet-elméleti fejtegetése tehát egy történetileg lehorgonyzott konkrét láttelepet nyújt arról a folyamatról, amit a filozófiatörténet tizenkilencedik századi elmélet-történet-írásának úttörője, Lutz Geldsetzer a professzionális filozófiai diskurzust elemezve úgy fogalmazott meg, hogy a tizenkilencedik század második felére a filozófiatörténet-elméleti szerzők Hegel filozófiatörténet-filozófiáját „a logika és a történelem menetének párhuzamosságát [állító] maximára redukálták” (GELDSETZER 1968, 113).

3.1.2. A hegeli filozófiatörténet-elmélet kiadástörténeti viszontagságai

Aligha túlzás azt állítani, hogy Hegel filozófiatörténet-filozófiája ilyen redukációjában főszerepet játszott az a történeti-filológiai körülmény, hogy a Hegel 1831. november 14-én bekövetkezett halála utáni napokon belül (!) megalakuló, a tanítványokból szerveződő és Hegel özvegye, Marie Hegel (szül. Tucher von Simmelsdorf) által kontrollált kiadói kör (amely magát *A Megboldogult Barátainak Egylete* [*Verëin von Freunden des Verewigten*] néven jellemezte) 1832 és 1845 között egy a teljes életművet lefedni hivatott, ámde markáns szerkesztői koncepcióval

⁸² ANONIM 1850, 923–924.

⁸³ A halála előtti évben megjelent hatodik, utolsó pótkötetben a börzespekuláns és vasútépítő vállalkozó létmódját is kipróbáló Meyer ekként tekintett vissza monumentális lexikográfiai vállalkozásának indítékára: „A közműveltség [*Intelligenz Aller*] a humanitás és a szabadság legerősebb mentsvára” (MEYER 1855, 1354).

ció által jellemzett kiadást valósított meg,⁸⁴ s ez az évtizedekig utánnyomott kiadás a Hegel-edícióitörténet viszontagságai révén máig meghatározó maradt, így például a magyar Hegel-fordítás vonatkozó köteteknek alapjául is szolgált (nem is beszélve annak a tizenkilencedik század Hegel-képére gyakorolt hatásáról).

A filozófiatörténeti előadások pedig az özvegy érdeklődésének homlokterében álltak, s azoknál Hegel eleinte filozófusi ambíciókat dédelgető, majd történészi pályát befutó, középső (házasságon belüliek között az idősebb) fia, Karl (von) Hegel által készített „jól megírt” előadásjegyzetekre lehetett támaszkodni.⁸⁵ A még 1831. december 11-én szóban megkötött és karácsony előestéjén írásban is rögzített kiadói szerződés három szekcióra (*Abteilung*) osztotta a megjelentetendő köteteket, melyek közül az első szekció tartalmazta volna a Hegel életében már napvilágot látott művek új kiadásait, „miután azokba Hegel előadásai [...] beledolgozásra kerültek”, míg a fennmaradó előadások

⁸⁴ Hegel özvegye már három nappal (!) férjének halála után ezt írta levelében: „Már most összeállt egy kör [Hegel] tudós és beavatott tanítványaiból és barátaiból, hogy hátrahagyott írásainak szellemi kincseit rendezzék” (NICOLIN [SZERK.] 1970, 483, vö. 504); sőt hamarosan egy nyilvános „előzetes hirdetemény” is tudósított arról, hogy „az örökösök hasznára egy egylet szerveződött, hogy gondoskodjon Hegel műveinek kiadásáról, amibe az összes előadást és a vegyes írásokat fel kívánják venni” (a hirdetemény szövegét forrás- és pontos dátummegjelölés nélkül közli: BEYER 1967, 563; forrásmegjelöléssel közli: NICOLIN [SZERK.] 1978, 132a; eredeti megjelenés a Hegel-nekrológokkal együtt: MARHEINEKE – FÖRSTER 1831, [16] számozatlan oldal). Az összkiadás (egyik) kezdeményezése talán már a Hegel halálát követő napon, mégpedig a tanítványi kör perifériáján megfogant, lásd NICOLIN (SZERK.) 1970, 471. Mielőtt a talán leggyorsabban elkezdett *kizárólag posztumusz kezdeményezett* filozófiai összkiadást kezdenénk látni az 1832 és 1845 közti vállalkozásban, érdemes megjegyezni, hogy Hegel közvetlenül a halála előtt kiadókkal volt tárgyalásban, sőt még a halála előtti nap délelőttjén is egy kiadónak írt levelet (lásd HOFFMEISTER [SZERK.] 1970, 356, 473), amely ugyan egy életében megjelent művének, nevezetesen *A logika tudományának* második kiadására (HEGEL 1832) vonatkozott, azonban ezeket az előkészületeket a család rögvest az összkiadás kontextusába helyezte (lásd: BEYER 1967, 564). – Az 1832 és 1845 közti kiadás történetéről legrészletesebben, a kiadói politika specifikus elemzésével tudósít: JAMME 1984. A kritikai Hegel-kiadástörténet teljességre törekvő bibliográfiai leírását nyújtja kétszáz oldalon: KOPIDO 2016. – A magyar olvasó abban a szerencsés helyzetben van, hogy a Hegel-kiadás történetéről és annak filozófiai tétjéről más kiadások (Martin Heidegger, Edmund Husserl) kontextusában közvetlenül is értesülhet Fehér M. István szakavatott tanulmányaiból (lásd FEHÉR M. 2009b; 2009c). Jelen szakasz a Hegel-kiadástörténetet specifikusan a filozófiatörténet-előadások szempontjából vizsgálja a közvetlen és szekunder források részben eltérő körének kiértékelése alapján; Fehér M. konklúziójával a szakasz végén foglalkozunk.

⁸⁵ Marie Hegel levele (1831. nov. 22.); kivonatokban közli: BEYER 1967, 564–565; idézet: 564.

a második szekcióba „kell kerüljenek”.⁸⁶ Ez a koncepció még nyitva hagyta annak lehetőségét (még akkor is, ha a kiadás formális szekciókra osztása nem valósult meg), hogy az első szekcióval szemben az előadások kiadásai egy a filológiai tudományosság szigorúbb próbáját kiálló szerkesztői elv mentén jöjjenek létre; sőt hasonlóan ígéretesnek tűnhetett a filológiai koncepció első megjelenése Hegel özvegyének levelében: „A [Hegel] előadásfüzeteiben található legjobb anyag fog megjelenni egy sor kötetben, összehasonlítva és összerakva a diákjainak legjobb füzeteivel” (NICOLIN [SZERK.] 1970, 483). Arról, hogy a filozófiatörténeti előadások esetén a filológiai reményekre csalódás kellett következzen, maga a kiadásra felkért Karl Ludwig Michelet – aki már 1829-ben rendkívüli professzori kinevezést kapott a berlini egyetemen, de karrierje azt követően a hegelianizmus térvesztésének részeként megakadt (lásd GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 83–86) – vallott a kiadáshoz írott előszavában. Michelet, aki a 1823/24-es téli szemeszterben maga is hallgatta Hegel filozófiatörténeti előadásait, kiadói munkájában támaszkodhatott Hegel saját előadás-kézirataira (*Kollegienhefte*) mind a jénai, mind a heidelbergi periódusból, valamint az előadás későbbi változatait rögzítő feljegyzésekre és Hegel hallgatóinak jegyzeteire a berlini periódusból. Minden adott volt tehát egy történeti-kritikai kiadáshoz; Michelet azonban más szerkesztői elvet választott:

„Az összeállítás [...] során nem úgy jártam el, hogy mindenképpen ezen előadás vagy egyik, vagy másik [változatát] vettem alapul, s a többiekből mintegy valamit az ebben [a kiválasztott előadásváltozatban] nem találhatóhoz tartozó helyen beiktattam volna. [...] Hanem] egyszer az egyik, másszor a másik előadás[változat]t részesítettem előnyben, máskülönben pedig, ha ez ment ismétlődések nélkül, mindegyikből egyszerre bevettem [a szövegben]. A szerkesztő feladata itt az egymáshoz illesztés művészetében állt, mégpedig nem csupán különböző előadás[változat]ok nagyobb darabjainak, hanem, ha szükséges volt, egyes mondatok egymáshoz illesztésében is.”⁸⁷

Azt talán mondanunk sem kell, hogy Michelet ezeket a szerkesztői beavatkozásokat semmilyen kritikai apparátus formájában sem dokumentálta. Ebben az eljárásban akár nem is találhatnánk kifogásolni-

⁸⁶ NICOLIN (SZERK.) 1978, 132b–132c; a datáláshoz lásd NICOLIN (SZERK.) 1970, 505.

⁸⁷ HEGEL 1833a, xi–xii.

valót, ha az így létrejött egységes szöveg megjelentetését hamarosan egy kritikai kiadás követte volna. Még az eredeti kiadási projekt lezárulta előtt sor került a Michelet szerkesztette filozófiatörténet-kötetek második, javított kiadására;⁸⁸ s annak *A Megboldogult Barátainak Egylete*-féle kiadása egészen a tizenkilencedik század hetvenes-nyolcvanas éveig könyvesbolti forgalomban maradt.⁸⁹ Hegel filozófiatörténeti előadásairól azonban máig (!) nem jelent meg teljes terjedelmű kritikai kiadás; sőt arra is száz évet, egészen 1940-ig kellett várni, hogy legalább egy részleges terjedelmű kritikai kiadás jelenjen meg. Ennek a kiadástörténeti helyzetnek pedig az kölcsönöz igazán tragikus felhangot, hogy már az 1940-ben megjelenő kiadás előkészületének idejére elveszett a Michelet által említett eredeti Hegel-kéziratok zöme, így a Jénában 1805/06. téli szemeszterében tizenhét hallgató előtt tartott filozófiatörténet-előadás teljes Hegel-kézirata.⁹⁰ Először 1986-ban kezdődött el, a történeti-kritikai összkiadás (*Gesammelte Werke*) előadások szekciójának lassú előrehaladása miatt átmeneti intézkedésként bevezetett előzetes kritikai kiadások sorozatában (*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschrifte und Manuskripte*) Hegel filozófiatörténeti előadásainak kritikai kiadása az 1825/26-os téli szemeszter iterációja szerinti szövegváltozatban. A négy kötetre osztott kiadás kötetei nem lineárisan és nem kronológiailag jelentek meg: először a hegeli filozófiatörténet-előadás középkori és újkori szakaszát tartalmazó kötet (HEGEL V 9), amit a Platón előtti görög filozófia követett (HEGEL V 7), s csak azután került sor a filozófiatörténet-elméleti bevezetőt tartalmazó kronológiailag első kötetre (HEGEL V 6), végül pedig a görög filozófia klasszikus és késő antik szakaszát tárgyaló előadásrészeket tartalmazó kötet megjelenésére (HEGEL V 8). Ugyan a kötetekben gazdag, a főszöveg méretét meghaladó terjedelmű variáns- és kritikai apparátus található, azonban a kiadás csak a hegeli előadás egy iterációjára korlátozódik (amit ráadásul nem tartalmi-recepciótörténeti indokok mentén, hanem a forráshelyzet miatt választottak ki; vö. HEGEL V 9, ix), ennyiben tehát pusztán szövegkritikai, nem pedig történeti-kritikai kiadás;

⁸⁸ A Hegel filozófiatörténet-elméletét bemutató előszót tartalmazó első kötet (az összkiadás 13. kötetének) második, javított kiadása: HEGEL 1840.

⁸⁹ A szakirodalom adatai eltérőek az 1832 és 1845 között készült kiadás utánnomásainak közvetlen (nem antikvárius) elérhetőségét illetően (1887: BEYER 1967, 1887; 1877: JAMME 1984, 90).

⁹⁰ Michelet előszaván (HEGEL 1833a, vi. skk.) kívül, amelyen a fenti kézirat-ismeretetés is alapult, az elveszett anyagokra utaló további forrásokat lásd: HEGEL GW 5, 538–539; HEGEL GW 18, 340–341 (utóbbiak – szkeptikus – forráskritikáját illetően, lásd KIMMERLE 1969, 93).

s ami filozófiailag még fájóbb, alapját nem az eredeti szöveg, hanem a Hoffmeister-féle kiadáshoz hasonlóan Hegel hallgatónak közvetlen (*Mitschrift*) vagy kidolgozott (*Reinschrift*) előadásjegyzetei, illetve az azokból készült másolatok (*Abschrift*) képezik. Azonban egészen 2016-ig kellett arra várni, hogy elkezdődhessen Hegel filozófiatörténeti előadásainak megjelentetése az 1968-ban indult történeti-kritikai kiadáson (*Gesammelte Werke*) belül. A hat alkötetre tervezett vállalkozás Hegel berlini előadásainak hallgatói jegyzeteit (*Mitschrift*) kívánja nyújtani, amelyből eddig az első két berlini iteráció (SS 1819 és WS 1820/21) teljes hallgatói jegyzeteit nyújtó első alkötet jelent csak meg (HEGEL GW 30/1), a második alkötet megjelentetését immár 2020-ra tervezik⁹¹ – csak remélni lehet, hogy a Michelet-féle kiadás első kötetének 200. évfordulójára a hatodik alkötet is megjelenik. Akaratunk ellenére is egy olyan értelmezői helyzetben találjuk magunkat tehát (tágabb értelemben: a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés elmélettörténeti formájának egy olyan kérdezői helyzetében), amely nem függetleníthető a szöveg alakváltozatainak és hozzáférhetővé válásának nyitott és általunk nem uralható történetétől.

Az 1832 és 1845 között készült kiadás fennmaradó hatását Hegel eredeti nyelvű elérhetőségében egyrészt az először 1927 és 1940 között, legutóbb 1964 és 1974 között kiadott, Hermann Glockner által szerkesztett ún. *Jubiläumsausgabe*, amely szövegében *A Megboldogult Barátainak Egylete*-féle kiadást nyújtotta faksimile formában néhány változtatással,⁹² valamint a Suhrkamp kiadó által készített, szintén e szövegbázisra támaszkodó, habár újraszédett kiadás biztosította. A filozófiatörténeti előadások Michelet-féle kiadásának fennmaradó hatására beszédes lokális példát nyújt, hogy az – egyébiránt Alexander-tanítvány és saját filozófiatörténet-elméleti írást is jegyző⁹³ – Szemere

⁹¹ A Klaus Grottsch kiadásában készülõ kötetet a hamburgi székhelyű Meiner kiadó a jelen könyv kéziratán folytatott munka során előbb 2018-ra, majd 2019-re, végül pedig immár 2020-ra ígéri, amely ígéret változatlan a könyv kéziratának a megjelenítésre történő végső előkészítése idején is (*Internetes hivatkozások* [2.]).

⁹² A *Jubiläumsausgabe*-ban a filozófiatörténet-elméleti szempontból leginkább releváns kötet – mégpedig *A Megboldogult Barátainak Egylete*-féle kiadás első változata alapján! –: HEGEL 1959a (harmadik utánnyomás); az alapul vett kiadáshoz képesti apró eltéréshez lásd 100. lábjegyzet lentebb.

⁹³ Szemere Samu esetén a filozófiatörténet-elmélet korántsem filozófiai érdeklődésének perifériáját alkotja (összhangban azzal, hogy Szemere hosszú szakmai pályafutása során kényszerűségből kiterjedt fordítói tevékenységet végzett a filozófiatörténet klasszikusaiból), hiszen az Alexander Bernát hatvanadik születésnapjára megjelentetett *Festschrift*-ben Szemere tollából származik a filozófiatörténet-elméletet bemutató tanulmány (SZEMERE 1910). Szemere tanulmánya ugyanakkor viszonytalan önállóan

Samu által készített magyar fordítás is *A Megboldogult Barátainak Egylete*-féle kiadás faksimile változatából dolgozott (lásd HEGEL 1958, 303), noha Szemere maga vallotta be, hogy rendelkezésére állt az 1940-es Hoffmeister-féle kiadás annak 1944-es reprint változatában, amit igyekezett is a „homályos vagy értelmetlen mondatokkal kapcsolatban” (HEGEL 1958, 303) fordítói lábjegyzetben közölni (lásd 304–310) – azonban már arra sem vette a fáradságot, hogy Hegel 1816-os heidelbergi székkfoglaló beszédének szövegét kiegészítse az abból Michellet által kihagyott részekkel (vö. HEGEL 1833a, 3–6). Ezzel szemben Hegel filozófiatörténeti előadásai német szövegének *de facto* legelterjedtebb kiadása, melyet a frankfurti Suhrkamp kiadó jelentetett meg először 1971-ben, majd 1986-ban puhakötéses (*Taschenbuch*) formátumban, a székkfoglaló beszéd szövegét kiegészíti a Hoffmeister-féle kiadásból (vö. HEGEL 1986a, 11., 1. lj.), sőt a harmadik kötet végén még Hegel előadása 1820/21. téli szemeszterbeli iterációjának szerzői

mesterének, az érett Alexander Bernátnak filozófiatörténet-elméleti és a nemzeti filozófiáról alkotott gondolataihoz képest, amit diffúz (badeni) neokantiánus hatások színeznék. Szemere alapvetően prezencialista („a filozófia története [...] az igazság fejlődésének története”; 207). Noha a filozófiatörténet-írói munka során kritizálja a szisztematikus anakronizmust („[n]ylván helytelen minden olyan kritika, mely egy bizonyos filozófiai rendszer szempontjából itéli meg a filozófia történetét”; 209), mégis a filozófia jelen alakzatára vonatkoztatott történeti relevanciakritériumok mellett teszi le a voksát: „A logikai következetesség és a termékenyítő hatás vizsgálata: ez a két szempontja van a helyes filozófia-történeti kritikának” – mondja explicit utalással Windelband (prezencialista) problémátörténeti módszerére (209).

Ennek fényében nem meglepő, hogy Szemere Samu ugyan nagy hangsúlyt fektetett fordításainak terminológiai konzisztenciájára (lásd már SZEMERE 1949), a fordítandó szöveg történeti-filológiai komplexitása iránt – noha, mint láttuk, nem voltak teljesen ismeretlenek számára az edíciótörténet akkori új fejleményei – már kevésbé érdeklődött. Ha hitelt lehet adni Szemere késői visszaemlékezésének, miszerint 1949-ben azért tartotta szükségesnek belevágni Hegel fordításába, mivel „Marx és Engels dialektikája Hegel műveiben gyökerezik, és a marxizmus tudományos szintű tanulmányozása nélkülük nem valósítható meg” (Vihar Béla: Beszélgetés Hegel magyar fordítójával. *Magyar Nemzet*, 26. évf., 213. szám [1970. szept. 11.], 4), akkor felmerülhet a kontrafaktuális kérdés, hogy a történeti-filológiai körülmények előtérbe helyezése vajon kihívást jelentett volna Hegel ilyen szándékú, szisztematikus aktualizálásának (ugyanakkor az interjúval kapcsolatos, kijózanító hatású forráskritikai szkepticizmust erősíti az a kijelentés is, hogy a Hegel-fordításnak a *Filozófiai Írók Tárá*nak felújításának belüli elkezdésére vonatkozó „[t]ervemet az Akadémia Filozófiai Intézetének akkori vezetője örömmel fogadta” [uo.], pedig az MTA Filozófiai Intézete csak hét évvel az első Szemere Samu-féle kötet kiadását követően, 1957. február 1-ével kezdte meg működését – lásd pl. *Akadémiai Közlöny*, 6. évf., 5. szám [1957. márc. 25.], 26. o. –, sőt az 1949 tavaszán felvetett intézetalapítási terv is hamar lekerült a napirendről, lásd HORVÁTH 2000, 3. skk.).

szövegét (*Niederschrift*) is hozza (vö. HEGEL 1986b, 465. skk.), habár ezáltal beleesik Hoffmeister csapdájába, aki a heidelbergi szöveget tévesen összevonta egy a berlini korszakból származó Hegel-kézirattal (lásd 97. lábjegyzet lentebb).

A filozófiatörténeti előadások kiadástörténeti viszontagságai talán részben pusztán kontingens körülményeknek tudhatók be, míg az életmű más darabjainak hasonló filológiai-történeti komplikációi esetén az elfogadott nézet szerint nagyobb szerepet játszhatott az, hogy a *Megboldogult Barátainak Egylete*-tagok „kiadásukkal egy meghatározott hatástörténetet akartak prejudikálni” (JAMME 1984, 95). Az okok és indítékok természetétől függetlenül a kialakult helyzethez kétféleképpen viszonyulhatunk. Lehetséges viszonyulási formát alkot a radikális elutasítás gesztusa, hitet téve a filológiai körülmények (és biográfiai adatok) filozófiai relevanciája mellett, amint ezt a kritikai kiadástörténet nemrég közölt bibliográfiai áttekintésének (KOPI DO 2016) egyik kísérőtanulmánya teszi: „[...] a kultúrtörténet botránya, hogy máig nem tudjuk, kicsoda Hegel” (STEKELER-WEITHOFER 2016, 20.). E felháborodás érthető, azonban Fehér M. István joggal mutatott rá arra, hogy, „[h]a mégoly megalapozott reményt táplálhatnánk is [...] új, markáns, az eddiginél hitelesebb Hegel-kép felvázolására: a hegeli filozófiának a gondolkodó halála óta eltelt, lassan két évszázadot átfogó hatástörténetét nem lehet meg nem történtté tenni” (FEHÉR M. 2009b, 15; vö. FEHÉR M. 2011, 405), hanem éppen ezzel a hatástörténet – bezárójelezve az abban felvázolt Hegel-kép autenticitásiának kérdését – alapozza meg azt a történeti-filológiai érdeklődést, ami a Hegel-kép autenticitásának elmélyítését megcélzó igyekezethez vezet. Azonban még Fehér megjegyzését elfogadva (utalva a korábban jelzett, nyíltvégű és általunk nem uralható értelmezői helyzetre), a saját Hegel-olvasói jelenünk hatástörténeti meghatározottságát hermeneutikailag tudatosítva is megmarad annak a kérdése, hogy mi a *filozófiai következménye* (sőt a filozófiatörténet-filozófiai következménye) a kiadástörténet által létrehozott filológiai diszkrepanciáinak a hegeli filozófiatörténet-elmélet formái (tekintve, hogy ezt az alapító szöveg státuszú elméletet annak textuálisan meghatározott alakváltozataival és megismeréshorizontjaival együtt ugyanúgy nem lehet szikével kimetszeni a filozófiatörténetre irányuló elméleti reflexiónkból, mint ahogyan a Hegel-olvasatunkat sem lehet újramegírni egy hatástörténeti senkiföldjén)? Vajon nem remélhetjük-e, hogy éppen e diszkrepanciák és az abban megmutatózó materialitás- és történeti szintű meghatározottságok révén válhat

termékennyé a filozófiatörténet filozófiájára irányuló kérdésünknek a filozófiatörténet korai kontinentális filozófiában belüli elmélet-történetén át vezető útja?

3.1.3. A fejlődéspárhuzamosság-tézis és variánsai

A filozófiatörténetnek az imént jelzett, a különböző szintű történeti-ségformák – a tárgy szintű filozófustól kezdve annak hozzáférhetővé tevőin át az egyes befogadóig tartó – és a filozófiatörténet materialitásával folyamatos interakcióban lévő komplex természete szándékaink szerint korántsem valamiféle parttalan relativizmushoz kell vezetesen (hiszen az csakúgy a filozófiatörténet gazdagságának elvesztését eredményezni, mint e komplexitás figyelmen kívül hagyása). Ennek megfelelően aligha tagadható, Hegel filozófiatörténet-elméleti programja egy fontos szempontból figyelemreméltó strukturális állandóságot mutat (amit törekednünk kell termékeny módon konfrontálni a filozófiatörténet komplexitásáról fentebb jelzettekkel, így nyitva meg a filozófiatörténet filozófiájának elmélet-történeti útját). Ez a strukturális invariáns már a filozófiatörténet-előadás elméleti bevezetőjének Hegel heidelbergi professzori kinevezésekor, 1816 őszen előadott szövegváltozatából kiviláglik, ahol Hegel a következő szempontokban foglalta össze a filozófiatörténet-elméletét (ez a szövegrész, amint említettük, hiányzik a magyar fordítás vonatkozó szövegből):

„a.) Hogyan lehetséges[,] hogy a filozófiának története van.^[94] Szükségesség, és haszon; az ember figyelmessé válik és ekképpen megismeri mások nézeteit.

b.) Forma. A [filozófia]történet nem esetleges vélemények gyűjteménye^[95] – csónak, személyhajó – hanem szükségszerű összefüggés;^[96] a legelső kezdeteitől a gazdag kifejlésig

⁹⁴ „[Wie kommt es daß die Philosophie eine Geschichte hat]” – vö. pl.: „Hogyan lehetséges mármint, hogy a gondolatvilágnak történelme van? [Wie kommt nun die Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben?]” (HEGEL 1833a, 16, vö. 45; ford.: HEGEL 1958, 24).

⁹⁵ „[Die Geschichte nicht eine Sammlung zufälliger Meinungen]” – vö. „A filozófia története mint vélemények halmaza [Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen]” (HEGEL 1833a, 22.; ford.: HEGEL 1958, 28.) c. (szerkesztői) szakasz.

⁹⁶ „[sondern nothwendiger Zusammenhang]” – vö. „nemcsak véletlen események gyűjteményei, [...] hanem a gondolkodó szellem mozgásában lényegileg összefüggés van [nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten... sondern in der Bewegung des

- α.) különböző fokok β.) az egész világnézet kifejlődve ezen a fokon;
 azonban a részlet nem érdekes[;]
 c.) ebből a kapcsolat a filozófiával magával[.]”⁹⁷

A felsorolás egy variánsa margómegjegyzésként is szerepel az előadás-kéziratban:

- „A filozófia történetének viszonya a legújabb filozófiához[:]
 a.) Hogyan lehetséges, hogy a filozófiának története van
 b.) A filozófiák különbözősége
 c.) A filozófiának magának viszonya a történetéhez
 D. más tudományok történetéhez és a politikai körülményekhez.”⁹⁸

Hegel filozófiatörténet-elméletének strukturális kiindulópontja tehát a filozófia történeti többes számának, a történetileg létező filozófiák pluralitásának hangsúlyozása. Hegel ezt a tényt nem megszüntetni akarja egy magyarázati redukció révén, hanem ellenkezőleg, hangsúlyozni, kiélezni⁹⁹ – nem véletlen, hogy a történeti filozófiák pluralitása a poszthegeiánus filozófiatörténet-elméletek toposzává vált (e toposz-képződés számára meghatározó lesz „A filozófiai megismerés semmisségének bizonyítása maga a filozófiatörténet által” szakasznak az első kiadás hibajegyzékében már szereplő metaforája, miszerint a filozófiatörténet egy „[c]satamező, csak a halottak [ti. a megcáfolt, szellemileg elmúlt rendszerek] csontjaival borítva”).¹⁰⁰ Hegel ezt a kiélezést azért teheti meg, mert filozófiáfelfogása számára a filozófia történeti pluralitása nem anomália, hanem éppenséggel e felfogás szükségszerű

denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang]” (HEGEL 1833a, 32, vö. 50; ford.: 1958, 34–35).

⁹⁷ HEGEL GW 18, 8 (vö. HEGEL 1959b, 7); az eredeti központosítás megtartásával; a Hoffmeister-féle kiadást ezt a beszédet tévesen összevonta más Hegel-kéziratokkal, melyek valójában csak a berlini korszak elejéről datálhatók, lásd HEGEL GW 8, 372. skk.

⁹⁸ HEGEL GW 18, 7 (vö. HEGEL 1959b, 6); az eredeti központosítás és felsorolásjelölés megtartásával (a margómegjegyzés datálásához lásd HEGEL GW 8, 357).

⁹⁹ Amint Kelemen János fogalmazott ezen tézis a Michelet-féle kiadásban megjelenő variánsa kapcsán, ez Hegelnél egy „paradoxonig fokozódó dilemma” (KELEMEN 2000, 176).

¹⁰⁰ HEGEL 1833a [419] számozatlan oldal (a második kiadás ezt már a szövegbe egy köztes, az első által javasolt helytől eltérő pozícióban beolvasztva hozta, vö. HEGEL 1840, 29); ford. HEGEL 1958, 33, 1. lj. (ebből látható, hogy a Szemere Samu-féle fordítás az első kiadást [HEGEL 1833a] követte, pontosabban annak *Jubiläumsausgabe*-változatát, amely ezt a javítást egy lábjegyzet formájában beolvasztotta a főszövegbe, vö. pl. HEGEL 1959a, 45).

következménye; a hegeli filozófiatörténet-elmélet tehát a metafizológiában (hegeli terminológiában: a logikában) gyökerezik. Amint Hegel szövegének Michelet-féle kompilációjában szerepel egy olyan hegeli megjegyzésben, ami e szintetikus szöveg szerint „feltárja majd előttünk az egész filozófiatörténet jelentőségét”:

„Meg kell értenünk azt, hogy a sok filozófiának ez a változatossága [*diese Mannigfaltigkeiten der vielen Philosophien*] nemcsak nincs kárára magának a filozófiának – a tiszta filozófia lehetőségének; hanem hogy az a filozófia tudományának egzisztenciájához éppenséggel szükséges és szükséges volt, – a filozófia lényegéhez tartozik.”¹⁰¹

Az az alapvető, de önmagában pusztán formális mozzanat, miszerint a filozófia történeti pluralitásából nem kovácsolható a filozófia igazság-vonatkoztatottsága elleni érv, hanem e pluralitás éppenséggel a filozófia lényegéből következik, már az 1801-es ún. *Differenzschrift*ben (*A filozófia fichte-i és schellingi rendszerének különbsége*) megjelenik.¹⁰² Georg Andreas Gabler, Hegel korai tanítványa és később Hegel filozófiájának Trendelenburggal szembeni (sikertelen) védelmezője,¹⁰³ pedig úgy emlékezett Hegel első, az 1805/06. téli szemeszterben Jénában tartott filozófiatörténet előadására (amelynek az eredeti kézírata, mint láttuk, még Michelet kezében volt!), hogy az „különösen az akkori-ban hallatlan új, rendszerről rendszerre [haladó] dialektikus továbbvitel[i] mód] révén váltott ki érdeklődést”. Gabler személyes, habár feltehetően évtizedek távlatából szűrt visszaemlékezése szerint Hegel előadásában „az egyik filozófiai alakzat a másik után lett bemutatva, egy ideig a porondon hagyva és szemlélve, majd ismét sírba véve”. E dialektikus bemutatási rend vázlata az előadásszövegből valószínűleg bekerült a Michelet-féle kompilációba is, nevezetesen az utolsó kötet „Eredmény” részébe, sőt a fiatalkori *opus magnum*, *A szellem fenomenológiája* filozófiatörténet-értelmezésének is alapjául szolgálha-

¹⁰¹ HEGEL 1833a, 31; ford. HEGEL 1958, 34.

¹⁰² Vö.: „Egy filozófia igazi sajátossága az az érdekes individualitás, amelyben az ész az adott különös kor építőanyagából alakká szervezte magát; a különös spekulatív ész ebben a korban szellemet talált a maga szelleméből, húst a húsából, úgy látja magát benne, mint ami egy és ugyanaz, és mint valamilyen más eleven lényt. Minden filozófia önmagában teljes, és miként a valódi műalkotás, önmagában hordja a totalitást” (HEGEL GW 4, 12; ford. HEGEL 1982, 158).

¹⁰³ Lásd 81. lábjegyzet fentebb.

tott.¹⁰⁴ Az 1805/06-os filozófiatörténeti előadást azonban nem követte ismétlés, és a nürnbergi korszak középiskolai oktatói tevékenységének dokumentumaiból (vö. HEGEL GW 10/1–2) is feltűnően hiányzik a filozófiatörténet-elmélet iránti érdeklődés (a filozófiatörténeti erudíció tagadhatatlan jelenléte ellenére); sőt a heidelbergi katedrán tartott filozófiatörténet-előadás is külső kényszernek tudható be volt (noha Hegel azt egy alkalommal megismételte). Az, hogy a filozófiatörténet Berlinben Hegel egyik kedvenc tárgyává vált, amit Hegel az 1819. nyári és az 1829/30. téli félévek között hat iterációban tartott, sőt szimbolikus módon még halálakor, a 1831/32. téli szemeszterben is megkezdett egy filozófiatörténeti előadást (aminek a filozófiatörténet-elméleti bevezetőjét ugyan már nem fejezhette be),¹⁰⁵ a filozófiatörténet szisztematikus (metafilozófiai, logikai) szerepének felértékelődésére utal Hegel szemében, mintegy hegelianus variánsát nyújtva annak a *Bevezető*ben megfogalmazódó sejtésnek, miszerint inkább a filozófiának van szüksége a filozófiatörténetre, mintsem fordítva (lásd 1.1.3 szakasz fentebb).

A hegeli filozófiatörténet-előadás bevett szövegkompilációjában található egy kiszólásszerű egyes szám első személyű hegeli megjegyzés, ami éppen a filozófiatörténet közvetlen filozófiai relevanciájára, s egyúttal a filozófiatörténeti előadások tartásának személyes motivációjára vonatkozik: „csak az eszme fejlődésének ilyen rendszereként felfogott filozófiatörténet érdemli meg a tudomány nevet (csak ezért foglalkozom vele s tartok előadásokat róla)” (HEGEL 1833a, 44; ford.: 1958, 43). A töredékes hagyományozódási helyzet ellenére azonosítható e Michelet-féle szöveghely literális megfelelője Hegel eredeti kéziratában, nevezetesen egy margómegjegyzés formájában Hegel második berlini filozófiatörténet-előadásának kéziratában.¹⁰⁶ Milyen értelemben véve van »rendszerként felfogott« filozófiatörténetről szó Hegel ezen önigazoló megjegyzésében? Erre a kérdésre már a Miche-

¹⁰⁴ HEGEL 1836, 686–690, első új bekezdésig; a magyar fordításban: HEGEL 1836, 483–486, első új bekezdésig (az azonosításhoz lásd HEGEL GW 18, 404).

¹⁰⁵ Ezt a tényt már Michelet is közli (lásd: HEGEL 1833a, v.); a Hegel-kutatástól független modern egyetem történeti forrás: VIRMOND (SZERK.) 2011. Utóbbiból az is kiderül, hogy a Hegel hirtelen halála után Michelet által továbbvitt 1831/32. téli szemeszterbeli filozófiatörténet-előadásra Hegel eredeti 105 hallgatójából pusztán 22 jelentkezett Micheletnél (659; hasonló hallgatószám [122] volt egyébként jellemző Hegel szerencsés forráshelyzetű 1925/26. téli félévbéli előadására is, lásd 402), előrevetítve a hegelianizmus az alapító halála után bekövetkező rapid egyetem történeti dezintegrációját (lásd 81. lábjegyzet fentebb).

¹⁰⁶ HEGEL GW 18, 51, 1. lj. = HEGEL V 6, 28, 1. lj. (vö. HEGEL 1959b, 35, 1. lj.);

let-kompilációnak is volt egy válasza (vö. különösen HEGEL 1833a, 43), azonban a filozófiatörténeti előadások a *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschrifte und Manuskripte* előzetes sorozatban megjelent edíciója első kötetének (HEGEL V 6; a főszöveg utánnyomása: HEGEL 1993) éppen az a rendkívüli erénye, hogy a filozófiatörténet-előadások különböző berlini iterációiból származó Hegel-kéziratok és a hallgatói jegyzetekben található bevezetőrészek egymás mellé állításával Hegel filozófiatörténet-elméletének egy történeti-kritikai kiadását nyújtotta (még mielőtt a szóban forgó hallgatói jegyzetek hat alkötetre tervezett megjelentetése befejeződhetett volna a történeti-kritikai kiadás [*Gesammelte Werke*] fősorozatában). Ennek alapján pedig képet kaphatunk Hegel e kérdésre adott válaszánaak metamorfózisáról berlini periódusa alatt.

Michelet a kompiláció vonatkozó szövegrészéhez láthatóan éppen Hegel 1820-as kéziratát vette alapul, amelyben a következőket olvashatjuk:

„E szerint az eszme szerint állítom mármost, hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja [*Aufeinanderfolge*] ugyanaz, mint az egymásután az eszme fogalmi meghatározásainak logikai levezetésében. Állítom, ha a filozófia történetében megjelent rendszerek alapfogalmait megtisztítjuk mindattól, ami külső alakulásukat [...] illeti, akkor megkapjuk maga az eszme meghatározásának különböző fokait logikai fogalmukban. Megfordítva[,] ha a logikai menetet magában vesszük, megtaláljuk benne fő mozzanataiban, a történeti jelenségek menetét [...], – továbbá egy szempontból az egymásután mint a történelem időbeli egymásutánja természetesen különbözik az egymásutántól a fogalmak rendjében; [...]”¹⁰⁷

Az, hogy a Michelet-féle szövegváltozat a központosítás néhány apró különbségtől eltekintve – melyeket a fenti idézetben jeleztünk, annak »forrásközelségét« érzékeltetendő – azonos az 1820-as Hegel-kézirat a kritikai kiadás által rekonstruált szövegváltozatával, aligha nevezhető örömteli hírnék. Hiszen ez a szövegváltozat alátámasztani látszik a már a *Meyers Konversations-Lexikon* »nulladik« kiadása által is példázott és Geldsetzer által összefoglalt sematizált Hegel-képet a filozófiatörténet-elmélet a poszthegeiánus német filozófián belüli történetében,

¹⁰⁷ Eredeti kiadás: HEGEL 1833a, 43; ford.: 1958, 42; az alapul szolgáló Hegel-kézirat: HEGEL GW 18, 49–50 = HEGEL V 6, 27 (az utóbbi központosásával).

nevezetesen *a logikai és a történeti rákövetkezési sor (Aufeinanderfolge) identifikációját*. Az idézett passzus szerint mindkét irányból felismerhető ez az identitás: a történeti anyagból egy redukciós lépés segítségével felismerhető a logikai szerkezet, illetve ez utóbbi felől elindulva az egyes dedukciós fokokat történetileg indexelhetjük. Egyedül az utolsó tagmondatban szereplő megkötés, amit Hegel az előadáskéziratban sem fejtett ki e helyen, kecsegtethet némi reménnyel.

Michelet, aki meg volt győződve a hegeli filozófiatörténet-előadások belső egységéről, aminek következtében kompilációja meggyőződése szerint a hegeli előadásokból „egyetlen egyedi évjáráttal sem azonos, s mégis a megfelelő általános [*allseitige*] kifejezése a hegeli szellemnek” (HEGEL 1833a, xiii), egy késői Hegel-apológiájában (MICHELET 1870) kifejezetten filozófiatörténet-elméleti alapokon kelt Hegel védelmére (eltekintve attól az érvtől, miszerint a filozófiai alakzatok elkerülhetetlen történeti meghaladásának törvényszerűségét – amit Hegel egy nevezetes bibliai allúzióval is kifejezett: „Íme a küszöbön vannak annak lábai, akik majd kivisznek téged”¹⁰⁸ – egyelőre nem kell magára Hegel filozófiájára alkalmazni, mivel „egy zsenit csak egy zseni cáfolhat meg [*widerlegen*]” [2], valamint persze a zseni kategóriájának megtestesítőjét Michelet szerint aligha pillanthatjuk meg a korai poszthegeiliánus korszak filozófusainak személyében). Filozófiatörténet-elmélet alapokon állva azonban Michelet azzal érvelhetett, hogy Hegel valójában „támadhatatlan [*unangreifbar*]” (2), mégpedig azért, mert megtalálta a filozófia „abszolút módszerét”, ami nem más, mint „a tárgynak magának az önmozgása” (3). A dialektika révén tehát Hegel a filozófiát „valódi tudássá emelte, egy önmagát bebizonyító tudománnyá tette” (7), s a filozófiatörténet-írást is forradalmasította (amit Michelet már a Trendelenburg »genetikus« módszerével szembeni apologetikus opozíció helyzetéből fogalmazott meg):

„Azáltal, hogy [az »abszolútum«] minden egyes ilyen definíciója a filozófia egy történeti rendszerének alapelvét alkotja, Hegel kifejtette a filozófiatörténeten belül, hogy ezek a különböző egyoldalú rendszerek

¹⁰⁸ HEGEL 1833a, 29–30; ford.: 1958, 33; vö.: „Látod, akik férjedet eltemették, már az ajtónál vannak, hogy tégedet is kivigyenek” (ApCsel 5, 9.). A jelöletlen bibliai idézet Hegelnél (a Michelet-féle kiadásban) nem a Luther-fordítás korabeli szövegét követi (lásd pl. *Die Bibel [...] nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers [...] auf das sorgfältigste ausgefertigt [...] von D. Johann Philipp Fresenius [...]*. 28ste Auflage, oder 8te mit Stereotypen gedruckte Auflage. Frankfurt am Mayn: Heinrich Ludwig Bröner, 1831, 131).

– melyek a különböző népeknél és különböző időben genetikusan egymásból következtek – a filozófia igazi rendszerét alkotják, még akkor is, ha az egyes rendszerek egymásból némileg más rendben vezetődnek le, mint a logikai kategóriák dialektikusan [levezetődnek egymásból].”¹⁰⁹

Ez a „párhuzam [*Parallele...*] az igazság genetikus és dialektikus fejlődése [*Entwicklung*]” között (uo.) joggal tekinthető Hegel a berlini ortodox (jobbhegeliánus) tanítványi kör szerinti sztenderd filozófiatörténet-elméletének, ami a logikai dinamika (azaz a kategóriák dialektikus levezetése) és filozófiatörténeti dinamika (ti. a filozófiai rendszerek tényleges genetikus viszonyai) közti diszkrepanciákat azáltal kísérelte meg feloldani, hogy megengedett egyes különbségeket a két levezetési *renden (Ordnung)* belül.

A fejlődéspárhuzamosság-tézis ezen variánsa persze egy kétélű fegyver, ami könnyen a hegeli filozófiatörténet-elmélet trivializálásához vezethet. Elvégre az az állítás, miszerint az egyes filozófiai rendszerek instanciálják a szisztematikus filozófia által kifeszített logikai tér pontjait (beleértve azt is, hogy logikai hibákat instanciálnának), triviálisan igaz, amennyiben elfogadjuk a hegeli filozófiatörténet-írás *conditio sine qua non*jának számító állítást, ti. hogy a filozófia történetét csak filozofikusan, egy filozófiai rendszer szempontjából lehet megírni.¹¹⁰ Azonban az, ami a hegeli filozófiatörténet-elmélet vonzerejét adhatta – amint az a Hegel első jénai filozófiatörténeti előadásának fentebb idézett Gabler-féle hallgatói beszámolójában is tükröződik (és a néhány hónappal később született *Fenomenológia* olvasóját máig lenyűgözi) –, az valójában egy ennél jóval tartalmasabb állítás, nevezetesen az, hogy a filozófiatörténet genetikus menetének *dinamikája*, azaz az egyik filozófia rendszer »kivitele« és lecserélése egy másikkal nem pusztán *szereplőváltás a vélemények színpadán, hanem annak magában a fogalmi mozgásban gyökerező okai vannak* (valamint ennek folyománya-ként jelenik meg a filozófiatörténet végéről alkotott hegeli elképzelés, amivel most nem foglalkozunk). Kérdéses azonban, hogy ezt az állítást plauzibilis-e *lokálisan* képviselni, pusztán az egyes átmenetekre vonatkozóan, vagy pedig – amire jelen sorok írója is hajlik – az ezen lokálisan szisztematikus (logikai) magyarázatot nyelő genetikus átmenetek elkerülhetetlenül egy szisztematikus (logikai) makrostruktúrába szerveződnek önmagában az egyes lokális magyarázatok között lévő logikai

¹⁰⁹ MICHELET 1870, 7.

¹¹⁰ Lásd 2. fejezet, különösen 79. lj. fentebb.

összefüggések révén. Ebben az esetben viszont a filozófiatörténetben uralkodó genetikus »egymásután« [*Aufeinanderfolge*] elkerülhetetlenül a logikai mélyszerkezet történeti külsőlegességekben megvalósuló kifejeződésévé válik – legfeljebb annyi könnyítéssel, hogy a két »egymásután« hozzárendelésének vonalai keresztezhetik egymást –, ami nagyon nehezen váltható be a filozófiatörténet-írás gyakorlatában (eltekintve a filozófiatörténet-írói pozíció elméletterheltségének, illetve a filozófiatörténet befejeződésének ebből eredő problémáitól).

Michelet tehát meg volt győződve a kompilált hegeli filozófiatörténet-elméleti egységéről – habár nem rejtette véka alá azt a megállapítást, hogy Hegel a Micheletnek még birtokában lévő jénai, részletelesen kidolgozott előadás-kézirat filozófiatörténet-elméleti bevezetőjét „később [*sc.* Heidelbergben és Berlinben] soha nem használta”, és Michelet számára is „használatlan volt néhány szöveghely kivételével” (vii), pedig az a kézirat képezte Michelet kiadásának „sontvázat” (xiii), sőt a kéziratot Michelet szerint Hegel Berlinben is mindig magával vitte az előadópultra (vö. vii). Ha százötven év elteltével immár végre lehetőségünk nyílik beletekinteni a hegeli előadásszöveg *genetikus* fejlődésébe, konkrétan pedig a fenti deklaráció szövegébe a hegeli filozófiatörténet-előadás egyes iterációiban, meglepő tapasztalatra tehetünk szert: Egyrészt Hegel az 1825/26-os félévben tartott előadásában szignifikánsan megváltoztatta e deklarációt, ami széles textuális bázist adhatna a hegeli párhuzamosságtézis eltérő interpretációi számára:

„A filozófia így a legegyszerűbből kezdődik, és a fejlődés révén a konkrétig megy tovább. A filozófia története is egészen ugyanaz és nem ugyanaz. A filozófiában mint olyanban, a mai, utolsó filozófiában éppen az van benne, amit a munka ezekben az évezredekben előhozott; az minden megelőző eredménye. Benne is van fejlődés, de ő egy jelenvaló. A filozófia története ugyanez a fejlődés, hiszen csak egy ész van, azonban itt ez a fejlődés történetileg van bemutatva, ahogyan ezek a mozzanatok, fokok az időben következtek.”¹¹¹

Első, optimista megítélésre ez a szöveghely alátámaszthatná a Michelet késői Hegel-apológiája alkalmával fentebb körvonalazott minimál-megoldást, miszerint a filozófiatörténet és a filozófia párhuzamosságának tézise pusztán annyit állít, hogy, mivel a filozófia jelene egy

¹¹¹ HEGEL V 6, 219–220.

történeti fejlődés eredménye, a jelen logikai terének egyes pontjai identifikálhatók e történeti fejlődés folyamatában is,¹¹² ami korántsem állítja lehetetlen feladat elé a filozófiatörténet-író (amennyiben megengedjük, hogy nem minden történeti fejlődés konvergens, illetve hogy nem mindegyik hozott a jelen számára is látható eredményt). Egy logikai tartalmat nyilvánvalóan artikulálhatunk e tartalom elemei felfedezésének történeteként is. Azon túl, hogy ez a felfogás elmosná Hegel filozófiatörténet-elméletének *differentia specificumát*, valójában Hegel nevéhez sem köthető, hiszen nem veszi figyelembe Hegel processzuális filozófiafelfogását, amitől idegen a partikuláris statikus filozófiai tartalmak szemlélete. Hegel nem véletlenül ragaszkodik a fenti idézetben is ahhoz, hogy a filozófia mint „jelenlévő” is fejlődés (*Entwicklung*), sőt, ha közelebbről és elfogulatlanabban olvassuk a fenti idézetet, az is szembetűnő, hogy Hegel a filozófiai és filozófiatörténet fejlődés *azonosságát* állítja („[ist dieselbe *Entwicklung*]”). Azonban, s ezt éppen Hegel processzuális filozófiafelfogása alapján mondhatjuk, azt nem állítja, hogy a filozófiatörténet fejlődése *mint történeti fejlődés*, „ahogyan ezek a mozzanatok, fokok az időben következtek” *lenne azonos* a „jelenlévő” filozófia processzuális tartalmával. Ezt a finom különbségtételt nemcsak a második mondatban szereplő „egészen ugyanaz és nem ugyanaz” teszi lehetővé, hanem a szöveghely folytatása Hegel 1825/26-os előadásának bevezetőjében, ami az identitástézis leginkább eltérő szövegezésű variációját is tárja elénk:

„Ebből következik, hogy a filozófia története ugyanaz, mint a filozófia rendszere. [...] E kettő, a filozófia tudományának és a filozófiatörténet tudományának az azonossága [*Identität*] az alapvető pont [*Hauptpunkt*], amit azonban itt nem bizonyíthatunk spekulatív módon [...]. Az empirikus bizonyítást azonban maga a filozófia története kell adja; folyamata során kell megmutassa, hogyan abban benne van a gondolat fejlődése. A filozófia történetében tehát ugyanaz kerül bemutatásra, mint a filozófiában, csak az idő, a hely, az ország különböző tartozékaival.”¹¹³

¹¹² Ezt az értelmezési lehetőséget illusztrálhatja a hegeli szöveghely egyik hallgatói változatában szereplő margó megjegyzés is: „mivel a filozófiában, ami a szellem önmagából évezredek alatt való [fejlődésének] eredménye, egyben a szellem önmagából való fejlődésének története maga is benne van” (HEGEL V 6, 220).

¹¹³ HEGEL V 6, 220–221.

Azon túl, hogy itt Hegel sokkal nagyobb teret látszik engedni a dialektikai és a genetikus közti közvetítődési lehetőségnek (amire egy további gondolati lehetőséget nyújt, miszerint az azonosságot szigorúan véve a filozófia és a filozófiatörténet *tudományai* között, nem pedig közvetlen tartalmi között mondja ki), tulajdonképpen nem állítja azt, hogy a genetikus fejlődés logikája azonos lenne a dialektikus fejlődés logikájával, pusztán e kettő közvetítettsége, azaz az utóbbi az előbbiből való felfedezhetőségének tézise mellett köteleződik el. Ezt a Hegel előadás-iterációja által inkább nyitva hagyott, mintsem sugallt értelmezési lehetőséget leginkább azért szükséges hangsúlyoznunk, mert – s ez a másik figyelemre méltó fejlődéstörténeti megállapítás – Hegel az előadás utolsó teljes iterációjában, az 1829/30-as félévben ezt az értelmezési lehetőséget éppenséggel tagadja, mintegy visszatérve az 1820/21-es, a Michelet-kompiláció alapjául is szolgáló szöveghely álláspontjához, amint az a hallgatói jegyzet szövege mutatja:

„A logika tudományában és a filozófiatörténetben egy és ugyanaz kell legyen a menet [*Gang*] magánvaló és magáértvaló módon. Ez megmutatkozik akkor, ha az önmagában kifejlődő gondolkodás előrehaladását megfelelő módon fogjuk fel, és kellő különbséget teszünk annak tekintetében, ami történetileg lép elő, s annak tekintetében, ami tudományos. Pl. az egyik oldal szerint tehát különbözőség. De a fő mozzanatokban, a csomópontokban [*Knotenpunkt*] egy kell legyen az előrehaladás [*Fortgang*] a logikában és a történelemben.”¹¹⁴

Figyelemre méltó, hogy Hegel itt éppen azt a lehetőséget affirmálja, ami már a Michelet-féle késői Hegel-apológia elemzésekor is felmerült mint a logikaitér-instanciáció ellen szóló megfontolás, nevezetesen az, hogy a hegeli filozófiatörténet-filozófia érdemi tartalma szerint az egyes rendszerek közti átmenetek, azaz a csomópontok rendelkeznek logikai meghatározottsággal; ráadásul, mint láttuk, ez a lehetőség nem képviselhető plauzibilis módon annak pusztán lokálisan korlátozott értelmében, hanem azt elkerülhetetlen ki kell terjeszteni egy makroszintű struktúrává.

Mindez egyben azt is jelenti, hogy nem építhető fel egyszerűen egy olyan Hegel-interpretációs séma, ami a filozófiatörténet-elméleti identitástézis graduális lazulását posztulálná Hegel élete során. Milyen jelentőséget tulajdoníthatunk akkor a megfigyelt tartalmi eltérések-

¹¹⁴ HEGEL V 6, 323.

nek? A filozófiatörténet-elméleti bevezető a Meiner kiadó *Filozófiai könyvtár (Philosophische Bibliothek)* sorozatában történő újrakiadásához (HEGEL 1993) írott szerkesztői előszavában a Hegel-kutatásban és -kiadásban elévülhetetlen érdemeket szerzett Walter Jaeschke azt a hipotézist fogalmazta meg, miszerint „a logikai-történeti azonosság elve [...] Hegel jénai filozófiatörténet-felfogásából szűrődhetett be a berlini előadásokba. Ugyan ott tulajdonképpen nincs helye, Hegel ragaszkodik programszerű megfogalmazásához” (JAESCHKE 1993, xxviii). Jaeschke ehhez egyrészt azt a kitélt használja fogódzóként, ami már a Michelet-féle kompiláció szövegváltozatában és az annak alapjául szolgáló 1820/21-es előadás-iterációban is szerepelt a »történelem időbeli egymásutánja« és a »fogalmak rendje« közti eltérés lehetőségéről (vö. xix), másrészt arra hivatkozik Hegel saját filozófiatörténet-írói praxisa kapcsán, hogy „Hegel filozófiatörténetében a valódi rendezőelv [...] nem más, mint a történelem [*Historie*] maga” (xxiii). Ez az értelmezés végeredményben persze alig eredményez többet, mint a hegeli filozófiatörténet-filozófia programszerű magja, azaz a filozófiatörténet filozófiai relevanciája melletti elköteleződést: „a filozófia története [...] maradhat az eszme története és a filozófiatörténet tanulmányozása magának a filozófiának a tanulmányozása” (xxvi). Ezen értelmezés Hegel-képe a – leginkább Hegel saját filozófiatörténet-írói praxisában fellelhető – „komplikált közvetítési mozzanatokra” helyezi a hangsúlyt „az észszerű és a történeti fejlődés között” (xxix).

A szakirodalmi fogódzókeresés részeként érdemes említést tennünk egy kifejezetten a berlini filozófiatörténet-elméleti bevezetőket vizsgáló tanulmányról (NUZZO 2003), ami egy szövegimmanensebb, azaz nem Hegel saját történetírói praxisára, hanem Hegelnek az arra vonatkozó explicit elméleti reflexiójára hangsúlyt helyező értelmezéssel kísérletezett: Ennek egyik sarokköve az identitás-tézis gyenge értelmezése abban a formában, hogy az nem a relátumok „disztributív egy-az-egyben megfeleltethetőségét” állítja (27). Ennél a *principle of charity* gesztusnál érdekesebb azonban az, hogy ez az értelmezés komolyan veszi a filozófia az abszolút szellem komplementer objektívációs fejlődési alakzatainak *időbeliségéhez* fűződő viszonyát. Arról van szó, amit Hegel a filozófiatörténet-előadás 1825/26-os iterációjában – azaz abban a változatban, ami leginkább teret látszott engedni a rigid fejlődéspárhuzamosság-tézis gyengítésének – a következő felvetés formájában fogalmazott meg: „Könnyűnek tűnik azt mondani, hogy a filozófia történetében csak a filozófiát kell szemlélnünk az ő előrehaladásában, és ezeket az alakzatokat [*ti.* tudomány, művészet, vallás, mi-

tológia s.i.t.] félre kell tegyük” (HEGEL V 6, 241). A filozófia fejlődése valójában *nem filozófia-immanens*: „a filozófia története összefüggésben van a külső történettel”, sőt „nem pusztán külső, hanem egy belső, lényegi, mély, szükségszerű” (235) összefüggésben. A filozófia az objektívált szellem alakzatainak időbeliségében elfoglalt helyét Hegel a filozófiatörténet-előadások ezen iterációjában nevezte – a *Jogfilozófia* bevezetéséből ismert (vö. HEGEL 1821, xxiv) metaforával – „szürke alapon szürke” festésnek (239): amikor „már egy törésnek kellett bekövetkeznie a valós világban. [...] ez a kiengesztelődés az eszmei világban történik” (uo.). Szempontunkból az a fontos, hogy a szellem logikai fejlődése és a *filozófiatörténetben megmutatkozó* történeti fejlődése még egy tagon keresztül közvetítődik, nevezetesen a filozófia-(történet) a szellem a történeti objektívációs alakzatain belül azoknak az egyes korokban elfoglalt helyén keresztül. Az a történeti-filológiai tény, hogy Hegel ezt a felismerést a filozófiatörténet-írás kontextusában ugyanazon az előadáson belül fogalmazta meg, amely a fejlődéspárhuzamosság-tézis legkevésbé rigid változatát is tartalmazta, lehetővé teszi, hogy az 1829/30-as előadást ne a fejlődéspárhuzamosság-tézis jénai rigid változatának visszatéréseként, hanem inkább az 1825/26-os előadás felismeréseinek – ti. a közvetlen fejlődéspárhuzamosság feladása és a komplementer objektívációs formák mediáló hatásának bevezetése – összeillesztéseként lássuk. Mindezt az is alátámaszthatja, hogy az 1829/30-as iteráció fentebb idézett, a csomópontok megfeleltetését előíró deklarációját a következő szövegrész követi:

„Nem véletlenszerű jelenségekkel van dolgunk, mintha az egyik filozófia mondhatni bármelyik korban létrejöhetett volna. Csak abban a korban jöhetett létre, amikor létrejött – ezt kell igazolni. [...] Azok az individuumok, akiket látunk előlépni a filozófia történetében, ugyan rendelkeznek a partikularitás látszatával. Az individuumok azonban – amint a világtörténelemben egyáltalán – csak egy magánvaló és magáértvaló szükségszerűnek a hordozói. Az individuum nagysága abban áll, hogy a magánvaló és magáértvaló szükségszerűt a saját érdekévé tette.”¹¹⁵

A filozófiatörténet fejlődéspárhuzamosság-tézise tehát csak egy speciális esete a történelem általános racionalitásának annak minden komplementer objektivitásával együtt. Más szóval Hegel filozófiatör-

¹¹⁵ HEGEL V 6, 323.

ténet-elmélete – plauzibilis formájában – nem egy regionális elmélet, hanem Hegel metafizológiája felől nyeri el az értelmét – s ez az elmélet dokumentumainak aprólékos történeti-filológia rekonstrukciója során tárul fel igazán. A jelen könyv vizsgálódását mozgató elméleti érdeklődés szempontjából persze kérdéses az, hogy a filozófiatörténet lényegéhez ezek szerint hozzátartozó külső objektivációk maguk adekvát módon megragadhatók-e a hegeli filozófiatörténet-elmélet (*principle of charity* jegyében kiválasztott legplauzibilisebb) formáján belül? Ahhoz, hogy erre a kérdésre, azaz végső soron a filozófiatörténet filozófiájára irányuló kérdésfeltevésünkre választ kaphassunk, fenomenológiai módon folytatnunk kell a filozófiatörténeti vizsgálódás aprómunkáját a filozófiatörténet elmélettörténetének médiumában a fenomenológia történeti forrásvidékén.

3.1.4. A feltárt diszkrepancia jelentősége vizsgálódásunk számára

Az érem másik oldala ugyanis az, hogy éppen ez a komplex történeti-filológiai helyzet, ami Hegel specifikus filozófiatörténet-elméletét jobban láthatóvá teheti az immanens Hegel-értelmezés szempontjából, játszott szerepet a jelen könyv vizsgálódása számára centrális jelentőségű korai poszthegeiánus korszak *magát Hegellel szemben positionáló* filozófiatörténet-filozófiájának kialakulásában is – csak éppen más módon. Azáltal, hogy a Michelet-féle kiadás (HEGEL 1833a; második kiadás: 1840), amint láttuk, a fejlődéspárhuzamosság-tézis tekintetében a legerőteljesebb, jénai álláspontot képviseli, sőt az elméleti bevezetőt követő filozófiatörténeti vizsgálódások tényleges szövege is a jénai változatot veszi alapul (ami lehetetlenné tette azt, hogy a filozófiatörténet-elméletész Hegel tetteit kijátsszák szavaival szemben),¹¹⁶ nos ezek által a Hegelt követő évtizedek olvasói – sőt valójában az elkövetkező 150 év olvasói – joggal gondolhatták azt, hogy Hegel autentikus filozófiatörténet-elméleti álláspontjával van dolguk abban a rigid

¹¹⁶ A Michelet-féle kompiláció tényleges filozófiatörténet-írási részének a jénai előadásoktól való függősége mellett érvel: HEGEL GW 5, 738. skk. Michelet maga a jénai füzeteket kompilációja „csontvázá [*Knochengeriüst*]”-nak nevezte (HEGEL 1833a, xiii). A HEGEL V 6 megjelenése éppen azt tette láthatóvá, hogy, bár Michelet számára ez a jénai füzet a filozófiatörténet-elméleti bevezető vonatkozásában „használatlan” (vii) volt, a fejlődéspárhuzamosság tézisnek mégis egy olyan, korai változata került be a kompilációba, ami szellemében a jénai koncepcióhoz állt közel.

koncepcióban, amit a *Meyer*-lexikon »nulladik« kiadása abban a Hegel által „állítani merészelt” tézisben foglalt össze, miszerint „minden következő rendszer pusztán a megelőzők szükségszerű következményeként tekintendő, és az igazság fokról fokra egyenes logikai fejlődésben bontakozik ki” (ANONIM 1850, 924).

A hegeli filozófiatörténet-elmélet ilyen torzképe bizonyos értelemben szükségszerűen jött létre, hiszen, amint az előző szakasz elemzése bemutatták, Hegel filozófiatörténet-filozófiájának nem-triviális formái nem foghatók fel pusztán regionális filozófiai elméletként, hanem értelmüket, azaz a genetikus és a dialektikai fejlődés közti differenciáltabb közvetítődés lehetőségét a hegeli szellemfilozófia egészéből nyerik. Hegel filozófiájának az 1830-as és 1840-es években bekövetkező rapid diszkreditálódása, ami – ahogyan utaltunk rá (lásd 2. fejezet fentebb) – nem is filozófián belüli indokok miatt, hanem a hegeli filozófia univerzalizisztikus igényeinek a lélegzetelállító fejlődésbe kezdő természettudományok területén megmutatkozó inadekvációjának volt betudható, ezekre az évtizedekre ugyanakkor valószínűleg lehetetlenné tette volna egy olyan integráns filozófiatörténet-elmélet képviselését, ami Hegel filozófiai rendszerének makroszintű tulajdonságaira kellett volna támaszkodjon.

A hegeli filozófiatörténet-előadás kiadástörténetének aprólékos rekonstrukciója és az időközben részlegesen hozzáférhetővé vált egyes bevezető-iterációk összehasonlító elemzése azonban nem pusztán abból a szempontból lehet releváns a jelen könyv vizsgálódása számára, hogy rámutat a század derekére kialakult, s ezáltal a keletkező fenomenológia számára is meghatározó Hegel-kép leegyszerűsítettségére. Önmagában ez a diszkrepancia, illetve az a tény, hogy annak felfedéséhez komplex filológiai-történeti műveletekre volt szükség, alkalmas lehet egy *kihívás megfogalmazására a kortárs kontinentális filozófia és különösen a fenomenológia kontextusában megfogalmazandó filozófiatörténet-elmélet számára*. A Michelet-féle kompiláció szövegében a filozófiatörténet filozófiai relevanciája melletti hegeli apológia részeként ugyanis ezt olvashatjuk:

„Amit ezen a területen [*í.* a filozófia történetében] kidolgoztak az az igaz, ez pedig örök [...]. Ama szellemek teste, akik e történet hősei, időbeli életük (filozófusok külső sorsa) elmúlt ugyan, de műveik (a gondolat, az elv) nem követték őket. [...] Nem vászon, vagy márvány, nem a papír, vagy a képzet [*Vorstellung*] és az emlékezet [*Erinnerung*] az az elem, amelyben őrzik őket; mindezek maguk is mulandók [*vergänglichlich*],

vagy talaját teszik a mulandónak: hanem elemük a gondolkodás (a fogalom), a szellem halhatatlan [*unvergängliche*] lényege, ahová nem hatolnak sem molyok, sem tolvajok.”¹¹⁷

A filozófiatörténet hősei Hegel számára azok, akik a fejlődés szükség-szerűségét partikuláris érdekükké teszik, azaz annak ágenseiként a filozófiatörténet panteonjába léphetnek. Tekintve a filozófiatörténet kanonizált nagyjainak viszontagságait a bürökpohártól kezdve a materiális nélkülözéseken át a hálátlan kortársakig, talán megnyugtatóan hangzik az, hogy a szellem örök, s a filozófiatörténet kánonja hőseinek nem kell azoktól félniük, akik a testet elpusztítják. Azonban Hegel szavai, amelyek ismét csak közvetlenül, pusztán a központozást érintő változtatásokkal az akkor már ötvenéves – s kétségtelenül magát is e történet hőseihez soroló, sőt abszolút hősének tartó – Hegel 1820-as kéziratából származnak (vö. HEGEL V 6, 47), kételyt is ébreszthetnek bennünk. Ugyan igaz, sőt a *consolatio philosophiae* lényegi részét képezi, hogy a filozófiai gondolatok más sikeresség-kritériummal rendelkeznek, mint a külső történetéi; s a filozófiatörténet kánonja szerencsére nem esik egybe az értelmiség- és egyetemtörténet oly sokszor hatalom diktálta narratíváival. Ugyanakkor teljesen függetlennek sem tekinthető tőle; s a gondolatok igen is ki vannak téve a »képzet« (azaz a szinkron reprezentáció) és az »emlékezet« (azaz a diakron reprezentáció) viszontagságainak, melyek nem függetlenek attól, hogy ezen reprezentációk intraszubjektív és interszubjektív médiumai éppenséggel a testi emlékezet és a mediális közegekben (vásznon, papír stb.) történő intencionális exteriorizáció és interiorizáció (vö. 7.2. alfejezet és skk. lentebb). Pontosan Hegel összetett történeti-filológiai helyzetű filozófiatörténet-filozófiája lehet a beszédes példája annak, miként szövődnek bele egy elmélet gondolati tartalmába annak az intraszubjektív rögzítését és interszubjektív elérhetővé tételét érintő körülmények. Ugyan nem zárható ki, hogy ezek a körülmények termékeny módon kezelhetők Hegel filozófiatörténet-elméletének egy differenciáltabb, a genetikus és dialektikus közti közvetítődés összetett mechanizmusainak részleteiben teret engedő koncepciójában, az is bizonyos, hogy ez az elmélet, amint ezt a hegeli *ipsissima verba* is tükrözi, ezeket a mediációs tereket nem tartja elsődlegesen szem előtt, sőt talán rendelkezik egy implicit készlettel is ezen mediációs terek ignorálására. Az a történeti tény, hogy a filozófiatörténet filozófiájáról a poszthege-

¹¹⁷HEGEL 1833a, 52–53; ford. [mód.]: 1958, 48–49.

ánus korban gondolkodók egy rigid és jól szervezett elmélettel szembesültek a Michelet-féle kompilációban, ami egyaránt elfedte a hegeli elmélet fogalmi gazdagságát és történeti komplexitását, megfosztotta ezeket a gondolkodókat a filozófiatörténet ilyen intraszubjektív és interszjektív medializációjára vonatkozó gazdag példától, és egy *materiális dimenziót* adott ahhoz a filozófiatörténet-felejtéshez, amihez, mint az 1820-as autentikus Hegel-szövegből is kiviláglik, a hegeli filozófiatörténet-elmélet történetileg-filológiaiilag differenciáltabb formájában is hozzájárult volna ezen aspektusok elfedésére irányuló implicit késztetése révén. Egyben a diszkrepancia és annak elfedése együtt véve azonban egy szisztematikus helyiértékű tanulsággal is szolgálhat a jelen könyv vizsgálódásának elméleti szála számára. A továbbiakban tehát folytatjuk a filozófiatörténet elmélettörténetének a fenomenológia és a kontinentális filozófia forrásvidékére eső fejezetének feltárását, ami egyszerre számít a saját kérdezési helyzetünk eredetét feltáró és azáltal kérdezési lehetőségeinket autentikus formában megteremtő munkának, másfelől pedig olyan esettanulmány jellegű erőfeszítésnek, melyben az előbbi módon megfogalmazandó filozófiatörténet-filozófia anyaga tárulhat elénk.

3.2. A SEMATIZÁLT HEGELIÁNUS FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS ELMÉLET

3.2.1. *A hegeli filozófiatörténet-elmélet recepció helyzet az 1830–1840-es években*

Az a lehetőség persze önmagában még nyitva állt az 1830-as és 1840-es években, hogy a markáns fejlődéspárhuzamosság-tézis rigid formájának textuális kanonizációja ellenére más csatornákon keresztül esetleg egy olyan filozófiatörténet-filozófia terjedjen el, ami kiaknázza a hegelianizmusban ténylegesen benne rejlő lehetőségeket. Azt, hogy ezekben az évtizedekben valóban jelen volt a filozófiatörténet filozófiai relevanciája és egysége iránti nyitottság, jól példázta az előző alfejezet elején (3.1.1. szakasz) idézett enciklopédia-szócikk, amely a Hegel által „állítani merészelt” fejlődéspárhuzamosság-tézissel azt a kriptohegeliánus-schellingiánus koncepciót állította szembe, miszerint az egyes filozófiai rendszerek váltakozása olyan „organikus” mozgás, ami – habár plurális fejlődések sokaságában – végső soron a „szellem ösztönén [*Triebe*]” alapul, hogy létét mind jobban és jobban

tudott létté, tudássá emelje, hogy az egész szellemi és természeti univerzumot egyre inkább a saját létezőeként [*Daseyn*], saját valóságaként, saját magának tükröként ismerje fel” (ANONIM 1850, 923–924). A lexikonszócikk rákövetkező mondata azonban – „[a] filozófia története így maga a filozófia egy enciklopédiájává válik, amelyben minden kérdés felmerülésének ideje szerint megtalálja természetes helyét az emberiség tudatában” (924) – az első tagmondat látszólag hegelianus terminológiája ellenére már a Hegel filozófiájától induló elágazási lehetőségeket példázza – mégpedig már a historizmus irányába – hiszen az enciklopédia, s ezt Hegel kortársainak mindenféle edíciótörténeti komplikáló mentőkörülmény nélkül tudniuk kellett, a szisztematikusan, azaz a fogalmi szükségszerűség szerint rendezett tudásegész totalitásának neve (vö. HEGEL 1817, 8. skk.); összhangban egyébként a kor diszciplináris nómenklatúrájával, amelyben a filozófiatörténetnek nem volt helye a filozófia enciklopédiáján belül, hanem éppenséggel annak anomáliájaként jelent meg. A filozófiatörténet és a filozófia enciklopédiája közé tehát hegelianus alapokon nem lehetne egyenlőségjelet tenni, különösen ha valaki a lexikonszócikk-szerzőhöz hasonlóan amúgy elutasítja a genetikus és dialektikus fejlődések közti párhuzamosság rigid, közvetítetlen formáját. Itt már inkább egy olyan folyamat figyelhető meg, amelyben Hegel nevével a fejlődéspárhuzamosság rigid formája alapján redukált filozófiatörténet-írást társítják, s vele szemben próbálják artikulálni – kriptohegelianus alapokat sem nélkülözve – a filozófiatörténet relevanciájának és egységének kérdését. Utóbbi kérdés pedig, amint ezt éppen ez a lexikonszócikk példázza, könnyen a filozófiátlan, relativizáló historizmusba fordulhat, ahol az enciklopédia jelző kevésbé a specifikus hegeli, hanem inkább egy felvizezett értelemben veendő, mint a filozófiai ismeretek immár aszisztematikus s csak a – pusztán egy meg nem határozatlan egységelv által összetartani vélt – konkrét filozófiatörténeti menet által biztosított egysége. Hatástörténetében a filozófiatörténet filozofikusságának hegeli alapelve hamar az ellenkezőjébe fordult, afféle tömörített értelemalakzatként – ezzel a mechanizmussal majd a 7.4. alfejezetben fogunk foglalkozni – akadályozva a gondolati (enciklopédikus) és történeti rendezőelvek termékeny egymásrahatását.

Abban, hogy a filozófiatörténet filozófiai relevanciájára és egységre vonatkozó kérdés válaszkeresésében a kortársaknak nem állt rendelkezésére az autentikus hegeli opció, az előző alfejezetben vizsgált tágabb filológiai-történeti körülmények mellett tagadtathatatlanul jelentős szerepet játszott a specifikusan a filozófiatörténet-írással fog-

lalkozó Hegel-tanítványok sematizált filozófiatörténet-felfogása is. Michelet már a hegeli filozófiatörténet-előadások megjelenésének évtizedében Johann Eduard Erdmannt nevezte meg elsőként azok között, akik Hegel filozófiatörténet-írásra gyakorolt hatását testesítik meg (MICHELET 1838, 685). Erdmann személyesen is tanult Hegelnél Berlinben, habár nem vált Hegel közvetlen tanítványává, és már 1829-ben elhagyta Berlint, hogy átvegye apja lelkészi pozícióját szülővárosában, az akkor autonóm közigazgatású orosz provinciának számító Livónia, ma Lettország területéhez tartozó Wolmarban (Valmeriában).¹¹⁸ Azonban egy évvel Hegel halála utána visszatért Berlinbe, ahonnan 1836-ban a Halle–wittembergi egyetemre kapott rendkívüli egyetemi tanári kinevezést. Erdmann Halléban rövidesen rendes professzori katedrához is jutott (1839), s egész életében hű maradt karrierjének ezen állomásához, ahol nyolcvanöt éves koráig tanított. Ugyan tanári pályafutása során nem nevelt ki hagyományos értelemben vett tanítványokat, de diákjai köré tartozott talán Edmund Husserl is.¹¹⁹ Az

¹¹⁸ Johann Eduard Erdmann biográfiáját illetően a bevett lexikális forrásokon (lásd 11.4. szakasz lentebb) túl lásd ERDMANN 1893; GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 90. skk. Az előbbi nekrológ szerzője Benno Erdmann, akkor éppen Johann Eduard Erdmann kollégája volt Halléban (lásd 119. lj. lentebb), azonban kettőjük között nem állt fenn rokoni kapcsolat, s Johann Eduard Erdmann gyermektelen maradt.

¹¹⁹ Erre maga Husserl emlékezett így élete alkonyán, 1935-ben (lásd BW VI, 261). Husserl SS 1878 és WS 1880/81 között Berlinben is tanult egy bizonyos Erdmann-nál (lásd: SCHUHMAN 1977, 6; HUSSERL BW VIII, 236. A jeles Husserl-kutató Karl Schuhmann ezt Johann Eduard Erdmann-nal azonosítja (explicit azonosítás: HUSSERL BW VIII, 236., 19. lj.), ami azonban nem lehetséges, hiszen Johann Eduard Erdmann ebben az időben már négy évtizede nem volt Halléban, és semelyik biográfiai forrás nem tanúskodik arról, hogy halléi működését megszakította volna egy berlini vendégszereplés kedvéért. Husserl berlini tanulmányainak idején, 1877. január 20-án habilitált Berlinben a Johann Eduard Erdmann-nál majdnem fél évszázaddal fiatalabb Benno Erdmann (s habilitáció pontos dátuma: ANONIM 1885, 29), aki már 1882-ben jelölt volt a berlini egyetem filozófiai katedrájára, melyet akkor mög Dilthey kapott meg (vö. GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 145), míg végül 1909-ben Benno Erdmann is eljutott a kora legnagyobb presztízsű egyetemére (vö. 190. skk.). Mielőtt 1878-ban karrierjének első lépéseként rendkívüli professzori kinevezést kapott volna Kielbe, Benno Erdmann Berlinben is tartott órákat (pl. az SS 1878 szemeszterben, lásd *Amtliches Verzeichnes des Personals und der Studierenden der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin auf das Sommerhalbjahr von Ostern bis Michaelis 1878*. Berlin: Gustav Schade [Otto Francke], 1878, xiii), melyeket Husserl látogathatott. Sőt a berlini kinevezést hozó karrier grádicsain haladva Benno Erdmann 1890 és 1898 Halléban volt professzor, tehát rá is vonatkozhatott Husserl fent hivatkozott 1935-ös megjegyzése az Erdmann nevű egykori halléi kollegájáról, akinél ő még tanult (ráadásul 1935-re már Benno Erdmann is meghalt a Husserl által említett többi professzorhoz – a jobbhegeliánus filozófus-irodalomtörténész Rudolf Haym, a filozófiai érdeklődésű világhírű matematikus Georg Cantor és a teológus

legalábbis bizonyos, hogy, amikor Husserl 1887-ben Halléba érkezett, hogy Carl Stumpf alatt habilitáljon, és megkezdhesse filozófiai oktatói karrierjét, éppen Erdmann volt a filozófiai kar dékánja, akihez Husserl kérelmét címezte, és akinek oroszlánrésze volt abban, hogy Husserl Stumpf javaslatára a maga számára nagyon előnyösen kombinálhatta a habilitációs eljárás és bécsi matematikai doktorátusa részleges megismétléssel történő honosításának elemeit (lásd GERLACH – SEPP [SZERK.] 1994, 163, 175. skk.), sőt a matuzsálemi korú Erdmann néhány évig a fiatal magántanár Husserl kollégája is volt a halléi fakultásban.

3.2.2. Erdmann hegelianus pszichológiájának alakulása

Erdmann centrális figurája volt a professzionális akadémiai Hegel-recepciónak – ő írta például az *Allgemeine Deutsche Biographie* húszoldalas Hegel-címzavát – és a (kora) modern filozófia történetírójaként szerzett szakmai hírnevet (többek között Leibniz-kiadásával). A korabeli filozófiai életben betöltött státuszát jól jellemzi, hogy pszichológia-tankönyve (első kiadás: ERDMANN 1840) magyarul is megjelent a református lelkész, főiskolai tanár és az Eötvös-minisztérium művelődéspolitikusának, Molnár Aladárnak a szabad fordításában (MOLNÁR 1864). E pszichológia-tankönyv elkészítésének szükségességét Erdmann már annak az első kiadásához írott előszavában azzal indokolta, hogy néhány ponton, így az antropológiában (ti. a szellem mint individuum bemutatása során) el kellett térnie Hegel rendszerétől (vö. ERDMANN 1840, iv). A tankönyv két évre rá megjelenő második kiadásában pedig Erdmann hegelianus pszichológiája már explicit defenzívába kényszerült: „Nem változtattam meg lényegileg [...]” – írta – „a pszichológia tárgyalását és felépítését illető nézeteimet, noha figyelemmel követtem az újabb jelenségeket e szakterület irodalmában, akkor is, ha ezek egy az enyémmel rokon, s akkor is, ha egy egészen más állásponthez tartoznak” (ERDMANN 1842, vi).

Martin Kachler [Kähler] – hasonlóan). Ugyanakkor azt sem kell feltétlenül gondolnunk, hogy Husserl retrospektív tévesztés áldozata lett, hiszen a halléi habilitációjára készülve az 1886–1887-es egyetemi év során látogatta Stumpf (SCHUHMANN 1977, 17, 19) és Cantor (vö. CANTOR 1991, 374) óráit, tehát akár a nagynevű filozófiatörténész Johan Eduard Erdmann-nál is tanulhatott filozófiai ismeretei elmélyítése érdekében (elvégre akkoriban Husserl azt mondta magáról, ő még egy „kirívó kezdő a filozófiában”; SCHUHMANN 1988, 113).

A negyvenes évek derekának olvasóit azonban már nem lehetett kielégíteni sem Hegel-immanens divergenciákkal, sem az önállósuló pszichológia eredményei iránti névleges engedményekkel. Az eredetileg a prágai antikantiánus (és antiidealista) filozófus, matematikus és polihisztor Bernard Bolzano tanítványi köréhez tartozó, majd már az 1848-as oktatási reform előmunkálataiban részt vevő Franz (František) Exner 1842-ben megjelentetett egy roppant kritikus hangvételű pamfletet Michelet, Erdmann és a szintén jobbhegeliánus Karl Rosenkranz, Hegel tanítványa és életrajzírójának pszichológiakönyvei ellen. Exner kritikájának egyik fő csapásiránya nem hangozhat idegenül az előző alfejezet, különösen a 3.1.3. szakasz fejtegetéseinek fényében:

„Mindhárom előttünk fekvő mű felsorolja a szubjektív szellem dialektikus fejlődési mozzanatainak részeként az alvajárást [Somnambulismus], a lelki betegséget és a szenvedélyt. Ekkor pedig vagy a dialektikus fejlődés egyben a faktikus is, s akkor minden ember a bölcsőtől a sírig vezető útja során szükségszerűen legalább egyszer jövőbelátó [Clairvoyant], egyszer eszeveszett [wahnsinig], egyszer kizárólag szenvedély által uralt kell legyen, vagy pedig, ha tisztelettel akarunk adózni a tapasztalat előtt és ezt tagadni akarjuk, akkor pedig a dialektikus fejlődés nem a faktikus. Mindenkit hagyunk tetszése szerint választani [...]”¹²⁰

Exner Hegel-kritikáját még a felvilágosodás kori filozófia frappáns, ironikus stílus jellemzi, ami a tizenkilencedik század évtizedei során az utókor legnagyobb sajnálatára a száraz professzori fogalmazásmódnak adta át helyét a német egyetemi filozófia vitakultúrájában. Tartalmi szempontból azonban ez a negyvenes évek elején papírra vetett szöveg nagyon is modern: Azt a problémát veszi célba, amit Exner a

¹²⁰ EXNER 1842, 60–61. Azt, hogy Exner Hegel-kritikáját végső soron nem immanens megfontolások, hanem a külső, metafizikai meggyőződések megváltozása mozgatta (ami alapvetően lehetetlenné tette számára a hegeli dialektikus logika – illetve általában véve a klasszikus német idealizmus filozófiai pozícióinak – érdemi recepcióját és megítélését), jól mutatja levele mesterének, Bolzanónak egy évtizeddel a fenti pamfletsorozat megkezdése előtt: „Így most olvastam valamit Hegelről. Ennek az embernek, csakúgy mint Schellingnek és magának Fichtének a nézeteiből a nagy bosszúságomra mindaddig egyetlen aspektusra sem tudtam szert tenni, ahol ezek valamilyen valódi igény által megalapozottnak tűnnének, s még kevésbé látom, hogyan segítenének ezek egy ilyen [igény]t megszüntetni. Olybá tűnnek nekem, mint álmok, amelyek helyett az ember ugyanúgy sok mást is álmodhatott volna [...]” (BOLZANO 1935, 37).

viszonzválaszában azután annak a kérdésnek a formájában fogalmazott meg, hogy „miként viszonyulhat a dialektikus módszer a genetikus-hoz” (EXNER 1844, 17). E kérdés megválaszolásakor pedig Exner nem a közvetítő mechanizmusoknak a hegeli dialektikában fellelhető finomságaira igyekezett figyelemmel lenni, hanem éppenséggel az ezeknek ellentmondó tapasztalatra hivatkozik – ami, mint láttuk, Hegel filozófiatörténet-elmélete recepciójának is a botránykövévé vált.

Erdmann már a logikatankönyve időközben megjelent második, javított kiadásának előszavát felhasználta arra, hogy válaszoljon Exner kritikájára (lásd ERDMANN 1843, x), s választát részletekbe menően megismételte a pszichológia-tankönyv harmadik kiadásának előszavában is (lásd ERDMANN 1847, iii. skk.). A történeti-bibliográfiai mellékszálaktól eltekintve – pl. Erdmann és Exner részben azon vitatkozott egymással, hogy ki tudhatja a saját oldalán a korabeli filozófiai logika nagy unortodox képviselőjét, a lipcsei matematikus-filozófust Moritz Drobischt¹²¹ – a vita filozófiai tartalma már egyértelműen a hegelianizmus térvesztéséről tanúskodott annak magyarázóereje meggyengülése révén. Erdmann ugyanis nem azt az utat választotta, hogy fenntartotta a fejlődéspárhuzamosság-tézist a pszichológia területén, és annak közvetítési mechanizmusait kísérte volna meg differenciálni, hanem éppenséggel korlátozta annak hatókörét (miközben a dialektikus fejlődést sematikusán redukálta a „szükségyszerűség felismerésé”-re; v.), létrehozva a dialektikus fejlődés logikája mellett egy az empirikus kontingencia által uralt területet. Azt állította ugyanis Exnerrel szemben (lásd vi–vii), hogy a szóban forgó anomáliás jelenségeket ő nem is szándékozott bevonni a dialektikus fejlődés rendjébe, hanem azokat ő eleve a „ritka (azaz kontingens [*zufälliges*])” és a „betegség” (ami Erdmann szerint talán nem is jelent mást, mint azt, hogy „fogal-

¹²¹ Az eleinte matematikai katedrát betöltő Drobisch logikája (első kiadás: DROBISCH 1836) forradalminak számított a filozófiai logika tizenkilencedik századi paradigmáján belül, habár nem tartozott sem a modern, russelliánus–fregeánus szimbolikus logika előfutárai (George Boole, William Jevons Stanley), sem ezen tizenkilencedik századi előzmények németországi befogadói-meghonosítói (Hermann Ulrici, Ernst Schröder, Alois Riehl) közé (lásd pl. PECKHAUS 1999). Drobisch maga meglehetősen elítélő véleménnyel volt a hegelianus pszichológiáról, ami szerinte „nem más, mint a [szellemi fenoméneknek] a dialektika háromnegyedes ütemében fantazmagorikus módon történő elővezetése dialektikus mozzanatokként” (DROBISCH 1842, 335). A konkrét Rosenkranz–Michelet–Erdmann–Exner-vitában pedig Erdmann korántsem meglepő módon egyértelműen a legutóbbi pártján látszott állni, szintén úgy értelmezve a dialektikus sémát, mint ami „az abnormális beteg állapotokat egy és ugyanazon sorba állítja a normális, egészségesekekkel”, pedig azok pusztán az „általános törvénye” zavarai (337).

miatlan [*begriffswidriges*]”) kategóriák alá kívánta sorolta (vii). Dehogyan jelent mást; ellenkezhetnénk, rámutatva a gyakoriság (»ritka«) és a modális (»kontingens«) fogalmainak, illetve a normalitás (»beteg«) és az analicitás (»fogalmiatlan«) fogalmainak kategoriális különbségeire. Azt, hogy a professzionális filozófus Erdmann ilyen alapvető logikai hibákat vétett, aligha pusztán a vita hevének tudhatjuk be, hanem sokkal inkább annak, hogy kénytelen volt elhagyni filozófiai rendszerének dialektikus határait, olyan új területre lépve, amely hamarosan a pszichológia mint önálló tudományos diszciplínához került.

A negyedik kiadás, ami másfél évtized múlva, a modernizmus jegyében szintúgy nem gót betűs (*Fraktur*) szedéssel látott napvilágot (ERDMANN 1862), elhagyta az Exner-polémiát; ennek azonban kegyeleti oka volt – Franz Exner az előző évtized elején meghalt –, nem pedig az, hogy Erdmann filozófiai nézete győzedelmeskedett volna. Éppen ellenkezőleg: az új kiadás előszavában a szerző már azt jegyezte meg, hogy a pszichológia-tankönyv első két fejezetének (*A szellem mint individuum [antropológia]; A szellem mint én [az öntudat fenomenológiája]*) helye a filozófia egészében – amit Erdmann a fogalmi szűkségszerű totalitást implikáló filozófiai enciklopédia terminussal jelölt meg – a „fiziológiában vagy az orvosi antropológiában” lenne (v). Ez egy figyelemre méltó engedmény az empirikus pszichológia mint természettudomány a filozófiától történő leválasztása irányába egy olyan szerzőtől, akit a szakirodalom – tegyük hozzá: pontatlanul – az éppen erre a demarkációra irányuló, a tizenkilencedik század második felében kirobbanó ún. pszichologizmusvita centrális terminusa, nevezetesen maga a »pszichologizmus« terminus létrehozójának tart.¹²² Amikor

¹²² A pszichologizmusvita immár klasszikussá vált modern áttekintése szerint (KUSCH 1995, 98–99) a terminust Erdmann vezette be *A német filozófia Hegel halála óta* című 1866-os művében (amely mű pontosabban szólva egy függelék [*Anhang*] Erdmann átfogó filozófiatörténetének második kötetéhez: ERDMANN 1866b, 619. skk.). Kusch nem hivatkozik az Erdmann-mű oldalszámára, és láthatóan (vö. KUSCH 1995, 101) korabeli elsődleges forrásból dolgozott, ami Erdmann elsőségére csak név szerint utalt „talán” kitétellet (STUMPF 1892, 468.). Erdmann elsősége – konkrét munka megnevezése nélkül – valóban már a korabeli szakirodalom véleménye is volt (lásd pl. EISLER 1929, 550; habár az első kiadásból még hiányzott, vö. EISLER 1899, 602). Modernebb lexika (JANSSEN 1989, 1676, 1678) oldalszámmal is szolgálhatott volna Kusch számára („ERDMANN 1866b, 680. skk.”; egy 1964-es utányomáson keresztül hivatkozva). A filológiai-történeti helyzet azonban még egyértelmű. A jelölt helyen (680) Erdmann ugyan utal a „filozófia mint öntudattan [*Selbstbewusstseynslehre*]”-ra (mégpedig Fichte kontextusában, vö. 448); azonban jelen sorok szerzője nem találta a „pszichologizmus” terminust (ráadásul a szöveg helye a balhegeliánus Bauer testvérekről, Edgar és Bruno Bauerről szól). Ezt a terminust jelen sorok szerzőjének Erdmann műve

második kiadásának egyedül egy olyan szöveg helyén (ERDMANN 1870, 646) sikerült fellelnie, amely az első kiadásból egyértelműen hiányzik (vö. ERDMANN 1866b, 647). E helyütt Erdmann a német idealizmusnak az alternatív, a klasszikus vonal (Fichte, Schelling, Hegel) által elhomályosított tradícióját (lásd BEISER 2015) tárgyalja és a második kiadásba beszűrt mondatok az 1854-ben rejtélyes körülmények között elhunyt Friedrich Eduard Beneke érdemeit, „a benekei pszichologizmus sajátosságát”-t domborították ki (ERDMANN 1870, 646). Erdmann ismertetésének ez a része a hegeli (ellen)nyilvánosság fórumaként 1827 elején megjelent – habár a harmincas évek elején már válságba jutó – heti rendszerességű *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*-ben megjelent recenziókon, köztük Erdmann saját írásán alapult (ERDMANN 1834a; a periodikum történetéről lásd SCHLAWE 1959, különösen 247. skk.; 1959, különösen 343). Erdmann recenziója, melynek tárgya egy gyakorlatilag ismeretlen rostocki professzor, Eduard (Friedrich August) Schmidt (1809–1866; magántanár 1831, a metafizika rendkívüli professzora 1832 óta) kantiánus-szkeptikus könyve (SCHMIDT 1833b) volt, még nem szolgálhatott a »pszichologizmus« terminus forrásaként, azonban jobb fogalomtörténeti és terminustörténeti nyomot kínálhat a bekezdés alapját alkotó többi recenzió, melyet egyikét a szintén Schmidt („Erfurt”) nevet viselő szerző írta, aki feltehetően vagy az apja a később a folyóiratban szintén publikáló ifjúhegeliánus Alexis Schmidtnak (aki 1818-ban Erfurtban született, és 1903-ban Berlinben halt meg), vagy pedig, amint HUNDT (SZERK.) 2010, 168 feltételezi, a szintén berlini minor hegeliánus Friedrich E. Schmidt (1808–1880; habilitáció: 1836; habilitáció nem mutatható ki: ANONIM 1885, 13) volt. Ez a recenzió (SCHMIDT 1833a) valóban tartalmazta a fogalmi alapot a »pszichologizmus« terminus megjelenéséhez, ugyanis a recenzens kifejezetten bírálta Beneke kísérletét arra, hogy a kanti transzcendentálfilozófiát a pszichológia révén alapozza meg: „Az empiria egy filozófiai rendszeren belül sohasem a szokványos megfigyelő [...] ártatlan empiriája” (199). Ennél explicitebb megfogalmazás is található, ami egyértelműen megelőlegezi a pszichologizmus fogalmát: Beneke szerinte „azt prognosztizálja, hogy a filozófáló elme minden spekuláció útját elhagyja, hogy »a filozófiának tapasztalati tudománnyá [*Erfahrungswissenschaft*] kell válnia, hogy először is az ezzel összefüggő cél a pszichológia lenne, mert az egész fennmaradó filozófia nem más, mint alkalmazott pszichológia [...]»” (203). Azt, hogy itt egy fogalomtörténetileg releváns transzformációja zajlik a benekei gondolatoknak (persze negatív előjellel), mi sem mutatja jobban, mint az a filológiai művelet, hogy Schmidt szövegének idézete nem filológiailag pontos idézet, hanem a tézismondatok kompilációja Beneke recenzált, még a Hegel halálát kiváltó berlini kolerajárvány előtt nyomdakész pszichologizáló kantiánus filozófiai pamfletjének egy részéből (BENEKE 1832, 88–91, vö. még 98). Azonban sem Schmidt, sem a jobbhegeliánus hallei professzor Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs ugyanebben az évfolyamban megjelent Beneke-recenziója – amely Benekét hasonlóképpen kritizálja azért, hogy, „miközben minden lelki [seelisch] válik, a pszichológia egy lélekzsákká lesz Isten és a világ számára” (HINRICHS 1834, 1000) – nem tartalmazta magát a »pszichologizmus« terminust. Mi vezethette Erdmann arra, hogy az így körülírt fogalmat ezzel a kifejezéssel illesse? Már P. Janssen rámutatott arra (lásd 1989, 1676), hogy a »pszichologizmus« terminust már évtizedekkel Erdmann előtt használta az olasz pap-filozófus-politikus Vincenzo Gioberti. Ehhez azt érdemes hozzátennünk, hogy Gioberti már korán megjelent német fordításban a református teológus és Gioberti személyes barátja Karl Jakob Sudhoff révén (GIOBERTI 1844), amely nemcsak használja a »pszichologizmus« terminust (lásd pl. 54), hanem azt a fordítói előszóban kifejezetten egy filozófiai program középpontjába helyezi: a fordítás deklarált célja ugyanis az volt, hogy a mű révén „ezt a nemes tudományt [ti.

pedig Erdmann egy évtized elteltével ismét kiadta hegelianus pszichológia-tankönyvét (ERDMANN 1873), annak anakronizmusát mi sem jelezte jobban, mint az, hogy az új, ötödik kiadáshoz írott lakonikus előszavában Erdmann már semmilyen elméleti vitában nem tudott állást foglalni.

3.2.3. Erdmann hegelianus filozófiatörténet-elmélete

Azért lehetett érdemes áttekintenünk Erdmann hegelianus pszichológia-felfogásának fejlődési pályáját a Hegel halála utáni első évtizedek folyamán, mivel az kontrasztfóliaként szolgálhat a filozófiatörténész Erdmann hegelianus filozófiatörténet-elmélete fejlődésének felvázolásához. A hegelianus filozófiatörténet-filozófia történetének a jelen könyv célkitűzése számára releváns rekonstrukciója számára a fő nehézség nem is ezen elmélet az előző, a 3.1. alfejezetben feltárt textuális genezisének komplexitásából fakad – elvégre a kortársak számára viszonylag rövid időn belül előállt az elmélet egy textuálisan stabil formája, még ha azt közvetlenül ismerők, különösen pedig a Hegel filozófiáját egészében elfogadók tudatában lehettek a hegeli filozófiatörténet-elmélet nemtriviális mivoltának –, hanem egy olyan tényezőből ered, ami közvetlen kapcsolatban állt a filozófiatörténet-írás sajátosságával.

Erdmann 1834-ben kezdett bele az ambiciózus filozófiatörténet-írói vállalkozásába, a *Kísérlet az újabb filozófia történetének tudományos bemutatására* (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie) című könyvsorozatba, ami 1853-ig össze-

a filozófiát], amely Németországban oly sok érzékeny és lelkes tanítványt számlál, a pszichologizmus sivatagából kivezesse, ami az összes torzszüleményével – a materializmussal, a panteizmussal és a nihilizmussal – gyülekezőhelyként választotta szegény szétszabdalt hazánkat” (vii). Ezen antimodernista, felekezeti fogalomértelmezés érdekes mellékszála volt, hogy a kezdődő neoskolasztika idején használták a pszichologizmust az emberi megismerőképesség korlátozottsága mellett elköteleződő, modern filozófia megnevezéseként – „ami nem akarja a teremtmény tudásának határait [...] extravagáns, álomszerű képzetekkel átugrani” (SCHMID 1862, 100–101) –, ahonnan tekintve a kibotakozó neoskolasztika – szemben a klasszikus német idealizmushoz kapcsolódó ún. német teológiával „tomista pszichologizmus”-nak volt nevezhető (101. vö. skk.). Tekintve, hogy ez a Gioberti nevével fémjelzett, antimodernista használat elterjedtté vált a korabeli német lexikai művekben, joggal feltételezhetjük, hogy Erdmann terminusválasztása a már rendelkezésre álló fogalomhoz tehát a filozófia egy különálló, felekezeti (katolikus-protestáns) tradíciójából táplálkozó transzferfolyamat eredménye volt.

sen hat kötetben látott napvilágot, majd pedig az 1866-ban megjelent, s a »pszichologizmus« terminus bevezetése kapcsán is elhíresült *A filozófiatörténet alapvonalai* (Grundriss der Geschichte der Philosophie) című kétkötetes munka¹²³ alapjául szolgált. Vállalkozását Erdmann a könyvsorozat első kötetének előszavában névlegesen azzal indokolta, hogy a „tudomány hőroszá”-nak, Hegelnek előadásai ugyan már nemcsak egy szűk kör számára hozzáférhetőek, azonban éppen a modern filozófia aránytalanul röviden szerepel azokban.¹²⁴ A hegeli(ánus) filozófiatörténet-filozófia az eddigi elemzés során kibontakozó komplexitása felől tekintve azonban korántsem meglepő, hogy Erdmann vállalkozását ezen deklarált ártatlan szándék mellett elméleti nehézségek is motiválták, melyek röviden az előszóban is szerepeltek:

„A tervem tehát arra irányult, hogy az újabb filozófia történetének tudományos bemutatását nyújtsam, ami nem elégszik meg azzal, hogy kimutassa a szükségszerű átmenetet [*Uebergang*] az egyik rendszertől a másikig, hanem ezt [az átmenetet] egészen az egyes szálakig kövesse – ezt azonban olyan módon, hogy, ahol ez lehetséges, a történet filozófiai bemutatásával kibékítse azokat, akik ettől idegenkednek, vagy egyenesen ezzel szemben ellenségesek.”¹²⁵

Annak, hogy Erdmann ambiciózus módon célba vette a Hegel filozófiatörténet-előadásai által viszonylag lakonikusan kezelt modern filozófia terepét, tehát nem pusztán az volt a célja, hogy feltegye a befejező ecsetvonásokat a hegeliánus filozófiatörténeti panoráma festményére, hanem éppenséggel egy alapvető kompozicionális problémát kísérelt meg megoldani: a filozófiatörténet filozófiai és tényszerű-részletes mikrotörténeti bemutatásának egységét igazolni olyan módon, hogy az meggyőzze a hegeli(ánus) filozófiatörténet-írás – mint láttuk – időközben egyre gyarapodó számú kritikusat.

Erdmann az előző, 3.2.2. szakaszban vizsgált hegeliánus pszichológiafelfogásának tankönyvszerű bemutatását, mint láttuk, teljes egé-

¹²³ Első kiadás: ERDMANN 1866a; 1866b; második kiadás: ERDMANN 1869; 1870 (a »pszichologizmus« fogalom- és terminustörténetéről lásd 122. lábjegyzet fentebb).

¹²⁴ ERDMANN 1834b, v. Erdmann ekkor még csak saját berlini egyetemi tapasztalataira hivatkozhatott, hiszen a Hegel filozófiatörténet-előadásai addig még csak az antik filozófiatörténetet tárgyaló első két kötet látott napvilágot (HEGEL 1833a; 1833b). A néhány évre rá megjelenő harmadik kötetben valóban csak az annak felénél kezdődött a modern (azaz a reneszánsz és a reformáció utáni) filozófia ismertetése (lásd HEGEL 1836, 265. skk.).

¹²⁵ ERDMANN 1834b, vi–vii.

szében a hegeli enciklopédia szisztematikus totalitáskonceptióján belül helyezte el, s már az első kiadás előszavában ahhoz képest határozta meg saját eltéréseit, illetve gondolatainak önállóságát (vö. ERDMANN 1840, iv). Első látásra úgy tűnhet tehát, hogy hasonlóan szisztematikus koncepció jegyében fogant az 1834-ben elkezdett ambiciózus filozófiatörténet-írói vállalkozás is, amelynek könyvnyi hosszúságú módszertani bevezetőjében Erdmann tézisszerűen így fogalmazott:

„Az általános szellem élete egyrészt nem-tudatos cselekvésként, másrészt számára tudatosként jelenik meg, mint önmaga felfogása. A cselekvésének időbeli fejlődése [*Entwicklung*] a világtörténelem, a megragadó tudatának időbeli fejlődése a filozófiatörténet.”¹²⁶

Ennek alapján tehát egy integráns filozófiatörténet-filozófia körvonalai bontakoznak ki előttünk, amelyben a filozófia történetisége nem közvetlenül a dialektikus fejlődés felől, hanem a komplementer szellemi formák történetiségét is magában foglaló világtörténelem kontextusában nyer értelmezést. A filozófia az „általános szellem önmaga-megragadása” (ERDMANN 1834a, 14), ami az egy partikuláris korfilozófia (*Zeitphilosophie*) megragadásának időbeli történéseként szükségszerűen utólagos a szellem időbeli cselekvéséhez képest, s így hat vissza a fejlődés további időbeli menetére, annak „további ható mozzanat [*treibendes Moment*]”-tá válva (18). A filozófiatörténet tehát nem egy rigid dialektikus logikai fejlődése időbeli leképezése, hanem „történelem és filozófia kölcsönös egymást-meghatározása [*Sich bedingen*]” (uo.), s ennél fogva valójában a filozófia története nem lenne megírható a világtörténelem menetének integráns bemutatása nélkül.

Azt, hogy mégis önálló filozófiatörténet-írásra vállalkozunk, a mindenkorai filozófiatörténész véges megismerő- és teljesítőképessége mellett a filozófia *relatív autonómiája* magyarázza, ami a filozófia alapításakor még korlátozott (a filozófia még jobban függ korának világtörténelmi szituációjától), azonban idővel ez a függés „jobban háttérbe kerül”, és a filozófiatörténet „úgy jelenik meg, mint a filozófia első fokában foglalt mozzanatok kibontása [*Auseinanderlegung*]” (21). Ráadásul a filozófia autonómiája és világtörténelmi függése közti egyensúly a filozófia időbeli kibontakozása során dinamikusan változhat, egyes sűrűsödési pontokban (pl. a kereszténység megjelenése, a reformáció) ismét szükségessé válhat a filozófiatörténet-írás világtörténelmi

¹²⁶ ERDMANN 1834b, 11–12.

kontextusának előtérbe helyezése. Az általános világtörténelemhez hasonlóan a filozófiatörténeti jelentőségű egyes személyek azok, akik az egyes korok tudatát megtestesítő korfilozófiákat (*Zeitphilosophien*) „kimondják s bemutatják” (29), s ez a filozófiatörténeti relevancia Hegel a világtörténelem filozófiájában alkalmazott az »ész cseléhez« (vö. KELEMEN 2000, 147. skk.) hasonlóan független attól, hogy (filozófia)történeti jelentőségének az egyén mennyiben van tudatának vagy sem (ráadásul a korfilozófia akár „két személyre elosztva is lehet”; 37). Más szavakkal, a filozófiatörténeti személyek esetében ugyanúgy egy utólagosság figyelhető meg, mint a történelmi tett és a filozófiai reflexió viszonyában: „[a]nnak tudata, hogy milyen meghatalmazással [*Vollmacht*] tették ők ezt, csak a befejezett cselekvés után áll be” (27). A „meghatalmazás” (*Vollmacht*) kifejezés használata nem véletlen, ugyanis az utólagosság megjelenik egy hatalmi struktúraként is azáltal, hogy a filozófiatörténeti egyének hatóképességként megmutatkozása igazolja azok jelentőségét: „A hatalmuk, a befolyásuk, amit megmutatnak, a hitelesítése [*Beglaubigung*] annak, hogy ők egy magasabb hatalom eszközei” (30). Ez az absztraktnak tűnő megállapítás valójában konkrét filozófiatörténeti struktúrákra vonatkozó leíróelv, hiszen a filozófiatörténeti egyén hatalma egyrészt jelentheti azt, hogy ez a filozófus „iskolákat alapít”, azaz „a többieket arra kényszeríti, hogy alávéssék magukat neki, és vele együtt kimondják a kor tudatát” (30), illetve azt is jelentheti, hogy a korábbi fázis, az egyidejűtlenségek egyidejűségében még jelen lévő képviselői ellentmondjanak a filozófiatörténeti egyénnek, ezzel a polémiával igazolva annak jelentőségét.

Hasonlóan lebontható a filozófiatörténet-írás praxisának aprópénzére Erdmann kapcsolódása a hegeli filozófiatörténet-elmélet alaptéziséhez (lásd 3.1.3. szakasz fentebb), nevezetesen ahhoz az állításhoz, miszerint a pluralitás éppenséggel a filozófiatörténet filozófiai koherenciája melletti, nem pedig az ellen szóló érv (avagy, amint Erdmann fogalmaz: amennyiben az egyes filozófiákat „fejlődési fokokként” tekintjük, azok „különbözösége [*Verschiedenheit*] nemcsak lehetséges, hanem szükséges”; ERDMANN 1834b, 35). Ez a tézis azonban Erdmann-nál ismét csak lefordítható a filozófiatörténet-írás differenciált praxisára, hiszen a filozófiatörténet menetének továbbhaladása (*Fortschreiten*) történhet úgy, hogy „a rákövetkező filozófia az előzőt teljesen elismeri, és hagyja fennmaradni – s csak az alapelvet alapozza meg jobban –, vagy abban is állhat, hogy a rákövetkező filozófia az előzővel szemben polemikusan az ellenkező alapelvet érvényesíti, és így kiegészíti az egyoldalúságot” (36). Az a fentiekben megalapozott

megállapítás is a filozófiatörténet-író mozgásterét növeli, miszerint a filozófiatörténet dialektikus menetének felismerésében is jelen van az utólagosság: egy meghaladási „viszony fennállhat anélkül, hogy” a szóban forgó filozófus „annak a helyes tudatával rendelkezne”, azaz a dialektikus viszony közvetett manifesztációját nem a történeti aktorok önértelmezésének szintjén kell kimutatnunk. Ezt fontos leszögezni, hiszen a filozófiatörténet az aktorok szintjén olyan önértelmezési formát mutat, nevezetesen a túlzott originalitásigényt, ami könnyen a történeti koherencia felmutatása ellen hathat. A *morbus philosophicus* originalitásigény egyébként Erdmann kritikájának céltáblájában is állt: „mintha az lenne a legfontosabb dolog az igazsággal kapcsolatosan, hogy azt – mintegy először – ők találták meg” (31).

A világtörténelembe beágyazott filozófiatörténet-írás módszertana számára Erdmann négy típust különített el az általános történetírás válfajai alapján: 1. a plasztikus (más néven krónikaszerű), 2. a pszichológiai, 3. a pragmatikus és 4. a filozofikus (filozófia)történet-írás (vö. ERDMANN 1834b, 39). A filozofikus (filozófia)történet-írás a hegelianus változatot jelöli, amely számára a „történelem minden ténye mozzanat a szellem szükségszerű fejlődésében”, és narratívaszervező elve az, hogy ezt igazolja (46). A filozofikus történetírás tehát – a hegelii filozófia talaján állva – egyedül képes arra, hogy a valódi, a „belső szükségszerűség”-re vonatkozó „Miért?” (*Warum?*) kérdést feltegye (47). A pragmatikus (filozófia)történet-írás – Erdmann terminológiai választása leginkább az ógörög *πῶμα* kifejezés »szóban forgó kérdés, téma« szótári jelentése felől érthető meg – a filozofikus (filozófia)történet-írás gyengített változata, ahol a narratívaszervező elvként szintén egy filozófiai alapgondolatot kell kimutatni a (filozófia)történeti tényekből, azonban ez a filozófiai princípium nem az abszolút szellem dialektikus logikai önkibontakozása, hanem „a szerző valamely szubjektív gondolata” (44); ismét csak megengedve azt az esetet, hogy a (filozófia)történet-író módszertana nem transzparens saját maga számára, hanem azt az utólagosság mozzanatának jegyében a (filozófia)történet-írói praxist elméleti igénnyel vizsgáló szemlélő klasszifikálja a pragmatikus (filozófia)történet-írás eseteként. Az ilyen típusú (filozófia)történet-írás a „Mi végre?” (*Wozu?*) kérdésre válaszol (45), amely tipologizálás önmagában jelzi annak szoros rokonságát a filozofikus ábrázolásmóddal, amint erre maga Erdmann is rámutat (vö. 47). A módszertani demarkáció szempontjából fontosabb esetek a plasztikus (krónikaszerű) és a pszichológisztikus (filozófia)történet-írás válfajai. A plasztikus (krónikaszerű) módszertan tulajdonképpen a (filozófia)

történet-írási módszertan teljes hiánya, azaz egy olyan narratíva (*Erzählung*), amelyben „a történelem [*Geschichte*] egyes mozzanatait” csak úgy jelennek meg, „ahogyan azok megestek [*sich zugetragen*]”, anélkül hogy a (filozófiatörténet-)író „egy meghatározott szálát próbálna azokban kimutatni” (40) Erdmann természetesen tudatában volt annak, hogy ez a (filozófia)történet-írási válfaj egy – későbbi terminológiával – ideáltípus, ami szigorúan véve nem lehetséges; azonban, s éppen ebben áll a négyosztatú tipológia jelentősége, ezt, azaz a „történeti bemutatás okadatolás [*Räsonment*] nélkül” jellegű narratívaszervezést – a pusztán a „Mi?” (*Was?*; 41) kérdésre választ kereső narratívaépítést – általánosan véve egy fontos korrektívumnak tartotta a történetírás korabeli praxisa számára:

„Az újabb kor, amely az okadatolást [*Räsonnieren*] gyakran mértéken felül művelte, és amely korban divattá vált, hogy a történetíró [*Darsteller*] a történelem kezelésében inkább magát, mintsem a történelmet juttatja érvényre, az ilyen bemutatásmód [ti. a plasztikus-krónikaszerű] ritkábbá vált, mintsem az kívánatos.”¹²⁷

Aligha gondolhattuk, hogy a történetírás interpretálatlan ténykomponenseinek („az egyes tények [*Facta*], amelyek még semmi mások, csak éppen tények”; ERDMANN 1834a, 40) a történetírói praxisban betöltött szerepét hangsúlyozó és e komponens súlyának növelése mellett lánzdzsát törő álláspontot a már 1830-as években a hegeliánus filozófiatörténet-írás legjelesebb reprezentálásának kikiáltott Johann Eduard Erdmann személyében kell felfedeznünk. Amint rögvést látni fogjuk, ez az eredeti feltevésünk – a jelen szakaszban elemzett szövegrészek ellenére – nem is volt teljesen alaptalan. Ez már abban is megmutatkozik, ahogyan Erdmann a négyosztatú módszertani tipológia fennmaradó darabját, a pszichologisztikus (filozófia)történet-írást kezeli. Ez a „Miáltal?” (*Wodurch?*; 42) kérdést szem előtt tartó narratívaépítési mód a történeti tények individuálpszichológiai létrejöttét, azaz a történelem aktorainak „vágyait, céljait, hajlamait” tartja szem előtt, melyek révén „az individuum abba a helyzetbe került, hogy valamit végbe vigyen” (42). Az ilyen típusú (filozófia)történet-írás – amibe, vegyük észre, még az aktoroknak a saját perspektíváikból megfogalmazott szándékai is beletartoznak! – Erdmann szerint azonban nem léphet

¹²⁷ ERDMANN 1834b, 40–41.

fel a tudományos relevancia igényével: „a biográfia számára nagyon alkalmas, a történelem kezelése számára azonban, amelyben többről van szó, mint az egyesek érületállapotáról, nincs helye” (43). Az a tény, hogy a pszichologizáló (filozófia)történet-írás eseteként kezelt kontrafaktuális (filozófia)történet-írás elleni, pusztán *argumentatio ad hominem* jellegű polémián túl¹²⁸ szerzőnk nem tud elméleti megfontolásokat felsorakoztatni a történelem aktorainak indítékait is a történet-írás körébe vonó »pszichologisztikus« (filozófia)történet-írás tudományos relevanciájának megkérdőjelezésére, jól mutatja, hogy számára a kontingens mozzanatok kiküszöbölése eredendően elvi döntés, s a közvetített történetiségbe ágyazott hegelianus filozófiatörténet-írás jelen szakaszban rekonstruált potenciálja pusztán látszat Erdmann valódi elmélettörténeti szerepében, ami a hegelianus filozófiatörténet-filozófia további megkövülésében és sematizációjában állt. Mielőtt ezt a folyamatot vizsgálnánk, amely döntő módon hozzájárult a születőben lévő fenomenológia, illetve általában véve a kontinentális filozófia filozófiatörténet-felejtéséhez, vessünk egy pillantást a hegelianus koncepció Erdmann által felvillantott produktív oldalának legérdekesebb fejleményére!

Erdmann hegelianus filozófiatörténet-elméletének legígéretesebb része ugyanis az, amikor a filozofikus (filozófia)történet-írás – avagy a polemikus töltetű korabeli fogalommal élve: „az a priori történet-konstrukció” (ERDMANN 1834a, 48), amit Erdmann inkább „a történelem megragadása”-nak nevez (uo.) – elleni érvekkel próbált konfrontálódni. A filozofikus (filozófia)történet-írás ugyanis azzal a paradox következménnyel jár, hogy, habár a (filozófia)történet elméleti relevanciájának felértékelésére törekszik azáltal, hogy azt egy filozófiai kibontakozásként mutatja meg, egyúttal meg is fosztja a (filozófia)történetét filozófiai relevanciájától, hiszen a történeti út redundánssá válik a fogalmihoz képest, a történelemre egyszerűen „nincs szükség” (49). Ez az ellenvetés arra vezeti Erdmann, hogy különbséget tegyen a konstruálás folyamata és a kész konstrukció között. A hegelianus processuális filozófiafelfogásának megfelelően egy adott fejlődési foknak konstitutív feltétele az ahhoz vezető fejlődés: a szellem „egy fejlődési foka, azaz egy meghatározott filozófia nem lehetséges anélkül, hogy

¹²⁸ Erdmann szerint az ilyen eszmefuttatások elgondolói „saját jelentéktelenségüket vizsgálják azzal, hogy számukra csupán az esetleges körülmények hiányoztak, amelyekkel mások naggyá tudtak válni” (ERDMANN 1834b, 44).

egyáltalán lenne a szellem fejlődése, azaz a történelem” (49). Mind ez idáig kézenfekvő meghatározásokkal találkoztunk, azonban Erdmann figyelemre méltó módon alkalmaz egy példát az elemi matematika történetéből ehhez a megkülönböztetéshez:

„Mindenki tudja, hogy a Pitagorasz-tétel bizonyítását meg lehet érteni anélkül, hogy bármit is tudnánk Püthagoraszról, vagy előtte mérés révén meggyőződünk volna a tétel igazságáról. Püthagorasz nem találta volna fel a tételét, ha nem lett volna egy bölcs ember, és ha előtte nem végzett volna méréseket, s. í. t. Vajon ezért a bölcsessége és a mérése alapja-e a tételnek és az a nélkül nem áll fenn?”¹²⁹

Figyelemre méltó módon Erdmann nem azt az aspektusát használja ki a Pitagorasz-tétel Platón óta közkedvelt példájának, hogy a tétel tudható, alkalmazható és átadható anélkül, hogy igazolni tudnánk (avagy a tétel igazolásának látens tudását), sőt még csak nem a felfedezés és az igazolás kontextusa közti általános különbséget. Ellenkezőleg: Erdmann ezt a példát specifikusan az *empíria és az elmélet* viszonyában mozgósítja, azaz abban a tekintetben, hogy a Pitagorasz-tétel mint logikai entitás – függetlenül attól, hogy képesek vagyunk-e azt logikailag igazolni, avagy csupán szedimentált formában ismerjük és használjuk – milyen viszonyban áll annak empirikus alapjaival, a történeti Püthagorasz kognitív képességeivel és heurisztikájának empirikus bázisával.¹³⁰ A további csavar, hogy Erdmann ezt a példát nem a (filozófia)történeti jelentőségű filozófus történetileg kontextualizált filozófiai teljesítményére használja, hanem a (filozófia)történet-íróra, pontosabban a filozofikus (filozófia)történet-íróra. Ő az, aki „az empirikus ismeretek [...] révén szert tesz arra az intenzív erőre, hogy azokat félredobja, és tisztán a fogalommal foglalkozzon” (51). Ezután persze ugyanúgy megjelenik az empirikus támaszokkal rendelkező felfedezés és a logikai igazolás kontextusainak különbsége: „ha már a fogalmat felállították, akkor közömbös annak genezise az adott személyben, és a dedukció evidenciával rendelkezik anélkül, hogy bármit is tudnánk a fogalom genezisééről, s.í.t.” (51). Azonban – s ez az igazán érdekes mozzanat Erdmann hegelianus (filozófia)történet-elméletében

¹²⁹ ERDMANN 1834a, 50–51.

¹³⁰ Ezekkel az intencionális mechanizmusokkal részletesebben fogunk foglalkozni a 7.2. alfejezetben a filozófiatörténet értelemalakzatainak elméleti megközelítése részeként.

– a (filozófia)történet ilyen jellegű használata mellett (amit ma annak propedeutikus használatának nevezhetnénk) Erdmann „egy másik okot” is lát a történelem tanulmányozására: „nevezetesen azt, hogy [a történelem tanulmányozója] fogalmi meghatározásainak megfelelő kimutasson [*nachzuweisen*] az időbeli jelenségekben” (51). Ennek az oknak két komponense van. Egyrészt, s ez már önmagában forradalmi jelentőségű a hegelianus (filozófia)történet-elmélet perspektívájából, az időbeli empiria *episztemikus többletet nyújt* a logikai konstrukcióhoz képest:

„[A] tapasztalatban mindig megmarad valami, ami nem oldódik fel a fogalomban – nem azért, mert az túl magas [a fogalom] számára, hanem azért, mert az túl alacsony, [az az] esetleges, a csak időbeli és individuális, és azt [a történelem szemlélője] történelmi ismereteinek tömegéből teszi hozzá; nem azért, hogy ezzel a dedukciója helyességét bizonyítsa, hanem mint azt, ami hozzátartozik az esetleges időbeli jelenséghez.”¹³¹

A (filozófia)történet elméleti relevanciája tehát részben abból ered, hogy van olyan ismeretréteg, amely hozzáférhetetlen a logikai dedukció számára, és csak a (filozófia)történeti empiriából meríthető. Erdmann a műve során később, explicit filozófiatörténeti kontextusban ezt a többletismeretet az „ugrás” (*Sprung*) fogalmával határozta meg (ERDMANN 1834b, 79). Az ugrásra azért van szükség, mert „azt, hogy pont ez a [szóban forgó] fogalmi meghatározás éppen ebben nyilatkozik meg, önmagában nem mutatja meg a fogalmi konstrukció” (78). Ezt a különbséget, „aminek hozzá kell járulnia a konstrukciónak, hogy a dedukált fogalmat valamilyen empirikusan adott ténnyel egyesíthessük” (79), jogos ugrásnak nevezni, mivel episztemológiailag tekintve az egy potenciális hibaforrás: „a fogalmi konstrukció lehet teljesen helyes és mégis történhet hiba a fogalomtól a tapasztalathoz történő ugrásban” (79). Fontos látni, hogy ez egy olyan hibaforrás, amely esetén „egyedül a történeti adott [*Datum*] lehet kritérium” (79). Lutz Geldsetzer joggal emelte ki, hogy az ugrás, azaz a logikai dedukció empirikus verifikációjának problémájával a jobbhegelianus Erdmann megelőzte ugyanezen fogalom a hegel gondolkodás másik ágában, a marxizmusban befutott karrierjét (vö. GELDSETZER 1968, 89).

Szemponunktól azonban érdekesebb a másik aspektus Erdmann fentebb említett, a (filozófia)történet elméleti relevanciája melletti

¹³¹ ERDMANN 1834b, 52.

érvelésében (azaz abban az érvelésében, hogy a [filozófia]történet a felfedezés kontextusának empirikus komponenseként betöltött szerepén *túlmenően* is releváns a történelem az elmélet művelője számára). Az ugrás (*Sprung*) problémaköre – ti. az abban rejlő hibaforrás – ugyan indokolja, miért lehet szükségünk a történeti empiriára, ha egyáltalán (filozófia)történetet akarunk írni; de miért akarunk egyáltalán filozófiatörténetet írni? Erdmann (filozófiatörténet-)elméletének legérdekesebb része éppen az, hogy azt is indokolja, de legalábbis tematizálja, hogy miért foglalkozunk a filozófiatörténettel a propedeutikus használaton túlmenően is. Miért kísérünk meg a priori történelemkonstrukciókat létrehozni (azaz a történelem logikai tartalmát felmutatni), ha ezek a konstrukciók maguk már birtokunkban vannak? Avagy akkor, ha már a (filozófia)történet nyújtotta empirikus támasz bázisán felismertük ezeket a konstrukciókat, miért nyugtalanít minket tovább az a kérdés, hogy jól alkalmazzuk-e azokat a (filozófia)történetre, hogy – Erdmann példájánál maradva – a konstrukciónak a hús-vér Descartes vagy éppen a hús-vér Spinoza felel-e meg? Elvégre, amint Erdmann megjegyezte, „annak bizonyítéka, hogy ez így történt, annak bizonyosságát, hogy ennek így kellett történnie, sem megszüntetni, sem erősíteni nem tudja” (54). Erdmann válasza pusztán annyi, hogy „ezt követeli az ember szükséglete” (54), amit csak annyiban tud teoretikusan artikulálni, miszerint a (filozófia)történet-írás azt a célt szolgálja, hogy „a valóság teodíceája legyen” (55).

Ezt a végkövetkeztetést Erdmann részéről valóban jobb úgy tekinteni, hogy a (filozófia)történet elméleti relevanciája, ha nem is antropológiai állandó, de legalábbis irreducibilis jellemző. Más szavakkal: megismerésünk egyszerre és kölcsönös összefüggésben irányul a logikaira és a történetire, s ennek a megállapításnak éppen az a megfigyelés kölcsönöz különös súlyt Erdmann részéről, miszerint a történeti rendelkezik egy olyan önálló episztémikus réteggel, amit a pusztán logikai dedukció sohasem helyettesít, s ami legitimálja még (filozófia)történet-írás a plasztikus (kronologikus) válfaját is – illetve legitimálná, ha Erdmann valóban ezt gondolná specifikusan a filozófiatörténet esetén is.

3.2.4. A hegeli filozófiatörténet-elmélet tematizációja Erdmann-nál

A filozófiatörténet-írás elméletitörténetében Erdmann-nak ugyanis nem a filozófiatörténet-elmélete az előző szakaszban bemutatni pró-

bált távlatai miatt jutott kanonikus szerep, hanem amiatt, hogy ő volt az, akinél ez az elmélet sematizált formát öltött. Ennek helyszíne is pontosan lokalizálható, nevezetesen a fentiekben is vizsgált monográfia könyvnyi hosszúságú módszertani bevezetője harmadik harmadának kezdetén, az 5. § főszövegében, ahol Erdmann némileg meglepő, habár előzetes jelek által már valószínűsíthető módon egy szűkkeblű deklarációt tesz arra vonatkozóan, hogy specifikusan a filozófiatörténet-írás melyik válfaját használhatja azoknak a módszertani típusoknak, melyeket Erdmann addig a történetírás általános problémájára kitekintve vázolt fel (utóbbi nyitottságot igyekeztem érzékeltetni az eddigiekben a „[filozófia]történet” forma használatával):

„A filozófia történetének bemutatásakor a plasztikus-krónikaszerű bemutatásmód haszontalan, a pszichológiai és a pragmatikus helytelen [*unstatthaft*], azaz a filozofikus az egyedül megfelelő. Egy ilyen [bemutatásmód] egyedül egy adott filozófiai rendszerből indulhat ki.”¹³²

Erdmann a filozófiatörténet-írás esetén tehát nem csupán visszavonja az általános történetírás módszertani típusai, különösen a plasztikus-krónikaszerű történetírás iránti engedményét, hanem éppenséggel a filozófiatörténet-írás ezen restriktív módszertanából származtatja azt a hegelianus tézist, miszerint a filozófiatörténet-írás egyedül egy adott filozófiai rendszer iránti elköteleződés álláspontjáról lehetséges.

Milyen megfontolásokra alapozza ezt Erdmann? A plasztikus-krónikaszerű narratívaszervező elvre azért nincsen szükség a specifikusan a filozófiára irányuló történetírásban, mivel annak történései „jellegük-nél fogva mentesek a felejtéstől” (ERDMANN 1834b, 58). Erdmann itt kifejezetten modern, mediális megfontolásokra hivatkozik: „A filozófiák írásba vannak foglalva, és ezen folyamat aktái nyitva állnak mindenki előtt, kivonva a feledés alól. Lényegileg maradandók, és esetükben nincs szükség krónikára, mivel ők maguk krónikái” (58–59). Ezt a gondolatmenetet lehet a „filozófiatörténet dokumentumaival való hermeneutikai bánásmódrá” helyezett hangsúlyként előremutatónak tartani (GELDSETZER 1968, 88), azonban ez az értékelés kontextusidegen, hiszen Erdmann a filozófia textuális medialitását éppen egy retrográd cél, a filozófiatörténet-írás módszertani pluralitásának beszűkítése érdekében mozgósítja. Ehhez persze egy kiegészítő lépésre is szüksége volt, hiszen filológiai műveletekre is szükség lehet

¹³² ERDMANN 1834b, 58.

a filozófiai szövegek előállításához. Ezt Erdmann nyilvánvalóan nem tagadhatta, azonban egyszerűen elvitatta e tevékenység filozófiai relevanciáját: „ezek az elismerésre méltó munkák egyszerűen nem tartanak igényt a történetbemutató [Geschichtsdarstellungen] nevére” (59). Ezen ítélet bőven a hegelianus filozófiatörténet-filozófia hatókörén túl megőrizte vonzerejét a filozófiatörténetről gondolkodók körében, azonban éppen emiatt tanulságos, hogy már Erdmann sem tudott plauzibilis érvet felhozni mellette. Az emellett szóló egyetlen teoretikus jellegű megfontolásának, miszerint a filológiai munka „teljesen haszontalannak tűnik a hozzánk közelebb eső filozófusok esetén, akik mindenki számára hozzáférhető” (60), pedig hathatós cáfolatát nyújtja Erdmann mestere, Hegel filozófiatörténet-elméletének az előző alfejezet 3.1.2. szakaszában bemutatott textuális komplexitása, ami egy Erdmann számára kortárs filozófiai gondolat befogadását is meg tudta akadályozni.

Ugyanez a probléma jellemzi Erdmann érvelését a pszichologisztikus filozófiatörténet-írás filozófiai legitimitása ellen. Tézise, miszerint „a kontingens [Zufällige] sohasem tud észszerűt létrehozni [hervorbringen] vagy megmagyarázni [erklären]” (ERDMANN 1834b, 63), egy diszjunkcióval próbálja elfedni a logikai elégtelenségét: a filozófiatörténet éppen arról szól, hogy a kontingens észszerűt *hoz létre*, amely észszerűség a filozófiai magyarázat révén mutatkozik meg. Ennél plauzibilisebb a pragmatikus filozófiatörténet-írás elutasítása Erdmann részéről, hiszen az eleve egy olyan negatív konstrukció, melyet az határoz meg, hogy az a priori történetkonstrukció hibás (elégtelen) alapvetel veszt célba.

A filozófiatörténet-írás egyetlen helyes módszereként tehát a filozófikus marad Erdmann-nak, ami „a filozófia történetét úgy mutatja be, mint ami az [valójában, nevezetesen] mint az időbeli jelenségekben megmutatkozó fejlődése az egy és örök öntudattal rendelkező észnek” (ERDMANN 1834b, 64). Erdmann azonban nemcsak az alternatív módszerek kizárásával járult hozzá a hegelianus filozófiatörténet-elmélet sematizálásához, hanem azzal a konkrét filozófiatörténet-írási módszertannal is, melyet bevezetőjének fennmaradó paragrafusaiban igyekezett körvonalazni, s ebben központi szerep jutott annak a már többször érintett kérdésnek, hogy „a filozófia történetét egy adott filozófiai rendszerből kiindulva kell-e megírni”? (65). E kérdés tétje nem pusztán abban rejlik, hogy a filozófiatörténész rendelkezik-e implicit filozófiai elköteleződésekkel, hanem abban a valóban sematikusként ható logikai szükségszerűségben, miszerint ha a filozófiatörténet-írás

definíció szerint az a priori történeti konstrukció lenne (azaz a logikai fejlődés kimutatása a történeti empíriában), akkor ehhez rendelkezünk kell-e a logikai fejlődés fogalmával. Ennél is több: Erdmann okfejtése szerint egyrészt a filozofikus filozófiatörténetírásunkban nem mehetünk túl saját filozófiai álláspontunkon (mert akkor a processzuális metafizikai feltevés értelmében megcáfolnánk saját filozófiai álláspontunkat, önellentmondáshoz jutva), másrészt pedig nem is állhatunk meg korábban, hiszen – szintén e metafizikai felől tekintve – minden korábbi, bemutatandó filozófiai rendszer csupán egy korlátozott mozzanat. A sematikus hegelianus filozófiatörténet-filozófiában tehát nemcsak a filozófiatörténet menete felel meg a fogalom dialektikus mozgásának, de a filozófiatörténet-írás módszertanának jellemzőit is szigorú dedukció, nem pedig a filozófiatörténet empíriájával való konfrontáció révén nyerjük.

A hegelianus filozófiatörténet-elmélet sematikus megszilárdulásához hozzájárult az a dinamika, hogy ha szerzőnk már letette voksát a filozofikus filozófiatörténet-írás mellett, mintegy versenyfutás alakul ki azért, hogy a filozófiatörténet filozofikus egysége ne üres eklekticista szólam maradjon, hanem kézzelfogható rendezőelvek mentén valósuljon meg. Ez jól lemérhető Thaddäus Anselm Rixneren, akivel Erdmann ebben a tekintetben polemizált (lásd ERDMANN 1834b, 69). Rixner bencés szerzetespap volt, aki a tudományos karrierjét nem a *mainstream* protestáns-szekuláris német egyetemi rendszerben futotta be. Ekkor még néhány évtizeddel a német neoskolasztika kibontakozása előtt járunk (vö. WALTER 1988), ami sokkal tágabb intellektuális keretet biztosított a katolikus filozófusok számára; s Rixner filozófiai affiliációját is schellingiánusként írta le a róla rendelkezésre álló szűkös lexika, habár egy félkortárs kézikönyv hegelianus hatásokat is felfedezni vélte Rixner életpályájának utolsó szakaszán (lásd EISLER 1912, 606). Ezt okkal feltételezhetjük, hiszen filozófiai kompendiuma második kiadásának előszavában Rixner azt írta, ha Hegel *Enciklopédiája* (HEGEL 1817) „hamarabb kezembe jutott volna, Homérosz után nem vállalkoztam volna egy második Iliászra” (RIXNER 1818, 4).

A két előszó datálása közti öt hónap valóban nem lehetett sokra elegendő (illetve az 1809 és 1834 között a bajorországi Amberg líceumban tanító Rixner láthatóan akkor találkozhatott először Hegel filozófiájával), hiszen a műben Rixner a filozófiatörténetet még „a filozófia örök fő problémái megoldásá”-nak kereséseként fogta fel (34). A következő évtized elején megjelent háromkötetes filozófiatörténeti összefoglalóját azonban Rixner már úgy értelmezte – retrospektíve be-

vonva ebbe az 1818-as kompendiumát is –, mint ami a filozófiatörténet elméleti egységét hirdette: „a filozófia valójában nem lehet több, mint egyetlenegy, amelynek csak időbeli, egyoldalú és múlandó bemutatási formái voltak a különböző mesterek összes sokféle és többnyire egymásnak akár nyílegyenesen ellentétes tanépitményei [...]” (RIXNER 1822, iii–iv). A mű, aminek az évtized végén megjelent egy újabb kiadása is, már egy explicit filozófiatörténet-elméleti bevezetőt tartalmazott (még ha annak terjedelme jóval rövidebb volt), ami már jóval közelebb állt a hegeli filozófiatörténet-elmülethez. Az egyes filozófiai rendszereket az itt proponált filozófiatörténet-írási módszertan értelmében nem pusztán „ön maga számára fennálló részletként, hanem az általános racionális világ-szemlélet [*Welt-ansicht*] össz-organizmusához való viszonyában” kell bemutatni (RIXNER 1829, 3). Az egyes filozófiai rendszerek „egymást kölcsönösen kiegészítik és korrigálják” (4), és a filozófiatörténet külső tartalmai azok, „amelyekben és amelyek révén az ember egyetlen filozofáló szelleme saját időbeli formáiként és alakjaiként az időbeli életbe lépett mint jelenség, és magát a világ-szemléletében mintegy objektíválta” (4). A plurális filozófiai rendszerek igazságvonatkoztatottságára ugyan Rixner a „közép-pont” (*Central-Punkt*) és az igazság „különös parciális bemutatása [*Darstellung*]” (5) diffúz metaforáit használta, azonban specifikusan a hegeli(ánus) filozófiatörténet-filozófia irányába mutat az a kijelentése, miszerint az adott filozófiai rendszert „előbb vagy utóbb egy azzal ellentétes rendszer fogja [...] cáfolni” (5), illetve ezek a rendszerek az „önmagát megalkotó ész-ismeret [...] egymást előkészítő kísérleteinek a fokai [*Stufen-Versuche*]” (6). Még a (filozófia)történet-írás módszertani típusainak rendszerezésében is megfigyelhetünk hasonlóságot Erdmann kísérletével: Rixner elutasítja az atomista és a kronologikus válfajokat, és a szisztematikus mellett teszi le voksát (6).

Az, hogy ennyire fogékony lehetett a hegeli(ánus) filozófiatörténet-elmületre egy a Schelling, sőt a felekezeti filozófia tradíciója felől érkező gondolkodó, feltételezhetően nagy nyomás alá helyezte a hegeli filozófiatörténet-elmélet ortodoxnak kikiáltott képviselőjét (ne feledjük, ekkor még nem állt rendelkezésre Hegel filozófiatörténet-előadásai Michelet-féle kiadásának teljes korpusza sem). Ebből a szempontból érthető, hogy Erdmann egy konkrétabb elméletet próbált meg kimunkálni arra vonatkozóan, hogy mit jelent filozófiatörténetet írni egy adott filozófiai rendszer vártájáról, s az milyen formális jellemzőket ír elő az egyes filozófiai rendszerek bemutatása számára. A filozofikus filozófiatörténet-írás szerinte nem jelentheti azt, hogy

„hozzá vagyunk kötözve egy rendszerhez, mint az egyetlen igazhoz; abban az értelemben, hogy minden más [filozófiai rendszer] hiábavaló értelmetlenséget és hamisságot tartalmazna” (ERDMANN 1834b, 68). Éppen ellenkezőleg: a filozófiatörténet-írónak meg kell mutatnia az egyes rendszerek igazságát a saját fejlődési fokon belül. A tárgyalt filozófiai rendszernek „a fejlődés szükségszerű fokaként” kell megjelenie (71), majd pedig azt nem a saját filozófiai elkötelezettsége felől, hanem immanens alapon kell kritizálnia, megismételve azt a fejlődést, ami a filozófiatörténet menetében magában lezajlott („a kritika és a megcáfolás ugyanaz legyen, mint amit a történelem végzett”; 75). Ehhez a filozófiatörténet-írónak protofenomenológiai módon mintegy be kell zárójeleznie tudását a későbbi fejlődési fokokhoz vezető lépésekről, hiszen pl. a kartezianizmus meghaladó cáfolatánál nem folyamodhatunk a kriticizmushoz, hanem azt a logikailag tökéletlen cáfolatot kell választanunk, melyet a történelem maga gyakorolt.

A filozófiatörténeti narratíva ciklusa tehát két komponensből áll: „mindegyik filozófiát először igazolni, majd cáfolni” kell (ERDMANN 1834b, 71). Ez a „sematizmus [*Schematismus*]” (74) egyedül a „sor első rendszerénél (A)” különbözik, mivel annak konstrukciójánál nem használhatjuk fel, hogy „a *C* rendszerből a *D* rendszerbe való átmenet már tartalmazza *D* fogalmi meghatározását és igazolását” (73). Ezért a „sematizmus” elején álló rendszert tiszta fogalmi meghatározások alapján kell megkonstruálnunk. Az egyes fogalmilag konstruált filozófiai rendszert a korábban mondottak értelmében mindig össze kell vetnünk a filozófiatörténeti empiriával, ellenőrizendő, hogy „illeszkedik-e [*congruïre*] a történelmi adatokhoz” (70). Erdmann azt az engedményt teszi, hogy ezen empirikus verifikáció során a szóban forgó filozófiai rendszert „narratív (krónikaszerű) [*erzählender (chronikalischer)*] módon” (83) kell bemutatnunk, azaz történeti-filológiai teljességkritériumoknak kell megfelelnünk, abból semmit sem szabad elhagynunk a dialektikus fejlődési sémának történő erőltetett megfeleltetés kedvéért. A korrespondencia igazolása után pedig „a dedukciónak ott kell folytatódnia, ahol az abbamaradt ezelőtt a történeti kifejtés előtt” (83), azaz meg kell találni a rendszerfejlődés logikai motorját, majd az így kialakuló rendszer korrespondenciáját ismét vizsgálni kell. A plasztikus (krónikaszerű) filozófiatörténet-író módszer általános narratívaszervező elvként történő elutasítása, illetve a pszichologisztikus filozófiatörténet-író módszer teljes elutasítása mellett a logikai sematizáció megjelenik Erdmann filozófiatörténet-elméletének abban a vonásában is, hogy a történeti anyaggal szelektív: a lokálisan korlátozott adekvát

történeti bemutatást is tartalmazó filozofikus filozófiatörténet-írás csak azoknak a rendszereknek juthat osztályrészül, „melyek valóban különböző fokai a fejlődésnek” (81), míg a filozófiai iskolák tagja, a filozófiatörténet aprómunkájának (*Kleinarbeit*) végzői és a filozófia popularizátorai Erdmann filozófiatörténet-írásának hatályán kívül maradnak. De még a filozofikus filozófiatörténet-írás kánonjában helyet kapó, önálló fejlődési fokokat reprezentáló rendszereket megfogalmazó filozófiatörténeti jelentőségű egyének esetén is, mint láttuk, a felejtés sorsára jut „a szubjektív salak, az, ami a filozófus individualitásából megalapozatlanul, nem a filozófia organikus alkotóelemeként járul a filozófiához” (32).

A sematizáció logikailag tekintve nem a *generalizáció*, hanem a *formalizáció* művelete; s ennek megfelelően nem pusztán a „sematizmus” (*Schematismus*) kifejezés használata, illetve a változók jelölésére a matematikában alkalmazott betűjelek használata igazolja diagnózisunkat Erdmann hegelianus filozófiatörténet-filozófiájának sematizálódásáról (habár a változókat jelölő betűjelek kétségtelenül a formalizáció mechanizmusára épülnek), hanem filozófiailag releváns szempontból az a körülmény is, hogy – amint arra már az alfejezet közepén, a 3.2.3. szakaszban utaltunk – Erdmann filozófiatörténet-filozófiája egy lényeges aspektusában formálissá válik, nevezetesen kitöltetlenné, *formálisan üressé válik az a rendszer, amelynek vártájáról a filozófiatörténet-írást végezni kell.*

Ezt Erdmann persze nem állíthatja ilyen közvetlen módon, hiszen akkor performatív önellentmondásba kerülne azzal, hogy, amint láttuk, filozófiatörténet-elméletének kibontása során számos ponton támaszkodott egy processzuális, diffúz hegeli metafilozófiára. Erdmann ezért egy közvetett, mondhatni hermeneutikai utat választott: azt a kérdést vizsgálta, hogy vajon elvárható-e az olvasótól, hogy „ugyanaz a rendszere legyen, mint a történetírónak” (ERDMANN 1834b, 77). Erre a kérdésre Erdmann nemlegesen válaszol (még akkor is, ha a fejlődési sor történeti bemutatása a filozofikus filozófiatörténet-írás módszertani elvéből következően logikailag igazolja az e sor végén megmutatkozó rendszert), azaz a filozófiatörténet-írás hermeneutikai szituációjából tekintve a filozófiai rendszer kiválasztása álláspontja szerint kontingens és külsőleges. Az, hogy Erdmann filozófiatörténet-írási módszertana valójában formális, tehát tetszőleges filozófiai elköteleződés esetén alkalmazható módszertani szabályokból áll, jól megmutatkozik abban is, hogy Erdmann valamivel korábban kritériumokat állított fel arra vonatkozóan, hogy milyen határok között lehet tetszőleges a filozófiatörténet-írás alapjául szolgáló filozófiai rendszer: például az nem lehet

túlzottan primitív, mivel „a szellem csak egy nagyon magas fejlődési fokon tudta felismerni a történelmet a fogalmi mozzanatainak fejlődéseként” (67). Ez a megjegyzés egyébként mutatja, hogy Erdmann-nak már csak azért is formalizálnia kellett a filozófiatörténet-írását, mert a processzuális metafizológiája alapján legitim módon (a performatív önellentmondás veszélye nélkül) lehet megalkotni olyan filozófiatörténet-írások sorát, melyeknek filozófiai alapja az Erdmann saját (hegeliánus) filozófiai álláspontjához vezető fejlődési sor korábbi – habár nem túlságosan korai – állomásaiból áll.

Az ilyen jellegű logikai szempontok helyett a hegeli(ánus) filozófiatörténet-elmélet erdmanni sematizációjának érdemi jelentősége a jelen könyv vizsgálódása számára abban áll, hogy azzal tovább folytatódik, sőt beteljesedik ezen filozófiatörténet-elmélet *regionalizációja*: Hegel filozófiatörténet-elméletének igazán produktív formája, mint láttuk, egy olyan változat lehetne, amelyben a filozófiatörténet differenciált közvetítési mechanizmusok révén vesz részt a történelem és a dialektikus logika megfeleltetésének általános problémájában. Ez az alternatíva már Hegel filozófiatörténet-előadásainak fentebb rekonstruált kiadástörténeti viszontagságai révén háttérbe került (*vice versa* ez az alternatíva még kimutatható volt a Hegelnél személyesen tanuló Erdmann a Michelet-féle kiadással párhuzamosan megjelenő monográfiája módszertani bevezetőjének produktív aspektusában). Az erdmanni hegeliánus filozófiatörténet-elmélet a jelen szakaszban rekonstruált sematizálódása (formalizálódása) pedig beteljesítette ezt a folyamatot azáltal, hogy bizonyos nem-triviális értelemben már *az alapvető hegeliánus filozófiai elköteleződések nélkül is működtethetővé vált az* a hegeliánus filozófiatörténet-írás, amelynek *de facto* alapjellemezője – szemben a Rixner által is példázott diffúz schellingiánus-hegeliánus koncepcióval – a filozófiai egység fokozatonkénti, nem közvetlenül a »végső« filozófiai rendszerre vonatkoztatott egységének megteremtése volt. Ennélfogva, amint erre már a vizsgálódás vonatkozó részének kezdetén utaltunk, a hegeli(ánus) filozófiatörténet-elméletnek más sors jutott osztályrészül, mint a hegeli filozófiai enciklopédia egyéb komponenseinek, így a szintén Erdmann által is művelt filozófiai pszichológiának – annak ellenére, hogy utóbbiban is a faktuális és a dialektikus fejlődés korrespondenciája játszott kulcsszerepet. Ahhoz, hogy tovább folytathassuk a fenomenológia, illetve általában véve a kontinentális filozófia eredendő filozófiatörténet-felejtésének felgöngyöltését, érdemes ismét felvenni kezünkbe azt a fonalat, ami már eddig is vezette vizsgálódásunkat, mégpedig annak a tudományos-po-

pularizáló műfajnak a fonalát, amit Erdmann olyannyira lenézett és elméletileg irrelevánsnak tartott: a „tanult lexika [*gelehrte Lexica*]” (ERDMANN 1834b, 59) műveit.

3.3. A FILOZÓFIATÖRTÉNET FILOZÓFIÁJA A SZÜLETŐBEN LÉVŐ NEOKANTIANIZMUS IDEJÉN

3.3.1. *A filozófiatörténet publikus percepciója a poszthegelianus filozófia mélypontja idején*

Joseph Meyer halála utána fia, a konvencionálisabb könyvszakmai karriert befutó Herrmann [*sic!*] Julius Meyer vette át a cég vezetését (ő volt egyébként a Duden-szótár kiadója is), aki rögvest belevágott apja lexikográfiai vállalkozásának folytatásába is racionalizáltabb terjedelmi keretek között. Az új néven futó lexikonprojekt első kiadásában az ifjú Meyer láthatóan még nem tartotta szükségesnek a filozófia szócikk filozófiatörténeti-elméleti részének aktualizáltatását (lásd ANONIM 1859, vö. 655), a második kiadás erősen átdolgoztatott filozófia-szócikke azonban kordiagnózis-jellege okán ismét csak érdemes lehet figyelmünkre:

„Ha eltekintünk attól, hogy Németországban jelenleg az alaposabb filozófiai törekvések ismét szorosabban a kanti áthagyományozódás [*Ueberlieferung*] köré csoportosulnak, akkor az összes egyáltalán még meglévő filozófiai érdeklődésnek a filozófia története a középpontja. Egyedül ez az a filozófiai egyetemi diszciplínák közül, ami még leginkább önkéntes érdeklődést ébreszt a filozófiai tanulmányokkal szembeni általános ellenszenv idején is.”¹³³

A korabeli helyzetértékelés kiindulópontja, nevezetesen a „kanti áthagyományozódás”-tól való nagyvonalú eltekintés kétségtelenül elnagyolt és megkérdőjelezhető a tudományos történetírás pozíciójából, hiszen a szócikket tartalmazó lexikonkötet megjelenésekor már a könyvesboltokban volt az akkor még habilitációja előtt álló tübingeni magántanár, Otto Liebmann programadó írása, melynek refrényszerűen ismétlődő csatakiáltása – „Tehát vissza kell térnünk Kanthoz

¹³³ ANONIM 1866, 974–975; faksimile (ún. sztereotípiás, tömöntéses) kiadás 1871-ben.

[*Also muß auf Kant zurückgegangen werden*]¹³⁴ – még a tizenkilencedik századi poszthegeiánus német filozófia történetírásának szűk szakmai körein kívül is ismert (habár, tegyük hozzá, ez a felhívás a neokantianizmus inkubációs periódusának már nem a „kezdeté, hanem befejeződése volt” [KÖHNKE 1986, 214]; ráadásul a korai tág értelemben vett neokantianizmus számára ténylegesen fontosabb dátum volt Friedrich Albert Lange – igaz, késve recipiált – műve első kiadásának [LANGE 1866] megjelenése). A dátum-szimbolikától eltekintve leszögezhető, hogy a „filozófia általános temetői csendje” (KÖHNKE 1986, 168) inkább az ötvenes évek végét jellemezte, s a hatvanas évek derekát már egy neoidealista Kant-reneszánsz uralta (nem függetlenül az 1862-es Fichte-centenáriumtól, lásd *uo.* 188. skk.), amely a német filozófia mai kánonjából szinte teljesen kiírt Kuno Fischer nevéhez kötődik. A lexikonkötet faksimile újranyomásának évében pedig már a marburgi és délnémet iskolákra tagolódó intézményes neokantianizmus (lásd POLLOK 2010) létrejötté szempontjából kulcsfontosságú mű, az egyébként szinten Trendelenburgnál – és Langénál – tanuló Hermann Cohen Kant-monográfiája is napvilágot látott első kiadásában (COHEN 1871). Azt persze valószínűleg feltételezhetjük, hogy a tübingjai kisváros Hildburghausenbe (ami ekkor lexikonkiadó cég székhelye volt), csak úgy, mint az általános köztudatba bizonyos késéssel érkezhett el a filozófia formálódó újjászületésének híre, amit akkor még könnyen tudomáson kívül lehetett hagyni. Azonban éppen e mechanizmus miatt reprezentatívnak tekinthető a szócikk felfogásának a szempontjából, miszerint a filozófia presztízsének ilyen hullámvölgye idején a filozófiatörténet-írás jelentette a filozófia művelésének egyetemi-tudományos kontextusban egyedül legitim magját.

Ez a történeti-fogalmi konstelláció már csak azért is különös, mivel, amint ez ugyanebből a lexikon-szócikkből is kiviláglik, a filozófiatörténet-írói praxis mögül hiányzott a konzisztens filozófiatörténet-elméleti háttér. Az anonim lexikon-szócikk-szerző a filozófiatörténet-írás elméleti háttérét árulkodó módon az *egyrészt-másrészt* konstrukcióban mutatta be: Egyrészt csatlakozott az előző szakaszban már említett hegeiánus toposzhoz a filozófiatörténet objektív megközelíthetőségének tagadásával. „Ez az objektivitás vagy pártatlanság [...] rendszerint csak lemondás arról, hogy mélyebben behatoljunk a múlt gondola-

¹³⁴ Ez a híres idézet a könyv mintegy felénél, a második fejezetben jelenik meg először (LIEBMANN 1865, 86, 97), majd – ami ismertségéhez kétségtelenül hozzájárulhatott – ez zárja a fejezeteket (110, 139, 156, 203, 215, *vö. még:* 213).

taiba, és ennek megfelelően a különböző filozófiák külsőlegességeire korlátozódik” (ANONIM 1866, 975). Ez a megállapítás logikai tartalmát tekintve tautologikus közhelynek is minősülhetne, hiszen alig állít annál többet, hogy a filozófiatörténet-írás érdemi módon nem lehet redukzív, azaz figyelemmel kell lennie a saját tárgyterületi (filozófiai) logikájára, csakúgy amint a Pitagorász-tétel felfedezésének (illetve e felfedezés tulajdonításának) a története sem írható meg pusztán Püthagorasz biográfiájára koncentrálni, elemi geometriai ismeretek nélkül. Ami ezt az antiredukcionista elköteleződést hegelianus toposszá teszi, az önmagában az, hogy a szerző *szükségesnek tartja ezt* deklarálni (ráadásul mindezt egy idiomatikus terminológiában teszi). Mindez akár az első kiadáshoz hasonló kriptohegelianizmus kiindulópontja is lehetne, ha nem egy olyan *másrészt*-kitétel követné, ami kizárja a filozófiatörténet bármilyen szubsztantív-teleologikus értelmét: „a filozófiai múlt szisztematikus kezelését” ugyanis a „tények beleköltő meghamisítása fenyegeti” (975). Ezután pedig egy kiélezett hegelianizmuskritika következik, amit már nem egy kriptohegelianus koncepció körmondatába tett közbevetésként jelenik meg (habár textuálisan e korábbi közbevető tagmondat újrahazsnosításával):

„Németországban az úgynevezett filozófiatörténeti konstrukciók uralták századunkat. Nevezetesen az az elképzelés, miszerint a filozófiai áthagyományozódás [*Ueberlieferung*] minden alkotóeleme között állandó összefüggés áll fenn akként, hogy a későbbi rendszer mind egy korábbi előfeltétel, az anyag önkényes és erőltetett elrendezéséhez, s nemritkán a tények eltorzításához vagy elsikkasztásához vezetett, nem is beszélve az alapgondolatok akaratlanul is kancsalító felfogásáról, ami teljesen elkerülhetetlen egy ilyen előfeltétel esetén.”¹³⁵

Aligha találhatnánk ennél nyilvánvalóbb korabeli megnyilvánulását az eddigi filozófiatörténet-írói teljesítmények akadémiai-egyetemi delegitimációjának és térvészítésének. Tegyük hozzá: bár ez súlyos jele az elmélet-történet mélypontjának, önmaga már nem a filozófiatörténet elmélet-történetének a része, hanem inkább az egyetem-történet-írás feladataihoz tartozhat. A filozófiatörténeti professzionalizációja a filozófiai tevékenység mentsváráként azonban érdemes lehet figyelmünkre, annál is inkább, mivel ennek felfejtésétől – amelyhez a következőkben e karrierpálya egyik emblemikus képviselőjét vá-

¹³⁵ ANONIM 1866, 975.

lasztjuk vizsgálódásunk tárgyául – remélhetjük az elméletttörténeti krízis rekonstrukcióját és okainak megértését. Utóbbiak közé, mint látni fogjuk, egy másik diszciplína megfontolásai is beszűrődnek, nevezetesen a vallástörténeté (sőt kifejezetten a bibliakritikáé), ami – az elméletttörténeti vizsgálódásaink során már eddig többször szóhoz jutó tudománytörténet (és tudományfilozófia) mellett – egy másik viszonyítási (és hasznosítási) pontját alkotja a filozófiatörténet-írásnak.¹³⁶

3.3.2. *A fiatal Eduard Zeller mint filozófiatörténész és vallástörténész*

Amikor a peregrinus Alexander Bernát a berlini egyetemen tanult az 1871/72-es téli szemeszterben, nemcsak a gyengélkedő és 1872. január 24-én a második infarktusa (*Schlaganfall*) következtében elhunyt Trendelenburgnál volt kevés lehetősége tanulni (lásd 2. fejezet fentebb, különösen 71. l.), hanem tanulmányainak időzítésével, különösen pedig azáltal, hogy a következő, 1872. nyári szemesztert már a göttingeni egyetemen töltötte,¹³⁷ Alexander a poszthegeiánus filozófia egy másik, a filozófiatörténet elméletttörténete számára releváns gondolkodóját is elszalasztotta. 1872 júliusában kapott ugyanis rendes egyetemi professzori kinevezést a Trendelenburg halála által megüresedett katedrára az akkor már 58. életévét is betöltött Eduard Zeller.¹³⁸ A balhegeiánus és a tübingeni teológiai iskolához szoros szálakkal kötődő Zeller, aki nemcsak David Strauß tanítványa és élethosszon át tartó barátja, hanem Ferdinand Christian Baur veje is volt, egy nehéz karrierindulást tudhatott magáénak, sőt 1847-ben még azt is szükségesnek látta, hogy a Német Szövetség határain kívül próbáljon szerencsét a berni egyetemen. A hatvanas-hetvenes évekre azonban felívelt a karrierje, s mi sem jellemzőbb az elért tudományos-társadalmi presztízsére, mint hogy 1872 elején először még elutasította Trendelenburg katedráját, amit egy minisztériumi hivatalnok kínált fel neki, s azt csak a berlini egyetemre az előző évben szintén karrierje csúcspontjaként

¹³⁶ Utóbbi gondolatra a jelen könyv elméleti vizsgálódásainak epilógusaként a 8.3. alfejezetben fogunk visszatérni.

¹³⁷ A rákövetkező szemeszterekben Alexander Lipcsében tanult, ahol 1873 augusztusában doktori fokozatot szerzett, majd hazatérése előtt még egy évet franciaországi és angliai utazással töltött; peregrinációját azonban már nem folytatta. Alexander peregrinációjának németországi állomásaival a 2. fejezetben fentebb foglalkoztunk (lásd különösen 75. l.).

¹³⁸ Lásd: GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 95; más adatot (1872. jún. 17.) közöl: ANONIM 1885, 27.

kinevezett fizikus, Hermann Helmholtz győzködésére – amihez egy egyhetes berlini vendéglátás is társult – és a kultuszminiszter Adalbert Falk személyes közbenjárására fogadta el (lásd ZELLER 1908, 188–189). Karrierjének felívelése során Zeller pályája diszciplinárisan az antik egyháztörténettől a filozófiatörténetig, metafizikailag a klasszikus idealizmustól a (neo)kantianizmusig, filozófiatörténeti módszertan szempontjából pedig a fenti lexikonszócikk által megfogalmazott empirikus filozófiatörténet-írási ideál felé vezetett.

A fiatal Zeller számára még a keresztény hit hellenizációjának a tézise szolgáltatta a motivációt az antik filozófiatörténet művelésére: „A dogmatörténet és az újszövetségi teológia tanulmányozása révén” – írta időskori önéletrajzában visszatekintve tübingeni diákkorának utolsó évére – „kézenfekvővé vált számomra az a feltevés, hogy a görög filozófia nemcsak a keresztény vallás későbbi fejlődésében, hanem már a keletkezésében is sokkal nagyobb szerepet kapott, mint azt hagyományosan feltételezték” (ZELLER 1908, 103–104). Az 1835/16-os téli szemesztert Zeller ennek megfelelően Platón tanulmányozásának szentelte, aki nemcsak az ókeresztény szerzők érdeklődésének a középpontjában állott, hanem – nem elhanyagolható praktikus körülményként – akinek a művei is könnyen hozzáférhetőek voltak a végzős egyetemista számára. E munka gyümölcse volt Zeller kiadatlan záródolgozata, amely a *Filozófiai, platonizmus és kereszténység* címet viselte, és – legalábbis az autobiográfiai perspektívából szemlélve – abban „a platóni rendszer bemutatása már hasonlóan volt rendezve” (104), mint az antik filozófia története Zeller későbbi fő művében. Zeller antik stúdiumairól az önéletrajzi perspektívától függetlenül tanúskodik a néhány évvel azt követően megjelent tanulmánygyűjtemény (ZELLER 1839), melynek darabjai a platóni *Törvények* (Nomoi) keletkezésével, a *Parmenidész* dialógus az életműhöz való viszonyával és a platóni filozófia arisztotelészi áthagyományozásával foglalkoztak. A könyv előszavában a szerző még ugyan a „nagyobb könyvtártól való távolságára” panaszkodott (iv.), azonban Zeller képes volt a karrierkezdet nehézségeiből előnyt kovácsolni, így például az egyetemi tanulmányaira következő falusi (Nellingen, Baden-Württemberg) segédlelkézi időszak magányát Arisztotelész végigolvasására fordította (lásd ZELLER 1908, 110).

Zeller biográfiai motivációja az antik filozófiatörténet művelésére azáltal tett szert jelentőségre a filozófiatörténet elmélettörténetében, hogy e személyes indíték Zellert a pozitivista történetírási eszmény adaptálására sarkallta. A keresztény vallás és az antik gö-

rög filozófia közti kapcsolat kimutatásának első lépése ugyanis Zeller (visszatekintő) helyzetértékelése szerint „mindannak a pontos és önálló ismerete volt, ami számunkra az antik filozófusok írásaiból áthagyományozódott” (ZELLER 1908, 104). Így fogalmazódott meg a lelkészhallgató Zeller számára annak igénye, hogy közvetítsen a teológiatanáraitól tanult hegelianizmus filozófiatörténet-elmélete és a pozitivistafilológiai történetírás között, amelynek első módszertanilag is reflektált megvalósulását Zeller antik filozófiatörténeti fő művének, az öt később a berlini egyetem katedrájáig eljuttató *A görögök filozófiája. Vizsgálódás annak fejlődése jellegéről, menetéről és főbb mozzanatairól* (Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung) első kötete alkotta (ZELLER 1844b). Több mint fél évszázaddal később, a Magyar Tudományos Akadémia külső tagjának is megválasztott Zeller halálakor, az őt a budapesti akadémia részéről búcsúztató szónok, az akkor már a budapesti egyetemen tanító és levelező MTA-tag klasszika-filológus Hornyánszky Gyula – egyébiránt az MTA-val szoros üzleti kapcsolatokat ápoló könyvkiadó Hornyánszky-família sarja¹³⁹ – úgy vélte, „Zeller hiába foglal el már jó korán bizonyos kritikai álláspontot nagy földijének [Hegel¹⁴⁰] történetbölcészetével szemben, hiába védekezik nyílt szókban is a hegelianizmus vádja ellen: ez a rendszer, ennek alapfogalmai szorítják főművét ama vasabroncsok közé, melyeket utóbb a mind nagyobb belső növekedés meglazíthatott, de nem tudott végleg lepattintani” (HORNYÁNSZKY 1912, 4).

Zeller *Alapvonalait* valóban könnyű a hegelí(ánus) filozófiatörténet-elmélettől való sikertelen szabadulási kísérletként látnunk; ez azonban elfedi, hogy az első kiadás első kötetének módszertani előszava és első paragrafusa egy differenciált kísérletet tesz a hegelianus

¹³⁹ A Hornyánszky Viktor Nyomda és Kiadóvállalat és a Magyar Tudományos Akadémia közti kapcsolat intenzitására jellemző, hogy még 1883-ban, az akkor id. Hornyánszky Viktor, a klasszika-filológus Hornyánszky Gyula apja által vezetett cég nemcsak bérbe vette az Akadémia székháza pincéjének és az Akadémia ún. bérházának – a mai Akadémiai Könyvtár épülete a székház hátoldalában – egyes helyiségeit, hanem az Akadémia egyben kötelezettséget vállalt, hogy legalább a befolyt bérleti díj összegének megfelelő értékben nyomdai szolgáltatásokat vásárol a cégtől. A nyomda 1895-ben elköltözött, de az üzleti kapcsolat később is fennmaradt, sőt a cég 1884 és 1890 között még terjesztői feladatot is ellátott, amit 1875-től az Akadémia saját vállalattal (Akadémiai Könyvkiadó Hivatal), azt megelőzően pedig az Eggenberger József és fiai cég révén próbált megoldani – ahogyan ez a változás a jelen könyv irodalomjegyzékének tételeiben is tükröződik. Lásd M. KONDOR 1989, különösen 23. skk.

¹⁴⁰ Eduard Zeller a Hegel szülőhelyétől, Stuttgarttól mintegy húsz kilométerre lévő Kleinbottwarban született (ma Steinheim an der Mur városrésze).

filozófiatörténet-elmélet és a pozitivista-filológiai történetiszemlélet közti közvetítésre. Zeller *történelemelméleti* álláspontja ugyanis az, hogy a történelemben nem áll ellentétben egymással a kontingens és a szükségszerű, hanem a „szellem lényegi és ezáltal szükségszerű természete és fejlődése” éppen az „esetleges [*Zufällige*] által jut valóságra” (ZELLER 1844b, 7). Frappánsabb megfogalmazásban: „az is egy tény, hogy a történelem menetét áthatja [*waltet*] az ész és a törvényszerűség” (6). Ennél az általános történelemelméleti koncepciónál még érdekesebb azonban az, hogy Zeller kifejezetten komplementer filozófiatörténet-írási módszereknek tekintette a filozofikus (konstruktív) és az empirikus-történeti módszertani álláspontokat:

„A végső cél éppenséggel a kettő olyan áthatása kell legyen, amelyben egyrészt a gondolat vörös fonálát annak legegységibb elágazásaiig követjük, másrészt az empirikus anyag egész tömegét tisztán történeti, analitikus úton természetes összefüggései szerint tagoljuk és a történeti jelenségek összességét módszeresen visszavezetjük végső okaira és legáltalánosabb szempontjaira.”¹⁴¹

A két módszertan Zeller által célul kitűzött szintézisének megfelelően tehát egyrészt a történeti adatok adekvát módszertan szerinti összegyűjtéséből kell organikusan kirajzolódjanak a filozófiatörténet logikai-gondolati egységének formái, másrészt pedig – ami, mint láttuk, nem is állt egészen távol a hegeli filozófiatörténet-elmélet differenciált formájának szellemétől, de mindenképpen annak Erdmann által sematizált változatától – *kétirányú a kapcsolat* a filozófiatörténet empirikus és logikai tartalma között: „a történeti menet ésszerű törvényszerűségét nem csak fentről lefelé kell dedukálnunk, hanem alulról felfelé, a tapasztalat szerinti tényekből is ki kell mutatni” (ZELLER 1844b, v). Zeller filozófiatörténet-elméletének önállóságát még jobban kidomborítja a hegeli(ánus) filozófiatörténet-elméleten gyakorolt, tekintélyvel nem ismerő könyörtelen kritikája:

¹⁴¹ ZELLER 1844b, 8. Ugyanez a kettős filozófiatörténet-írási elmélet jelent meg már a Zeller első nagy vállalkozását előkészítő recenziósorozat első cikkében is, amelyben a recenziós filozófiatörténet-írási kívánatos módját, a „mélyebb történetismertetés”-t a következőképpen jelöli meg: „a különböző rendszerek szellemével és belső összefüggésükkel való foglalkozás” és „a források alapos és elfogulatlan, történeti-kritikai átvizsgálása” (ZELLER 1843, 46). Ebben a recenzióban ugyanakkor még nem található arra vonatkozó elképzelés, hogy e két filozófiatörténet-írási módszertan egysége miként lenne megteremthető.

„[A] történelemnek, mint mindegyik pozitív tudománynak, az adott gyűjtésével és rostálásával kell kezdődnie, s minden történetrekonstrukciós kísérlet [*Versuch einer Geschichtsconstruction*], ami nélkülözi ezt az empirikus alapot, az objektív ténytartalommal szembeni sokszoros ellentmondás révén fogja megbüntetni önmagát elhamarkodottként és éretlenként.”¹⁴²

Az indirekt utalást nem értők kedvéért Zeller még külön hozzátette: az utóbbi időben „Hegel és követői révén a spekuláció korábban nem is sejtett mértékben kerítette hatalmába a pozitív [történeti empiriát]” (ZELLER 1844b, 2). E kijelentés élén alig tompít valamit az a gesztus, hogy Zeller ugyanezzel a mozdulattal elvitatja, hogy az alternatív pozitívista filozófiatörténet-írási megközelítés, nevezetesen „a történeti anyag egyoldalúan tudós vagy kritikai feldolgozása” egyáltalán filozófiatörténet-írás lenne, nem pedig pusztán „a valódi történetírás alapja és előmunkálata” (2).

Fontos azonban látnunk, hogy Zeller ezen korai filozófiatörténet-elméletének módszertani komplementeritása a fenti pozicionálások ellenére végcéljában elkötelezett marad a hegelianus filozófiatörténet-elmélet iránt, hiszen a komplementer módon művelendő filozófiatörténet-írás arra kell vezessen, hogy „történeti módon feltárjuk magukat a görög gondolkodásnak és annak fejlődésének alapelveit és belső összefüggéseit” (9), azaz betekintést nyerjünk „annak fejlődése belső organizmusába” (v).

Eme explicit esszencialista elköteleződés révén Zeller korai filozófiatörténet-filozófiája valójában különbözik ugyanezen évekbeli vallástörténeti munkásságának módszertanától. Az utóbbi tevékenységénél, amelyre a fiatal Zeller nemcsak energiái tetemes részét áldozta, de amelyre őt szakmai kiképzése és kapcsolathálója is predesztinálta, ugyanis, amint ez egy néhány évvel az elemzett *A görögök filozófiája*-kötet után született módszertani tanulmányból (ZELLER 1846) kiviláglik, a vallástörténeti, specifikusan az újszövetség-egzegetikai elemzések esetében Zeller a komplementer módszer helyett egy kizárólag pozitívista módszert tartott követendőnek. Bibliakritikus szerepmódjéhez, a már tübingeni egyetemi tanulmányai előtt megismert David Straußhoz hasonlóan Zeller egzegetikai módszertana is radikálisan tudományos: A kora modern filozófia által megfogalmazott filozófiai-tudományos csodakritika mércéjén kell lemérni a kanonizált

¹⁴² ZELLER 1844b, 2.

szöveg minden szupranaturális igényét (azaz minden esetben alternatív tudományos magyarázatot kell keresni), beleértve a sugalmazottság igényét mint az ezen szöveg hermeneutikai önértelmezési elvét is. Utóbbi „is egy rajtam kívül megtörtént tény, amelyről [...] csak az áthagyományozódás [*Ueberlieferung*] útján szerezhettek tudomást, amit ennél fogva teljesen ugyanolyan bizonyítékok alapján kellene hitelesíteni, mint minden más tényt és ami teljesen ugyanazon kritikai megítélés alá esik” (298). Ez az értelmezési keret azonban szükségszerűen maga után vonja minden szupranaturális igény, így a sugalmazottság önértelmezési igényének elutasítását, hiszen „[c]gy csodát [...] történeti módon egyáltalán nem lehet igazolni” (298). Ugyanis „[m]i a valószínűbb: hogy egy olyan tény történt meg, ami minden más tapasztalattal és annak törvényeivel ellenkezik; vagy az, hogy az ilyen tényről szóló áthagyományozódásban egy csalódás vagy egy hiba rejlik”? (298). Zeller felfogása szerint a vallási szövegek történeti kritikája „azon logikai műveletek összessége, amelyek révén az objektív tényállást megkülönböztetjük a szubjektív összetevőktől, amelyek azzal összekeveredtek a történeti áthagyományozódás során” (296). Ennek ugyanolyan centrális tudományelméleti szerepet szán, mint amelyet a természettudományokban a kísérletek töltenek be. Az eljárás célja az, hogy „minden történetietlen kivágása után a maradékból a történelem egy természetszerű [*naturgemässen*] menetét állítsuk elő” (310).

Ezt Zeller a történeti kritika „előfeltevésmentességé”-nek (*Voraussetzungslosigkeit*) nevezi, ami ugyan több szempontból jogos jellemzés; egy fontos szempontból azonban egy lényegi előfeltevés terheli a történeti kritika módszerét, s ez jól megmutatkozik a „természetszerű” jelzőben. Zeller előfeltételezi ugyanis, hogy a történeti eszközökkel rekonstruálható valóság csak a természetes valóság lehet; azaz egy a mozzanataiban esetleg ettől különböző vallási valóság a történeti kritika révén nem mutatkozhat meg, mivel a történeti dokumentumok beszámolóinak erre vonatkozó részei eleve az eltávolítandó szubjektív összetevők csoportjába kerülnek. Szempontunkból most nem az a kérdés fontos, hogy létezhet-e egyáltalán olyan valóság, ami különbözik attól, amit Zeller korának természettudományos világképe annak közkeletű formájában lehetségesnek tartott, hanem az a történetírás-elméleti folyamat, melynek révén az erre a kérdésre vonatkozó *implicit döntés beépült a történeti szövegek értelmezésének módszertanába*. Hasonló viszony áll fenn ugyanis a filozófia történeti szövegei és az azokban kifejezett kontextusfüggetlen elméleti igénynek a filozófiatörténeti rekonstrukció során lehetséges megmutatkozása között.

Pályája delén Zeller visszatért a vallási dokumentumok történeti kritikájának módszertani kérdéseire, részletesen bemutatva azokat a mechanizmusokat, melyek révén történetietlen elemek jelenhetnek meg az áthagyományozódás során.¹⁴³ Az ott leírtak már fiatalkori módszertani tanulmányában is megtalálhatók kevésbé szisztematikus formában, s ezek az előfeltevések – például az a ma már talán diffe-

¹⁴³Lásd ZELLER 1893a. A tanulmány alapját a Porosz Királyi Tudományos Akadémia 1892. november 17-én tartott plenáris ülésén felolvasott előadás alkotta (lásd *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrgang 1892. Zweiter Halbband. Juni bis Dezember*. Berlin: Verlag der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Georg Reimer], 1892, 983; az azonosításhoz felhasználtam: ZELLER 1911, 555). Zeller írásából kiemelendő, hogy vallástörténet-írási elmélete a hegelianus pszichológián alapult (vö. „A végső és legáltalánosabb alapja azoknak a változásoknak, melyeknek minden történeti áthagyományozódás ki van téve, abban az öntevékenységekben [*Selbstthätigkeiten*] rejlik, amellyel az emberi szellem minden számára adottat feldolgoz, valamint a feltételektől, amelyekről részéről függ ennek felfogása”; ZELLER 1893a, 190); ami a pontos deskriptív alap híján naiv pszichológiai állításokhoz vezetett (pl. az emlékezet „hiányosságát nem viseljük el; igényünk, hogy azt kiegészítsük teljes és összefüggő képekké”; 196), egy differenciáltabb (transzcendentalis) pszichológia lehetőségeivel szemben. Ennek fényében nem meglepő, hogy Zeller egy elitista koncepció mellett teszi le a voksát: „Az emberek nagy többségéről azt mutatja a tapasztalat, hogy nem képesek kisebb vagy mélyrehatóbb megváltoztatások, kihagyások és hozzátételek nélküli továbbadására annak, amit elmondanak nekik” (198); sőt „egy egész korszaknak vagy egy egész közösségnek” hiányozhat „annak tudata, hogy nem szabad valami más célból a történeti igazságot megsérteni és megtörténné adni ki azt, amiről tudják, hogy nem történt meg, vagy nem tudják, hogy megtörtént” (215). A történeti igazságra igényt tartó tradíciókat így Zeller meggyőződése szerint egy írásbeli kultúra képviselői (vö. 199), sőt csak „szakszerű mesterséggel és gyakorlattal” rendelkező megfigyelők, azaz – némileg karikírozva – lényegében csak Zeller és történetírási alapíthattak (volna).

Zeller nézeteinek recepciója szempontjából érdemes megemlíteni, hogy Zeller az akadémia 1893. januárban II. Vilmos császár születésnapja alkalmából tartott ünnepi emlékülésén is megismételte előadása egy változatát (lásd *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrgang 1893. Erster Halbband. Januar bis Mai* Berlin: Verlag der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Georg Reimer], 1893, 25), amelynek kivonata ezúttal a szakmai periodikumnak, sőt még általános értelmiségi fórumnak sem tekinthető *Deutscher Reichs-Anzeiger und Königlich Preussischer Staats-Anzeiger*, azaz a Német Birodalom hivatalos értesítője hasábjain jelent meg (ZELLER 1893b). Zeller a dogmatikailag-konfesszionálisan kötetlenebb professzionális filozófiatörténeti szerep felé történő elmozdulásának jó indikátora, hogy az utóbbi előadásszöveg explicit módon egyetlen alkalommal sem utalt arra, hogy a címében szereplő „történetietlen áthagyományozódások” kifejezés vallástörténeti jellegű, sőt a kereszténység keletkezéstörténetére irányuló lenne, hanem a forráskritika támadási pontját a (filozófia)történet-írás saját terepén belül kereste: „Ez [ti. a történeti források megbízhatatlansága] teljes mértékben érvényes a középkorra és a késő antikvitás századaira, bizonyos mértékben és bizonyos körök tekintetében azonban a görög és római történetírás virágkorára is” (1. [számozatlan] oldal, 3. hasáb).

reenciáltabban látott feltevés, miszerint tulajdonképpen csak az írásbeli áthagyományozás képes megfelelni a történeti hűség követelményeinek,¹⁴⁴ avagy hogy a gyakorlati érdek szükségképpen ellentétes a „tényekhez hű tudósítás”-sal¹⁴⁵ – szintén olyan irányba hatnak, aminek eredményeképpen Zeller csak a korának és gondolkodásának tükrö-

¹⁴⁴Vö. ZELLER 1846, 292. Ez az előfeltevés jól példázza azt, hogy Zeller a saját – lényegében naív pszichológiai érvekkel alátámasztott – intellektuális horizontjának foglya maradt (vö. 143. lj. fentebb), amikor azt vélelmezte, hogy csak az írásbeliséggel – sőt leginkább a könyvnyomtatás technikájával (vö. pl. ZELLER 1893a) – rendelkező kultúra képes olyan történeti elbeszélések megalkotására, melyek joggal formálhatnának igényt a történeti igazságra. A Zeller által felvonultatott nem-empirikus általánosításokkal és anekdotális példaanyaggal szemben az ezegézis modern képviselői szociálpszichológiai és antropológiai tudásra támaszkodtak, sőt saját kísérleteket végeztek, amelyek differenciáltabb képet rajzoltak fel a (nagyobbrészt) orális kultúrák emlékezettrögzítő és -közvetítő képességéről.

¹⁴⁵ZELLER 1846, 293. A múltra irányuló »gyakorlati érdek« kapcsán – amely probléma talán kevésbé prominens szerepet kap a filozófiatörténet-írásban – érdemes különbséget tennünk egy adott történeti közösség emlékezetpolitikája (és annak történetírása), valamint az ezen emlékezetpolitika elemeit tárgyaló tudományos történetírás között. Amint ez nemrég egy a tágabb magyar nyilvánosságban lezajlott történészvita kapcsán előtérbe került (GERŐ 2018b; PÓK – STARK 2018; GERŐ 2018a), az emlékezetpolitika valós hatást gyakorló történeti tényező tud lenni anélkül, hogy megfelelné az annak elemeire irányuló tudományos történetírás eredményeinek: „A magyar függetlenségi emlékezetpolitikában egy sorba illeszkedik II. Rákóczi Ferenc és Kossuth Lajos, noha egy valamennyire is árnyalt történeti elemzés soha nem mosná össze ketőjüket. Hogyan is lehetne összekeverni a nemesi nemzet privilégiumőrző törekvéseit a polgári szabadság jogegyenlősítő intencióját megfogalmazó modern nemzetfölgalom kívánalmaival? Ahogy történetileg helyes különbséget tenni Rákóczi és Kossuth között, úgy emlékezetpolitikailag ez nem feltétlenül indokolt, hiszen mindketten az adott magyar nemzet önrendelkezéséért léptek fel” (GERŐ 2018a, 48). Amint Gábor György felhívta rá a figyelmet (lásd GÁBOR 2016, 188. skk.), még az olyan emlékezetpolitikai tartalmak esetén is, amelyek tárgya kifejezetten az objektív-tudományos történelmi igazságra irányul – például a nemzetiszocializmus rémtetteire történő emlékezés – különbséget kell tennünk az objektív – a „hagyományos forráskritikai” credóval (198), sőt „a felejtést szükségképpen implikáló historizáló tárgyiasítással” (193) jellemezhető – történettudományi megközelítés és a „túlélő morális imperatívusza” (197) által meghatározott emlékezés aktusai között. Ezt a distinkciót Gábor a jogi tanú (*testis*) és a túlélő tanú (*superstes*) fogalmainak szembeállításával artikulálta, ami azt is lehetővé tette számára, hogy az utóbbi fogalmat egy emlékezetközösséggé terjessze a helyettesítő tanú (*vicarious witness*) mechanizmusán keresztül. Mindezekkel együtt az emlékezés »morális imperatívusza«, tegyük hozzá, nem játszható ki a történettudományi objektivitással szemben, mintha – ahogyan ezt Zeller feltételezte – a történész egyéni vagy emlékezetpolitikái közösségbeli morális meggyőződése szükségképpen antitetikus lenne alkalmasságával az objektív tudományos normáknak megfelelő történetírásra, mintha az utóbbi fordított arányban lenne az előbbivel. Ez ugyanis ahhoz az abszurd és elfogadhatatlan feltevéshez vezetne, miszerint csak a nemzetiszocializmus bűnei iránt morálisan közömbös történész lehetne alkalmas annak objektív-tudományos vizsgálatára.

képét hajlandó az elemzett szövegek igazságigénnyel fellépő állításaként elfogadni. Ezen módszertani választások eredményeképpen Zeller szerint a vallástörténeti szövegek szerzői által igazságigénnyel bemutatott vallási valóság valójában azok „felizgatott vallási tudatának kivételése” (291, vö. 313).

Zeller nagyívű egzegetikai hipotéziseiről már az említett akadémiai emlékbeszéd szónoka úgy vélekedett, hogy a Zeller egzegetikai elemzésének háttérjéül jelentő tübingeni iskola „eredményeit a mai theologia nem tekinti véglegesnek”, sőt a tübingeni iskola „alapeszmejét” „egyoldalúnak” és „erőszakosnak” gondolják (HORNYÁNSZKY 1912, 8). Zeller és a tübingeni iskola kutatástörténeti szempontból valóban a kereszténység keletkezéséről szóló dokumentumok történetiségére irányuló kutatás első fázisához (más klasszifikáció szerint az ún. »*first quest*« vagy »*old quest*« korszakához) sorolható, amelynek eredményei számos kutatómódszertani szempontból elavultnak tekinthetők (nem is beszélve a Zeller által is képviselt szövegimmanens értelmezés filológiai problémáiról).¹⁴⁶ Ennyiben jogosan járunk tehát el, ha Zeller eg-

¹⁴⁶ Lásd pl. THIESSEN – MERZ 2011, 22. skk. A tübingeni iskola (mindenekelőtt David Strauß) és specifikusan Zeller pozícióját ebben a tizennyolcadik századi gyökerekre visszamenő kutatástörténeti periódusban az jellemzi, hogy a vallástörténeti tény (pl. az ún. történeti Jézus) és a krónikások igazságértékkel fellépő ténytulajdonítása (pl. az apostolok Krisztus-hite) közti diszkrepanciát nem objektív esalásnak, hanem (a legtöbb esetben) pszichológiai és társadalmi mechanizmusokon alapuló, részben általános vallástörténeti perspektívából (mítoszfogalom) magyarázott öncsalásnak tulajdonították. E korszak módszertani hiányosságai jól kidomboríthatók a második világháború után – főként az angolszász tudományosságban – kibontakozó ötödik periódus (más klasszifikáció szerint »*third quest*«) metodikájával szemben, amelynek alappilléreit a társadalomtörténeti megközelítés bevonása, a (heterodox) nem-kanonizált források egyenrangú (szimmetrikus) használata, valamint a specifikus zsidóság-beli kontextus figyelembevétele – a differenciakritérium felváltása a plauzibilitáskritériummal a tágabb vallástörténeti kontextus tekintetében – alkotják. Ami a kortárs megközelítéseket illeti, lehetséges például úgy érvelni (lásd KEITH 2011), hogy „az állítólagos inautentikus tradíciók is léteznek mint történelmi tárgyak [...] és ennélfogva, ha másért nem is, történelmi magyarázatot követelnek” (171). Az egzegetika feladata tehát „egy olyan tényleges múlt feltételezése, amely legjobban megmagyarázza” a különböző (autentikus és inautentikus) tradíciókat „az emlékezeti kontextusuk [...] fényében” (174). Más szóval az inautentikus tradíciók kezdeményezői „nem teljeséggel kitaláltak valamit” (176), hanem diszkrepanciáik a történeti és mnemonikus valóságban gyökereztek, és történelmi magyarázatra szorulnak.

Ezzel szemben például Zeller *expressis verbis* ragaszkodott ahhoz, hogy a történeti kérdés eldöntésékor „az egyedüli garanciáinkat [...] az újszövetségi szerzők” jelentik (ZELLER 1846, 302), mivel a nem-kanonizált szövegek „annyira bizonytalanok s annyi történetietlenséget tartalmaznak, hogy bizonyára senki sem vállalkozna” (uo.) azok bevonására a vizsgálat körébe (szerencsére Zeller eme tanácsát későbbi egzegetika-utódai nem fogadták meg). Érdemes egyébként hozzátenni, hogy ebben a kanonikus-

zegetikai álláspontját nem közvetlen érvényességigényében, hanem történeti képződményként vizsgáljuk a filozófiatörténet elmélettörténetére, illetve a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés szövegéből.

Zeller korai filozófiatörténeti és egzegetikai módszertani írásainak összevetése ugyanis arra a problémára világíthat rá, hogy a Zeller egzegetikai írásaiban közvetlen formájában megjelenő professzionális empirikus történetírói módszertan bázisán mennyiben lehet *elméleti igazságigényeket azonosítani a történeti szövegek szerzői felől*. Más szóval, amíg Erdmann az előző alfejezetben vizsgált esete a hegelianus filozófiatörténet-írás sematizálódására és eredeti produktivitásának elvesztésére mutathat példát már Hegel halálának első évtizedéből, addig Zeller egy évtizeddel később induló filozófiatörténet-írói pályája pedig a hegelianizmusból a professzionális, ámde elméletmentes filo-

szöveg-immanens értelmezésében Zeller ekkor még modern textuális alapokra sem támaszkodhatott (hanem a Rotterdami Erasmusra visszamenő, s érdemben utóljára a tizenharmadik században, pl. John Mill által korrigált szövegkiadási tradíciót [az ún. *textus receptus*] vehette alapul), hiszen a négy az Újszövetség teljes szövegét tartalmazó ún. nagybetűs kódex közül, melyek a modern szövegkiadások alapját képezik, ekkor még csak a Londonban őrzött, ötödik századi *Codex Alexandrinus* volt ismert, míg a negyedik századi *Codex Sinaiticus* éppen 1844-től kezdődően fedezte csak fel Constantin von Tischendorf a Katalin-kolostorban a Sínai-félszigeten, illetve a *Codex Sinaiticus* mellett a legmagasabb egzegetikai értékű kódex, a Vatikánban őrzött, szintén negyedik századi *Codex Vaticanus* ugyan körvonalaiiban ismert volt, azonban még évtizedekig korlátozott hozzáférhetősége miatt jelentőségét ekkor még nem ismerték fel. Zeller írása megjelenésének idején von Tischendorf még szintén csak dolgozott a párizsi palimpszeszt kódex, az ötödik századi *Codex Ephraemi Syri rescriptus* kiolvasásán és megjelentetésén. A szövegbővítéseket tekintetbe véve, eleinte még külön hangsúlyú új szövegkiadások csak a tizenkilencedik század harmadik harmadában jelentek meg (amikorra Zeller a vallástörténetről már átnyergelt az antik filozófia történetére), sőt egészen 1898-ig kellett várni, hogy Eberhard Nestle szerkesztésében megjelenjen egy az ezeket a forrásokat egyesítő, kiegyensúlyozott szövegkiadás, ami mindmáig tart általános szakmai elfogadásnak örvendő kollektív vállalkozásként (legutolsó, 28. kiadás: 2012), folyamatosan szintetizálva a szövegbővítéseket és új filológiai eredményeket. (A kiadástörténetet illetően lásd pl. SCHREIBER 2013, 55, 58. skk.; a huszadik és huszonegyedik században felmerült modernebb szempontokat illetően – a textuális stabilitás kérdése a huszadik századi papírszuletek fényében, a közvetítők [írások] és az olvasási praxis szerepe stb. – lásd pl. HILL – KRUGER 2012 és a kötet tanulmányait). Jogosult módszertani feltételezésnek tűnik tehát, hogy, amint fent említettük, Zeller vallástörténeti tevékenységét a jelen könyvben nem közvetlen egzegetikai érvényességtartalmában vizsgáljuk, hanem pusztán történeti jelentőségűnek tekintjük a filozófiatörténet elmélettörténetének kontextusában (Zeller álláspontjának egzegetikai elavultsága egyébiránt arra is példát nyújthat, hogy miként szolgálhatják a szöveg igazságigényének rekonstrukcióját nem szövegimmanens, hanem a szöveg transzmissziójához és használatához kapcsolódó filológiai tényezők).

zófiatörténet-írás felé vezető kijáratot példázza. Annak kérdése, hogy egzegetikai módszertana mennyiben marad meg Hegel filozófiai keretein belül, már az imént említett egzegetikai módszertani tanulmányban is felmerült, ahol Zeller azzal védekezett, hogy az általa gyakrolt „kritika és a hegeli filozófia között kétségtelenül van összefüggés, azonban ez az összefüggés nem közvetlenül az eredményeket érinti, hanem csak eme kritika általános formális előfeltételeit, csak általában a történetbemutató módszerét” (ZELLER 1846, 316). Alaptalan lenne, teszi hozzá, az „a priori történelemkonstrukció [*Geschichtsconstruction*]” vádjá, hiszen szó sincsen arról, hogy valaki „adott materiális eredményeket akar levezetni a hegeli rendszerből” (uo.), hanem az összes konkrét egzegetikai kérdést nem „máshogy, mint adott tények alapján” kívánják eldönteni (317).

Számos más polémiához hasonlóan itt is élhetünk azzal a gyanúperrel, hogy az ellenérvek inkább az elmélet gyenge pontjairól árulkodnak, mintsem a vélt vagy tényleges kritika elhárításához járulnak hozzá. Valóban, Zeller és a tübingeni iskola valláskritikája éppenséggel konkrét tartalmában vesz igénybe hegeli filozofémákat, amennyiben a valláskritika végeredményére vonatkozó kérdés megválaszolásához Hegel vallásfogalmához nyúl arra hivatkozva, hogy a kereszténység létrejötték az „istenemberség ideájának” történeti, azaz szükségképpen a mítosz ruhájába öltöztetett megvalósításáról volt szó (THIESSSEN – MERZ 2011, 24); míg megválaszolatlan marad a kérdés, hogy vallástörténeti interpretációjuk, amely elzárkózik a szövegből a saját álláspontjuk alapján rekonstruálhatóakon túli igazságigényektől, miképpen tekinthető a hegeli (filozófia)történet-írás örökösének, amely számára, mint láttuk, éppenséggel a történelem filozófiai egysége és annak közvetítési formákban történő megmutatkozása alkotta a centrális feladatot.

3.3.3. A Zeller–Wirth-vita

Erre a támadási pontra érzett rá Zeller egy korabeli kritikusa, Johann Ulrich Wirth. A hegelianus pályakezdését, illetve Schelling és Schleiermacher filozófiája felől fogadott hatásokat követően a kortársak ítélete szerint a „spekulatív teizmus” álláspontjára jutó Wirth (EISLER 1912, 821) szintén Tübingenben tanult filozófiát és teológiát, azonban a saját kisvárosi (Weinsberg, Baden-Württemberg) segédlelkészi állása után Zellerrel ellentétben nem fordított hátat a protestáns egyházi

karriernek, hanem életét Stuttgart vonzaskörzetében kisvárosi (Winningen, Baden-Württemberg) lelkészként élte le. Wirth még Zeller *A görögök filozófiájának* megjelenése évében közölt egy kritikus hangvételű megjegyzésekben korántsem fukarkodó írást (WIRTH 1844) Zeller munkájának első kötetéről (ZELLER 1844b), amiben éppen Zeller filozófiatörténet-elméletét tette általános módszertani bíráló tárgyává. Azt, hogy Wirth valóban érzékeny pontra tapintott rá, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy Zeller a rákövetkező, szeptemberi számban rögvest válaszolt is Wirth kritikájára (ZELLER 1844a).

Zeller és Wirth vitája nem nélkülözött minden tudománypolitikai és világnézeti dimenziót sem, hiszen Zeller maga a vitának otthont adó *Jahrbücher der Gegenwart* alapító szerkesztője volt, amely orgánus feladatának tekintette a tübingeni iskola pozíciójának szélesebb világnézeti apológiáját, míg Wirth néhány évre rá a teista filozófiai elkötelezettségű *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* társszerkesztője és házszerzője lett.¹⁴⁷ Kettőjük konfrontációjának volt azonban egy filozófiailag, sőt filozófiatörténet-elméletileg releváns magja is, hiszen Wirth éppen Zeller komplementer filozófiatörténet-írási módszertani modelljét támadta. Wirth ugyanis nem ismerte el a konstruktív filozófiatörténet-írás Zeller által proponált kétirányú kiterjesztheetőségét (azaz a „fentről lefelé” és „alulról felfelé” dedukciót; ZELLER 1844b, v; vö. WIRTH 1844, 707); hanem egy a dedukciótól független és azt megelőző módszertani lépést tartott szükségesnek: „A konstruktív módszer csak az analitikus után *következik*, s csak akkor emelhetnénk a filozófia egyetlen és abszolút módszerévé, ha az empiria területe már analitikusan ki lenne kutatva” (WIRTH 1844, 708).

Wirth Zeller-kritikájának logikai magját a fogalmak egymás alá rendelése (*subsumptio*) és az empiria-fogalom viszony megkülönböztetec alkotta; s további logikai támasztékot nemcsak az nyújtott számára, hogy az empiria teljes feldolgozása egy gyakorlatilag aligha teljesíthető feltétel, s így a hegeli konstruktív filozófiatörténet-írás ironikus módon csak egy a kanti értelemben vett ideálként végezhető feladattá válik, hanem a módszertani pluralitás követelménye is: Wirth szerint a filozófia „heterogén anyaga különböző módszert követel”, és a filozófiatörténet-írást „nem uralhat egyetlenegy módszer” (708). A negatív

¹⁴⁷ Az egészen 1918-ig megjelenő folyóirat az 1837 és 1846 között kiadott *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie* örököséként „a keresztény világnézet filozófiai kiépítését” tekintette céljának (KIRCHNER 1962, 75).

természetű formális érvek mellett azonban Wirth egy pozitív tartalmú javaslattal is szolgált a filozófiatörténet-írás kívánatos módjára vonatkozóan:

„Mindenfajta rendszer nélkül semmit sem értünk a filozófia történetéből. Megfordítva, ha az, amit odaviszek, már egy kész rendszer, [...] akkor nem érthetem meg a történeti rendszerek sorában kiterített [*auseinandergelegt*] igazság totalitását, hanem csak a filozófiatörténet egyes részeit [...]. Ahhoz, hogy elkerüljük ezt a veszélyt, nem marad más, mint a rendszeralkotás a történelemben és a történelemmel [*Systembildung in und mit der Geschichte*]. Ahhoz, hogy elérjük a legmagasabbat, amit a történész elérhet, és a történelem szemével lássuk, a történelem révén meg kell szabadítanom magamat az előfeltételezett rendszertől, és csak akkor kell így megpróbálnom elérni az igazi, univerzális rendszert.”¹⁴⁸

Wirth kétségtelenül jól értett a hangzatos kompromisszumok megfogalmazásához; legalábbis ezen szövegrész egyszerre mozgósítja a korabeli szemben álló felek terminusait – utalva a hegeli(ánus) filozófiatörténet-elmélet »Lehet-e filozófiai rendszer nélkül filozófiatörténetet írni?« alapkérdésére – de egyben akár a »*doing philosophy historically*« irányzat mai angolszász képviselőit is megszólíthatja (egyben indokolva, hogy miért érdemes filozófiatörténet-elméleti vizsgálódásunkat egy adott filozófiai hagyomány medrén belül tartani, hiszen az elméleti konfigurációk sok esetben *mutatis mutandis* visszatérnek).¹⁴⁹

A hangzatos megfontolások persze sokszor filozófiai hiányosságokat rejtenek, s Wirth vonzó kompromisszuma is elfedi azt, hogy a „rendszeralkotás a történelemben és a történelemmel” programja valójában csak eltolja a problémát: Egyrészt ez a program csak ideiglenes megoldással szolgálhat, hiszen, miután valaki a filozófiatörténet nyomán filozofálva eljutott az »igazi, univerzális« rendszerhez, ugyanúgy érdeklődéssel fordulhat a filozófiatörténethez, tehát Wirth számára is megoldandó probléma marad a teljes filozófiai elköteleződéssel történő filozófiatörténet-írás lehetőségének és módszertanának felvázolása (az általa esetleg még megmagyarázott bevezető fázist követően). Másrészt már a »filozófiatörténet nyomán filozofálás« koncepciójának megfogalmazásához is szükség van a *filozófiai történeti disztribúciójának*

¹⁴⁸ WIRTH 1844, 709–710.

¹⁴⁹ Az utóbbi irányzatot illetően lásd 1.1.2. szakasz fentebb, különösen 14. ljt.

valamilyen fogalmi artikulációjára, amit Wirth a fenti idézetben a metaforikus „kiterített [*auseinandergelegt*] igazság” terminussal fedett el. Ha viszont valaki rendelkezik egy fogalmilag artikulált elmélettel arra vonatkozóan, hogy pontosan miként állnak össze egységes igazsággá a filozófiatörténet egymásnak ellentmondó rendszerei, akkor álnaiv gesztus arra felszólítani a filozófiatörténet művelőjét, hogy tevékenységének megkezdése előtt egy filozófiatörténet-írási epokké segítségével degradálja filozófiatörténet-filozófiai meggyőződéseit valamiféle gyenge formára, hogy majd empíriaközeli filozófiatörténeti vizsgálódásai nyomán jusson filozófiai és filozófiatörténet-filozófiai meggyőzésekre, hiszen ezen empíria – azaz a filozófiatörténet adott mivolta a maga filozofikusságában és történetiségében – valójában ezektől a filozófiatörténet-filozófiai előfeltevésektől függ. Avagy a modern probléma kontextusában: a »*doing philosophy historically*« tagadhatatlanul egy vonzó tárgyszintű filozofálási program (ha abban a triviális-hoz közeli értelemben vesszük, miszerint filozofálás közben lehetőleg ne feledkezzünk meg filozófus elődeinkről, filozófiatörténet-írás közben pedig arról ne, hogy mi magunk is filozófusok volnánk); azonban aligha használható a filozófiatörténet filozófiai értelmének feltárására (azaz filozófiatörténet-filozófia és általában véve metafilozófiai elvként), hiszen nem vesz tudomást arról az elemi hermeneutikai nehézségről, hogy a filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló filozófiai kérdés számára sem létezik egy arkhimédeszi filozófián kívüli pont, ahonnan kiindulva azt kimozdíthatnánk a helyéről. A filozófiatörténetben – amint egyébként a filozófiában – mindig is eleve már benne vagyunk; s nem hagyatkozhatunk arra, hogy valamiféle metafilozófiai *tabula rasa* módon közelítve a filozófiatörténethez, majd szert teszünk a filozófiatörténet filozófiájára – mint olyanra, ami nem áll transzcendentális módon eleve függésben a saját filozófiatörténet-filozófiai előfeltevéseinkkel. Éppen e hermeneutikai helyzet miatt, tegyük hozzá, gondolom termékenyebbnek azt a jelen könyv során alkalmazott megközelítési módot, ami a filozófiatörténet filozófiai értelmének feltárására irányuló kérdés helyzetének megteremtéséhez a saját filozófiatörténeti helyzetünkre – beleértve nemcsak a kontinentális és a szűkebb értelemben vett fenomenológiai hagyomány (elő)történetét, hanem a magyar filozófia történetének jelenjét is – irányuló graduális eszmélődés útját választja.

Wirth kritikájának valódi méregfoga, amint erre már utaltunk, azonban ott található, amikor Wirth *performatív ellentmondást* diagnosztizált Zeller filozófiatörténet-írási praxisa és módszertani elmélete

között, amely ellentmondás tekinthető a Zeller hegelianus filozófiatörténet-elmélete és a minden szövegbeli igazságigényt tagadó egzegis-elmélete között feszülő ellentmondás performatív módon jelentkező formájának. Zeller „anélkül, hogy tudná, vagy ezt a tudását kifejezné, legalábbis formálisan eltávolodott Hegeltől” (WIRTH 1844, 710), és „ellentmondásba került a saját előszavával” (711), ahonnan Zeller a fentiekben elemzett filozófiatörténet-írási elmélete származik. Zeller ugyanis éppen azt nem teljesíti, amit ígért, nevezetesen „a görög filozófia fejlődése jellegének, menetének és fő mozzanatainak bemutatását” (711), azaz a hegelianus filozófiatörténet-filozófiai álláspont által vélelmezett mélystruktúra feltárását és meggyőző felmutatását. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az ilyen jellegű programokat maga a filozófiatörténeti empiria, nevezetesen saját ígéreteinek beváltatlansága cáfolja meg (tegyük hozzá: mélyen fenomenologikus módon), amikor a program végrehajtása során mindig meg fog mutatkozni a vélelmezett mélystruktúra deficitje.

Wirth nem volt egyedül a véleményével, hogy Zeller történeti *opus magnuma* minden elismerésre méltó teljesítmény ellenére éppen a kitűzött specifikusan hegelianus feladatot nem tudta teljesíteni. A már többször említett, kismonográfia hosszúságú magyar akadémiai emlékbeszéd szerint, amelynek szónoka, Hornyánszky Gyula éppen a következő évben kapta meg rendes egyetemi tanári kinevezését a kolozsvári egyetemre, s érkezett el klasszika-filológusi pályájának delére (amit csak a kolozsvári magyar egyetem viszontagságai nehezítettek, amelyek következtében Hornyánszky Szegeden, majd 1926-tól Budapesten tanított),¹⁵⁰ Zeller ifjúkori hegelianizmusában az ész egy sajátos cselét vélte felfedezni:

„De talán Zeller könyve [*A görögök filozófiája*; ZELLER 1844b] meg sem született volna a hegelianizmus nélkül! Részletes vizsgálatokra berendezett korunkban, mindent felbontó és mindenütt nehézségeket támasztó kritikánkkal mintha el sem tudnók képzelni az önkénytelen bizalmat, melyet annak idején a német *idealismus* nagy rendszerei keltek híveikben.”¹⁵¹

¹⁵⁰ Hornyánszky szakmai presztízsére jellemző, hogy a vezető szakmai folyóiratban, az *Egyetemes Philológiai Közönyben* a nyitóoldalon megjelent nekrológia őt „ókor-tudományunknak egyik fájdalmasan elveszített vezéralakja”-ként aposztrofálta (ANONIM 1933, 1). Hornyánszky véleményét tehát joggal tarthatjuk a korabeli szakmai konszenzus reprezenatatív példájának.

¹⁵¹ HORNYÁNSZKY 1912, 43.

Zeller ifjúkori – és, tegyük hozzá, csak a filozófiatörténet-írásra korlátozott, az egzegézisben nem jelentkező – *tartalmi* hegelianizmusa, azaz a filozófiatörténet logikai mélystruktúrájába vetett hite tehát egy kreatív módszertani tévedés lett volna, ami nélkül nem születhetett volna meg Zeller *opus magnuma* – ráadásul ilyen „fiatalon (30 éves kora előtt)”, tette hozzá az akkor már a negyvenes éveiben járó Hornyánszky (44) –, de amely módszertani kereteken Zellernek túl kellett lépnie pályájának deléhez érkeve. Hornyánszky maga meg volt győződve arról, hogy Zeller ezt a hegelianizmusból kivezető utat pályája során ténylegesen bejárta, és idézte a Zeller időskorából származó, a bajor tudományos akadémia felkérésére készült modern filozófiatörténeti munka Hegel filozófiatörténet-elméletéről szóló részének értékelését, ahol Zeller – Hornyánszky némileg egyoldalú értelmezése szerint – nem tartotta teljesen alaptalannak azokat a vádakot, miszerint „Hegel a történelem menetét a priori módon konstruálja (ellentmondva a dolgok természetének és ismeretünk feltételeinek), vagy legalábbis igényt támaszt egy olyan a priori konstrukcióra; hogy ezzel összefüggésben összetett jelenségeket túl egyszerű és általános formulákra vezet vissza”, stb.¹⁵²

Az 1840-es években azonban Zeller még explicit módon hegelianusként azonosította magát, nyíltan vállalva „preferenciáját [Vorliebe] Hegel iránt” (ZELLER 1844a, 819), amit csak annak hangsúlyozásával tompított, hogy „nem állok szolgálai függőségben Hegeltől” (822). Ennek jegyében Wirth-tel polemizálva Zeller elutasította a módszertani pluralitás vitapartnere által felvetett igényét, az „egyetlen helyesként” fogva fel a „filozófiai történetírás”-t (818). Ennél súlyosabban

¹⁵² Eredeti szöveghely: ZELLER 1873, 823–824; parafrázálja: HORNYÁNSZKY 1912. Ugyan Hornyánszky impozáns erudícióval készült, kismonográfiányi hosszúságú Zeller-émlékbeszédének véleménye jól reprezentálhatja a korabeli szakmai konszenzust (vö. 150. lj. fentebb), Zeller interpretációit *cum grano salis* kell vennünk, és össze kell vetnünk a szóban forgó elsődleges szövegekkel. Ennek eklatáns példája a modern filozófiatörténet Hegel-részének értékelése. A Hornyánszky által sugallt képpel ellentétben ugyanis Zeller ezeket a vádakot egy kicsinyítő szerkezetben használta: „Akármennyire kevésbé is alaptalan ez a dorgálás, annyira határozottan kell másfelől elismerni azt az érdemet, amit Hegel [...]” (ZELLER 1873, 824). Az idős Zeller eltávolodása Hegel filozófiatörténet-elméletétől e szövegben inkább abban érhető tetten, hogy a Hegel érdemként felhozott szempontokat – nevezetesen a (filozófia)történet-írás arra irányuló törekvését, hogy „megértse az események átfogó összefüggését és nagy vonalaiban megragadja a történelmi fejlődést és az azt uraló szellemi hatalmakat” (824) – már nem közvetlenül Hegel filozófiájában lokalizálja, hanem Hegelnek pusztán egy jelentős impulzust tulajdonít a korabeli történetírás ilyen igényének kialakulásában.

nyomott a latban, hogy Zeller nem értette meg a performatív ellentmondás Wirth által felhozott vádját és azt, amikor Wirth számon kérte rajta a mélystruktúra azonosításának hegelianus feladatát, úgy értette, mintha vitapartnerre pusztán hegelianus filozófiai preferenciáit állítaná pellengérré.

A Zeller–Wirth-vita filozófiailag leginkább releváns magját talán éppen a »filozófiai« filozófiatörténet-írás során alkalmazandó rendszerfogalom diszkutálása jelentette. Azt, hogy itt nem egy mellékhadszíntéren folyt a csata, már az is jelezte, hogy Zeller nem azt a könnyű, de külsőleges támadási pontot választotta, hogy a Wirth által felemlégetett »kész rendszer (*fertiges System*) teljességét tegye meg ellentámadása kiindulópontjául, mondván hogy teljes, azaz készre kidolgozott filozófiai rendszerrel csak a filozófiatörténet-írás kanti értelemben vett ideális művelője rendelkezhet, valós alanya sohasem. Ellenkezőleg: Zeller a hegelianus metafizikához visszahúzódva, annak vártájáról azt mondta: „a rendszer önmagába és önmaga számára [*an und für sich*] már valami kész” (820). Zeller tehát mondhatni az extrém rendszerfilozófia pólus felől előzte Wirthet, akin azt kérte számon, hogy a »*doing philosophy historically*« frappáns követelése innen nézve éppenséggel nem filozofálás. A történeti filozófiák megértése, jegyzi meg jogosan Zeller, egy „igencsak komplikált gondolati folyamat [*verwickelter Denkprozess*]” (820), és, ha a filozófiatörténet-író, amint Wirth és későbbi követőik javasolták, pusztán egy eredendő nyitottsággal közelít tárgyhöz rögzített filozófiai elköteleződések nélkül, akkor filozófiatörténet-írása „elvnélküli [*principlose*] és filozófiátlan” (820) lesz. Amint fentebb jeleztük, Zellernek ebben egy másik, a filozófiatörténet elmúlt másfél évszázadának felismeréseire reflektáló metafizikai álláspont felől tekintve is igazat kell adjunk, hiszen »*doing philosophy historically*« frappáns követelése, ami nemcsak a baden-württembergi segédlelkész képzeletét mozgatta meg, hanem tagadhatatlanul vonzerőt gyakorol mindannyiunkra, *filozófiatörténet-filozófiai elméletként* naiv hermeneutikailag-transzcendentálfilozófiailag.

Eduard Zeller és Johann Ulrich Wirth vitája minden kétséget kizáróan egy obskúrus lábjegyzet lehet csupán a német filozófia történetének poszthegelianus fejezetében, ahol Zeller neve is csak a specialisták számára ismert – a filozófiai emlékezet leginkább antik filozófiatörténet-írói teljesítménye okán tartja őt nyilván – vitapartnerre pedig még a korabeli professzionális egyetemi filozófiai közegbe sem tudott bekerülni. Polémiajuk azonban egy olyan kérdéstről szól – történetileg kontextualizáltan és kötötten, a fenomenológia és a tá-

gabb értelemben vett kontinentális filozófia a filozófiatörténethez való viszonyának kialakulása szempontjából döntő jelentőségű poszthege-
liánus kor hajnalán –, ami azóta is a filozófiatörténetre irányuló elmé-
leti, filozófiai érdeklődés homlokterében áll, nevezetesen arról a kér-
désről, hogy mit is jelent tulajdonképpen a filozófiatörténet (illetve,
precízebb megfogalmazással: a filozófiatörténet-írás) filozofikussága.
Ezt mind Wirth, mind Zeller affirmálta (azaz mindketten egyetértet-
tek abban, hogy „csak egy filozófus érti meg a [történeti] filozófust”;
280), kettőjük különbsége mindössze abban a lényegi aspektusban
rejtett, hogy a filozófiatörténet-írás filozofikusságát miként is lehet-
ne artikulálni. Zeller ebből a szempontból mindkét lábával a klasszi-
kus német idealizmus valaha termékeny, az évszázad közepére azon-
ban már kiszikkadni látszó talaján állott: „filozófia csak az, ahol egy
filozófiai elv [*Princip*] van, és kifejlett [*ausgebildete*] filozófia csak az,
ahol ez az elv rendszerré fejlődött” (280). A hegeli filozófia erősségét
a történeti fejlődés jelenségét magyarázni tudó, sőt alapelvevé tevő
metafilozófia adta, s ez lehetővé tette Zeller számára, hogy rajtakapja
Wirthet azon a filozófiai elégtelenségen, amire vitacikkének elem-
zésekor fentebb mi is utaltunk: „Azonban honnan tudja azonban a
recenzensem, hogy a rendszer, amelyet a történelem helyes felfogá-
sához megkövetelek, pusztán relatív igazsággal rendelkezik, pusztán
egy véges elven kell nyugodjon?” (821). Valóban, amint arra már
fentebb rámutattunk a Wirth által alkalmazott a „történeti rendsze-
rek sorában kiterített [*auseinandergelegt*] igazság totalitása” metafori-
kus kifejezésnek (WIRTH 1844, 709) a diszkussziója kapcsán, a »*doing
philosophy historically*« módszertani szlogen régi és mai pártfogóinak
már eleve rendelkezniük kell egy filozófiatörténet-elmélettel, ami a
filozófia történeti disztribúcióját magyarázza – hacsak nem akarnak
engedni a filozófiatörténeti relativizmus csábító veszélyének, és a fi-
lozofálás történeti módjának szükségszerűségét olyképpen indokol-
ják, hogy „egyáltalán semmilyen abszolút filozófia nem lehetséges”
(ZELLER 1844a). Filozófiatörténeti iskolakategóriákban fogalmazva:
Wirth spekulatív teizmusa – a poszthegeiánus kor hagyományos me-
tafizikai pozícióihoz hasonlóan – veszélyesen közel volt a történeti
relativizmushoz, éppen mivel nem tudott, illetve nem is akart fi-
lozófiai választ keresni a történetiség kérdésére. Ezzel a filozófiatörté-
neti relativizmussal szemben joggal jegyezte meg Zeller, hogy ugyan
minden történetileg realizált tudásforma töredékes, emiatt azonban
„ne mondjunk le az abszolút igazság magjáról ebben az empirikusan
hiányos tudásban” (821).

Wirth kritikája persze tartogatott egy olyan ellenvetést is, melynek súlyát Zeller nem ismerte el, nevezetesen azt, hogy Zeller performatív ellentmondásba kerül saját hegelianus filozófiatörténet-elméletével. Ez tetten érhető Zeller fenti antirelativisztikus érvében is, hiszen Zeller egzegéziselméletét, amint láttuk, éppen az jellemzi, hogy elzárkózik a történeti szövegek alapján megállapítható, ámde a saját elköteleződéseivel részben inkompatibilis igazságigény *legalább deskriptív* rekonstruálásától, ezen igazságigény *jogosultságának legalább érvényesség-zárójelben* történő elismerésétől. Ezért valóban performatív ellentmondást állapíthatunk meg hegelianus filozófiatörténet-elmélete és Zeller saját (vallás)történet-írói praxisa között, ami nem pusztán a lényegkiemelés, a mélystruktúra rekonstrukciós feladatának tökéletlen végrehajtásában áll (ami elvi szempontból nézve nem lenne lényegi ellenvetés), hanem érdemi performatív ellentmondás alakzatát mutatja, amennyiben a módszertan által meghatározott praxis kivitelezése *cáfolja* a módszertani elméletet magát, hiszen vallástörténeti elemzéseivel Zeller éppen annak a hegeli elvnek az *univerzális érvényességét* szegi meg, miszerint minden filozófia igaz (ami a hegeli filozófiatörténet-elmélet ellenszere volt a történeti relativizmusra).

Azt, hogy ez a performatívellentmondás-vád valóban elevenébe találta Zeller filozófiatörténet-filozófiáját, jól mutatja, hogy ugyan Zeller – amint fentebb láttuk – nem ismerte fel explicit módon ezen kritika teljes hatáskörét, azonban a Wirth kritikájára írott válaszcikke egy olyan elméleti elmozdulásról tanúskodik, amit nem túlzás a hegelianus filozófiatörténet-elmélet filozófiai kapitulációjaként értelmeznünk. Zeller ugyanis Wirth egy olyan megállapítása ellen emelte fel szavát, amely aligha több, mint a hegeli filozófiatörténet-filozófia Wirth által a *principle of charity* jegyében tett összefoglalása: „[A] filozófia története maga filozófia [*die Geschichte der Philosophie selbst Philosophie ist*]” – írta Wirth (WIRTH 1844, 711). Nem! – válaszolja meglepő módon Zeller:

„[A filozófiatörténet] éppenséggel pusztán történelem, azaz a szellem időbeli fejlődésének az áthagyományozódás empirikus alapjából kiinduló bemutatása; csak a történelem filozófiája mint olyan része a filozófiai rendszernek, a filozófia története számára a rendszerré fejlődött filozófiai nézet ellenben pusztán egy szubjektív előfeltétel, nem pedig az maga.”¹⁵³

¹⁵³ ZELLER 1844a, 822.

Zeller válasza szinte tételes cáfolatát nyújtja a hegeli filozófiatörténet-filozófia alaptéziseinek: a *filozófiatörténet nem filozófia*, hanem erre a rangra csak a történelemfilozófia mint a filozófia regionális része tarthat igényt (utóbbit persze készségesen elfogadnánk, akár még abban a tovább regionalizált-specifikált formában is, miszerint a *filozófiatörténet* filozófiája is igényt tarthat a filozofikusságra).

A hegeli filozófiatörténet-filozófiától való végleges eltávolodáshoz Zeller a filozófiatörténet-írás szubjektív és objektív értelemben vett filozófiai előfeltételeinek megkülönböztetését használja fel: szubjektív értelemben ugyan szükséges, hogy a filozófiatörténész rendelkezzen egy filozófiai rendszerrel – ezáltal Zeller legalább névlegesen megőrizheti affirmáló válaszát arra a hegelianus alapkérdésre, hogy szükség van-e filozófiára a filozófiatörténet-íráshoz –; azonban objektív értelemben, azaz a filozófiatörténet-írási tevékenység *tárgyát* tekintve nincs jelen a filozófia a filozófiatörténetben, az szerinte „belekeverése [*Einmischung*]” lenne „a filozófiának a történeti elemzésbe” (ZELLER 1844a, 822). Innen nézve Zeller számára elválik egymástól a „történeti és a spekulatív érdeklődés”, sőt még a filozófiatörténet filozófiai tartalommal való feltöltésének olyan minimálkonceptiója is, mint a »*doing philosophy historically*« Wirth-féle programja is „felemás dolog”-gá válik (822). Beteljesedett a hegeli filozófiai filozófiatörténet-elmélet lecserélése egy a filozofikus professzionális tevékenységre, ami ironikus módon éppen azt erősíti, hogy – amint ezt Zeller egzegéziselmélete kapcsán is megfigyelhettük – a filozófiatörténet-író csak saját filozófiai elköteleződéseinek tükörképét legyen képes felismerni az elemzett történeti szöveg igazságigényében.

3.3.4. A *filozófiatörténet filozófiai relevanciájának felszámolása az idős Zellernél*

Minden más már csak epilógus és utóvédharc a filozófiatörténet elmélettörténetének korai poszthegelianus fejezetében (habár nem ment a filozófiatörténet-elméleti tanulságoktól). A *görögök filozófiája* utolsó nem posztumusz megjelent kiadásának módszertani bevezetőjében (ZELLER 1892, 1–19) Zeller az első kiadás határozott filozófiatörténet-elméleti (és metafizikai) tézisei helyett immár historizálta a kiinduló kérdését és a »filozófia« terminus történetének áttekintését nyújtotta az antik görög filozófiában (amely terminológiatörténeti vizsgálódás egyébiránt eredményében mindössze az „éles körülhatárolás

és a jelentés szilárd egyenletesség” hiányát tudta felmutatni [3]; habár Zeller legalább elköteleződött a filozófia egy arisztotelaiánus ízű szubsztantív definíciója mellett, miszerint a filozófia a lét legáltalánosabb elméleti törvényeinek tudománya; vö. 6). A relativisztikus meta-filozófiai álláspont azonban nem akadályozta meg Zellert abban, hogy határozottan elutasítsa azt a hegeli(ánus) filozófiatörténet-filozófiát, amelyhez egykor maga is közel állt ifjúkorában: „Feladatuk annak ki-nyomozása és bemutatása, hogy mi történt; annak filozófiai konstrukciója [*Construction*] nem a történetíró feladata lenne, még akkor sem, ha az önmagában lehetséges lenne” (8).

Zeller két érvesoportot hoz fel az utóbbi kontrafaktuális kitétel hamisságát bizonyítandó. Az első érvesoport a történeti kontingencia egy modern jellegű használatán alapul: Zeller szerint ugyanis az empirikus valóság „számtalan kombinációja” (8) ugyan nem inherens akadálya a történeti valóság törvényei megismerésének, azonban gyakorlatilag lehetetlenné teszi az empirikus körülmények teljes körű ismeretét feltételező „a priori konstrukciók” (uo.) létrehozását. Hasonlóan mellőzi a mélyebb metafizikai megfontolásokat Zeller második érvesoportja, amely a logikai konstrukció és az empirikus történeti valóság közti különbség okát a történeti filozófusok „pszichológiai motívumai”-ban (10) látja, amelyek meghatározzák a tényleges filozófiai áthagyományozódás kontingenciáját (pl. individuális preferenciák); anélkül, hogy Zeller elmélyedne az akaratszabadság és az emberi cselekvések törvényszerű meghatározottságának metafizikai problémáiban. Az idős Zeller immár végérvényesen leszámolt fiatakorának a hegelianizmus átmentésére irányuló komplementer filozófiatörténet-írási módszertanával: „Amit követelünk az eszerint a tisztán történeti eljárás végigvitele, a történelmet nem felülről lefelé akarjuk konstruálni, hanem alulról felfelé felépítve akarjuk tudni az adott anyagon” (16). Mindehhez immár Hegel filozófiatörténet-filozófiájának explicit elutasítása is társul:

„Nagyon távol lévén attól, hogy egyetértenénk a hegeli mondattal, inkább azt kell állítanunk, hogy egyetlen filozófiai rendszer sincs úgy megalkotva, hogy elvét [*Princip*] egy tisztán logikai fogalom kifejezhesse, és egyetlen [filozófiai rendszer] sem a logikai fejlődés törvénye szerint alakult a korábbiakból.”¹⁵⁴

¹⁵⁴ ZELLER 1892, 11.

Zeller fő műve utolsó nem posztumusz kiadásának ezen explicit és tézisszerű Hegel-kritikája annál markánsabb, hiszen – nem meglepően a késő idealizmusban iskolázott Zellertől – a német idealizmus nyelvét és metafizikáját használva tagadja azt, hogy a filozófiai rendszerek elve megfeleltethető lenne a logikai fejlődés törvényeinek. Hegel érdemének Zeller szerint már pusztán egy diffúz meggyőződés ébrentartása tudható be, nevezetesen „a történeti fejlődés belső törvényszerűségéről való meggyőződésé” (ZELLER 1892, 11). Ez a belső törvényszerűség azonban már nem a logikai fejlődés közvetlen, esetleg valamilyen módon közvetített, avagy éppen a kétirányú dedukció komplementer módszertana által feltárt mélyszerkezete, hanem egy olyan empirikus törvényszerűség, melynek feltárása teljes egészében a történetírás hatáskörébe tartozik:

„A történelem rendszeres menete és organikus tagolása [...] nem a priori posztulátum, hanem a történelmi viszonyok természete és az emberi szellem berendezése vonja magával, hogy fejlődése – az egyedi minden véletlenszerűsége mellett – nagyjában és egészében mégis egy szilárd törvényt követ, és nem kell elhagynunk a tények talaját, hanem a tényeknek csak mélyére kell hatoljunk, [...] hogy ezeket a törvényszerűségeket az egyes adott esetben felismerjük.”¹⁵⁵

A (filozófia)történet-írás programja immár teljesen független a filozófiai rendszer diktálta logikai összefüggésektől, ami felveti annak kérdését, hogy az idős Zeller vajon milyen választ is adott arra a kérdésre, melyet már a jelen könyv történeti vizsgálódásainak elején (lásd 2. fejezet) a hegelianus filozófiatörténet-elmélet lakmusztesztjeként jellemeztünk, nevezetesen arra a kérdésre, hogy szükség van-e a filozófiára a filozófiatörténet-íráshoz?

Zeller erre a kérdésre adott késői válaszával azért is érdemes foglalkoznunk, mert annak nem-triviális bonyolultságú tartalmában már tetten érhető az új idők néhány filozófiai megfontolása. Némi diplomáciai manőver után ugyanis – elvégre, mentegetőzik Zeller, a jogtörténet sem művelhető bárminemű jogvégtzettség nélkül (vö. ZELLER 1892, 17) – egy olyan szempont jelenik meg, ami alapvető szerepet fog játszani a huszadik századi hermeneutikai filozófia számos külső kritikára, így a kontextusfüggetlen filozófia lehetőségének felvetésre (vö. 1.2.2. szakasz fentebb) adott válaszában is: „A történeti előfelte-

¹⁵⁵ZELLER 1892, 16.

vés-mentesség [*Voraussetzungslosigkeit*] nem abban áll, hogy semmilyen előfeltevést [...] nem vizsüink magunkkal a történetek szemléléséhez. Akinek semmilyen filozófiai álláspontja sincsen, az ettől még nem minden filozófiai álláspont nélkül való” (18).

Zeller megjegyzésének proto-hermeneutikai felhangja nem véletlen, hiszen ekkora már egy évtizedes barátság alakult ki Zeller és a karrierjének zenitjét jelentő berlini professzori kinevezést 1882-ben elért Wilhelm Dilthey között (még ha először rossz csillagzat alatt született is a két filozófus szakmai kapcsolata, vö. 5.2. alfejezet). A filozófiatörténet elmélet-története szempontjából azonban hasonlóan releváns a másik szempont is, melyet Zeller a filozófia a filozófiatörténet-íráshoz való szükségessége mellett hoz fel:

„Amint inkább általában véve filozófia és tapasztalati tudományok egymást kölcsönösen előmozdítják és meghatározzák, olyan a viszony itt is: a filozófiai ismeret minden egyes előrelépése új szempontokat nyit meg a történeti vizsgálódás számára, megkönnyíti számára a korábbi rendszerek, azok összefüggésének és viszonyának megértését; megfordítva azonban minden újonnan szerzett belátás arról, hogy mások miként foglalmazták és oldották meg a filozófiai kutatás feladatait, [...] felvilágosít minket magunkat azokra a kérdésekre vonatkozóan, melyek megválaszolása a filozófia feladata, azokról a különböző utakról, melyeket ehhez a filozófia követhet, valamint arról, hogy a filozófia ezektől milyen sikereket várhat el.”¹⁵⁶

Zeller eme körmondata kétségtelenül nem volt méltatlan a német birodalmi filozófiai *establishment* egy a pályája delét már elért tagjához, azonban éppen annak esztétikai minősége ébresztheti fel bennünk a filozófiai kételyt. Elvégre, amint azt a 2. fejezetben láttuk, Zeller a berlini előadói működésének megkezdésekor, 1872. október 24-én mondott beszéde (megjelentetve: ZELLER 1877, 467–478) tekinthető az egyik reprezentatív alkalomnak, amikor a német filozófia képviselői mérleget vontak koruk filozófiai helyzetéről, és beismerték a filozófia Hegeltől örökölt univerzális és megalapozó igényeinek inkompatibilitását a kor tudományos haladásával. Ez a modern szakirodalom által a filozófia „elavulás-kρίζis”-nek (*obsolescence crisis*) is nevezett kihívás

¹⁵⁶ ZELLER 1892, 19.

éppen azt jelentette,¹⁵⁷ hogy a filozófiának újra kellett gondolnia a tudományokhoz fűződő viszonyát, s innen nézve éppenséggel *obscurum per obscurius* jellegű magyarázatnak tűnik, hogy Zeller a filozófia és a filozófiatörténet viszonyának meghatározásához a filozófia és az empirikus tudományok közti viszonyhoz folyamodott.

Amint szintén a peregrinus Alexander Bernát kapcsán a 2. fejezetben láttuk, a poszthegeliánus filozófia ezt a kihívást, ami nem kevesebbet jelentett, mint annak a kérdésnek megválaszolását, „hogyan tudna a filozófia egy új tárgyterületre és egy új módszerre szert tenni” (KÖHNKE 1986, 179), az először Friedrich Adolf Trendelenburg által a század derekán megfogalmazott program értelmében – melynek első kivitelezési próbálkozása során Trendelenburg maga nem kerülhette el a *first-order* metafizika csapdáját – az ismeretelmélet révén oldotta fel, amely adottként tételezte a tudományok tárgyterületét.

Az 1850-es évek filozófiai »temetőcsendjére« következő, eleinte neoidealista jellegű, az intézményesített neokantianizmust megelőző tágabb értelemben vett Kant-reneszánsz (lásd 3.3.1. szakasz fentebb) idején az ismeretelméleti program egyik szimbolikus megfogalmazását éppen Zeller 1862. október 22-én tartott, *Az ismeretelmélet jelentése és feladata* (Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie) című előadása nyújtotta, amelynek később az »ismeretelmélet« terminus bevezetését is tulajdonították (habár ez utóbbi inkább többet mond el Zeller korának és a rákövetkező évtizedeknek történeti tudatról, mintsem a fogalom- és terminustörténeti tényekről).¹⁵⁸ Zeller szóban forgó 1872-es előadásában is elhangzott a tézis, miszerint „a megismerés általános feltételeit, képzeink eredetét és igazságát kell vizsgálni, a legkülönbözőbb [tudományos] diszciplínákban egyaránt fel-

¹⁵⁷ BEISER 2014, 49. Alternatív, habár talán kevésbé találó elterjedt elnevezéssel: a filozófia „identitáskrízise” (SNÄDELBACH 1983, 17).

¹⁵⁸ Zeller előadásának eredeti kiadása: ZELLER 1862; kiadás a válogatott művek keretében: ZELLER 1877, 479–496. Nem más, mint maga Ernst Cassirer tulajdonította Zellernek a fogalomtörténeti elsőbbséget, mégpedig Cassirer nagy ismeretelmélet-történeti munkájának posztumusz megjelent zárókötetében (CASSIRER GW 5, 5; első kiadás 1950-ben angol nyelven). Valójában már a tizenkilencedik századi fogalomtörténeti kutatás feltárta az »ismeretelmélet« terminus első használatát a Hegel halálát követő évre (lásd VAIHINGER 1876), illetve a rövidebb az megelőző évekre (lásd SEYDEL 1876). Historiográfiai szempontból nem közömbös, hogy mindkét fogalomtörténeti vizsgálódás a német idealizmus fentebb már említett alternatív tradíciójához (vö. 122. lj. fentebb) vezetett vissza. A kérdés modern fogalomtörténeti vizsgálata (KÖHNKE 1981) egyrészt különbséget tett a fogalomtörténet (*Begriffsgeschichte*), valamint a »*Gnoseologie*« fordításaként bevezetett szavak (elsőként 1801-ben: »*Erkenntnislehre*«) története között.

használt módszereket és fogalmakat kell tudományosan megalapozni” a filozófiának annak új felfogása szerint (ZELLER 1877, 469). Túlzás nélkül állítható, hogy a Trendelenburg-program *in nuce* tartalmazza a tizenkilencedik századi német tudományos-akadémiai filozófia (*Universitätsphilosophie*) történetét;¹⁵⁹ azonban a jelen könyvben célként kitűzött vállalkozás szempontjából nem is az abban rejlő kreatív többértelműség és aluldetermináltság az igazán fontos – amelyek lehetővé teszik, hogy az elkövetkező évtizedek filozófiakoncepcióinak történetét ezen program specifikálására tett kísérletek soraként lehessen elmondani –, hanem inkább az a tény, hogy *a filozófiatörténet-elmélet ilyen értelmű odakötése a trendelenburgi program metafizológiájához végképp bezárja a kaput a filozófiatörténet direkt filozófiai relevanciája előtt*. A trendelenburgi program ugyanis a filozófiatörténet fontosságának tett, retorikus körmondatokba csomagolt minden engedmény ellenére metafizológiai premisszává emeli a filozófia addigi művelésének zsákutcajellegét, azaz a filozófia történeti formáinak terméketlenségét.

Aligha mutatkozik meg ez jobban, mint Zeller 1872-es berlini nyitól előadásában. „A modern német filozófia gyengéje, csakúgy mint az erőssége annak idealizmusában rejlik” (ZELLER 1877, 470), specifikusan pedig „abban az a priori konstrukcióban [*Construction*], amely Hegel dialektikus fogalmi fejlődésében érte el legmagasabb kiteljesedését és kiválóságát” (470). Utóbbit Zeller szélsőségesen leegyszerűsített idealista módon akként értelmezi, mint „a világ a priori konstrukcióját”, ami „előfeltételezi, hogy az emberi szellemben legalábbis impliciten megtalálható a valóság teljes ismerete minden tapasztalat előtt” (470). Ezzel szemben a filozófia feladata az, „hogy tapasztalati tudománnyá váljon” (471). Nem is a Hegel elleni szalmabábu-érv

¹⁵⁹ Lásd BEISER 2014, különösen 15. skk.; KÖHNKE 1986, különösen 58. skk.; magyarul: VARGA 2013a, különösen 31. skk. Fontos hangsúlyozni, amint azt Frederick C. Beiser tette (különösen BEISER 2014, 7. skk.), a tizenkilencedik századi poszthegeiliánus német filozófia ezen szála (alternatív feldolgozások: HANSEN 2000; KÄUFER 2010), valamint azon másik egzisztencialista szál közti különbséget, amelyet szociológiailag az egyetemi-akadémiai tudományosság kerülése, tematikailag pedig a hagyományos filozófiai logika és pszichológia témáitól való ódzkodás jellemzett (ugyanakkor, amint máshol érveltem [lásd pl. VARGA 2016c], törekednünk kell arra, hogy a fenomenológia – és tágabb értelemben véve a kontinentális filozófia – történetét ne engedjük át kizárólagosan az egzisztencialista szálnak, hanem feltárjuk annak a német egyetemi filozófiához vezető gyökereit is). A magyar filozófiatörténet-írás kontextusában Fehér M. István pedig joggal mutatott rá a katedrafilozófia relevanciájának ignorálása mögött rejlő ideológiai mozgatórugókra (lásd FEHÉR M. 1992a, különösen 499, 518). Jelen könyv a filozófiatörténet poszthegeiliánus német filozófián belüli elmélet-történetének feltárásához egyértelműen az *Universitätsphilosophie* historiográfiai kontextusát preferálja.

(*straw man argument*) az igazán érdekes itt, hanem az, hogy Zeller milyen módon kényszerül védelmezni a német idealizmus panteonját: „Baj volna a német filozófiával, ha azt gondolná, hogy egy Kantot és Fichtét, egy Schellinget és egy Hegelt ki lehet törölni történetéből” (473). Legalábbis Kant menthető filozófiailag, aki „minden időkre megállapította, hogy a tapasztalat maga a saját tevékenységünk által közvetített és meghatározott” (473).

Zeller közvetlen filozófiai álláspontja elsősorban a korszellem jellemzése szempontjából tanulságos, azonban amit ezt követően a filozófiatörténet filozófiai relevanciájáról mond, az joggal tekinthető ezen konklúziók megfogalmazásának elsődleges helyeként a filozófiatörténet német poszthegeliánus elmélet-történetében. „A filozófia igazságai még kevésbé, mint minden más igazság, érmék, melyeket kész verettel az egyik kézről a másikba lehetne adni” (ZELLER 1877, 475). Ez a metaforikus tézis talán még nyitva hagyná a filozófiai tartalmak inherensen történelmiként való értelmezését is, azonban Zeller nem ezt az utat akarja követni. A filozófiai igazságok ugyanis szerinte „csak a gondolati tevékenységben és a gondolati tevékenység által oszthatók meg, amely révén megtalálták azokat” (475). Ennek megfelelően a filozófiatörténetnek pusztán segédtudományi szerep (*Hilfe*) juthat osztályrészüll: a történetileg instanciált elméletek felsorolásával a filozófiatörténet heurisztikus funkciót tölthet be a valódi filozófiai tevékenység számára („vezet és tanít”; 476), azonban a hermeneutikai struktúra felől tekintve a filozófiatörténet ilyen használatakor annak használója bizonyos értelemben „már magával kell hozza azt a tudást, amit azoknál keres” (476), máskülönben hogyan tudná elválasztani egymástól az igaz és hamis történeti filozófiákat. A filozófiatörténet ilyen használata „egyszerre bemutatása és kritikája annak összes teljesítményének”, ami hatására „annál jobban felszerelve lépünk magához a filozófiai vizsgálódáshoz” (476).

Mivel itt két egymástól tudományelméletileg elválasztott tevékenységgel van dolgunk – a tényleges filozófiai munkával és a filozófiatörténettel, ami legfeljebb annak heurisztikus-pedagógiai használata révén jelenhet meg az előzőben –; ezért egy önálló tudományos tevékenységet is rendelhetünk a filozófiatörténethez (illetve annak korrelatívumaként különálló egyetemi oktatási módot is). „A [filozófia]történet-író a lehető leghűségesebb és teljesebb képét kell adja annak, ami történt” (477). Ennek részeként azonban, amint ez Zeller filozófiatörténet-elméletének fentebb tanulmányozott formáiban is megjelent, a filozófiatörténész meg kell magyarázza az egyedit, a

ténylegesen létező történeti filozófiák eltérését a logikailag lehetséges formáktól (beleértve a kontingens-történeti körülményeket: az információkorlátozásokat, a véges következtetéseket, sőt akár a hibákat is). Továbbá – a hegelianus toposz megváltozott értelmű továbbéléseként – a történész nem saját filozófiai álláspontjáról kell kritikáljon a történeti rendszereket, hanem „ezt a kritikát abban a mértékben kell gyakorolnia, amint az a történeti menet mint olyan során végbement” (477). A filozófiatörténet-írói „vizsgálódás ezen tisztaságát zavarja, a történeti beállítódás [*Stimmung*] és felfogás elfogulatlanságát elhomályosítja, ha a történetíró maga minduntalan szóhoz jut, hogy konfrontáljon minket véleményével a bemutatott rendszerek értékéről vagy értéktelenségéről” (477–478). A praktikus tanács képébe öltöztetve tulajdonképpen a filozofikus filozófiatörténet-írás végleges kapitulációjával van dolgunk, ahol végleg elválik egymástól filozófia és filozófiatörténet. „A történeti bemutatás egy dolog, s egy másik annak eredményei filozófiai hasznosítása [*Verwertung*]” (478). A német idealizmus filozófiatörténet-elmélet-történetének méltó lezárásaként Zeller egyetértőleg hivatkozza a korszak elején álló Kantot: „A filozófiai oktatás célja tehát, amint ezt már Kant is olyan találóan kifejezte, nem az, hogy filozófiát tanuljunk, hanem hogy filozofálni tanuljunk” (475).

A történeti vizsgálódásunk vezérfonalaként szolgáló lexikográfián belül pedig méltó epilógus, hogy a Meyer-féle lexikon harmadik kiadásától megjelenő szócikkváltozat ugyan zömében textuálisan stabilnak bizonyult, azonban a – mint majd látni fogjuk, a szerző szempontjából már posztumusz (vö. 5. fejezet, különösen 201. lj. lentebb) – megjelenéskor az 1902 és 1908 közti hatodik kiadásban eltűnt az ominózus filozófiatörténet-elméleti mondat, ami kiindulópont volt rekonstrukciónk számára, lásd 3.1.1 szakasz fentebb, s helyére a nemzeti filozófiai kultuszteremtés jegyében egy puszta utalás került a szócikkhez mellékelte dupla oldalas tablóra a német filozófia nagyjairól (amelyen az e funkciójában a tizenkettő között ma már aligha számon tartott Johann Friedrich Herbart, Eduard von Hartmann, Hermann Lotze és a fentebb említett Kuno Fischer is szerepelt). A kultuszteremtés mentsvára kétségtelenül mindig rendelkezésre áll a filozófiatörténet-írás legitimációja számára (aminek változásai persze mindenél plasztikusabban mutatják a filozófiai kánon történetiségét, s ezzel – öncáfoló módon – a filozófia azon inherens történetiségét, amelynek magyarázata a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés feladata).

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a jelen fejezet elmélet-történeti vizsgálódásainak eredményeképpen pusztán a kiindulópontra,

azaz a filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló kérdés elméleti megfogalmazásához jutottunk volna vissza. Talán nem esünk a túlzott hegelianizmus csapdájába, ha abban reménykedünk, hogy e gondolati mozgás eredményeképpen nem teljesen ugyanabba a pozícióba és nem teljesen ugyanolyan állapotban kerültünk vissza, hanem éppen e filozófiatörténeti munka révén – ami, ahogyan hangsúlyoztuk, nem a filozófiatörténet elmélettörténetének valamiféle panorámaszerű felvázolására, hanem a saját kérdezősi helyzetünk feltárására irányul (mintegy egyetemes filozófiatörténeti megfelelőjét adva az 1. fejezet félkortárs magyar filozófiatörténeti vizsgálódásainak; az egyetemes és magyar filozófiatörténet perspektíváit pedig a 2. fejezetben bemutatott magyar peregrinus alakja fogja majd összekötni) – nos, reményeink szerint éppen e vállaltan filozófiatörténeti, graduálisan mélyülő, saját filozófiai álláspontunk jelene, a vizsgált történeti rétegek és azok különböző reflexiós szintű elméleti tétjei között cikkekakk-mozgásban haladó gondolati feltáró munka lehet az, ami megteremti a filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló filozófiai kérdezős adekvát lehetőségét és formáját a kontinentális filozófia talaján (amit, ahogyan a Zeller–Wirth-vita kapcsán láttuk, nem remélhetünk valamiféle hermeneutikai senkiföldjéről származó metafizikai belátásokból, legalábbis ha valóban a jelen könyv alcímében szereplő kontinentális filozófia módszertani elvei iránt érezzük elköteleződve magunkat). Mielőtt azonban továbbléphetnénk ehhez az elméleti kérdezőshez, először a 4. fejezetben egy elmélettörténeti ellenvetést vennénk szemügyre az elmélettörténeti rekonstrukció eddig követett útjával szemben, majd pedig azt az abrupt változást vizsgáljuk meg, ami a történeti vizsgálódás menetét megakasztja, s egyben lendületet ad az elméleti rész megkezdéséhez: először, az 5. fejezetben a történeti vizsgálódás tárgyszintjének perspektívájából, majd pedig a 6. fejezetben abból a perspektívából, ami egyben már megnyitja a közvetlen elméleti kérdezős is.

4. Franz Brentano filozófiatörténet-filozófiája

4.1. BRENTANO FILOZÓFIATÖRTÉNET-ELMÉLETÉNEK KÖZVETLEN FORRÁSAI ÉS ANNAK KANONIZÁLT FORMÁJA

Mind ez idáig akár úgy is tűnhetne, mintha rossz nyomon haladna vizsgálódásunk a filozófiatörténetnek a fenomenológia forrásvidékén aprólékos munkával rekonstruálható elméleteiről, hiszen, vethetné ellen a figyelmes olvasó, a korai fenomenológia fel tud mutatni egy explicit, cizellált és széles körben recipiált filozófiatörténet-elméletet, mégpedig nem is akármelyik képviselője révén, hanem a fenomenológia forráspontjában álló gondolkodó, Franz Brentano *A filozófia négy fázisa* nevet viselő nagy hatású filozófiatörténet-elméletének formájában. A fenomenológia, sőt bizonyos értelemben az egész kontinentális filozófia is tehát egy filozófiatörténet-elméletből kezdődik, mi szükség a kerülő utakon haladó rekonstrukcióra? Brentano filozófiatörténet-elmélete valóban jelentős, azonban e relevancia és hatás előjele a legtöbb értékelés szerint negatív, ami magyarázhatja útvalasztásunkat; ugyanakkor ignorálni sem szeretnénk azt (ilyent amúgy sem tehet a fenomenológus-filozófiatörténész), hiszen Brentano filozófiatörténet-elmélete szerves része annak a folyamatnak, ami a filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló mai kontinentális filozófiai kérdezési helyzethez vezetett: különösképpen pedig újabb adalékokkal szolgálhat az egyetemes fenomenológia eredendő filozófiatörténet-felejtését illetően (azaz éppen azt a mechanizmust, ami megnehezíti e filozófiai kérdés megfogalmazási helyzetét ezen a filozófiai hagyományon belül).

A filozófiatörténet fáziselmélete már Brentano a késői würzburgi és a korai bécsi egyetemi működése során tartott filozófiatörténet-előadások fennmaradt szövegében megjelenik explicit módon tematizált módszertani alapként,¹⁶⁰ a legnagyobb hatású önálló bemutatására

¹⁶⁰ Lásd BRENTANO 1963, 20. skk.; 1980, 4; 1987, 1. skk. Brentano a würzburgi egyetemen a WS 1866/67 és a WS 1868/69 félévek között minden téli szemeszterben tar-

azonban a Brentano bécsi működését lezáró búcsúelőadásában került sor, melyet az 1874-ben eredetileg professzorként kinevezett, azonban 1880-ban magántanárrá visszasorolt filozófus 1894. november 28-án tartott.¹⁶¹ Brentano előadásáról már másnap címlapon tudósítottak a vezető bécsi napilapok, ugyanis Brentano ezt az alkalmat használta fel arra, hogy nyilvánosan bejelentse, elhagyja Bécset az osztrák oktatási kormányzat elleni tiltakozásul, amely egyre több jelét adta annak, hogy Brentano politikailag kényes visszasorolási ügyét nem kívánja orvosolni.

„Brentano Ferenc, a bécsi egyetem hírneves professzora” – tudósította korabeli magyar olvasóit még a *Budapesti Hírlap* is már az eseményt követő napon – „nem tűrheti tovább a közoktatásügyi kormány üldözését”; mivelhogy „Brentano professzor esetének érdekes története van”. Brentano „[t]udományos pályáját mint katolikus pap kezdte”, azonban a katolikus egyház centralizációs törekvései, az ultramontanizmus, különösen pedig a pápai tévedhetetlenség az első vatikáni zsinaton kimondott dogmája hatására Brentano szakított intellektuális-intézményi *alma mater*ével, s így került a bécsi egyetem világi katedrájára 1874 tavaszán. Ahhoz azonban, hogy ebből egy „érdekes történet” váljon, persze még magánéleti-politikai szálakra is szükség volt. „Bécsi professzorsága alatt Brentano kilépett a papi rendből, vallását változtatta és megházasodott, majd elvált a feleségétől és megházasodott” – olvashatták szörnyülködve a konzervatív irányultságú lap célközönségéhez tartozó olvasók, pedig ezek a körülmények önmagukban még mindig nem indokolták a Brentano visszasorolását. „Át-

tott egy magas óraszámú átfogó filozófiatörténeti előadást, majd az 1869/70-es egyetemi évben egy két részre bontott filozófiatörténeti előadást hirdetett meg, illetve a WS 1871/72 félévben visszatért az összevont előadás tartásához (lásd WERLE 1989, 156–157; ANTONELLI 2001, 439–441). Az eleinte iterált átfogó filozófiatörténet-előadások népszerűbbek voltak, mint Brentano az azonos félévben tartott tematikus (metafizika) előadásai, míg az 1869/70-es egyetemi évben ez a trend megfordulni látszott (lásd WIESER 1950, 156). Az első bécsi félévére (SS 1874) Brentano szintén egy filozófiatörténet-előadást hirdetett meg az antik filozófiáról, ezt azonban feltehetően nem tartotta meg egészében a betegsége miatt. Ezt követően találunk számos történeti témával foglalkozó előadást, de átfogó filozófiatörténeti előadások már nem kötődnek a nevéhez; viszont az SS 1878, SS 1880 és SS 1883 szemeszterekben kifejezetten filozófiatörténet-elméleti előadást is tartott a legteljesebb címforma szerint *A filozófiatörténet filozófiája. A virágzás és a hanyatlás ismertetése, s a legfontosabb jelenség jellemzése (bevezető a filozófiai írók önálló tanulmányozásához)* címmel (független egyetemstörténeti források: WIESER 1950, 95–98; ANTONELLI 2001, 441–445).

¹⁶¹ Eredeti kiadás: BRENTANO 1895a; kiadás Brentano műveinek az ortodox tanítványi kör által megjelentetett sorozata keretében: BRENTANO 1926.

térésevel egy időben lemondott a rendes tanárságáról és mint magántanár folytatta filozófiai előadásait. De áttérése és családi élete miatt a kormány, úgy látszik nem látta többé szívesen az egyetemi katedrán s most végre kenyértörésre került a dolog.”¹⁶² A *Budapesti Hírlap* olvasóit retroaktív módon meg kell nyugtatnunk: szinte mindegyik idézett mondat tartalmazott egy ténybeli tévedést vagy túlzást, ugyanakkor a hírlaptudósítás pontosan rögzítette Brentano kényszerű visszasorolásának és önkéntes száműzetésbe vonulásának komplex indokát.¹⁶³ Azt is jól példázta ez a tévedéseivel együtt is meglepően naprakész hírlaptudósítás, hogy a kialakuló nyilvános vitában – egyetlen kivétellel

¹⁶² *Budapesti Hírlap*, 14. évf., 330. szám (1894. nov. 29.), 6. Rövidebb, de Brentano iránt megértőbb saját külföldi tudósítói beszámoló jelent meg a nagy múltú, de ekkor éppen válságát élő *Pesti Napló*-ban is (45. évf., 330. szám [1894. nov. 29.], 5); vö. még *Pester Lloyd*, 41. évf., 288. szám (1894. nov. 30.), 6. A bécsi sajtóban a hírt címlapon hozta a negyvenezres példányszámot is meghaladó *Neue Freie Presse* esti kiadása (*Abendblatt*, 10 873. szám [1894. nov. 29.], 1). Az eklektikus, olykor monarchista politikai beállítódottságú *Neues Wiener Journal* egyenesen „Brentano professzor a Windischgrätz kabinet ellen” címmel hozta a hírt (396. szám [1894. nov. 29.], 4). A nagy múltú *Die Presse* kritikus hangvételű tudósításában pedig már „Brentano-af-fér”-ről beszélt (47. évf., 329. szám [1894. nov. 30.], 2). Az antiszemita ként számon tartott *Deutsches Volksblatt* e jellemzésre nem rágódva tudósításában azt is szükségesnek tartotta megjegyezni: „Amennyire tudjuk, Brentano felesége zsidó” (*Morgenausgabe*, 6. évf., 2124. szám [1894. nov. 30.], 3; Ida Brentano [szül. von Lieben] egyébként mindkét ágon asszimilálódott zsidó szülőktől származott). Az affér híre az örökös tartományokba is eljutott, hosszabb idézetet is tartalmazó terjedelmes tudósítást közölt a *Graser Tagblatt* (*Morgen-Ausgabe*, 4. évf., 330. szám [1894. nov. 30.], 6), valamint egy még terjedelmesebb, pikáns egyetempolitikai részletekkel tűzdelt beszámolót hozott a *Prager Tagblatt* (18. évf., 331. szám [1894. nov. 30.], 9). – A német sajtótörténeti információk forrása: CZEIKE 1992; a magyar sajtótörténeti információk forrása: KOSÁRY – NÉMETH G. (SZERK.) 1985, különösen 323, 355.

¹⁶³ Brentano már a bécsi professzori kinevezését (1874. január) megelőzően kilépett a papi rendből (1873. április 11.), habár ezt nem hozta azonnal nyilvánosságra, és a szakirodalomban vitatott ezen információk visszatartásának szerepe Brentano bécsi professzori kinevezésének létrejöttében. Az viszont igaz, hogy Brentano 1880-ban megházasodott, sőt egy azt megelőző (1876–1879) romantikus epizód is dokumentált (lásd WINTER 1979, 373–374). Brentano nem vált el feleségétől, Ida Brentanótól (szül. von Lieben); viszont annak 1894-ben bekövetkezett halála után – ami kétségtelenül ott szerepelt Brentano indokai között a Bécsből való távozáskor – 1897-ben újránházasodott Emilie Brentanóval (szül. Rueprecht), az első házasságból származó gyermekének (Johannes Brentano, szül. 1888) nevelőnőjével. Fordulatos biográfiája ellenére mindmáig nem született a tudományos igényeknek eleget tevő részletes feldolgozás Franz Brentano életéről. Kiadatlan forrásokból származó – ámde szakszerű forráshivatkozás nélküli, későbbi kiadványok alapján összeállított – adatokban gazdag feldolgozás: WINTER 1979; számos kortárs-testimónium biográfiai adatait összegző kompiláció: BAUMGARTNER – BURKARD 1990; további kiadatlan forrás alapján specifikusan a fenti epizódokról: VARGA 2014, 85. skk., különösen 87. Magyarul: VARGA 2013a, 47. skk., 125. skk.

– szó sem esett a filozófiatörténet-elméletről (az esemény túlpolitizált-ságának apró hungarikum-vonatkozásaként egyébként a pesti liberális ifjúság támogató táviratot küldött Brentanónak, amire a bécsi filozófus válaszolt is).¹⁶⁴

Pedig Brentano filozófiatörténet-elmélete hasonló intenzitású viharokat keltett a filozófus szakmai közösségen belül (még ha azok terjedése nem is a korabeli sajtópiacot forradalmasító rotációs nyomdagépek sebességével zajlott). Már a filozófiai tartalomról a napilap-tudósítások közül egyedülként említést tevő *Grazer Tagblatt* megjegyezte, hogy „Brentano professzor” előadásának „tulajdonképeni témája” egy visszatekintés volt „a filozófia történetére, melyben Brentano négy korszakolást hajtott végre, és éles módon a kanti rendszer ellen fordult”.¹⁶⁵ Brentano előadása a következő év márciusának végén jelent meg könyv formájában (BRENTANO 1895a), Brentano a *Neue Freie Presse*-ben korábban megjelentetett tudománypolitikai filipikáival együtt (BRENTANO 1895b);¹⁶⁶ rövidebbel azelőtt, hogy Brentano 1895. április 8-án reggel 8 órakor elhagyta volna Bécsset, miután utoljára találkozott tanítványainak spontán szimpátiademonstrációjával Bécs akkor még klasszicista épületű Nyugati pályaudvarán.¹⁶⁷ Legelőször az általános kulturális-közéleti lapokban bontakozott ki Brentano nagy politikai vihart kiváltott előadásának tudományos-filozófiai igényű recepciója, ami azért lehet érdekes figyelmünkre, mivel ez a recepciós vonulat műfaji sajátosságainál fogva diffúz, de jelentőségteljes módon hozzájárult a Brentano filozófiatörténet-elméletéről alkotott képünk kodifikációjához. Annál is inkább így volt ez, mivel e folyamat aktorai nem kis részben éppen Brentano elkötelezett fiatal tanítványai voltak.

¹⁶⁴A távirat szövege: „A budapesti egyetemek egybegyűlt liberális ifjúsága üdvözli nagyságodat, mint a szabadelvűség nemes eszméjének legderekabb előharcosát. Fogadjja ezért nagyságod legőszintébb nagyrabecsülésünk és tiszteletünk kifejezését” (közli: *Pesti Napló*, 45. évf., 339. szám [1894. dec. 8.], 6). Brentano postafordultával a következő választ küldte: „[...] fogadják legszivesebb üdvözlőmetem és hálámat. Szavaik, amelyek oly szépen és melegen fejezték ki érdeklődésüket, igen jól estek. Vajha a teljes lelkiismereti szabadság áldásán, amely a Lajtán túl immár biztosítottnak látszik, a Lajtán innen is boldogítana” (közli: *Pesti Napló*, 45. évf., 342. szám [1894. dec. 11.], 8. o.; vö. *Budapesti Hírlap*, 14. évf., 342. szám [1894. dec. 11.], 8).

¹⁶⁵*Grazer Tagblatt. Morgen-Ausgabe*, 4. évf., 330. szám (1894. nov. 30.), 6.

¹⁶⁶A megjelenés datálásához lásd az »új könyvek«-rovatot (pl. *Neue Freie Presse. Morgenblatt*, 10 985. szám [1894. márc. 24.], 7. o.), valamint a kiadó újsághirdetését pl. *Neue Freie Presse. Morgenblatt*, 10 988. szám (1895. márc. 28.), 14. o.

¹⁶⁷Ismét csak címdoldalon tudósított: *Neue Freie Presse. Abendblatt*, 10 999. szám (1895. ápr. 8), 1. o.

1894 júliusában szerezte meg habilitációját és az 1894–95. téli szemeszterben kezdte meg előadói működését a lengyel származású Kazimierz (Kasimir) Twardowski. Twardowski az 1885/86. téli szemeszterben iratkozott be a bécsi egyetemre, azonban eleinte a jogi fakultás hallgatójaként, és hamarosan visszaköltözött a galíciai Jezupolba (ma Ukrajna területén), és csak a következő téli szemeszterben tért vissza teljesen a bécsi egyetemre; ráadásul csak egy évvel később, az 1887/88. téli szemeszterben jelentkezett először Brentano óráira. Így Twardowski, habár ugyanúgy Brentano ígérete alá került – Brentano „[s]zemélyisége”, írta 1926-ban keltezett önéletrajzában, „a legfőbb csodálat és tisztelet érzéseit váltotta ki belőlem, tanait a legteljesebb odaadással hallgattam” (TWARDOWSKI 1991, 5) –, valójában a Brentano-iskola késői generációjához sorolható és a szakirodalmi vélekedéssel ellentétben minden valószínűség szerint bécsi diákéveiben nem volt személyes kapcsolatban az 1884 és 1886 között másodszer Bécsben tanuló fiatal Edmund Husserlrel.¹⁶⁸ Twardowski hamar el is hagyta a császárvárost (már 1895. október 15-én megkapta a minisztériumi megerősítést a lembecki professzori kinevezéséről), előtte azonban megjelentetett két könyvet, az 1892. július 18-án megszerzett doktori fokozatának értekezését (TWARDOWSKI 1892), valamint a habilitációs írását (TWARDOWSKI 1894). Utóbbi mű, ami már a kortárs értékelés szerint is a szülőhazájában kiemelkedő karriert befutó és iskolateremtő Twardowski „bizonyára legfontosabb könyve” volt,¹⁶⁹ kulcsszerepet játszott az intencionális aktusok tárgya és tartalma közötti, végső soron az 1848-ban elhunyt Bernard Bolzanoig visszamenő és talán az egykori Bolzano-tanítvány Robert Zimmermann által közvetített distinkció megjelenésében Brentano bécsi tanítványai között. A szöveg által kiváltott filozófiai reakcióhullámot mi sem jelzi jobban, hogy az azonnal tollat ragadók közé tartozott maga Husserl is, aki 1894 nyarán fogott bele egy csak posztumusz megjelent szöveg írásába explicit módon „Twardowski elleni reakció”-ként (HUSSERL BW I, 144), s amely szövegben a szakirodalom egyöntetű értékelése szerint először találjuk a speciális fenomenológiai intencionalitásfogalom jelen-

¹⁶⁸ A Twardowski és Husserl között Brentano-tanítványaként már Bécsben létrejött személyes kapcsolatot feltételezte: ROLLINGER 1999, 139; kettőjük viszonyának korábban kiadatlan források alapján történő pontosítása: VARGA 2016b, 36, 18. l., különösen 37. Twardowski bécsi éveiről lásd BROZEK 2011.

¹⁶⁹ INGARDEN 1999, 56; a szöveg alapja Roman Ingarden 1938. április 30-án Lembergben tartott gyászbeszéde, ami még ugyanebben az évben megjelent lengyel nyelven.

létét.¹⁷⁰ A filozófiatörténet a fenomenológián, illetve általában véve a kontinentális filozófián belüli elméletttörténetére irányuló jelen könyv vizsgálódása szempontjából azonban fontosabb Twardowski rövid bécsi magántanári korszakának két másik, kevésbé ismert *spin-off* jellegű tevékenysége, nevezetesen a Brentano filozófiatörténet-elméleti előadásának könyvváltozatáról írott két, német és lengyel recenziója.

A filozófiatörténet-elméleti relevanciájú német recenzió már a következő év elején, 1896. május 15-én – amikor Twardowski már néhány hónapja Lembergben tanított – jelent meg az *Österreichisches Literaturblatt*-ban. Az 1892-ben indult lap alapító főszerkesztője, Franz Schnürer, a mai *Osztrák Nemzeti Könyvtár* (Österreichische Nationalbibliothek) egyik elődjének, a Habsburg *Családi Hitbizományi Könyvtár*-nak (Familien-Fideikommiß-Bibliothek) a könyvtárosa volt. Ennél árulkodóbb volt a lap szellemiségét illetően a folyóiratot kiadó társaság: a szintén 1892-ben alapított *Leó-társaság* (Leo-Gesellschaft), mely az 1878 és 1903 között regnáló XIII. Leó pápáról kapta nevét, és a keresztény szellemű tudományosság terjesztését tűzte ki céljául. Mindez nem sok jót sejtetett a katolikus egyházzal ekkor már permanens konfliktusban lévő Brentano ügye számára, s valóban ugyanebben a folyóirat-számomban jelent meg Brentano jogi és tudománypolitikai filippikáinak egy negatív recenziója, amely a Brentanóval polemizáló jogászok álláspontját – miszerint Brentano korábbi katolikus papszentelése az akkor érvényes osztrák polgári jog szerint objektív házassági akadályt képez – „többségi”-nek és „kétségtelenül helytálló”-nak nevezte (HOFER 1896, 309). Ebben a közegben Twardowski egy tömör, tárgyilagos és Brentano filozófiatörténet-elméletére összpontosító recenziót közölt (TWARDOWSKI 1896), amely valóban joggal léphetett fel Brentano filozófiatörténet-elméletének – sőt, amint Twardowski ambíciózusan fogalmazott: Brentano „filozófiatörténet-filozófiá”-ja (*Philosophie der Geschichte der Philosophie*; 295) – kanonizálásának igényével. A recenzióból rögvest kiviláglik Brentano filozófiatörténet-filozófiájának sajátossága, nevezetesen az, hogy az egy „a nyugati filozófiát annak

¹⁷⁰ A Husserl-szöveg kritikai kiadása HUSSERL 1990 (a végső kéziratváltozat: HUSSERL HUA XXII, 303–348). A bevett nézetet illetően a Husserl-szöveg fenomenológiai jelentőségéről a nemzetközi szakirodalomban lásd: ROLLINGER 1999, 139. skk.; VARGA 2018a, 118. skk.; magyarul: VARGA 2013a, 168 (vö. még 18. lj. fentebb). A saját álláspontomat illetően a Zimmermann-hatásról lásd: VARGA 2015, különösen 109. skk.; Brentano alternatív intencionalitáskonceptióiról lásd: VARGA 2014; a Twardowski–Husserl kapcsolat terhelhetőségéről lásd VARGA 2016b, különösen 32. skk.

fejlődéstotalitásában [*Gesammtentwicklung*] átfogó filozófia” (295). Azt illetően pedig, hogy Brentano szerint mi is ez a strukturális mélyszerkezet, valóban érdemes Twardowskinak átadnunk a szót:

„Az ezt a fejlődést uraló törvény éppen ama törvény a négy fázisról, amely közül az első fázis a tudományos haladás felemelkedő korszakaként mutatkozik meg, és úgy jelenik meg, mint amit egyszerre jellemez egy eleven és tisztán filozófiai érdeklődés a filozófiai kérdések iránt, valamint egy lényegileg természetes, habár még némi kifejlődést igénylő módszer. A három fennmaradó fázis az első fázishoz képest hanyatlási korszakokat alkot. A második fázist (az első hanyatlás-stádiumot) a tudományos érdeklődés gyengülése vagy meghamisítása vezeti fel, amelynek a helyére valamilyen praktikus motívumok lépnek. A harmadik fázis (a második hanyatlás-stádium) az abban domináló szkepszis ismertető jegye révén jelenik meg. A negyedik fázis (a harmadik hanyatlás-stádium) az, melyben a szkepszis által ki nem elégített, ismeretre törekvő emberi szellem betegesen megnövelt igyekezettel tér vissza a filozófiai dogmák felépítéséhez. [...] Ez a négy fázis eddig háromszor futott le: egyszer az ókorban, egyszer a középkorban és egyszer az újkorban. [...] Ezután az adódik a filozófia »pillanatnyi állapotát« illetően, hogy az egy utolsó hanyatlási stádium leküzdése után a felemelkedő fejlődés új első fázisának elején áll.”¹⁷¹

A filozófia menetét Brentano szerint tehát nagy ciklusok tagolják, amelyek mindegyikében négy fázis – a felemelkedő fejlődés fázisa (akár módszertani tökéletlenségek árán is), majd pedig a hanyatlás három fázisa (a gyakorlati érdeklődés, a szkepticizmus, végül pedig a szkepticizmus legextrémebb formája, a dogmatizmus korszaka) – követi egymást. Ezek a ciklusok remélhetőleg nem ugyanarra a kezdőpontra térnek vissza körszerűen, hanem felfelé tartó spirálmozgást alkotva megengedik azt, hogy a filozófia történetében a többszátú visszaesés ellenére mégis abszolút értékben emelkedés menjen végbe; sőt Brentano a saját filozófiájának helyességébe vetett meggyőződését is ebből a filozófiatörténet-elméleti modelltől merítette, vagy legalábbis ezt a modellt használta arra, hogy hallgatóságát meggyőzze saját filozófiájának helyességéről (amint ezt a még 1874. április 22-én tartott bécsi professzori székfoglaló előadásának szövege [BRENTANO 1874b] is jól mutatja).

¹⁷¹ TWARDOWSKI 1896, 295.

Twardowski német recenziója eleve megnevezte a konkrét filozófusokat, akik az antikvitásban, a középkorban és az újkorban lezajló négy ismétlődő fázishoz tartoztak, a filozófiai kánon kiemelt gondolkodóinak a brentanói sémába illesztését azonban Twardowski lengyel nyelvű recenziójában található diagram rögzítette. Ez a recenzió először a bécsi kiadású lengyel *Przełom* (A fordulat) havilap 1895. augusztus 3-i számában jelent meg (TWARDOWSKI 1895, diagram: 341–342), majd nemcsak Twardowski lengyel nyelvű összegyűjtött munkáiban közölték újra (TWARDOWSKI 1927, diagram: 237), hanem Twardowski diagramja szerepelt a Brentano előadásának angol fordításához (BRENTANO 1998) Mezei Balázs és nemzetközi szerzőtársa által írott bevezető kismonográfiában is (MEZEI – SMITH 1998, 15–16), amely bizonyos szempontból még Európában is könnyebben elérhető, mint Brentano eredeti német szövegének (BRENTANO 1895a) legutolsó német kiadása a Brentano-iskola prágai ortodox szárnyának késői generációjához tartozó Oskar Kraus szerkesztésében (BRENTANO 1926). Az alábbiakban ezért változtatás nélkül közöljük ezt a Twardowski-féle diagramot, annak minden filozófiatörténeti idioszinkráziájával együtt, pusztán a filozófiatörténeti nevek helyesírását modernizálva:

Ókori filozófia	a.) felemelkedés:	1. fázis:	Thalésztól Arisztotelészig
		2. fázis:	Sztoikusok és epikureusok
	b.) hanyatlás	3. fázis:	Szkeptikus Akadémia, [új]pürrhonizmus, eklekticizmus
		4. fázis:	Újpüthagoreizmus, újplatonizmus
Középkori filozófia	a.) felemelkedés:	1. fázis:	Patrisztika és skolasztikus filozófia egészen Tamásig
		2. fázis:	Scotizmus
	b.) hanyatlás	3. fázis:	A nominalizmus uralma (William of Ockham)
		4. fázis:	Miszticizmus, Lullus, Nicolaus Cusanus
Újkor filozófia	a.) felemelkedés:	1. fázis:	Francis Bacon, karteizianizmus, Locke, Leibniz
		2. fázis:	Francia és német racionalizmus
	b.) hanyatlás	3. fázis:	David Hume
		4. fázis:	Skót [felvilágosodás], Kant, Fichte, Schelling, Hegel

A grafikus sematizáció Brentano filozófiatörténeti korszakolásának előnyeit és gyengéit egyaránt jól láthatóvá teszi: A filozófiatörténet fénykorainak csúcspontjait alkotó, közvetlenül a hanyatlás korszakai-

nak beköszönte előtt fellépő filozófusok kijelölésében szépen megmutatkozik Brentano filozófiai preferenciája – Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás (míg az újkori filozófia fénykorának kijelölésében inkább Brentano negatív filozófiai preferenciái lehettek irányadók) –, csakúgy mint az antihősök szereposztásában (nominalizmus-ellenesség, antikantianizmus és antiidealizmus).¹⁷² Amint láttuk, már az újságtudósítás is megemlékezett Brentano antikantianizmusáról; azonban a személyes filozófiai értékválasztások anekdotikus jellegénél fontosabb számunkra Brentano filozófiatörténet-elméletének filozófiai tétje és forrásai, melyek feltárásához az ebben a szakaszban eddig is követett módszert folytatva explicit módon Brentano elméletének korabeli recepciótörténetén keresztül fogunk kísérletet tenni.

4.2. A FÁZISELMÉLET A BRENTANO-ISKOLÁN BELÜLI ÉS KÍVÜLI KORABELI RECEPCIÓ TÜKRÉBEN

4.2.1. *Schmidkunz kritikája a fogalomtörténet-írás kezdetei felől*

A nagy múltú és viszonylag nagy példányszámú kulturális lapban, a *Westermanns illustrierte deutsche Monats-Heft*-ben jelent meg még 1895 novemberében Brentano könyvének recenziója a Brentano-iskola ugyancsak szemi-heterodox szárnyához tartozó, ámde Twardowskival szemben meglehetősen excentrikus életű tagjának, Hans Schmidkunznak a tollából (SCHMIDKUNZ 1895). Schmidkunz 1880-ban kezdte meg tanulmányait a bécsi egyetemen és a WS 1882/82 és WS 1884/85 szemeszterek között Brentano óráit is látogatta, ahol az utolsó szemeszter során együtt tanul az akkor Bécsbe érkező Edmund Husserlrel (a két diák egyébként Robert Zimmermann óráin is találkozhatott egymással).¹⁷³ A következő nyári szemesztert Schmidkunz már Münchenben töltötte, majd ismét visszatérhetett Bécsbe, ahol újból találkozhatott Husserlrel (Schmidkunz ebből a félévből származó Brentano-előadásjegyzetének egy másolata Husserl hagyatékában is megtalálható). 1887 elején az akkor Németországban tartózkodó Schmidkunz levelezésbe kezdett a mesterével, aki visszahívta őt Bécsbe tanulni,

¹⁷² Az osztrák filozófia általános jegyeinek kérdéseivel a 4.2.3 szakaszban (lásd különösen 190. lj. és 191. lj.) foglalkozunk majd.

¹⁷³ Schmidkunz biográfiáját illetően lásd oktatástörténeti perspektívából: BLECHLE 2002, 52. skk.; speciálisan a Brentano-iskolában elfoglalt helyét illetően kiadatlan források alapján: VARGA 2014, 107. skk.

amely kérésnek Schmidkunz a következő téli szemeszterben eleget is tett. Ennek az irreguláris tanár–diák viszonyinak az kölcsönöz filozófiatörténeti jelentőséget, hogy Brentano és Schmidkunz elméleti viszonya feszültségteljes volt: „A munka [...] semmilyen igazi tudományos gyümölcsökhöz nem vezetett” – írta például Brentano 1887 áprilisában egy Schmidkunz által elküldött kéziratot kommentálva.¹⁷⁴ Schmidkunz 1889-től Münchenben kezdődő szépreményű magántanári pályafutását egyébként egy magánéleti botrány akasztotta meg (amiben Schmidkunz a parapszichológia iránti érdeklődése is szerepet játszott),¹⁷⁵ ami után Schmidkunznak menekülnie kellett a városból; azonban a következő század elején sikerült neki a második szakmai újrakezdés és 1928-ban a felsőoktatási didaktika professzora és a szakterület úttörője lett az észak-németországi Greifswald egyetemén. Innen nézve érthető, hogy Schmidkunz korántsem számított Brentano feltétlen lojalitású tanítványai közé, ami megmutatkozik recenziójának szókimondó Brentano-kritikájában is; éppen ezáltal téve azt értékessé vizsgálódásunk szempontjából.

Brentano az előadás szövegében világosan deklarálta, hogy ugyan a filozófiai tradíció zömére jellemző a tudományosságra való törekvés, a filozófia története mégis „inkább a képzőművészetek történetével analóg” (BRENTANO 1895a, 9); és ennek a kijelentésnek a variánsával Brentano a filozófiatörténet-elmélet által meghatározott würzburgi filozófiatörténet-előadásokban is találkozhatunk (vö. BRENTANO 1987, 1). Schmidkunz jó érzékkel tapintott rá erre a pontra: „Ha egy tudomány magában hordoz valamit a művészetből, akkor részt vesz annak korszakváltásából is” (SCHMIDKUNZ 1895, 225). Schmidkunz a klasz-

¹⁷⁴A kiadatlan levelet idézi: VARGA 2014, 108. Schmidkunz a Brentano-iskolához való viszonyának tanulságos lenyomata Schmidkunz müncheni habilitációs értekezése (SCHMIDKUNZ 1889), amely a Brentano-iskolában intenzív diszkusszió tárgyát képező (lásd pl. FRÉCHETTE 2015) absztrakció deskriptív pszichológiai mechanizmusát vizsgálja, miközben Brentano vagy Stumpf neve nem szerepel a műben, hivatkozik viszont (lásd SCHMIDKUNZ 1889, 20) az iskolával szintén ambivalens viszonyt ápoló Husserl saját habilitációs értekezésére (eredeti kiadás: HUSSERL 1887; kritikai kiadás: HUSSERL HUA XXI, 289–338), illetve részletesebben (SCHMIDKUNZ 1889, 40. skk.) Robert Zimmermann logikatankönyvére (ZIMMERMANN 1860).

¹⁷⁵Schmidkunz a parapszichológia iránti érdeklődésének lenyomata: SCHMIDKUNZ – GERSTER 1892. Brentano később arról írt egy levelében, hogy Schmidkunz Münchenben „az első feleségétől ún. kényszerképzetek [*Zwangsvorstellungen*] hatására vált el” (BRENTANO 1989, 137). Irene Blechle a Schmidkunz családból származó biográfiai információk alapján a Münchenből való távozás „viszonylag tisztázatlan” mozzanat között Schmidkunz hipnózissal kapcsolatos kutatásait is megjelölte (BLECHLE 2002, 61, 289. l.).

szikus, pre-kuhniánus tudományelméleti modellt, miszerint a tudományban „az egyszer már elért aligha megy valaha is veszendőbe” (225), állítja szembe a romantikus felhangokat mutató művészettörténet-elmélettel, amely szerint éppen a válság legmélyebb periódusa mutathat kreativitás-többletet; azonban még akkor is, ha nem ragaszkodunk a tudományfejlődés kumulativitásának téziséhez, Brentano filozófiatörténet-elméletének megítélése számára alapvető viszonyítási pont marad, hogy ez az elmélet abból indul ki, megragadhatók a filozófia általános tudományelméleti vonásai, s ezek a vonások különböznek a tudományokéitól. Schmidkunz megengedőnek tűnik Brentano filozófiatörténet-elméletének ezzel a vonásával, mivel úgy érezheti, a kritika egy sokkal élesebb fegyvere van a kezében a Brentano által proponált fejlődéstörténeti mélystruktúra ellen: „Az, hogy egy ilyen törvény felállítása különleges veszélyekkel jár, manapság még azok számára is ismert kell legyen, aki még távol áll attól, hogy kritikus szakember legyen, sőt még annak is, aki nem osztozik Hegel történet-filozófiai konstrukcióinak szokásos elítélésében” (227).

Brentano szubsztantív filozófiatörténet-teleológiája még a hegelinél is rosszabb lenne? Ez nem egy teljesen alaptalan állítás, hiszen, amint Schmidkunz némi malíciózussággal (és Hegel nevének pozitív kontextusban történő említése nélkül) rámutat, semmi sem csábít annyira a „teljes objektivitás átlépésére”, mint a „dicsért és a szidalmazott megkülönböztetése” (227). Hegel dialektikus logikája valóban szofisztikáltabb, mint a Brentano által az egyes történeti filozófiai rendszerek igazságigényeihez való viszonyulásra alkalmazott, csak elfogadást (»fellendülés«) vagy elutasítást (»hanyatlás«) megengedő logikai kategóriák; azonban Schmidkunz igazi támadási pontja nem itt rejlik, hanem egy olyan felületen, ami az időközben eltelt évtizedek során épült ki.

Az 1840-es évekhez képest, amikor – ugyan még néhány évtizedig elhúzódó utóvédharccal – kapitulált a hegelianus filozófiai filozófiatörténet-írás differenciált komplementer változata (lásd 3.3.3. szakasz fentebb), a jelentős fejlődés nem a filozófiatörténet-elmélet-történetében, hanem a *filozófiatörténet-írás tényleges praxisában zajlott*; és ez tette lehetővé Schmidkunz számára, hogy Brentano filozófiatörténet-filozófiáját védhetetlenként mutassa be: Brentano osztozik a filozófiatörténet-írás régi hibájában, hogy „a történeti út fő állomásaira túl sok, a köztes szakaszokra pedig túl kevés fényt vet”. A kismesterek elhanyagolása mellett a Brentano által alkalmazott makroszintű minősítések is tarthatatlanok a modern filozófiatörténet-írói praxis vártjáról:

„mindenütt összefonódik a fejlődés, a stagnálás és a hanyatlás, ahol Brentano inkább csak feketét és fehéret lát” (228). Az általános kijelentéseket Schmidkunz konkrét filozófiatörténeti kritikával is alá tudja támasztani, amelynek fő támadási iránya Brentano túlzott preferenciája „a filozófuskedvenc Arisztotelész” (227) iránt, illetve Brentano szemellenzős középkor-olvasata, amely, mondja Schmidkunz, a domonkos, illetve általában véve a katolikus filozófiatörténet-írási narratívában gyökerezik, szemben pl. a protestáns középkortörténet adta távlatokkal (vö. 228). A konkrét filozófiatörténeti kritika legeredményesebb színtere egyébként a hellenisztikus filozófia időközben feltárt teoretikus teljesítményeinek hangsúlyozása az e korszakot a praktikus megismerési érdekre, illetve annak variánsaira (szkepszis, dogmatizmus) redukáló Brentano-féle magyarázattal szemben, ami már a Brentano szövegét újrakiadó rendíthetetlen lojalitású Oskar Kraus is szerkesztői magyarázkodásra késztette.¹⁷⁶

Schmidkunz Brentano-kritikáját nemcsak az teszi különlegessé, hogy konklúziójában egy óvatos, de explicit Hegel-apológia is szóhoz jut,¹⁷⁷ hanem az is, hogy abban a Hegel-reneszánsz – de legalábbis Hegel a közvetlen poszthegeliánus évek karanténjából való kiketerülése – mellett egy másik trend is megjelenik: *a filozófiatörténet-írói praxis tényleges gazdagsága által motivált filozófiatörténet-elméleti munkáké*. Két évvel korábban, 1893 májusában, egy német pedagógiai orientációjú filológustársaság Bécsben rendezett vándorgyűlésén tartott előadásában Schmidkunz egy terminustörténeti kutatási program megalapozására tett kísérletet (SCHMIDKUNZ 1894). Schmidkunz célja az, hogy „tudományos feldolgozás tárgyává tegye” a „filozófia szakkifejezéseit [*Kunstaussdrücke*]” (241) avagy *terminus technicusait* (242), amely vállalkozás körvonalait elismerésre méltó invenciózussággal rajzolja fel. A filozófiai terminológia kidolgozása egyben egy „jelentéstan, sőt egy szisztematikus – jóllehet pártatlan – és történeti bemutatását” teszi szükségessé „a filozófiai és általános tudományos fogalmaknak, csakúgy mint a problémáknak” (242). Schmidkunz programja ugyan a nyelv primátusa helyett a dolgok egy protofenomenológiai módon artikulált elsőbbségén alapul (a filozófiai terminológia dilemmái végső soron at-

¹⁷⁶ Vö. BRENTANO 1926, 158. Kraus lojalitását jól bemutatja az az Edmund Husserl özvegye, Malvine Husserl által közvetített jellemzés, miszerint Kraus „a Brentano-ortodoxiájában biztosan pápább volt magánál a pápánál” (SCHUHMANN 1988, 113).

¹⁷⁷ „Hogy nekünk, Brentanót is beleértve, mennyit is adott Hegel a történetfilozófia terepén, még talán magunk számára sem vált kellőképpen tudatossá” (SCHMIDKUNZ 1895, 229).

tól „a kérdéstől függenek, hogy miként válnak el egymástól ezek a fenomének maguk”; 242), azonban Schmidkunz nem vádolható a nyelvi aspektus saját dinamikájának elhanyagolásával sem, hiszen a tervezet még arra is tekintettel lenne, hogy a terminusok morfémai (például a „μετά-” prefixum) milyen (szándékolt) logikai funkcióval járul hozzá a terminus felfejtendő jelentéséhez (lásd 246. skk.). Szintén a nyelvi aspektussal érintkező rész a tervbe vett filozófiai terminológia azon ambíciója, hogy a szótörténeti törvényszerűségek mintájára általános törvényszerűségeket állapítson meg a tárgyát alkotó terminusok jelentésváltozásai alapján (vö. 246). A filozófiai terminológia a „szótár mellett a nyelvtan” (245) funkcióját is be kell töltsse, azaz nem pusztán a partikuláris terminusok elemzéseinek sokasága, hanem azok szintetikus összefüggéseire is figyelmet kell fordítson, amit Schmidkunz azzal indokol, hogy a filozófiai terminusok nem „egy pusztán kollektívumot”, hanem egy „természetes *genust* alkotnak sok közös elemmel és a fajok gazdag tagoltságával” (245).

Schmidkunz már a Brentano filozófiatörténet-filozófiáján gyakorolt kritikájában azzal érvelt, hogy a Brentano által a hanyatlás legmélyebb antik fázisához sorolt neoplatonistáknak „köszönhető a »tudat« fogalmának kialakítása” (SCHMIDKUNZ 1895, 227). A filozófiai terminológiáról bemutatott tervezete világossá teszi, hogy felismerte a fogalomtörténetben (illetve terminustörténetben) rejlő kritikai potenciált: „Az értelem, amit egy filozófus az amúgy változatlanul maradó kifejezésnek tulajdonít” – írta a terminológia-tervezetében –, „gyakran már a rákövetkező filozófusnál nem ugyanaz többé, s ha összedóznak az ilyen változások, a végső alakzaton alig ismerhető fel a kiindulópont” (SCHMIDKUNZ 1894, 242). E kritikai potenciál felől nézve a filozófiai terminológia a „»történeti ekvivokációk«” (242) tisztázására irányuló tevékenység. A huszadik század fogalomtörténeti vállalkozásai felől nézve, melyekkel könyvünk későbbi szisztematikus részében (lásd 6.1. alfejezet lentebb) lesz alkalmunk foglalkozni, Schmidkunz tervezetének legmeglepőbb aspektusa abban rejlik, hogy Schmidkunz, noha neve nem szerepel a fogalomtörténet és a történeti szemantika elmélettörténetének kanonizált narratívájában (lásd pl. MÜLLER – SCHMIEDER 2016), mégis pontosan anticipálta a következő század kollektív projektumait, melyeknek meghatározó szerep jutott osztályrészül a fogalomtörténet kritikai potenciáljának és tartalmi gazdagságának bemutatásában.

Schmidkunz a filozófiai terminológia végcéljaként egy olyan szótár létrehozását jelölte meg, amely „egyszerre történeti és szisztema-

tikus” (SCHMIDKUNZ 1894, 244); habár hajlamos lett volna – a Brentano-kritikájában később megállapítottaknak némileg ellentmondva – annak témakörét „a filozófia nagy klasszikusaira, beleértve a történetileg jelentős szerzőket” korlátozni (244). Ennek az ambiciózus végcélnak a megvalósításához pedig Schmidkunz szerint egyrészt azáltal vezethetett az út, hogy a filozófiatörténet művelői nagyobb figyelmet szentelnek a „kommentárok és a speciális lexikai művek” létrehozására (248; utóbbi esetben Schmidkunz már hivatkozhatott a hallei filozófus Hans Vaihinger egy évtizede megkezdett [VAIHINGER 1881], s éppen akkoriban befejezett [VAIHINGER 1892] monumentális Kant-kommentárjára), másrészt pedig egy önálló folyóirat létrehozása révén, melynek Schmidkunz még a nevére is javaslatot tett: *Internationales Archiv für wissenschaftliche Terminologie* (A Tudományos Terminológia Nemzetközi Archivuma; SCHMIDKUNZ 1894, 248).

Schmidkunz előadásáról beszámolt egy berlini pedagógiai folyóirat, mely összefoglaló tudósítást közölt a kongresszusról,¹⁷⁸ sőt még azt is mondhatjuk, hogy tervezete nem volt légből kapott, hiszen a konferencia évében jelent meg Hume *Tanulmány az emberi értelemről*ének egy új, habár meggyökeresedni nem tudó német kiadása Schmidkunz egy tanítványának fordításában (HUME 1893), melyhez a munkát felügyelő Schmidkunz egy tizenkét oldalas szövszedettel kiegészített terminológiai függelékkel illesztett.¹⁷⁹ Schmidkunz müncheni magán-

¹⁷⁸ Lásd: *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 57. (N. F. 27.) évf. (1893), 795–796.

¹⁷⁹ SCHMIDKUNZ 1893a (a könyv létrejöttéről lásd még Schmidkunz önrecenzióját: SCHMIDKUNZ 1893b). Amint Schmidkunz is utalt erre az utóbbi alkalommal, a fordítást a berlini filozófiai magánzó, a politikai okokból jogászai pályáját feladni kényszerült Julius Hermann von Kirchmann által készített elterjedt kiadás (korabeli aktuális posztumusz kiadás: HUME 1888; első kiadás előszavának datálása: 1869. április) hiányosságai tették szükségessé. A munka méltatásban részesült a korabeli filozófiatörténész szakmai közösség részéről is, kifejezetten kiemelve a Schmidkunz által gondozott terminológiai aspektust: „Külön figyelmet szenteltek a terminológiának, és az legtöbbször egyszerre értelem szerint és fesztelenül lett visszaadva” (WINDELBAND – HENSEL 1897, 307). Az 1895. nyári félévben Twardowski ezt a fordítást alapul véve hirdetett meg Hume-órát a bécsi egyetemen (lásd WIESER 1950, 136). A Schmidkunz felügyelte fordítás elterjedésének azonban gátat vetett, hogy az új évszázad első évtizedében megjelent egy új fordítás Raoul Richter tollából, a Kirchmann-féle kiadás sorozatában – az akkor először még nem a Meiner-kiadó gondozásában megjelenő *Philosophische Bibliothek* sorozatban – és annak kiadásszámozását követve (legkorábbi azonosítható kiadás: 1907; annak változatlan utánkiadása: HUME 1911). Fordító előszavában Richter ugyan osztotta az egyébként 1868-ban a sorozatot alapító Kirchmann által készített fordítást elítélő véleményt – annak „filozófiai tekintetben való elvnlkülisége, formális tekintetben való merő trivializálásai” ellen emelte fel szavát –, azonban a Schmidkunz által felügyelt fordításról is visszafogottan vélekedett: azzal az ő vállalko-

tanári (és parapszichológusi) karrierjének derékba törése magánéleti-tudománypolitikai okok miatt azonban rövidesen a felejtés homályába számúzta a fogalomtörténeti intézményrendszer kialakítására vonatkozó nagyszabású javaslatát; a meg nem valósult lehetőségek birodalmában hagyva a Brentano-iskola, sőt az egész fenomenológia talán legnagyobb távlatú ígéretet az *in statu nascendi* modern filozófiatörténet-módszertani kutatásokhoz való csatlakozásra (sőt úttörő szerep vállalására ezekben az erőfeszítésekben), melyek révén talán más szereplők más művei népesíthették volna be a könyv filozófiatörténet-elméleti részének, különösen a hatodik fejezetének a lapjait.

4.2.2. A fáziselmélet recepciója a kulturális nyitvánosság színterein

Nem minden a Brentano-iskola perifériájához tartozó filozófus bánt ilyen kritikusan mesterének filozófiatörténet-elméletével. Az eperjesi születésű s gimnáziumi tanulmányait részben Egerben végző Emil Arleth, aki az 1880-as években Bécsben folytatott tanulmányai során még Husserl konkurensként bukkant fel a fiatalokat patronáló Brentano és Stumpf szemében, majd végül Innsbruckban futott be filozófiatörténeti karriert (habilitáció: 1889, rendkívüli professzori kinevezés: 1903, rendes professzori kinevezés: 1905),¹⁸⁰ például a prágai

zása „ugyan osztozik a hume-i terminológia és stílus hűségese visszaadásának általános céljában (csakúgy, mint a variánsok felvételében, azonban ezt a célt mindkét pontban egy más irányultságú nyelvi érzék, s ezáltal egészen más eszközök által kísérl meg elérni” (viii). Raoul Richter fordítása mind a mai napig a *Tanulmány* mérvadó német fordításának számít (legutolsó kiadása Manfred Kühn gondozásában és bevezetésében, a szóban forgó sorozat 648. köteteként 2015-ben jelent meg), Nathansohn és Schmidkunz műve pedig feledésbe merült. – A fordítás készítője, „C. Nathansohn” nem azonosítható sem a müncheni egyetem hallgatói névsora alapján (vö. pl. a Schmidkunz nevét tartalmazó kiadás: *Amtliches Verzeichnis des Personals der Lehrer, Beamten und Studierenden an der königlich bayerischen Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Winter-Semester 1892/93*. München: C. Wolf & Sohn, 1892, valamint a megelőző öt év névsorait), sem pedig a korabeli hivatkozások alapján; azonban nem lehet azonos az 1881. október 18-án Beuthenben született, bresloui és berlini tanulmányok után 1904. július 22-én az erlangeni egyetemen Hume-disszertációját megvédő Hugo Nathansohnnal (életrajz: NATHANSOHN 1904, 74; lásd pl. Hugo Nathansohn hivatkozását C. Nathansohn fordítására: 58, 33. l.), akit közigazdasági és újságírói karrier befejtése után 1943 januárjában Theresienstadtba deportáltak, majd 1944 októberében Auschwitzbe szállítottak, és ott meggyilkoltak.

¹⁸⁰ Arleth biográfiájáról a legrelevánsabb tudósít: MARTY 1916, 191, 1. l. (lásd még: *Innsbrucker Nachrichten* 56. évf., 55. szám [1909. márc. 9]), 10); a konkurenciaviszonyként történő patrónusi percepciót illetően lásd BRENTANO 1989, 84.

német nyelvű középiskolai pedagógiai társaság (*Verein »Deutsche Mittelschule«*) 1895. november 27-én tartott ülésén előadásában egyetértően ismertette Brentano filozófiatörténet-filozófiáját,¹⁸¹ amit az előadás később közölt szöveges változata is visszaigazol (vö. ARLETH 1896, különösen 252. skk.). A szakmai és a tágabb kulturális nyilvánosság köreiben kibontakozó recepció hangvétele azonban korántsem volt ilyen pozitív. Ennek jó fokmérője az a tömör tudósítás, ami a metazinként, azaz recenziókat szemlélő folyóiratként funkcionáló *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*ban jelent meg: „Brentano azt hiszi, hogy ki tudja mutatni a filozófia törvényszerű fejlődését, és sajátos módon négy fázist különböztet mindhárom fő periódusban” (STEINHAUSEN 1895, 22).

Az itt szemlészett recenzió, ami a lipcsei *Literarisches Centralblatt für Deutschland* hetilapban viszonylag hamar, már 1895. június 22-én napvilágot látott, Brentanónak „a filozófiatörténet törvényszerű menetéről” alkotott tézisét valóban „sajátságos elméletnek” nevezte, ami „nem igazán meggyőző és részleteiben néhány kételynek kitett összkép”; még ha „elismerésre méltó” is benne „az empirisztikus tendencia a kanti apriorizmus és a rákövetkező német spekuláció” ellen (ANONIM 1895, 877). Összességében Brentano filozófiatörténet-elméleti könyve és az azzal együtt recenzált filippika-gyűjteménye a recenzens szerint „túlnyomórészt a szerző személyes viszonyai” (876) okán érdekes, amit a monogram mögé rejtőző recenzens részletekbe menően, és az Ausztriában még uralmon lévő „befolyásos sötét hatalmak” (ti. a katolikus klerikalizmus) elleni leplezetlen ellenszenvvel ismertetett.¹⁸² Szintén a tágabb kulturális nyilvánosság fórumán, a müncheni modernizmus naturalista folyóiratában, a *Die Gesellschaft*ban jelent meg még ugyanezen év októberében egy kritika, ami ugyan kevésbé a filozófiatörténet-elméleti mű biográfiai kontextusára irányult, azonban hasonlóan nem nélkülözte a kritikus megjegyzéseket (STEINMAYER 1895). A folyóirat profiljának megfelelően a recenzens inkább Brentanónak a filozófia jelenére, semmint annak múltjára vonatkozó próféciái iránt mutatott érdeklődést lakonikus stílusú – ugyanakkor az alapul szolgáló Brentano-szöveghez képest viszonylag kevésbé szabad – ismertetésében: „A filozófia pillanatnyi állapota: egy új gyermekkor, a közvélemény hirtelen ingadozása, ami tegnap [Arthur] Schopenhauer etikai empátiatanának, ma [Friedrich] Nietzsche inhumán szuprahumanizmusának hódol” (1408; vö. BRENTANO 1895b, 29). A recenzió a jövődiagnózis visszaadásában is már

¹⁸¹ Lásd: *Österreichische Mittelschule* 10. évf. (1896), 34–35.

¹⁸² A recenzió „Drng.” monogramot viselő szerzője nem azonosítható.

pontosan követte a brentanói programot: „posztulátum: elsőként felzabadulás Kanttól, és visszatérés a felemelkedő fejlődés vívmányaihoz; másrészt csatlakozás a többi tudományhoz, különösen a matematikához és a természettudományhoz; eredmény: óvatos optimizmus” (uo.). Figyelemre méltó azonban a recenzió éles kritikus megállapítása: Brentano filozófiatörténet-filozófiája ugyanis a recenzens szerint „egy komoly hibában szenved”, nevezetesen felületesen közelíti meg problémáit. „Az az alapbelátás például, hogy vannak a felemelkedő fejlődés és a hanyatlás filozófemái, azonnal ismét veszendőbe megy egészen külsődleges és felületes kritériumok miatt, mint pl. a »tisza tudományos érdeklődés«, »természetes módszer« stb.” (1408). A recenzens erre persze a biológiai színvetű naturalizmus gyógyírjét ajánlja, ami a teoretikus megismerés vágyát a filozófus személyének belső hajtóerejéből vezetné le; ez azonban kevésbé érdekes, mint az a jogos kritikai felvetés, melynek körvonalai az eddig áttekintett korabeli recepciók alapján kibontakoznak. A művészettörténet deskriptív pszichológiai alapulvétele a filozófiatörténet elméleti megragadása szempontjából ugyanis egyszerre áldás és átok Brentano vállalkozásának. Mielőtt ennek a megállapításnak a részleteit kibontanánk, kísérjük figyelemmel a filozófiatörténet-elméleti mű korabeli recepciótörténetének további stádiumait is, melyek egyre inkább a professzionális filozófia nyilvánosságának színterére vezetnek!

A liberális berlini *Die Nation* hetilapban megjelent írás, amelynek háziszerezői közé tartozott Lujo (Ludwig Joseph) Brentano müncheni katedraszocialista közgazdászprofesszor, Franz Brentano öccse, erősen átpolitizált, habár tárgya iránt a kontextusból érthető pozitív elfogultsággal viszonyuló dikcióval mutatta be a »Brentano-ügyet«, amely Anton Bettelheim, magyar származású bécsi kulturális újságíró és biográfus meggyőződése szerint bizonyítéka annak, hogy „az uralkodó hatalmak máglya és kínzókamra nélkül is el tudja kergetni hivatalukból és rangjukból a gondolatszabadság független hitvallóit” (BETTELHEIM 1895, 387). Érdekes, hogy Bettelheim ebbe a fentebb bemutatott életrajzi kontextusba ágyazta Brentano filozófiáját, sőt filozófiatörténet-elméletét, felidézve az előadás Kant-kritikájának egy passzusát: „Több mint egyszer megtörtént velem, hogy tudósok, akiknek elmondtam – a többszörösen eretnek – ítéletemet Kantról, felkiáltottak: »Ó! mennyire örülök, hogy ezt hallom Öntől! Az én meggyőződésem is teljesen ez. Csak azt nem lehet kimondani.«”¹⁸³ Bettelheim

¹⁸³ Brentano könyvét oldalszám-hivatkozás nélkül idézi: BETTELHEIM 1895, 389, az idézett Brentano-szöveg hely eredetijére hamarosan kitérek.

analógiát állított fel Brentano politikai szerepvállalása – pontosabban Brentano egy politikai kontextusba került magánéleti epizódja (hiszen Brentano tiltakozott annak átpolitizálása ellen, az ablaka alá szervezett szimpátiatüntetés elől elmenekült)¹⁸⁴ – és ikonoklaszta filozófia programja között, felidézve Brentano kommentárját az egyetértő tudósokról: „Én nem ismerem az emberektől való ilyen félelmet. Inkább azt tartom tudományos kötelességnek, hogy egy ilyen a jelenkor számára fontos kérdésben az ember nyíltan megvallja igaz véleményét” (uo.). A biográfiai-politikai érdeklődésű Bettelheim feltehetően azért folyamodott ehhez az analógiás következtetéshez, hogy Brentano filozófiai programjának szilárdságával támogassa vitatott közéleti ügyet. Az analógia azonban visszafelé is működhet (és szándékolt hatása visszafelé is elszülhet), hiszen utóbbi tag bizonytalansága is átvihető az előbbire. Ennek tanulságos jele egy bizonyára tudattalan tévesztés (*Fehlleistung*) Bettelheim részéről. Ha visszakeressük az oldalszám megjelölése nélkül hivatkozott részt Brentano előadásának megjelent szövegváltozatából, azt tapasztaljuk, hogy egy apró, de sokatmondó rész hiányzik abból: a „– a többszörösen eretnek –” betoldás csak a Bettelheim-féle idézésben szerepel, a Brentano-eredetiben nem (vö. BETTELHEIM 1895, 389; BRENTANO 1895a, 30). Talán nem túlzás ezt a tudattalan mechanizmust Bettelheim részéről összefüggésbe hoznunk annak beismerésével, hogy a támaszként citált filozófiai meggyőződés – amelyet Brentano fáziselmélete implikál Kantnak az újkori filozófia ciklusa legmélyebb hanyatló fázisába helyezésével – éppolyan ingatag, mint az a közéleti-politikai szerepvállalás – pontosabban a külső aktorok által annak kontextusába helyezett brentanói magánéleti epizód –, aminek alátámasztására előbbit invokálni kívánták.

Brentano »ügye« valóban nem volt olyan egyértelmű, amint azt pártfogói láttatni szerették volna. A korábban ismertetett biográfiai botrány, melynek hullámai – amint a 4.1. szakaszban fentebb láttuk – még a korabeli magyar sajtót is elérték – lényegét tekintve annak a jogi kérdésnek az értelmezésén állt vagy bukott, hogy az 1864-ben Würzburgban pappá szentelt, majd 1873-ban a papi rendből, illetve 1879-ben a katolikus egyházból is kilépett és hivatalosan felekezeti nélküli (*konfessionslos*) státuszúként nyilvántartott Brentano jogszerűen léphetett-e házasságra 1880 nyarán Ida von Liebennel? Erre a kérdésre a *prima facie* jogpozitivistá válasza sajnálatos módon nemleges kell legyen, hiszen az 1811-ben, még I. Ferenc császársága idején a né-

¹⁸⁴Lásd *Neue Freie Presse. Abendblatt*, 10 880. szám (1894. dec. 6.), 1.

met nyelvű örökös tartományok számára hozott polgári törvénykönyv (*Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch; ABGB*) 63. paragrafusa – miszerint „[k]lerikusok, akik már részesültek a nagyobb rendekben, valamint mindkét nemből való rendtagok, akik ünnepélyes házasságnélküliségi fogadalmat tettek, nem köthetnek érvényes házassági szerződést”¹⁸⁵ – akkor még hatályban volt, s csak Ausztria a Harmadik Birodalomhoz csatolását (*Anschluß*) követően az Adolf Hitler által a Harmadik Birodalom egészére ebből az alkalomból hozott új nemzetiszocialista házassági törvény helyezte hatályon kívül (amely egyébként – a Német Szövetségi és Demokratikus Köztársaságokkal ellentétben – Ausztriában azóta sem lett egészében hatályon kívül helyezve).¹⁸⁶ Igaza bizonyításához Brentano ezért komplex érveléshez folyamodott, amely nem-triviális jogi viszonyok egész láncolatát fogta át – állam és egyház viszonya, különböző államok viszonya (Lipcésében történő házasságkötése előtt Brentano lemondott az osztrák állampolgárságáról, ezért is veszítette el az ahhoz kötött professzori állását), a papi rend házasságot kizáró mivolta (amelyben a keresztény tradíció nem egységes), stb. – lehetőséget teremtve a törvénytisztelettel szembeni disszenzusra, azonban éppen e komplexitásnál fogva jelentős teret engedve a brentanói állásponttal szembeni kételyre is. Hasonlóan élhetünk a filozófiai gyanúperrel Brentano Kant-kritikáját illetően is, ami szintén komplex témák egész láncolatán át vezet. A közvetlenül az előadás-szövegben található Kant-kritika – miszerint a szintetikus a priori ítéletek „vak előítéletek [*blinden Vorurteilen*]” lennének (a *common sense* ismeretek általánosításaként), a kopernikuszi fordulat pedig Kant azon feltevésében állna, hogy „a tárgyak igazodnak ezekhez az előítéletekhez” (BRENTANO 1895a, 25), aligha vehető komolyan és ismét csak magyarázkodásra kényszerítette a Brentano-szöveget posztumusz újjra megjelentető Oskar Kraust (vö. BRENTANO 1926, 158).

¹⁸⁵ ANONIM 1811, 22. (kihirdetve 1811. június 1-jén). A magasabb rendek közé az akkori római katolikus egyházzervezet szerint a szubdiákonus, a diákonus és a papság tartozott; a törvény szövegének közvetlen utalása ezekre a kánonjogi kategóriákra jól illusztrálja a korabeli állami és az egyházi jogalkotás összefonódását.

¹⁸⁶ *Gesetz zur Vereinheitlichung des Rechts der Eheschließung und der Ehescheidung im Lande Österreich und im übrigen Reichsgebiet. Reichsgesetzblatt. I. Teil*, 106. szám (1938. júl. 6.), 807–822.

4.2.3. Brentano filozófiatörténet-elméletének professzionális szakmai kritikái

Egy immár a Brentano-iskolán kívüli professzionális pszichológus szerző – a Wundt-asszisztens Ernst Meumann, aki 1891-ben Christoph von Sigwartnál szerezte a doktoriját – által a még a kulturális nyilvánosság színteréhez tartozó fórumon, a *Blätter für literarische Unterhaltung* irodalmi hetilapban megjelent ismertetésben (MEUMANN 1895) már valóban háttérbe szorul Brentano biográfiai epizódjának politikai kontextusa, helyét az éles kritikának adva át.¹⁸⁷ Meumann ugyan mutat némi szimpátiát Brentano iránt „az osztrák törvényhozás szűkkeblű értelmezése” miatt (646), de már a filippikákat is filozófiai kritikában részesíti. Brentano ugyanis filozófiai álláspontját – ami a bécsi professzori kinevezést kísérő *opus magnum*, az *A pszichológia empirikus álláspontról* szerint még olyan, „amivel bizonyos ideális szemlélet [*ideale Anschauung...*] alkalmasint összeegyeztethető” (BRENTANO 1874a, v) – a bécsi tanár időszakot lezáró fellépésekor már egyértelműen a természettudományok közelségébe helyezte: „A filozófia egy tudomány mint a többi tudományok és ezért, ha helyesen műveljük, a többi tudománnyal lényegileg azonos módszere kell legyen. A természettudományos módszer [...] – ez ma már vitathatatlan – az egyedül igaz a filozófia számára is” (BRENTANO 1895b, 32) Brentano persze abban a tudatban lehetett, hogy filozófiai álláspontja változatlan maradt intellektuális biográfiája során, hiszen amikor a habilitációs disputáját tartotta 1866. július 14-én a würzburgi egyetemen még katolikus papként, negyedik habilitációs tézisként azt jelölte meg, hogy „*vera*

¹⁸⁷ Meumann nemcsak gyors karriert futott be – 1897-ben már a zürichi egyetemre nevezték ki rendkívüli professzorként, majd pedig a kísérleti pszichológiára alapozott pedagógiának szentelt pályafutása során gyors egymásutánban Königsberg, Münster, Halle és Lipese egyetemét, illetve Hamburg alapítás előtt lévő egyetemét érintette (utóbbit a marburgi neokantiánusok bosszúságára, lásd HOLZHEY [SZERK.] 1986, 398) –, hanem azért is számíthat kompetens kritikusként, mivel egyszerre rendelkezett a professzionális szaktudományos pszichológiai elfogadottsággal és a specifikusan filozófiai képzettséggel, illetve ambíciókkal. Amint Wundt leírta az 52 éves korában, egy tüdőgyulladásban váratlanul elhunyt Meumannra emlékezve, az evangélikus lelkészcsaládból származó Meumann „a kísérleti pszichológiával szembeni erős előítéletekkel, sőt tulajdonképpen azzal a titkos kívánsággal érkezett Lipésébe [Wundt laboratóriumba], hogy meggyőződjön annak értéktelenségéről” (WUNDT 1915, 212), sőt a sikeres pedagógiai-pszichológiai karrierje ellenére „a bizakodó reménységben élt, hogy valaha még visszatérjen a tisztán pszichológiai munkához és azon túl továbblépjen a filozófiai problémák alapos elmélyítéséhez, melyek őt egész életén át foglalkoztatták” (214).

philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est” („a filozófia igazi módszere nem más, mint a természettudományoké”),¹⁸⁸ amit már legelső tanítványa, a szintén papnövendékként kezdő, ámde szakmai pályáját kísérleti pszichológusként és a berlini egyetem pszichológiai laboratóriumának vezetőjeként befejező Carl Stumpf a saját szakmai pályafutásának kontextusára vonatkoztatott buzdításként értelmezett (vö. STUMPF 1919, 88); habár hozzátette, Brentano akkoriban „különleges hangsúlyt fektetett a meditációra, azaz a nyugodt megfontoló elmélyülésre a vallás titkaiba és áthagyományozott jegyeibe, amint ezt a középkori aszketika és misztika gyakorolta” (93), sőt Brentano intellektuális biográfiájának egészéről elmondható, hogy „a metafizika volt gondolkodásának eleje és kezdete” (98). Az utóbbi megkötetések nélkül értelmezett negyedik habilitációs tézis nem csak a Bécsi Kör *A tudományos világnézet* című kiáltványában biztosított Brentano számára bérelt helyet a kör filozófiai előfutáraként, mint aki „ezen törekvések számára a Bécsben [...] a talajt egyengette”,¹⁸⁹ hanem az osztrák filozófia modern historiográfiája számára meghatározó Rudolf Haller koncepciójában is, amely szerint a specifikusan osztrák filozófia (az *Österreichische Philosophie* nagybetűs melléknévvel) jellemzői – a német filozófiákkal szemben – az antikantianizmus, az antiidealizmus, az anti egzisztencializmus, valamint a nyelvkritikai és empirikus-

¹⁸⁸ A habilitációs tézisfüzet eredeti kiadását tudomásom szerint semelyik szakirodalmi szerzőnek nem sikerült a Brentano-áthagyományozódtástól függetlenül azonosítani, így a téziseket az Oskar Kraus-féle kiadás alapján szokás idézni: BRENTANO 1929, 136.

¹⁸⁹ VEREIN ERNST MACH (SZERK.) 1929, 11. Brentanónak a Bécsi Kör geneológiájában betöltött kanonikus szerepét elfogadja a kör modern történetírása is (éppen a fent bemutatott historiográfiai kereten belül): „Széles körű hatása révén Brentano az osztrák tudományos filozófia mentorává vált, habár még a racionális iskolai metafizika [*Schulmetaphysik*] tradícióján belül” (STADLER 2015, xvi). Utóbbi kitétel értelmezhető lenne erős megszorításként is – elvégre a szóban forgó iskolai metafizika azt jelentette, hogy, amint láttuk, Brentano két lábbal az arisztotelianus-tomista hagyományban állt (ami önmagában nehezen összeegyeztethető a Bécsi Kör protagonistáinak filozófiai geneológiájával), sőt metafizikailag mindvégig elkötelezett maradt egy *first order* filozófiai metafizika lehetősége mellett –, azonban Stadler egyértelműen Brentano filozófiájának a logikai pozitivizmussal való kompatibilitása mellett tette le a voksát éppen a negyedik habilitációs tézisre hivatkozva: Brentano „filozófiáról szóló megfontolásai egy további lépést jelentenek az egzakt, empirikus-logikai gondolkodás irányába óvatos [!; V. P. A.] orientációval az egyedi tudományok irányába és a tudományos filozófia továbbfejlesztésének perspektívájával; említjük konkrétan az intencionalitás és az evidencia tanát, valamint nyelvkritikáját és analitikus metafizikáját, amelyekből a filozófiai realizmus és a nyelvelemzés relevánssá vált a logikai empirizmus kialakulása számára. Ebben az értelemben hangzott már centrális habilitációs téziseinek egyike: »A filozófia igazi módszere nem más, mint a természettudományoké«” (uo.).

tudományos orientáció lennének;¹⁹⁰ sőt még a kétezres évtizedek első évtizedében is megjelent egy olyan koncepció a korai fenomenológia neves kutatójának, Robin D. Rollingernek a tollából, amely egyrészt határozott cezúrát tételezett a fenomenológia korai osztrák és későbbi német formája között, másrészt ezt közvetlenül a negyedik brentanói habilitációs tézis szellemiségéből eredeztette.¹⁹¹ Egy ennyire markáns értelmezést, amelyben számos történeti aktor és a hatástörténet meghatározói szereplői osztoztak, természetesen nem lehet nyomtalanul kiírni a fenomenológia és az osztrák filozófiai történetéből, és e helyütt nem is lehet feladatunk Brentano filozófiájának korszakolására vagy

¹⁹⁰ Klasszikus megfogalmazás: HALLER 1979, 166. skk.; „Brentano hatása” „azonosítható az osztrák filozófia kezdetével” és 1874 [vö.] némi túlzással „az osztrák filozófia születésének éve” (HALLER 1986, 36). Haller időskorában is ragaszkodott ahhoz a tézishez, miszerint – egyre kevésbé Brentano-közeli megfogalmazásban – „Brentano számára a tudás egységének nagy célja csak a természettudományos módszer szigorú alkalmazása mellett érhető el”, és Brentano „az empiria és az egzakt módszer” követője lenne (HALLER 1996, 117). Azon túl, hogy ezt a tézist már a Brentano-kortársak – így a fent rekonstruált Meumann – Brentano-kritikája kérdéssé teszi, az »osztrák filozófia« kutatási program épületén már az annak gondozására létrehozott szakmai műhely tagjai repedéseket okoztak, pl. Werner Sauer az osztrák kantianizmus feltárásával (lásd SAUER 1982, 107. skk.). Mai historiográfiai szemmel nézve a Haller-féle koncepciót – annak jelentős kutatástörténeti sikerességét elismerve – a deskriptív és a preskriptív szándék közti feszültség terheli, ami jól megmutatkozik Haller önéletrajzának egy elsőlásszerű szöveghelyén, ahol arról vallott, hogy annak idején e kutatási program megfogalmazásának szándéka az volt, hogy az „osztrák filozófiai tradíciót” egy új „szempont”, nevezetesen az – akkor éppen Európa filozófiai életét egy rohammal bevevő – analitikus filozófia által megtestesített „világsszellem [Weltgeist]” felől „fogja fel” (HALLER 2001, 583).

¹⁹¹ Rollinger nemcsak könyve mottójának választotta Brentano negyedik habilitációs tézisét (lásd ROLLINGER 2008, 1), hanem azt állította, „Brentano célja az volt, hogy meggyőző módon érveljen amellett a nézet mellett, miszerint a filozófia tudományos lehet és tudományossá kell váljon” (2), amit explicit módon Brentano habilitációs téziseinek kontextusába állított (Rollinger jól informált módon, amint fentebb látni fogjuk, nem egyetlen habilitációs tézisről beszélt). Ezen célkitűzés jegyében Rollinger arra vállalkozott, hogy körülhatárolja a fenomenológia egy korai szakaszát – az „osztrák fenomenológiát” (4) –, ami tematikusan a „deskriptív pszichológia és a tárgyelmélet” (8) területeivel jellemezhető (azaz Brentano, valamint a Brentano-iskola az ortodox és explicit heterodox [pl. Alexius Meinong] szárnyainak érdeklődési területeivel, szemben a Brentano-iskola szemi-heterodox képviselőiével, mindenképp Edmund Husserlével), legfontosabb ismertetőjegye azonban a brentanói negyedik habilitációs tézis szellemiségében éppen abban rejlik, „hogy nem jellemzi más saját módszer, mint a természettudományoké” (12), szemben Husserl transzcendentális fenomenológiájával, aminek módszerében „egyetlen más tudomány sem osztozik” (11; Rollinger szerint az ezt a transzcendentalizmust elutasító Husserl-tanítványok ugyanakkor elutasították a természettudományok módszerét is).

egészesen megítélésére vállalkozni,¹⁹² azonban a filozófiatörténet a fenomenológián, illetve általában véve a kontinentális filozófián belüli elmélettörténete szempontjából sem lehetnek közömbösek azok a diszkrepanciák, melyek Brentano filozófiájának tényleges fejlődése és az arról alkotott leegyszerűsített értelmezések – beleértve Brentano késői önértelmezésének egyes vonásait is – között húzódnak. Ezen diszkrepanciák vizsgálódásunk célja számára leginkább releváns darabjai már akkor előtűnnek, ha felidézzük Brentano habilitációs téziseinek jóval kevésbé diszkutált további darabjait, például a második habilitációs tézist: „*Philosophia et eos, qui eam principia sua a Theologia sumere volunt, et eos rejicere debet, qui, nisi sit supernaturalis revelatio, eam omnem operem perdere contendunt.*” Valamint az ennél is is pregnánsabb harmadik habilitációs tézist: „*Nihilominus verum est, sententias Theologia probata eas esse, quae philosophis quasi stellae rectrices sint.*” Azaz: „A filozófiának tiltakoznia kell azok ellene, akik annak alapelveit a teológiából akarják venni, mind azok ellek, akik azt állítják, hogy természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül a filozófia minden műve hiábavaló.” Valamint: „Mindazonáltal igaz, hogy a teológia megvizsgált tézisei azok, melyek mintegy a filozófia vezérsillagát alkotják.”¹⁹³

Az itt felsejlő történeti háttér mellett a bevett Brentano-kép más aspektusból történeti tarthatatlanságára világított rá a professzionális pszichológus Meumann, ami ugyanúgy közvetlenül érintette Brentano filozófiatörténet-elméletét. Meumann ugyanis erőteljes támadást intézett Brentano ellen a tényleges empirikus pszichológiai kutatási praxis felől: „Miközben Brentano kifejezetten hangsúlyozza” az em-

¹⁹² Brentano egyes, még a késői reizmust megelőző filozófiai korszakairól – korai arisztotelianizmus, bécsi korszak, mereológiai ontológia – álláspontomat korábban fejtettem ki: VARGA 2013a, 36. skk., 54. skk., 128. skk. Érdeemes megjegyezni, hogy Brentano filozófiai fejlődésének egy minden értelmezés számára megkerülhetetlen mérföldköve, a tudat eleme és horizontális működését leíró deskriptív és a genetikus pszichológia megkülönböztetése egyértelműen a késő bécsi évek fejleménye és legvilágosabb megfogalmazását éppen a szóban forgó egyetempolitikai és házassági filippikában találjuk meg: „iskolám különbséget tesz a pszichognózis és a genetikus pszichológia között [...]. Az egyik felmutatja az összes végső pszichikai alkotóelemet, melyek kombinációi kiadják a pszichikai jelenségek összességét, csakúgy mint a betűk a szavak összességét. [...] A másik pedig azokról a törvényekről informál bennünket, melyek szerint a jelenségek jönnek és mennek” (BRENTANO 1895b, 34; a „pszichognózis” [*Psychognosie*] terminus a deskriptív pszichológia egyik korábbi megnevezése volt, lásd pl. BRENTANO 1982, 129. skk.) Brentano bécsi korszakát illetően a bevett nézetet lásd különösen: ANTONELLI 2008.

¹⁹³ BRENTANO 1929, 126. skk.; a harmadik tézis Kraus-féle német fordítása pongyola és elfedi a teológiai *terminus technicus*.

pirikus pszichológia jelentőségét, „bécsi tanári tevékenységének húsz éve alatt csak egyszer vett részt kísérleti-pszichológiai kutatásban egészen alárendelt módon”, sőt számos megjegyzése azt mutatja, „hogy Brentano ennek [a tudományágnak] az egész fejlődését csak nagyon pontatlanul követte” (MEUMANN 1895, 646). Brentano inkompetenciája a természettudomány értelmében vett pszichológiában pedig azért releváns, mert lehetővé teszi a szaktudományos kritikáját annak a fáziselméletben rejlő pszichológiai előfeltevésnek, amelyre már Schmidkunz rámutatott (lásd 4.2.1. szakasz fentebb).

Érdekes módon ez a szaktudományos kritika ugyanakkor egy olyan aspektust érint, ami a hegeli filozófiatörténet-filozófia érdemi formájának rekonstrukciójakor is előkerült: „A filozófus munkája ugyanis mindig csak egy részét jelenti egy nép vagy akár egy korszak teljesítményének és az összes száláig szükségszerűen befolyásolja ez az utóbbi kettő” (648). Ennélfogva „a filozófia fázisainak felsorolása az ilyen általános történelmi összefüggések kidolgozása nélkül egy teljesen tudománytalan vállalkozás marad” (uo.). Ez persze korántsem jelenti azt, hogy Brentano professzionális pszichológus kritikusa Hegel mellett tenné le a voksát (szemben Schmidkunz kriptohegeliánus megjegyzésével): Meumann egyfelől Hegel-imitációval vádolja Brentanót, egyben megkérdőjelezve originalitását is (Brentano fejtegetéseivel rokonságot mutat az „egész szisztematika, melyet a hegeliánusok a filozófiatörténet tárgyalásának alapjául szoktak venni”; 647), másfelől Hegel és követőinek filozófiatörténet-elméletéről csak egy triviálisan hamis torzképpel rendelkezik („mesterkéltné dialektikus rendszerek triadikus dedukcióval”; 647), ami mutatja a sematizált hegeliánus filozófiatörténet-írás (lásd 3.2. alfejezet fentebb) hatását. Brentano filozófiatörténet-elmélete a tényleges empirikus anyagra alkalmazva egy „kényszerzubbonny” (*Zwangsjacke*; 648), hiszen a filozófiatörténet annál kevésbé illeszkedik a brentanói sémába, minél alaposabban tanulmányozzuk azt. A poszthegeliánus német egyetemi filozófia tág értelemben vett kantiánus reneszánszáról korábban megállapítottak (lásd 3.3.1. szakasz fentebb) fényében egyáltalán nem meglepő, hanem éppenséggel kortünet, hogy Meumann szerint, habár ő is kritizálta a hellenista filozófiával való mostoha brentanói bánásmódot, „a brentanói felfogás hibás voltának csúcspontja a kanti filozófia kritikájában található” (648); aminek bizonyítéka az a tagadhatatlan kortárs filozófiatörténeti tény, miszerint „a modern filozófia legkülönbözőbb irányzatai, [pl.] a modern empirizmus és az ismeretelméleti criticizmus [...] kiindulópontjául szolgált a kanti filozófia” (649). Más szóval, Brentano filozófiatörténet-filozófiájának a filozófia harmadik ciklusát illető

konkrét filozófus-hozzárendelése anakronisztikus, nem vesz korának tényleges filozófiai fejleményeiről. A német filozófia főáramában láthatóan jól eligazodó és pályafutása során korabeli hatalmi centrumokat (Sigwart és Wundt körei) érintő, két folyóiratot is szerkesztő (*Archiv für die gesamte Psychologie, Zeitschrift für experimentelle Pädagogik*) szerkesztő (lásd EISLER 1912, 462), sőt még a korban magyarra fordított művet is felmutató¹⁹⁴ Meumann anakronizmus-vádja, azon túl, hogy nem tekinthető teljesen alaptalanak, egy tanulságos aspektust is napvilágra hoz:

„Itt Brentano a katolicizmustól való elfordulása ellenére még katolikus-skolasztikus előképzettségének minden salakjával borítottnak mutatkozik, és ebben a tekintetben a katolikus filozófiától távol álló számára alig vehető észre különbség a Brentano-iskola és azon ortodox tomista filozófia között, amely tarka összevisszaságban Platónról, Arisztoteléstől, Ágostontól, valamilyen egyházatyától vagy skolasztikus-tól származó mondatokat közvetlenül egy Lotze, Sigwart vagy Wundt problémamegoldásai mellé szokott helyezni.”¹⁹⁵

Hasonlóan ahhoz a kritikához, miszerint Brentano pusztán retorikájában kapcsolódik a szaktudományos kísérleti pszichológia korabeli diadalmenetéhez, azonban annak tényleges kutatási programjában nem vesz részt és annak fejleményeit nem követi, az a vád is találó és hasonlóan jól azonosítható történeti forrásokra vezethető vissza, miszerint Brentano grandiózus filozófiatörténet-elmélete valójában egy filozófiatörténet-használói eklekticizmust leplez, amely a *philosophia perennis* eszméje iránt elkötelezett katolikus-keresztény filozófia sajátossága. Elvégre, állapítja meg Meumann, „az Arisztotelészhez való visszanyúlás [...] az egész modern filozófiában a pápai szentesítésű orthodox-katolikus tomistákon kívül csak Brentanónál és iskolájában található meg” (MEUMANN 1895, 647). Az ismertetés végkicsengésében már semmi sem köszön vissza a Brentano hányatatott biográfiája iránti kezdeti szimpátiából, hanem abban a Brentano-iskola zárt struktúráival szembeni ellenszenv dominál: „A brentanói filozófia [...] Ausztria határain kívül is iskolát kezd alkotni, ami szükségessé teszi, hogy a korábbinál inkább kritikai figyelemmel forduljunk felé, és visszautasítsuk a mesternek és

¹⁹⁴ Lásd MEUMANN 1924. Érdemes hozzátenni, hogy ez nemcsak a korabeli szakmai presztízs jelének tekinthető, hanem ezt a művet még ma is ajánlásra érdemesnek találja egy filozófiatankönyv (lásd FRENYÓ 2016, 454).

¹⁹⁵ MEUMANN 1895, 649.

a szektaszerűen összetartó tanítványainak a mértéktelen pretencióit” (649). Meumanntól nem állt távol a határozott fellépés – a háború idején megjelentetett tanulmányát, amely „a hazafias érzés [*Nationalgefühl*] tudományos megalapozására” vállalkozott (MEUMANN 1915, 87), a modern szakirodalom éles kritikában részesítette (lásd KUSCH 1995, 280, 3. l.) –, azonban sem a Brentano-iskolával szembeni ellenszenvében nem volt egyedül kortársai között, sem a brentanói filozófiatörténet-filozófiában látni vélte *philosophia perennis* vádjában nem tévedett. Brentano filozófiatörténet-elmélete valóban táplálkozhatott a felekezeti filozófia tradíciójából, amivel Brentano intellektuális biográfiájának később hatályaon kívül helyezni próbált korai korszakában találkozhatott. Ez ugyan magyarázhatja a brentanói filozófiatörténet-elmélet idegenségét (s tovább bonyolítja a filozófiatörténet elmélettörténetét a korai fenomenológia [elő]történetén belül rekonstruálni próbáló vállalkozásunkat), azonban éppen Brentano filozófiatörténet-elméletének a jelen szakaszokban diagnosztizált párbeszéd-képtelensége mutatja, hogy ebben az esetben nem a különböző filozófiai hagyományok közti kreatív eszmetranszfer, hanem inkább az elidegenedés alakzata valósult meg.

A jelen fejezet megpróbálta bemutatni, ahogyan Brentano filozófiatörténet-filozófiai elmélete elvesztette tárgyiszintű meggyőzőerejét (beleértve azt a kevésbé ismert elszalasztott lehetőséget, amely révén a Brentano-iskola heterodox perifériája úttörője és fenomenológiai módszertanú meghatározója lehetett volna az évtizedekkel később kiépülő német fogalomtörténeti kutatásnak, amelynek tényleges alakulásával még fogunk találkozni), s inkább genuin filozófiatörténeti komplexitása révén, azaz egyfajta esettanulmányként kecsegtethet filozófiatörténet-elméleti jellegű tanulságokkal.

Ezzel elérkeztünk vizsgálódásunk fordulópontjához, ahol a filozófiatörténet értelmére irányuló filozófiai kérdés helyzetét kialakító történeti vizsgálódásnak át kell adnia a helyet magának ennek a kérdésnek. Mielőtt ez tennénk, érdemes azonban megkísérelni felmutatni ezt az átalakulási pontot a kontinentális filozófiai, közelebbről fenomenológiai hagyomány két nagy kanonikus szerzőjének közegében, ami remélhetőleg még világosabbá teszi, miben különbözik a filozófiatörténeti vizsgálódás általunk követett módja a filozófiatörténet elmélettörténetének panorámaszerű bemutatásától, s milyen hozadékok remélhetők ettől a különbségtől. Ezt a váltás motiválja továbbá egy olyan diszkrepancia is, amely csak az elméleti vizsgálódás menetének elkezdődésével, a 6. fejezetben válik világossá.

5. Történeti epilógusok

A fiatal Husserl és az idős Dilthey

5.1. A FIATAL HUSSERL ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET

5.1.1. *Husserl találkozása a filozófiatörténettel egyetemi tanulmányainak megkezdése előtt*

„[...] még a leghalványabb látszatát is el kell kerülni annak, hogy többről lenne szó, mint pusztá előkészületekről, és hogy az a filozófia valódi tanulmányozását helyettesíteni tudná” – hangzott az instrukció az 1849-ben a Habsburg Birodalom oktatási reformjának részeként a gimnáziumok számára készített szervezeti javaslatban.¹⁹⁶ Az amúgy progresszívnek számító javaslat szerzői számára ez a diszciplináris meghatározás a filozófiai propedeutika (*Philosophische Propädeutik*) névre hallgató középiskolai tárgy esetén sajnos azzal a következménnyel járt, hogy „a filozófia gimnáziumi oktatása meg kell elégedjen azokkal a területekkel, amelyek a rendszerek vitáján [*Streit der Systeme*] kívül állnak”, nehogy az oktatást az a „vád érhesse, hogy önkényes korlátokat állít fel a tanulók látóköre számára” (uo.). Önmagában látteleletnek tekinthetjük a filozófiatörténet a poszthegeiliánus német filozófián belüli elméletlörténete szempontjából, hogy az álláspont-mentesség ilyen kívánalma – ami azt persze nem érhetette el, hogy a kor diffúz, de meghatározó középiskolai filozófia-tankönyvei, melyek többnyire az

¹⁹⁶ MINISTERIUM DES CULTUS UND UNTERRICHTS 1849, 176. A filozófia korabeli helyzetéről az osztrák oktatástörténetben lásd ENGELBRECHT 1986, különösen 148. A következőkben alkalmazott megközelítéshez hasonló módon járt el Peter Stachel, különösen a gimnáziumokban a „klasszika-filológia oktatásában” „konkrét szövegpéldák alapján” lehetséges filozófiai tudástranzfer vizsgálatával (STACHEL 1998, 117); jelen vizsgálódás azonban független motivációjú, s a Stachel által vizsgált tématerületekkel (pszichoanalízis, logikai empirizmus) szemben tárgyában és specifikus eredményeiben is a korai fenomenológiára (kifejezetten Edmund Husserl intellektuális biográfiájára) irányul.

eklektikus herbartianizmus szellemében íródtak, valamiféle képzelt neutrális filozófiát közvetítsenek – azt eredményezte, hogy a középiskolai curriculumból (amelynek jelentőségét aligha becsülhetjük alá még a későbbi professzionális filozófusi pályát befutó növendékek számára sem), hiányzott az a diszciplína, amelyet a közvélekedés szerint – amint ezt már Alexander képesán láttuk (lásd 2. fejezet fentebb) – a pluralizmus átka, az egymással vitatkozó rendszerek sokasága jellemzett, nevezetesen a filozófiatörténet.

Ilyen formális jellegű logika és pszichológia-tankönyvek jelentették a filozófiával való első találkozását egy morvaországi diáknak, aki az 1868/69-es évben a bécsi lipótvárosi gimnáziumban (*Leopoldtstädter Real- und Obergymnasium*; ma az intézmény egy másik híres diákja után *Sigmund Freud Gymnasium*), azt követően pedig a szülővárosához közeli regionális központ, Olmütz gimnáziumának diákja volt járt.¹⁹⁷ A történeti nyomok alapos vizsgálata azonban feltárhatja, hogy Edmund Husserl miként szembesülhetett a valódi, nem mesterkélten álláspont-mentesre és történetietlenre redukált filozófiával. Az 1875/76. tanévben ugyanis Husserl számára Platón két műve, a *Szókratész védőbeszéde* és a *Lakhész* dialógus szerepelt a tanrendben, mégpedig görög nyelven.¹⁹⁸ Az oktatáshoz használt szövegkiadás a prágai indológus és klasszika-filológus Alfred Ludwig műve volt (LUDWIG 1872). Utóbbi azért érdemes különös figyelmünkre, mert egy meglepően részletes filozófiatörténeti bevezetővel is rendelkezik, ami a görög filozófia Szókratészig és Platónig terjedő történetének problémaorientált bemutatása (ix–xii) mellett még a filozófiatörténet-írás módszerére reflektáló megjegyzéseket – habár nem kész filozófiatörténet-elméleteket – is tartalmaz Szókratész életének bemutatása (xiii–xxxi) során, például különbséget tesz a „történeti Szókratész” (xxii) között és aközött a „célok” között, „melyeket Platón e szöveg elkészítésekor látszott követni” (xxxiv). Husserl tehát már az eleinte a matematikának és természettudományoknak szentelt egyetemi tanulmányai előtt, legfőképpen pedig a Brentano-tanítványi körhöz való csatlakozást hozó második bécsi tartózkodása (1884–1886) előtt találko-

¹⁹⁷ A Husserl által használt tankönyvek: LINDNER 1872; 1875. Husserl az egyetemi tanulmányait megelőző intellektuális biográfiájáról különböző kiadatlan és osbkúrus nyomtatott források alapján lásd VARGA 2015, 97. skk. (klasszikus forrás továbbá: KÜHNDEL 1969).

¹⁹⁸ Lásd *Programm des deutschen Staats-Obergymnasiums in Olmütz, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1876* (Olmütz, Verlag der Direction des deutschen Staats-Obergymnasiums, 1876), 55.

zott a professzionális filozófiatörténet-írással (beleértve azt a szakmai normát, nevezetesen a kanonizált filozófiai szövegek eredeti nyelven történő olvasását, ami napjainkban a specializálódott professzionális filozófiatörténészek privilégiuma). Ez a korai találkozás persze nem szükségszerűen járt pozitív élményekkel Husserl részéről (Husserl az érettségén ógörögből csak elégségest szerzett),¹⁹⁹ ami tükröződik Husserl későbbi attitűdjében is a Platón valódi és nem-valódi írásai közti filológia distinkcióval szemben (utóbbival a 7.1. alfejezetben lesz alkalmunk foglalkozni).

Az ilyen individuálpszichológiai hatáskeresésen túl fontos regisztrálni, hogy Husserl már diákkorában kapcsolatba kellett kerüljön a professzionális filozófiatörténet-írás egyes fogalmaival és eszköztárával. Ehhez érdemes még hozzátennünk, hogy ugyan Husserl gimnáziumi filozófia-tankönyvei (lásd 197. l.) valóban nélkülözték a filozófiatörténeti kitekintéseket (nem is beszélve a filozófiatörténet-írás módszertanára, esetleg kifejezetten a filozófiatörténet elméletére vonatkozó kitérőkről), mindez nem feltétlenül jelenti azt, hogy ugyanez a mesterkélt történetietlenség jellemezte magát a tényleges oktatást annak implicit tartalma szerint. Annál is inkább, mivel ugyanannak a herbartianus tankönyvszerzőnek a tollából létezik egy olyan fakultatív könyv (LINDNER 1866), amely nemcsak a filozófia történetével ismertette meg a nebulókat, hanem röviden még a filozófiatörténet elméleti problémájával is foglalkozott. A tankönyvszerző, Gustav Adolf Lindner különbséget tesz egy tudomány rendszere, annak enciklopédiája – melyet rendszertelen extenzív bemutatásként fogott fel – és egy tudomány története között (lásd 3). A filozófia esetét azonban szerinte az teszi különlegessé, hogy a filozófiánál a történet az egyetlen lehetséges formája annak, hogy e tudomány ideálját legalább aszimptotikusan megvalósíthassuk (lásd 53). Ráadásul Lindner számot vet a filozófia történetileg adott pluralitásával is: „a filozófia rendszerek sokasága” nem sorolható be egyértelműen egy kumulatív fejlődési sorba, hanem azok „alapelveikben és módszereikben sokszor eltérnek egymástól [...], egymással kölcsönösen összeütkeznek és kizárják [egymást]” (56).

Érdekes módon Lindner, aki a filozófiatörténet-elmélet kontextusában Hegel nevét még csak nem is említi (amúgy is felcserélhető-

¹⁹⁹ Lásd Husserl érettségi jegyzőkönyvének reprodukcióját: SEPP (SZERK.) 1988, 129. kép. Az osztrák osztályzási nomenklatúra szerint a „*genügend*” (4) a legrosszabb még megfelelő jegy, az elégséges fölötti utolsó lépcső.

nek tartja Schellingével; lásd LINDNER 1866, 32), a filozófia történeti pluralitásának magyarázatára olyan konstrukciót választ, ami felidézti Alexander a 2. fejezetben fentebb látott felszíni elméletét, amely ezeknek a rendszereknek atomisztikus önállóságot tulajdonít. Lindner szerint ugyanis „minden rendszer a monisztikus kiélezés formáját ölti, amennyiben bizonyos legfelső, legáltalánosabb gondolatokból (princípiumokból) kísérli meg levezetni minden ismeret teljességét” (57). Alexanderhoz hasonlóan tehát Lindner sem tartja anomáliának a filozófia történeti pluralitását, hanem a rendszerek közti diszkontinuitásokat a filozófia sajátos természetében, nevezetesen az univerzalizásra törekvésben látja megalapozottnak (ami, mint láttuk, nem idegen a hegeli filozófiatörténet-filozófia alapgondolatától sem, lásd 3.1.3. szakasz fentebb). Lindner herbartiánus filozófiatörténet-koncepciója, amellyel diffúz módon a középiskolás Husserl is találkozhatott a filozófiai propedeutika tárgy oktatásának *de facto* filozófiatörténet-használatát implicit módon meghatározó elméletként, abban is osztozik az Alexander habilitációs munkájában fellelt filozófiatörténet-elmélettel, hogy a pluralitásnak tett látszólagos engedményük ellenére végül mindketten elköteleződtek a filozófiatörténet egységes összefüggése, mégpedig nem-plurális értelemben vett egységes igazságvonatkoztatottsága mellett.

Az egységes igazságvonatkoztatottság igényének és a filozófiatörténet tényleges diszkrepanciáinak ellentétét Lindner azzal oldja fel, hogy különbséget tesz a „valódi és a hamis egység között” (57). Utóbbi a filozófiatörténet esetén „a megalapozatlan kutatás egyetlen legfelsőbb princípium után, amelyből az összes igazság levezethető kell legyen” (uo.). Lindner technikai megoldása is hasonló Alexanderéhoz, amely szerint a filozófiatörténet-írás „érteni a tévedést” tanít (ALEXANDER 1878, 9), azaz korrektívumként működik a (diszkontinuitásokat mutató) hibás filozófiatörténeti struktúrához képest. Egy ponton azonban Lindner találékonyabb, hiszen a hamis egység eseteként klasszifikálja a túlerőltetettet is, amelynek elméleti alapját nála az a meggyőződés adja, hogy nem kell egy tudománynak teljesen deduktív zártnak és összefüggőnek lennie: „a tapasztalat mutatja számunkra, hogy még egy tudományon, például a matematikában sem kell, hogy minden igazság levezethető legyen egyetlen evidens tételből” (LINDNER 1866, 57).

5.1.2. Husserl és Zimmermann

Alexander és Lindner munkái között, melyeket alig több mint egy évtized választ el egymástól (sőt mindketten a filozófiatörténet elméletlettörténetének ugyanarra a *terra incognita* jellegű korszakára esnek), azonban nem ez az egyetlen kapcsolat; azaz nem pusztán egy keretes szerkezetéről van szó e két fejezet viszonyában. Alexandert és Husserlt összeköti még egy személy, akinél bécsi tartózkodásaik – Alexander esetén: 1868/69 és 1870/71 téli szemesztere között; Husserl esetén: 1884/85 téli és 1886 tavaszi szemesztere között – mindketten minden félévben – Husserl utolsó bécsi félévének kivételével – órát hallgattak a beiratkozási dokumentumaik tanúbizonyosága (lásd VARGA 2015, 100–101; 2016a, 260–263) szerint: Robert Zimmermann, a filozófia professzora a bécsi egyetemen 1861-től kezdve (1880 és 1895 között az egyetlenként).²⁰⁰ Ráadásul nemcsak a peregrinációból frissen hazatért Alexander filozófiatörténet-elméleti munkája szolgál betekintési lehetőségként abba a filozófiatörténet-elméleti gondolkodásba, amelyben Husserl – a fenomenológiai filozófia tradíciójának emlékezetkultúráját később domináló Brentano mellett – Zimmermann tanítványaként részesülhetett (például Zimmermann filozófiatörténeti előadásainak látogatása során). Valójában részben éppen ez a fenomenológia filozófiatörténet-filozófiai gondolkodását meghatározó Zimmermann volt kalauzunk a jelen könyv történeti fejezeteinek egyik súlypontját alkotó 3. fejezet elméletlettörténeti rekonstrukciói során: a Meyer-féle lexikon harmadik kiadása alapján ugyanis az ominózus »filozófia« szócikk szerzője azonosítható mint Robert Zimmermann.²⁰¹

Husserl tehát közvetett módon tanúja lehetett a fenomenológia forrásvidékén megjelenő filozófiatörténet-elméleteknek; de mi jelenik meg ebből a fiatal Husserl filozófia(történet-író)i munkásságában? Erre a kérdésre sajnos közvetlenül azt kell válaszoljunk, hogy a Husserl a filozófiatörténet iránti érdeklődésének hiányát állító recepciótörténeti és szakirodalmi konszenzus – például Hans Jonas azon megjegyzése, miszerint „semmi sem állt távolabb Husserltől, mint a filozófia története” (JONAS 2005, 433) – bizonyos értelemben önbeváltó értelmezési hipotézisként működött, hiszen, ugyan Husserl eddig megje-

²⁰⁰ Zimmermann biográfiájáról egyetemtörténeti kontextusban lásd WIESER 1950, 74–83; korabeli beszámoló: JODL 1916.

²⁰¹ Harmadik kiadás: ZIMMERMANN 1877, vö. 890. (az azonosításhoz lásd [1027] számozatlan oldal; további kiadások: ZIMMERMANN 1888, vö. 1018; 1896, vö. 857; 1906, vö. 797.

lent előadásainak filozófiatörténeti részeit valóban az a leegyszerűsítő prezentizmus jellemzi, amit Jonas idézett beszámolójában így foglalt össze: „Ezen filozófusok mindegyikének a tárgyalása [...] a sztereotip mondattal végződött: »Csak az új fenomenológia találta meg a valódi választ ezekre a kérdésekre«” (uo.), azonban mindmáig kiadatlan és feltáratlan Husserl egyetlen explicit filozófiatörténet-elméleti szemináriuma, az 1905. nyári szemeszterében tartott *Történetfilozófiai gyakorlat a modern szakirodalomhoz kapcsolódva (Geschichtsphilosophische Übungen in Anknüpfung an neuere Literatur*; lásd SCHUHMANN 1977, 89). Hasonlóan kiadatlanok és feltáratlanok Husserl gyakorta ismételt dedikált filozófiatörténet-előadásai, így nem tudhatjuk, nem iktatott-e be azok valamelyikébe egy filozófiatörténet-elméleti exkurzust, ahol esetleg állást foglalhatott volna a filozófiatörténet elméleti problémájáról általa megismert elméletekkel kapcsolatosan.

Az 1913/14. téli szemeszterben tartott *Kant és az újkori filozófia (Kant und die Philosophie der Neuzeit)* előadáshoz Husserl mindenestre egy eddig ismeretlen hallgatói jegyzet alapján az alábbi spontán filozófiatörténet-elméleti bevezetőt fűzte:

„Amikor a filozófus a múlthoz fordul, akkor a történelem mint olyan – mint a szellemi élet [*Geistesleben*] fakticitásainak tudománya – csak másodlagos jelentőségű. A múlt rendszereiből őt nem a történeti faktum, hanem az eszmei tartalom [*Ideengehalt*] érdekli. Nézőpontja a tudományos értéké, az igazságé. Fel nem használt <?> igazságokat, be nem fejezettet tárgyi kritika által kihámozni a feladata. Az ezt kísérő történeti érdeklődés hozhat filozófiai gyümölcsöket. Mindazonáltal mégiscsak lényegileg különböző beállítódásról van szó.”²⁰²

Az élőbeszéd dikcióját tükröző feljegyzés ugyan tanúskodik arról, hogy Husserl a filozófiatörténetben (a filozófiatörténet használati módjában) egy bővebb kifejtésre szoruló problémát látott – ami sajnos kevésbé mutatkozik meg életművének egyéb részeiben –, azonban aligha biztosít számára bérelt helyet a filozófiatörténet poszthegeiliánus német elmélettörténete leginkább differenciált-szofisztikált gondolkodóinak sorában. A hallgatói feljegyzés soraiból kirajzolódik egy diffúz koncep-

²⁰² Ms. ESA, A-2-8, 69 (idézve az alapul szolgáló német tanulmányom alapján, lásd 65. lj. fentebb). Edith Stein a fenomenológiai mozgalomhoz való viszonyát illetően – amelynek, a közvélekedéssel szemben, része egy alkotó konfrontáció Heidegger létfilozófiai gondolkodásával – lásd JANI 2015.

ció, ami talán Dilthey a szellemtudományok általános megalapozására irányuló programjának részeként a filozófiatörténet-írás feladatákként a történeti aktorok szellemi életének faktikus rekonstrukcióját tekinti. Talán éppen ez az azonosítás akadályozhatta meg Husserlt abban, hogy érdemi megközelítést munkáljon ki a filozófiatörténet filozófiai problémájához. Az a filozófiatörténet-koncepció, ami a hallgatói jegyzetben ténylegesen megjelenik, besorolható a Hegel által joggal filozófiátlanként elvetett »filozófiatörténet mint vélemények halmaza [*Vorrath von Meinungen*]*»* típushoz (lásd 3.1.3. szakasz, különösen 95. lj. fentebb), amelyet Husserl esetén legfeljebb az a – korában semmiképpen sem kivételszámba menő – meghatározás specifikál, hogy az egyes filozófiatörténeti alakzatok a filozófiai rendszer formáját öltik. Ezt a filozófiatörténet-modellt, a rendszerszerűség kívánalmának elhagyásával, előszeretettel alkalmazzák manapság is »kőfejtő«*»* modell néven, amely legitimálja a filozófiatörténet elemeinek kontextusfüggetlen újrahasonosítását az aktuális filozófiai munka céljára.

„*Logikai vizsgálódásaimban az ismeretről szóló tanok ősrégóta ellenszegülő kőzetét mintha dinamitpatronnal robbantottam volna szét. Sok még a nyers törmelék és kavics, néhány dolog azonban napvilágra került a problémákban és eredményekben, amik eddig rejtve voltak*” (HUSSERL BW III, 149). – Ironikus módon maga Husserl volt az, aki egy évtizeddel korábban éppen a »kőfejtő«*»*-metaforát alkalmazta a saját filozófiai tevékenységére, a századfordulón megjelent *Logikai vizsgálódások* (HUSSERL 1900; 1901) filozófiai eredményeinek *saját maga által történő megértésére* a transzcendentális fenomenológiához való átmenet ezt követő éveit során. Különös jellegük van azoknak a helyzeteknek, ahol a filozófia közvetlenül találkozik a saját történetével. A könyvünk bűvópatakszerűen jelenlévő történeti szereplőjénél, Robert Zimmermann-nál tanuló és végül saját filozófusi működésének történetiségével szembesülő Edmund Husserl azonban nem az egyetlen alakja elmélet-történeti vizsgálódásunknak, aki tanúságos módon visszavezethet minket a jelen könyv kezdeteihez.

5.2. AZ IDŐS DILTHEY ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET

5.2.1. Dilthey és Zeller Berlinben

Eduard Zeller levelet kapott 1871 decemberében. Ez az esemény aligha ment különlegességszámba ebben a korban, amit, röviddel a

telefon feltalálása előtt joggal tekinthetünk e kommunikációs forma csúcspontjának, ráadásul a német filozófusprofesszorok olyan szorgalommal és irodalmiassággal folytatták levelezésüket, mintha csak sejtették volna, hogy az majd életműkiadásukat gyarapítja. Éppenséggel sejtették is, sőt e levél feladója olyasvalaki volt, akitől éppen e könyv bevezetőjében láttunk erre a lehetőségre vonatkozó játékos, de a filozófia és a filozófiatörténet összefonódásának gondolatáig vezető reflexiót. A levélírás apropója pedig a kor egy másik elterjedt – és a jelen szakmai helyzetünk felől tekintve sem ismeretlen – tudománykommunikációs formája volt, nevezetesen a tudományos recenzióké. Zeller még az év elején egy terjedelmes, ismertető jellegű tanulmányt (ZELLER 1871) közölt Wilhelm Dilthey könyvünk bevezetéséből ismert Schleiermacher-biográfiájának első (és egyetlen) megjelent kötetéről,²⁰³ amelyben – Zellernek a 3.3.4. alszakaszban megismert késői filozófiatörténet-írói módszertanával összhangban – külön dicsérte Dilthey pozitivistá szorgalmát: Diltheynek a gazdag forráshasználat segítségével „sikerült Schleiermacher belső fejlődésének feltételeiről, szellemi képességei eredeti diszpozíciójáról és későbbi kifejlődéséről, életének menetéről és műveinek keletkezéséről az 1802. évig egy olyan hűséges és teljes képet alkotni, amivel eddig még nem rendelkezünk” (50–51).

A két filozófus között ez tűnik az első dokumentált kapcsolatfelvételenek, habár Dilthey levelének hangneme előzetes személyes vagy levelezésbeli ismeretségre enged következtetni e két német bölcselet között. A recenzió alkalmából írott köszönőlevelében Dilthey nemcsak udvariasan-formálisan a „filozófiatörténet-írás mestere”-ként aposztrofálta Zellert (DILTHEY BW I, 622), hanem személyes tudományos helyzetéről is panaszkodott kollégájának: a provinciálisnak számító breslaui egyetemen, ahol Dilthey az első szemeszterét töltötte, folytatnia kellett a filozófia teljes területét lefedő ciklikus előadásait: „A helyváltoztatással együtt mindig főként előadásaim korlátozását akartam vagy a szisztematikus, vagy a történeti [területre]. [...] A kétéves filozófiai kurzus az összes diszciplínát lefedve annyira időrabló” (622).

Zeller ekkor már berlini kinevezése (1872) kapujában állott, amit, ahogy láttuk (3.3.2. szakasz fentebb), csak némi rábeszélés hatására fogadott el. Hamarosan azonban ismét találkozott egymással e két filo-

²⁰³ Eredeti kiadás: DILTHEY 1870; kritikai kiadás: Dilthey GS XIII/1 (lásd 1.1.1. alszakasz fentebb).

zófus, ezúttal a híres-hírhedt professzori felvételi procedúra ellentétes oldalain. Miután a császárság legmagasabb presztízsű egyetemének katedrájára meghívott Hermann Lotze röviddel előadói működésének megkezdését követően hirtelen meghalt, ismét filozófusprofesszort kellett koronázniuk a berlinieknek.²⁰⁴ Az első értekezlet alkalmával, 1882. május 25-én Zeller még Dilthey ellen szavazott, és az állás betöltésére kijelölt bizottság első szövegváltozata éppen azt hiányolta Dilthey esetében, amivel Dilthey bevallotta küszködött Breslauban, nevezetesen „hogy érdeklődését a szellemtudományok mellett tartós módon a természettudományokra is irányítaná”.²⁰⁵ A bizottság ragaszkodása a duális szakmai profilhoz bizonyos szempontból még érthető is, elvégre a berlini egyetemen működését lényegében megkezdeni nem tudó Lotze utódlásáról van szó. Dilthey rendkívüli diplomáciai okossággal járt el a kényes helyzetben. Már 1882 májusában azt írta a germanista Wilhelm Scherernek, aki 1877 óta professzor volt a berlini egyetemen, és Diltheyhez diákkoruktól kezdve baráti szálak fűztek: „Sohasem akarnék Zeller akarata ellenére, akit minden szempontból nagyra becsülök, a kollégája lenne” (DILTHEY BW I, 879). Scherer közbenjárására az ominózus mondat végül kikerült a bizottsági javaslatból (vö. GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 145), azonban a fő problémát továbbra is Zeller jelentette, hiszen, amint a történész Heinrich von Treitschke tudósította Diltheyt június végi levelében, „[a] minisztériumban azonban bizonyára azt fogják mondani, hogy Zeller pusztán a filozófiatörténeti előadásaival valóban jól képviseli a filozófia humanista oldalát” (DILTHEY BW I, 884). Időközben már sajtóhírek is keringeni kezdtek Dilthey lehetséges kinevezéséről (vö. 884), így Dilthey július közepén felvette a kapcsolatot Zellerrel, jelezve, hogy „az utóbbi hónapokban jelzések jutottak el hozzám az Ön baráti érületéről irántam, valamint jóindulatú ítéletéről és érdeklődéséről munkáim iránt” (895)

Erre a feltehetően szándékosan téves jellemzésre építve Dilthey személyes találkozót kért Zellertől, ahol vélhetően a minisztérium által felkínált fizetés mértéke is szóba kerülhetett (DILTHEY BW I, 895. skk.). A találkozó tartalmáról nincsen információnk, de Dilthey napokkal később elfogadta a minisztérium által felkínált fizetést (vö. 898),

²⁰⁴ Lotze haláláról lásd 4. lj. és 81. lj. fentebb; a berlini egyetem jelentőségéről lásd 281. lj. fentebb.

²⁰⁵ A kiadatlan egyetemi iratok alapján idézi: GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 145.

majd a hónap végén már ezt írta Zellernek: „az együttműködésünk képzete nem keveset járult hozzá ahhoz, hogy a berlini professzúrának az önmagába véve váratlanul kedvezőtlen külső feltételek mellett történő elfogadására késztessem” (DILTHEY BW II, 2). Arról, hogy e találkozás egy *beautiful friendship* kezdete volt a két akár egymás konkurensének is tekinthető berlini filozófiaprofesszor között – elvégre Dilthey saját berlini működése ugyancsak a filozófia »humanista« oldalához volt sorolható –, számtalan jel tanúskodik, például Dilthey saját berlini filozófiatörténet-előadásaihoz készült sillabusz szakirodalmi bevezetőjében *A görögök filozófiáját* úgy jellemezte, mint „mintaszerű összekapcsolása a Hegel által megalapozott fejlődéstörténeti szemléletnek az egzakt szellemiségű filológiai és irodalmi módszerrel az antik filozófia területén” (DILTHEY GS XXIII, 2). Pontosabban – és előzékenyebben – aligha lehetne jellemezni az idős Zeller saját filozófiatörténet-írói ambícióit!

Ez a dicséret ráadásul feltételezhetően nem pusztán a tudománydiplomácia szempontjai mozgatták Dilthey részéről, hiszen pályáját kezdetektől fogva jellemezte a szembenállás Hegel filozófiatörténet-filozófiájá(nak korabeli percepciójával) szemben (vö. LESSING 2016), mégpedig éppen a Zellernél dicsért tényleges történetírói praxis alapján, összhangban Diltheynek a könyvünk elején (1.1.1. szakasz) megismert ilyen jellegű szakmai háttérével: „Eléggé meglepő módon” – fogalmazott Dilthey már Schleiermacher-biográfiájában, a filozófiatörténet-írás – „még mindig nem szabadult meg teljesen attól a szemponttól, amelyből Hegelnek ezek a rendszerek pusztán a saját filozófiájához vezető fejlődési fokozatokként jelentek meg. Így állt elő az, hogy sem a szimultán fejlődések valódi történetét, [...] sem az egyes fejlődéstörténetek valódi menetét nem ismerték meg alaposan” (DILTHEY GS XIII, 317).

Dilthey berlini professzori időszakának filozófiatörténet-előadásai persze nemcsak a Zellerrel kapcsolatos sikeres tudománydiplomáciai manőver okán nevezetesek. Dilthey szerint a filozófiatörténet a tapasztalati filozófia része – a tapasztalatnak Dilthey, az elvárt duális szakmai profilt beteljesítve immár „a Kant vizsgálódásaiban megtalálhatónál sokkal átfogóbb használatát” célozta meg (DILTHEY GS XV, 156), ami a történetiséget is magában foglalta –, s ennek megfelelően a filozófiatörténet-írás célja, amint az előadás sillabuszában fogalmazott, „azon kauzális összefüggések megismerése, amelyek mentén a filozófiai rendszerek a kultúra egészéből keletkeztek és arra visszahatottak” (DILTHEY GS XXIII, 2). Avagy, némi antihegelianus oldalvágással: a

filozófiatörténet „a filozófia fejlődését – Hegellel szemben – nem a fogalmak az absztrakt gondolkodásban egymásra irányuló viszonyaiból magyarázza, hanem az egész ember változásaiból, annak teljes eleven-sége és valósága szerint” (uo.).

Dilthey filozófiatörténet-fogalmának legrészletesebb dedikált kifejtését – kevéssé meglepő módon – éppen a Zeller által alapított *Archiv für Geschichte der Philosophie* folyóirat számára írt *Az irodalom archívumai és azok jelentősége a filozófiatörténet tanulmányozása számára* című tanulmányában nyújtotta (DILTHEY 1889), amelynek több részét egyébként közvetlenül átvette az imént említett sillabusz. Dilthey célja annak részletesebb meghatározása, milyen értelemben tekintendő kauzális magyarázatnak a filozófiatörténet-írás: Már Hegel is kapcsolatot tételezett a filozófiai rendszerek és a kultúra egésze között, azonban, írja Dilthey, „a feladat a kauzális összefüggést megismerni annak tagjai szerint, amelyekben ez a folyamat lezajlik” (GS IV, 558). A hegeli célkitűzésen túlmutató elem tehát éppen a filozófiatörténet a kultúra általános történetébe beágyazott menetének *in concreto* feltárásában jelölhető meg, s ezt az alapozza meg – ami egyben nem-triviális mélységű értelmet kölcsönöz Dilthey imént idézett Hegel-kritikájának is –, hogy szerinte Hegelből hiányzik a filológiai-kritikai módszer, amelynek integrálása teremti meg a filozófiatörténet alkotta fejlődéstörténet „tudományos tárgyalását”-nak lehetőségét. Egyben ez az alapállás tette lehetővé Dilthey számára, hogy – szemben a hegelianus filozófiatörténet-filozófia még leginkább *principle of charity* formájában is diagnosztizált materialitás-ellenességgel (lásd különösen 3.1.4. szakasz fentebb) – minden filozófiatörténetileg potenciálisan releváns dokumentum archiválása mellett érveljen, aláhúзва a kis szerzők és a – mai terminussal – filozófiai konstellációk (lásd MULSOW 2005.) jelentőségét.

A filozófiatörténeti akríbia iránti ilyen, jelen sorok szerzője számára tagadhatatlanul vonzó elközeledés ellenére Dilthey nem tévesztette szem elől a filozófiatörténet összefüggésére irányuló kérdést sem, sőt Dilthey késői filozófiatörténet-filozófiájának sajátosságát éppen a filozófiatörténeti partikularitás és a makroszintű összefüggés egyidejű elismerésének érvényesítésére tett kísérlet jellemzi és teszi érdekessé – a maga sikertelenségében is.

5.2.2. A filozófiatörténet filozófiája Dilthey világnézet-tipológiájában

Dilthey már egy 1859-es naplóbejegyzésében megfogalmazta a kanti észkritika egy olyan, nem az intellektuális szférára korlátozott folytatásának lehetőségét, amely „az emberi ész sötét mozgatórugói” felszínre törésének alakzatait tanulmányozza a művészetben, vallásban és tudományban, a rendszereket ezen kikristályosodások sémáiként tekintve (DILTHEY JD, 80). Ez a vállalkozás, melyet Dilthey már ekkor explicit módon a „filozófia filozófiája”-ként aposztrofált (uo.), nem köteleződik el a történelem dialektikus ésszerűségének illúziója mellett – „Ki akarná manapság,” kérdezte Dilthey, „a vallástörténetet egy sorozatszerű fejlődésként felfogni?” (DILTHEY JD, 82) –, azonban nem enged a szkepticizmus csábításának sem (vö. DILTHEY JD, 80), hanem megállapításainak elérhető legmagasabb általánosságát az *emberi szellem változékonyságának megismeréseként* értelmezi. Ezen program, amelyhez Dilthey a szellemtudományok megalapozásán és a hermeneutikán végzett munkát követően a századforduló táján tért vissza és amelyet meghatározó nem-posztumusz publikációja alapján világnézet-tipológiának kereszteltek, nos ezen program megvalósítása ugyan elsődlegesen nem történetírói, hanem metafizikai vállalkozás (vö. LESSING 2011, 154–155), azonban annyiban igenis rendelkezik historiográfiai relevanciával, amennyiben célja éppen a *történeti fejlődés transzcendentális egységének a történetfilozófiai szkepticizmus Szküllája és a szubsztantív teológia Kharübdiszé közt átvezető útjának megtalálása*:

„Micsoda önhittség mutatkozik meg annak számára, aki a világtörténelmet áttekinti, abban a tévhitben, hogy birtokba vettük volna az igazságot. Valamely metafizika ilyen főpapjai teljességgel félreismerik egy ilyen metafizikai rendszer szubjektív, időben és térben meghatározott eredetét. Hiszen minden, ami a személy lelki konstitúcióján alapul – legyen az akár vallás, művészet vagy metafizika –, hiába terpeszkedik az objektív érvényesség igényével. A világtörténelem mint a világ ítélőszéke kimutatja minden metafizikai rendszert viszonylagosságát, átmenetiségét és mulandóságát.”²⁰⁶

Fontos látni (amint ezt LESSING 2011 hangsúlyozta), hogy a világnézetek imént bemutatott kakofóniája Dilthey számára egy *faktum*, amelyre transzcendentális magyarázatot kíván találni, nem pedig egy el-

²⁰⁶ DILTHEY GS VIII, 12.

méleti megfontolás következménye (ezáltal kerülheti el Dilthey világnézet-tipológiája az öncáfolás veszélyét).²⁰⁷ A transzcendentálisan feloldandó antinómia éppen abban áll, hogy egy adott világnézet univerzális érvényesség-igénye nem korlátozható anélkül, hogy az meg ne szűnjön világnézet lenni. Ezt Dilthey sem teszi – azaz célja nem a világnézetek valamiféle kibékítése –, azonban a világnézeteket relativizálja azáltal, hogy azokat az elevenség, az élet mint transzcendentális princípium változékonyságának kifejezési formáiként értelmezi. „A világnézettan feladata az,” – fogalmazott Dilthey 1907-ben egy magyar fordításban is megjelent szövegében – „hogy [...] módszertanilag a vallásosság, a költészet és a metafizika történeti menetének tagolásából kiindulva ábrázolja azt a kapcsolatot, amely az emberi szellemet a világ- és élettalányhoz fűzi.” (DILTHEY GS V, 406; ford.: DILTHEY 2007, 97) A világnézetek objektív ellentmondásossága tehát megmarad, azonban a világnézet-tipológia szempontjából az ellentmondás pusztán különbséggé válik. Dilthey eme késői vállalkozása egyben megőrzi a szellemtudományok megalapozásának korai kísérletében szereplő, a filozófiai hermeneutika számára később centrálissá vált analógiás megértést (melyet a participáció és az újraalkotás kettőssége jellemez), hiszen a világnézet-típusokat csak a tevékeny szellem tudja megragadni.

Dilthey ezen érett koncepciójában a filozófiatörténet több szempontból is kitüntetett jelentőségre tesz szert. *Egyrészt az antinómia feloldása csak történeti úton lehetséges*, azaz a dilthey-i metafizika (»a filozófia filozófiája«) alapja és jelentős része éppenséggel nem más, filozófiatörténeti kutatás, mégpedig a fent körülhatárolt empirikus értelemben („a történeti tudat alkalmazása a filozófiára és annak történetére”; DILTHEY GS VIII, 7). Továbbá *a filozófiai rendszerek kitüntetett szerepet kapnak a világnézetek között a tudat valósághoz való viszonya alakzatainak megragadásában* a valóság tudományos megismerése, az érzetek értéktételezése és a gyakorlati életcélok tekintetében, mintegy kijelölve az irodalom, a vallás és a tudományok teljesítményeinek történeti besorolásához szükséges elméleti teret. Ennek megfelelően

²⁰⁷ Ezt azzal együtt kell hangsúlyozni, hogy Dilthey – amint erre legutóbb Sebastian Luft rámutatott (LUFT 2016.) – szigorú értelemben nem transzcendentálfilozófus, hiszen az a priori historicizálására törekedett. Ugyanakkor Dilthey, még ha le is mond az a priori megillető kanti jegyek közül az általánosságról, bizonyos értelemben nem engedhet a szükségszerűségből, amennyiben vállalkozása egyfajta konstitutív lehetőségfeltétel kutatásaként fogható fel. Ebből a szempontból megvilágító erejű a Wilhelm Dilthey és Ernst Cassirer között Luft által megvont párhuzam. (A szerző köszönettel tartozik Sebastian Luftnak az általa felvetett szempontok megvitatásáért.)

Dilthey késői rendszervázlataiban egyértelműen kifejeződik a a filozófiatörténet centrális metafizikai jelentősége: „Azt a kérdést, hogy mi a filozófia, nem lehet az egyedi ízlés alapján megválaszolni, hanem a filozófia funkciója csak a történelemből állapítható meg empirikus úton” (GS VIII, 185).

Dilthey történeti metafizikája, s ennek részeként történeti filozófiatörténet-filozófiája vonzó lehetőségnek, s ekképpen méltó befejezésnek tűnhet a jelen könyv elmélet-történeti része számára, amely egy speciális rendezőelv szerint, vállaltan erős történeti irányultságú elemzésekkel kísérelte meg tisztázni a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdés helyzetét a kontinentális filozófiai hagyományon belül. Fontos azonban látni, hogy Dilthey késői filozófiatörténet-filozófiája ugyanennyire paradigmaticus példaként szolgálhat azon elhatárolódásokat illetően, melyeket jelen könyv kezdetén, az 1.1.1. szakaszban fogalmaztunk meg. Akármennyire is szimpatizálunk Dilthey törekvésével, hogy megtalálja azt a vékony ösvényt, ami a filozófiatörténet teleologikus felfogásának elkerülésekor a filozófiatörténet alakzatai partikuláris változatosságának tagadása (beleértve a tagadás azon formáját, amikor azokat megfosztjuk valódi filozófiai igényüktől) és történeti relativizmus között vezet (ami ugyanúgy elvitatja a filozófiatörténet alakzatainak filozofikusságát), nos bármennyire is elismerjük az öreg mester eme mutatóját, azt kell mondanunk, hogy ahhoz a lehető legszerencsétlenebb kiindulópontot választotta, amikor a filozófiatörténetet »általános történetét« (ahogyan Dilthey berlini előadásainak címe hangzott) a a történetfilozófia, sőt általában véve a világnézet-tipológia legtágabb kontextusába helyezte (módszertanilag pedig a hermeneutika általános alakzatához csatolta), arra hivatkozva, hogy a filozófiai rendszerek testesítik meg legjobban egy világnézet lényegét, s ennél fogva azok alkalmasak leginkább a késői Dilthey diffúz metafizikai meggyőződésének, a »világ- és léttalányhoz« fűződő kapcsolatunk struktúrájának a kifejezésére. Ezzel szemben azt gondolhatnánk, hogy a metafizika, így a filozófiatörténet-filozófia Dilthey által is proponált *történeti* megközelítése éppen annak lehetőségét hordozza, hogy a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdést a maga sajátosságában, azaz a filozófiatörténet teleológiájára, vagy az abban exemplifikálódó általános hermeneutikai és ontológiai problémákra irányuló kérdésektől függetlenül fogalmazhassuk meg az érdemi megállapítások reményében. Erre fogunk kísérletet tenni a következőkben.

6. Úton egy fenomenológiai filozófiatörténet-filozófiához

6.1. A *HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE* ÉS A RITTER-ISKOLA FILOZÓFIATÖRTÉNET-ELMÉLETE

Az előző fejezetek elmélet-történeti vizsgálódásainak vezérfonalát a filozófiatörténet-felfogás a kor lexikográfiai művekben megjelenő reprezentációi alkották, s éppen ez a műfaj, a filozófiai lexikográfia – melynek értékét, mint láttuk, a szisztematikus filozófiaideálok iránt elkötelezett kortársak hajlamosak voltak lebecsülni – teszi lehetővé a vizsgálódás történeti részének meghaladását. Ez a meghaladás nem a hegeli logikai fejlődés értelmében vett továbblépést jelenti, hanem a továbblépés inkább egy elvékonyodó végződés irányába történik (pontosabban a történeti rekonstrukció eddig követett útja hirtelen átértékelődik és közvetlen értelmében folytathatatlaná válik); ez azonban egyrészt magyarázatot ad az előző történeti fejezetekben alkalmazott történetírásai módszerre, másrészt az elméleti reflexió kiindulópontjaként is szolgálhat.

A könyv elején szereplő szakirodalmi áttekintésben (lásd 1.1. alfejezet fentebb) nem említettünk egy modern filozófiatörténeti lexikont, amely pedig titkos professzionális tippnek számít minden tematikus filozófiatörténeti rekonstrukció megkezdéséhez. A Joachim Ritter főszerkesztésével megkezdett *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (A filozófia történeti szótára) valóban kiindulópontként szolgálhat könyvünk számára, azonban, mint látni fogjuk, nem a történeti, hanem az elméleti vizsgálódás számára, mégpedig nem-triviális módon. A hatvanas években elkezdett, az eredetileg tervezett három kötettel²⁰⁸ szemben 1971 és 2004 között tizenkét kötetben megjelenő, illet-

²⁰⁸ A lexikonprojekt történetéről lásd LANZ 1978; MÜLLER – SCHMIEDER 2016, 869. skk. A vállalkozás három kötetre tervezett kezdeteiről még a korabeli emigráns magyar értelmiségi olvasóközönség is értesülhetett (lásd *Mérleg* 1966, 2. évf., 4. szám, 247). A lexikon első elkészült kötetét az itthon is viszonylag elérhető bécsi–münche-

ve 2007-ben még egy mutatókötetel kiegészített lexikon elengedhetetlen segédeszközévé vált a filozófiatörténeti kutatásnak tanulmány hosszúságú és információgazdagságú szócikkei révén, sőt egyes szócikkei, így például az 1989-ban megjelent 7. kötet többszerzős »*Philosophie*« (filozófia) szócikke alszócikkekkel együtt 308 hasáb (155 oldal) terjedelmű, azaz már-már önálló monográfiának számítható.²⁰⁹ A »*Philosophiegeschichte*« (filozófiatörténet) szócikk (GELDSETZER 1989) mindössze csak tíz hasáb terjedelmű (amelyből ráadásul három és fél hasábot az irodalomjegyzék teszi ki), azonban ez is kiindulópontként szolgálhat könyvünk további vizsgálódása számára, habár, amint erre ímént utaltunk, nem közvetlenül a benne található filozófiatörténeti rekonstrukciók okán, hanem egyéb összefüggései révén.

Joachim Ritter személye már önmagában megfelelő szimbolikus figuraként kínálkozik egy a kontinentális filozófián belüli történeti narratíva befejezéséhez. Az 1903-ban Hamburg közelében született filozófus 1925-ben Ernst Cassirernél doktorált, aki joggal tekinthető a

ni emigráns katolikus folyóiratban megjelent szerkesztőségi recenzió (ANONIM 1972) már „jelentős vállalkozás”-ként aposztrofálta (281), habár – talán némi marxista áthallással – bizonyos hiányosságokat konstatált „a klasszikus fogalmak” „mai, főleg természettudományi vonatkozásai” és „megfordítva a természettudományos kifejezések [...] magyarázatában a fogalom filozófiai jelentőségének a kifejtése” terén (282). A nyugati filozófia a rendszerváltás után felélenkülő hazai recepciójából e tárgyban kiemelendő Mezei Balázs tanulmánya a filozófiai lexikográfiáról (MEZEI 1995a), ami meggyőzően érvel e műfaj „»third order« tevékenységéig történő degradációja ellen (593), rámutatva arra, hogy a filozófiában eleve hiányzik az elmélettől független, első szintű praxis (e megfontolás egy változata jelenik meg Lübbe lentebb elemzendő tanulmányában is, lásd 6.2.1. szakasz). Mezei ugyanakkor itt is éles határt húz a filozófiai problémák „pusztán” történeti és „metahistorikus” leírása között, azaz – a Lübbe írása által exemplifikált állásponttal szemben – tagadja, hogy „e problémák filozófiai megértése a történeti leírásból eredne” (594; „[m]inden fogalomnak van ugyan története, de mégsem azonos a maga történetével”; 595), s a Ritter-lexikont egyértelműen a „történeti” megközelítésű művek közé sorolja (595), amivel szemben Mezei a „spekulatív”, azaz az „önmaga metahistorikus előfeltevéseire reflektáló filozófiai” lexikográfia ideálját (594), pontosabban az ezt a szempontot a történetivel kiegyensúlyozottan érvényesítő lexikográfiai ideálját fogalmazza meg (Mezei történetiség-polémiájából figyelemre méltó az a történetileg kontextualizálható elem, miszerint a „tényanyaghoz kapcsolt” ideologikus értékelés „botrányköve”, ami a rendszerváltás előtti lexikográfiai teljesítményeket terhelte önmagában nem deligitimálja az általa spekulatívnak nevezett aspektust; 597).

²⁰⁹ A lexikográfiai vállalkozás monumentalitásának érzékeltetésére egyébiránt már az első évtized végén ipari metaforákat alkalmaztak (lásd LANZ 1978, 7. skk.), habár ezek alkalmazhatóságából némileg levon az a bennfentes információ, miszerint a külföldi és interdiszciplináris (különösen a matematikus-természettudós) szerzőkkel szemben éppen a szerzői kör magját alkotó német filozófusok voltak azok, akik legkevésbé tartották be a terjedelmi-időbeli előírásokat (16–17).

kontinentális filozófia német aranykora utolsó nagy szimbolikus képviselőjének (Cassirer már emigrációban hunyt el, kevesebb mint egy hónappal a német kapituláció előtt). Ritter akadémiai pályafutása is a hamburgi egyetemen indult (habilitáció: 1932), amit besorozása akasztott meg 1939-ben (ez az ígéretes akadémiai pályakezdés ugyanakkor Ritter nemzetiszocializmushoz való viszonyának kérdését is felveti).²¹⁰

²¹⁰ Ritter a nemzetiszocializmushoz való viszonyának megítélését illetően sokáig irányadók voltak Cassirer özvegyének, Toni Cassirernek 1948-ban papírra vetett, s hivatalosan először csak 1981-ben megjelentett szavai (melynek kontextusa az utolsó beszélgetés a hamburgi tudományos közeg tagjaival, röviddel a Cassirer család emigrálása előtt): „A fiatal Ritter, egy korábbi Heidegger-tanítvány és egykori kommunista, éles elutasítója a most beállott rendszernek, akkor még mindent a komikus oldaláról fogott fel. Ernst [Cassirer] néhány hónappal korábban a kar erős ellenállásával szemben vitte végig [Ritter] habilitációját [...]”; azonban Ritter „rövid időn belül úgy átfordult, mint egy ólomkatona, ami valójában mindig is volt” (idézve a szamizdat jellegű terjesztésű gépirat alapján, *T. Cassirer: Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer [New York, 1948]*. Ms. MTAK A 1494/III [mikrofilm], 183; modern kiadás: CASSIRER 2003, 205). Christian Tilitzki differenciáltabb ítéletet tart megalapozottnak: Ritter nemzetiszocializmusbeli „pályafutásán [...] jól leolvasható, mennyire nehezen és időnként törékenyen alakul egy ilyen alkalmazkodási folyamat. Kétségtelenül megállapíthatók pozícióváltások. Ezek azonban a különböző tevékenységi területeken más-más eredménnyel jártak [...]” (TILITZKI 2002, 2. köt., 830). Tilitzki végső soron Rittert a „politikailag közömbösek” csoportjához sorolja (1. köt., 340), habár utal az *SS Biztonsági Szolgálatának* (Sicherheitsdiens des SS) 1941/42-ből származó filozófuskatalógusára, amelyben Ritter a „politikailag pozitív” (ti. a nemzetiszocializmus irányába politikailag pozitív!) kategóriába tartozott, ahová egyébként a lista készítői Martin Heideggert is sorolták (2. köt., 853). A háború után a hivatalos náciatlantási folyamat (*Entnazifizierung*) 1948-ban hozott döntése Rittert a vagyonelkobzás nélküli „szimpatizáns [*Mitläufer*]” kategóriába sorolta (SANDKÜHLER 2006, 175), amely az utolsó előtti legenyhébb kategória volt és egyébként a náciatlantási folyamatok leggyakoribb végkimenetelét alkotta. A Ritter-tanítvány Hans Jörg Sandkühler egy Ritter a nemzetiszocializmushoz fűződő kapcsolatának a Ritter–Cassirer-viszony kontextusában szentelt tanulmánya alapján a tények közül kiemelendő: Ritter 1933 novemberében 21 filozófustársával – köztük Martin Heideggerrel és, amit a (filozófia)történeti emlékezet kevésbé tart számon, Hans-Georg Gadamerrel – együtt aláírója volt a német filozófusok Hitler és a nemzetiszocializmus melletti kiállásának (*Bekennnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*), és 1937-ben a NSDAP tagja is lett (lásd 154), szemben egyébként Heideggerrel, akinek ez még az 1933-ban a karrierlovagok ellen bevezetett tagbelépési moratórium előtt sikerült. Érdeemes hozzátenni, hogy Ritter is próbálkozott a belépéssel még 1933-ban, azonban azt elutasították Ritter első feleségének, az 1928-ban balesetben elhunyt Mary Einsteinnek a zsidó származása miatt. Az 1933 előtt feltehetően valóban marxista meggyőződésű és részben ilyen közegeben mozgó Ritter összejöttkésébe is került a nemzetiszocialista rezsimmel: 1933 végén házkutatást tartottak nála, amely során Marx-köteteket foglaltak le (lásd 165), 1938-ban pedig aktájába a zsidó feleséggel történő első házasságra utalás mellett a „szakmailag: jó; politikailag: [...] 1933 előtt erősen balos és filozemita” bejegyzés került (163), sőt még annak az adott helyzetben életveszélyes gyanúja is felvetült, hogy Ritter színlelné. A nemzetiszocializmus iránti

A háborúból hazatérve Ritter a münsteri egyetemen futott be tudományos karriert, ahol 1946-ban kapott rendes professzori kinevezést (1953 és 1955 között vendégprofesszor Isztambulban), az 1962/63-as tanévben pedig az egyetem rektora volt (emeritáció: 1968). A Ritter nevével fémjelzett, a legendás *Collegium Philosophicum* szeminárium köré szerveződött iskola nem is a kortársak szemében, hanem inkább az utóbbi évtizedek ítéletében körvonalazódott, mint a második világháború utáni német filozófia egyik legmeghatározóbb struktúrája (egyben a retrospektív iskolaképződési folyamat érdekes példáját nyújtva).²¹¹ A Ritter-iskola a németországi félmúlt filozófiatörténetében elfoglalt jelentőségének indoklására annak a Német Szövetségi Köztársaság politikai konszolidációjában a Frankfurti Iskola mellett, illetve azzal szemben a háború utáni nyugatnémet politikai rendszer filozófiai legitimációjában felvállalt szerepére szokás hivatkozni, amely egy monográfust nemrég arra készítetett, hogy a Ritter-iskolát egyenesen a polgáriasság (*Bürgerlichkeit*) filozófiájaként aposztrofálja (lásd HACKE 2008). A (politikai) eszmetörténet művelője mellett azonban a filozófiai alakzat joggal érdekelheti a szigorú értelemben vett filozófiatörténészt is, illetve mindazokat, akik saját filozófiai orientációjuk számára a félkortárs német filozófia figyelemre érdemes kiemelkedő formációit keresik. A Ritter-iskola közvetlen filozófiai relevanciája a laza szövésű iskola tartalmi és személyi gazdagságán túl annak is betudha-

szimpátiájának nem színlelt mivoltáról a professzori kinevezésre áhító Ritter a számos pártközeli tagság (lásd 161) mellett leginkább az Alfred Baeumler által az ígéretes fiatal nemzetiszocialista filozófusoknak 1939. február–márciusában szervezett *Világnézet és tudomány* című zártkörű meghívásos műhelykonferencia tagjaként tudott tanúbizonyságot tenni, ahol a jegyzőkönyv szerint a filozófia és a „nordikus ember” kapcsolata mellett érvelt (169). Ennek ellenére Sandkühler szerint Ritter a háború alatti (tegyük hozzá: sporadikus) írásaiban „alig adózott a nemzetiszocialista filozófiának; írásai nem voltak eszközei a rasszista »1933 eszméi« terjesztésének” (172), habár „– legalábbis a retorikába – nacionalista, »népies« engedmények lopódkodtak be” nála (158), továbbá szerinte nincs bizonyíték arra, hogy Ritter valaha is személyesen ártott volna valakinek (146). – Véleményem szerint Ritter esete arra mutat rá (szemben a német filozófia műltfeldolgozásának eddig túlzottan is a Heidegger esetére összpontosuló diskurzusával), hogy 1. az aktorok széles köre volt érintett (ezt plasztikusan bemutatja: SIEG 2013, 193. skk.); 2. az adott helyzetben követett, különböző morális megítélésű viselkedések egyes aktorok esetén szituációként változhattak; 3. Ritter, csakúgy, mint Heidegger esetében külön latba esik az utólagos hallgatás ténye (Ritter helyzetét még a Cassirerről történő utólagos hallgatása is komplikálja).

²¹¹ A Ritter-iskola modern áttekintését nyújtja: SCHWEDA 2015. Átveszem a szerző felosztását a Ritter-iskola bal-, jobb- és középszárnjáról, melyek közül számunka a filozófiában a Hermann Lübbe, Odo Marquard és Robert Spaemann nevével fémjelzett középszárnya a legfontosabb.

tó, hogy az iskola élénk kapcsolatban volt ezen német filozófiai élet más korabeli jelentős áramlataival, így a Hans-Georg Gadamer köré szerveződött filozófiai hermeneutikával, avagy a szintén posztumusz recepciójú életművet felmutató Hans Blumenberggel. Ugyan Joachim Ritter vékony megjelent életművének jelentős része elérhető magyar fordításban (lásd RITTER 2007), mégis a nevéhez kötődő iskola mint önálló alakzat kevésbé ismert hazánkban. Bármennyire is vonzó lehetőség lenne, jelen fejezet célja mégsem a Ritter-iskola tablószerű áttekintése, hanem néhány szereplőjének gondolatait egy filozófiai tétellel rendelkező kérdéshez, nevezetesen a filozófiatörténet szeretnénk segítségül hívni az iskola tagjainak a filozófiatörténet transzcendentálpragmatikájára vonatkozó reflexióit, illetve általában véve metafizikai nézeteit, valamint – analógiás következtetések segítségével – az iskolában megfogalmazódó történelemkoncepciókat.

A *Historisches Wörterbuch der Philosophie* és a Ritter-iskola közti kapcsolat létrejötté az 1950-es évek végén egy véletlennek volt köszönhető,²¹² legalábbis a baseli Schwabe kiadó által tervbe vett fogalomtörténeti lexikon főszerkesztői posztjára semmiképpen sem az akkoriban kevésbé ismert Joachim Ritter és tanítványi köre, hanem Hans-Georg Gadamer tűnhetett leginkább alkalmasnak, aki ekkor már nemcsak tudományos karrierje zenitjéhez érkezett (habár az *Igazság és módszer* csak az évtized végén jelent meg), hanem a németországi szövetségi tudományfinanszírozó társaság, a nagymúltú *Deutsche Forschungsgemeinschaft* 1957-ben alapított fogalomtörténeti tanácsadó testületének (*Senatskommission für Begriffsgeschichte*) elnöke is volt. Mégis Ritterre esett a választás a lexikonvállalkozás főszerkesztőjeként, aki fel is vette a kapcsolatot Gadamerrel. Amint egy diplomatikus hangvételű levélben írta: „Az a gondolat, hogy Önt közreműködésre kérjük, abból a meggyőződésből származik, hogy Németországban senki sem jártas Önnél jobban abban, hogy mit kell mondani filozófiailag a fogalomtörténetről.”²¹³ A tárgyalások során még egy társ-főszerkesztői konstel-

²¹² Abban, hogy a kiadó Rittert kérte fel, a modern szakirodalom szerint Ritter egy tanítványa, az akkor éppen a stuttgarti Kohlhammer kiadónál lektori pozícióban dolgozó Robert Spaemann támogatása, valamint az akkor már professzoriális karrierjét megkezdő másik Ritter-tanítvány, Hermann Lübbe ajánlása játszott szerepet (lásd MÜLLER – SCHMIEDER 2016, 869). Spaemann szerepére a lexikon genezisében az alfejezet során még visszatérünk.

²¹³ A kiadatlan levelet idézi KRANZ 2008, 97. A felkérő levelet személyes találkozások készítette elő, legelőször 1959 novemberében (lásd 99), melyet követően Ritter így jellemezte Gadamert a kiadó számára: „Egy humán [műveltségű] ember olyan filozófiai érdeklődésekkel, melyek nem állnak távol az enyémetől. Mindenekelőtt egy

láció is körvonalazódott Ritter és Gadamer között (ebben a szerkesztői sorrendben), azonban Gadamer a kiadó szerződéstervezetére először megfogalmazott elfogadó válaszlevelét áthúzta, és felháborodott szakvakkal ezt írta leendő főszerkesztő-társának: „A kiadó a tudósok [gyakorlati dolgokban való] járatlanságát olyan mértékben ki akarja használni, ami mélyen megrendíti a bizalmamat iránta. A nekünk szánt honoráriumrész meggyőződésem szerint teljességgel elfogadhatatlan.”²¹⁴ A kialakuló vitában Ritter részéről a valós vagy pusztán csak szerepként képviselt »életidegenség« mellett az a szempont is szerepet játszott, hogy Ritter nem akarta csökkenteni a szerkesztésben szerepet vállaló tanítványainak körét, míg az összeg megkettőzését követelő Gadamer a kiadóváltás (pl. a frankfurti Klostermann kiadó) lehetőségét mérlegelte (valamint feleségének a véleményére hivatkozott), a kiadó pedig azon gondolkodott, hogy nem lehetne-e a lexikonírás tényleges munkáját amúgy is önállóan végző szócikkszerzőket közvetlenül összefogni a szintén a munka dandárját vállaló kiadói lektorok vezetése alatt, a fejedelmien dotált főszerkesztő-professzorok kihagyásával. Végül Gadamer visszalépett a társszerkesztőségtől, sőt szerzőként is csak minimális szerepet vállalt a lexikonprojektben.²¹⁵

Ezen történeti kontingenciák ellenére – vagy éppen azoknak köszönhetően – a lexikon elméleti szempontból is paradigmaticus példaként mutatja a Ritter-iskola tagjainak és vezetőjének ambivalens viszonyát a filozófiatörténet-elmülethez. A lexikon közvetlen elődjének deklaráltan a bécsi filozófiai lexikográfus és magánzó Rudolf Eisler által először a múlt századfordulón egy kötetben megjelentetett (EISLER 1899), majd 1910-ben már háromkötetesre duzzadt *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (A filozófiai fogalmak szótára) számított (lásd RITTER 1964). Ez a tény egyébként a Gadamer és Ritter közti tárgyalásokban is szerepet játszott, hiszen lehetetlenné tette, hogy otthagyják az Eisler-szótár jogait megvásárló Schwabe kiadót. Eisler szótára ép-

szokatlan tehetséggel rendelkezik tudományos vállalkozások irányítására és az azok iránti érdeklődés felkeltésére” (uo.).

²¹⁴A kiadatlan levelet idézi: KRANZ 2008, 100. Érdemes hozzátenni, hogy a kiadói ajánlat (a két szerkesztőnek együttesen 30 000 svájci frank, illetve öt százalék haszonrészesedés a második kiadástól, lásd uo.), akkor Gadamer számára valamivel kevesebb mint 15 000 német márkának felelt meg (nem számítva a haszonrészesedést), azaz a korabeli éves átlagjövedelem közel két és félszerese volt.

²¹⁵Gadamer egyedül a »hermeneutika« címszavát írta meg a még Ritter életében megjelent harmadik kötetben (GADAMER 1974; bővített változat: GADAMER GW II, 92–117.). A fogalomtörténet metafizikai jelentőségéről Gadamernél, lásd: OLAY 2007, 62. skk.; 2017, 11. skk., 13.

pen a pozitivista filozófiatörténet-írói teljesítmény – saját célkitűzése szerint: „a sokféle fogalmi változást, amellyel a filozófia egész területén belül találkozunk, az ókortól a legújabb időkig a legfontosabb változataiban, mégpedig források alapján és lehetőleg az eredeti megfogalmazásban [...] bizonyos rend szerint elővezetni” (EISLER 1899, iv–v) – révén kívánt elválni korabeli konkurensaitól; azonban, amint maga Joachim Ritter hangsúlyozta (lásd RITTER 1964, 705; 1967, 76), Eisler foglya maradt a fogalomtörténet és a kortárs fogalomhasználat közti bináris oppozíciónak, ami már abban is megmutatkozott, hogy Eisler történeti forrásgyűjteményeit a kortárs fogalomhasználat magját rögzítő „nomináldefiníciókkal” gondolta felvezetni (EISLER 1899, v). Ritter ezzel szemben monumentális vállalkozását arra a meggyőződésre kívánta alapozni, hogy „a rendszer és a filozófiatörténet közti válaszfal áteresztővé vált”, és amit a filozófia a múltbeli teljesítményeinek „felelevenítése [*Vergegenwärtigung*...] elsajátított, az a filozófiai gondolat mozgásába annak jelenéhez tartozóként lép be” (RITTER 1967, 77).

Ritter 1974 augusztusában bekövetkezett halála miatt történeti szempontból ugyan érthető, hogy az 1989-ben napvilágot látó hetedik kötetben szereplő, fent említett filozófiatörténet címszót nem Ritter jegyezte (GELDSETZER 1989), mégis csalódást keltőnek és Ritter fentebb idézett Eisler-kritikájának fényében érthetetlennek tűnik ennek a főszövegében mindössze hat és fél hasáb terjedelmű szócikknek a rövidege a monográfia terjedelmű »*Philosophie*« (filozófia) szócikkéhez képest. Az a tény pedig, hogy önmagában a »filozófia« szócikk »V. intézményi formák« alszócikke ötvennégy hasábra terjed ki, mint ha a megalapozási program leváltására és egy az externális faktorokra támaszkodó filozófiáfelfogás előtérbe kerülésére engedne következtetni. A Ritter-féle lexikonnal foglalkozó modern szakirodalom is felfigyelt arra, hogy az idők folyamán – különösen miután a tizenegyedik kötet szerkesztését a jénai logikaprofesszor és Frege-kutató Gottfried Gabriel vette át (akinek feltétlenül érdeméért kell tudnunk, hogy sikerrel a lezárásig tudta segíteni eme kilátástalannak tűnő mamut-vállalkozást) – a lexikonprojektben „a történelem és a rendszer szétválasztásával, valamint azáltal, hogy a filozófiatörténetet a rendszer számára rendelkezésre álló anyagként tekintették, alig maradt valami a fogalomtörténészek első generációjának euforikus történetiség-eszméjéből” (MÜLLER – SCHMIEDER 2016, 891). Joggal merül fel tehát a kérdés, hogy a Ritter-féle lexikon jellegének ilyen átalakulása pusztán egy az eredetileg tervezett kereteket radikálisan meghaladó, több évtizedig húzódnó nagyprojekt externális faktorokra visszavezethető sod-

ródásának eredménye volt-e, vagy pedig annak mozgatórugója már ott rejtett-e Ritter módszertanában is?

Az alapítógeneráció „euforikus történetiség-eszméje” és a filozófiatörténet-fogalom ilyen alárendelt szerepe közti paradoxon, aminek kétségtelenül szerepe lehetett a lexikonprojekt évtizedek során lezajló módszertani átalakulásában, elsősorban arra vezethető vissza, hogy Ritter számára a módszertani megalapozás feladatát valójában nem a filozófiatörténet, hanem a diszciplinárisan jóval kevésbé korlátozott fogalomtörténet volt hivatott elvégezni (még akkor is, ha ezen ket-tő viszonya korántsem tekinthető triviálisnak). Az első lexikonkötet élére állított, Ritter korábbi cikkére (lásd RITTER 1967) támaszkodó előszó a mai olvasó számára is szimpatikus módon tett ugyan hitet a kortárs filozófia *de facto* pluralitása mellett, amellyel szemben „egy filozófiai szótárnak nem feladata normatívan érvényesíteni egy álláspontot, és szimulálni vagy posztulálni az egységet” (RITTER 1971b, v). A lexikonprojekt során ez az alapállás abban nyilvánult meg, hogy a tárgyalandó címszavak sorába az explicit módon dekontextualizált fogalmakat is felvették, azaz azokat a fogalmakat is, „amelyek funkciója számára konstitutív a történelemből való kiemelés” (viii). Tulajdonképpen még az is a fogalomtörténeti (*begriffsgeschichtliches*) módszer-tannal szembeni pluralista distanciálódást szolgálta, hogy a lexikon a címében a „történeti” (*historisches*) jelzőt szerepeltette (habár a lexikon legtöbb használója valószínűleg figyelmetlenül elsiklik e szofisztikált tudománydiplómiai szimbolika felett), s ugyanez a felfogás jelenik meg a kiadói belső munkaanyagokban is.²¹⁶

A lexikon Ritter által jegyzett, részletesebb módszertani önreflexióra alkalmas adó »fogalomtörténet« címszava – ami szerencsés egybeesésként ugyanebben a nyitókötetben látott napvilágot (lásd RITTER 1971a) – a kezdeti értelmezői reményekkel és kétértelműségekkel szemben ugyanakkor jól mutatja, hogy a fogalomtörténet valójában egy a filozófiatörténet fölé rendelt fogalom. Ritter fogalomtörténet-történeti narratívája Hegelnél kezdődik, és Ritter saját közelmúltjának, a huszadik század közepének centrális jelentőségű fogalomtörténet-történeti eseménye ezen kutatási terület „emancipálódása”, amely által a fogalomtörténet „elnyeri a filozófia egy ezen gondolkodási módok-

²¹⁶ Ritter szócikkek leendő szerzőinek megfogalmazott irányvonalakhoz a kiadó számára 1964. március 7-én írott kísérőlevelében így fogalmazott: „Semmi esetre <...> sem szabad a fogalomtörténet egy meghatározott felfogását propagálni. Ezért megpróbáltam úgy megfogalmazni a szabályokat, hogy azok a szerzőnek meghagyják a felfogás és a bemutatás szabadságát.” (A kiadatlan levelet idézi: LANZ 1978, 10.)

tól [ti. historizmus és világnézet-filozófia; V. P. A.] független diszciplínájának méltóságát” (788). A reflexív elmélettörténet jelenét pedig a fogalomtörténet „a filozófiai elmélet számára való önálló módszertani instrumentummá válása” jelöli meg (788), még ha Ritter tiltakozik is az ellen, hogy a fogalomtörténet „okkupatorikus stílusban a filozófia helyére kerüljön, és filozófiapótlékként akarjon fungálni” (uo.). A fogalomtörténet éppenséggel előfeltételnek tekinthető mind a filozófia (vö. 789), mind pedig a tudományok számára: „A fogalomtörténet révén láthatóvá válnak a filozófia és a tudomány történetének struktúrái, valamint maguknak a fogalmaknak a fejlődése, anélkül hogy ez lehetővé tenné a filozófiai historizmus visszatérését” (807).

Az „anélkül hogy”-kitételben rejlő, a kör négyszögesítésének tűnő feladat – melynek megoldását Ritter az előkészítő jellegű tanulmányokban is metaforákba bújította (pl. „átersztóvó váló fal” a történetiség és a filozófiai rendszer között) – Ritter számára végső soron a híres-hírhedt kompenzációelmélethez vezetett vissza (s ez egyben a fogalomtörténet diszciplináris önállóságát is magyarázza Ritter szemszögéből), amely a hegeli dialektikus egységet nem közvetlenül, hanem a valós távolság és a szellemi utolérés szintézisében látja helyreállíthatónak. A kompenzációelmélet ugyan Ritter *signature theory*jaként tekinthető, mégis nemcsak a »fogalomtörténet szócikkben maradt háttérben, hanem az életmű egészében is viszonylag kevészer jut szóhoz. Az elmélet megfogalmazásának klasszikus szöveghelye éppen az először 1961-ben megjelent *A szellemtudományok feladata a modern társadalomban* (Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft) című, eredetileg a münsteri egyetem nyári egyetemén 1961. augusztus 2-án elhangzott nyitóelőadásban (vö. RITTER 2003, 458) található:

„Ez a modern társadalom számára konstitutív és megszüntethetetlen elvontság és történelemnélküliség az alapja annak, hogy a szellemtudományok e társadalomhoz tartoznak. Ennek talaján alakulnak ki, mert a társadalomnak feltétlenül szüksége van egy szervre, mely kompenzálja történelemnélküliségét, s nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kénytelen önmagán kívül helyezni: az ember történelmi és szellemi világát.”²¹⁷

²¹⁷ RITTER 2003, 399; ford.: 2007, 104.

A Ritter-iskola sokarcúságának és az alapító publikációs szűkkeblűségének megfelelően a kompenzációgondolat is polivalens, s csak a kortárs filozófia- és eszmetörténet-írás kezdi felismeri a háború utáni német filozófiai és politikai életre gyakorolt hatásának teljes terjedelmét. Ritter elképzelése valóban méltó lehet figyelmünkre a bölcsészettudományok (történeti kultúrtudományok) egy olyan legitimációs elméleteként, amely nem e tudományok kritikai funkcióját helyezi az elgondolt legitimációs stratégiájának középpontjába (különösen érdemes lehetne tehát figyelmünkre a kompenzációgondolat az ilyen jellegű legitimációs elméletek iránt az utóbbi időben felélénkült érdeklődés fényében, vö. HÖRCHER [HORKAY HÖRCHER] 2014). Azonban korántsem triviális a kompenzációgondolat és a filozófiatörténet, illetve a fogalomtörténet viszonya, ami történetileg a Ritter-lexikon konkrét esetén is lemérhető. Az az udvarias hangnem, amit Ritter a Gadamernek írott, fent idézett levélben használt, ugyanis a korabeli német professzori érintkezési konvenciók és a kettőjük közti, nyilvánvalóan kínos helyzet diktálta távolságtartáson túl feltételezhetően annak elfedését is szolgálta, hogy lett volna valaki harmadik személy, aki mindkettőjükénél alkalmasabb és hivatottabb volt eme fogalomtörténeti vállalkozás kivitelezésére (legalábbis névleges felkérésként, hiszen akkorra már emeritált státuszba került), ugyanis évtizedek óta annak előmunkálatain dolgozott, amelyben ráadásul még maga Ritter is részt vett a világháború előtt. Ez az ember nem más volt, mint Erich Rothacker.

Rothacker röviddel a nemzetiszocialista hatalomátvétel előtt, 1928-ban kapta első rendes professzori kinevezését a bonni egyetemre, és számos kortársához hasonlóan ő sem volt teljesen mentes a »német forradalom« iránti kezdeti lelkesedéstől (a háború után ideiglenesen fel is függesztették professzori állásából). Rothacker abban sem alkotott kivételt, hogy mindezek ellenére a háború utáni évtizedek meghatározó egyetemi alakjává vált diszciplínájában, ő volt például – a szintén hasonló múltbeli terhekkel rendelkező, azt megelőzően pedig Husserl asszisztenseként dolgozó Oskar Beckerrel együtt – a fiatal Jürgen Habermas doktori témavezetője (habár Habermas beszámolója szerint akkor még nem tudott Rothacker és Becker múltjáról). Rothacker már a bonni professzori kinevezését annak köszönhette, hogy 1927 nyarán sikerrel pályázott az akkor még *A Német Tudomány Segélyező Szervezete* (Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft) nevet viselő német szövetségi tudományfinanszírozó szervezethez egy fogalomtörténeti lexikon munkálataira, s a projektben 1929 és 1930 egy

habilitációs ösztöndíj keretében maga Ritter is részt vett egy másik Cassirer-tanítvánnyal, a később kanadai emigrációba kényszerült filozófia- és kultúrtörténész Raymond Klibanskyval együtt (lásd MÜLLER – SCHMIEDER 2016, 115. skk., 156. skk.). Rothacker lexikonprojektje sohasem valósult meg, habár a háború utáni újrakezdés lendületéből született az általa 1955-ben alapított *Archiv für Begriffsgeschichte* című, ma is megjelenő folyóirat, melynek haláláig (1965) főszerkesztője volt (a stafétabotot pedig itt nem más vette át, mint a lexikonprojektből kihagyott Gadamer).

A harmincas évek elején tervbe vett lexikonprojekt koncepciójáról legjobban Rothacker nagyrecenziója számol be, melyet az Eisler-lexikon negyedik, már posztumusz megjelent első kötetének (EISLER 1927) alkalmából írt. Rothacker nagyrecenziója valóban elővételezi – ráadásul frappánsabb megfogalmazásban – azokat a vádak, melyek Ritter a jelen alfejezet elején vizsgált Eisler-kritikáiból köszönnek vissza. Rothacker szerint Eisler műve ugyan, javára legyen szólva, „hatalmas gyűjtőszemély”-ről árulkodik (ROTHACKER 1927, 767), azonban a szerző a „cédulafiókokat” teljesen strukturálatlanul rendezte el, hivatkozásaiban még „az iskolavezetők írásai és a tudományos kezdők művei közötti különbség” sem jelenik meg (771); ami valóban megnehezíti a lexikon használatát, habár Rothacker talán túl keményen bánt az akkor már csak félkortárs lexikkal, amelynek szövegválasztási idioszinkráziájában véleményem szerint némi jószándékkal sok esetben érdekes alternatív filozófiai kánonok nyomai is felfedezhetők. Visszatérve Rothacker frappáns recenziójához, szerinte Eislernél „zizeg a laperdő” (uo.), sőt az olvasóban még az a kérdés is felmerül, „vajon a hivatkozott történeti irodalom valóban el lett-e olvasva és fel lett-e dolgozva?” (769). Az előző fejezetek elmélettörténeti áttekintése, különösen a korai fenomenológia az *in status nascendi* fogalomtörténeti kutatásoktól való, részben kontingens okokra visszavezethető szeparációja (lásd különösen a 4.2.1. szakaszt fentebb) fényében igencsak figyelemreméltó, hogy Rothacker az egyes konkrét Eisler-szócikkek kritikája során a „leíró és magyarázó” pszichológia különböző megjelenéseinek bemutatását hiányolja „Franz Brentanónál, Diltheynél és a fenomenológiában” (774), avagy Husserl nevének kihagyása miatt marasztalja el a bécsi lexikográfust, illetve a posztumusz kötetet gondozó Kant-társaságot (vö. 775). Az érdemi filozófiatörténet-írási kritika irányába mutat Rothacker azon megjegyzése, ami Eisler kronológiai tájékozottságának egyoldalúságát teszi szóvá (lásd 777), különösen pedig az, ami Eisler interdiszciplináris hiányosságaira figyelmeztet:

„A horizont általában véve túl szűk a filozófiai terminológia nyelvi, teológiai, résztudományos és irodalmi előtörténete és hatás[története] tekintetében” (770). Utóbbi megjegyzés ráadásul nem valamiféle általános kritika megnyilvánulása (amelynek alapján kétségtelenül bármelyik lexikonprojektet bírálni lehetne), hanem már Rothacker saját specifikus lexikonkoncepciójáról árulkodik, melyet Rothacker így fogalmazott meg a nagyreccenzió későbbi lapjain:

„[A]z Eisler-szótárban található] kultúrfilozófiai hiányosságok kitöltéséről gondoskodni fogunk. Régóta meggyőződve arról, hogy az egyes szellemtudományi diszciplínák jelenlegi helyzete és minden a szellemi és kulturális élet problémái iránt nyitott filozófia egy szilárd pontot kíván meg, ami minden kutatótárs figyelmét ráirányítja tudományos céljaik közösségére, nem utolsósorban pedig a filozófia és a szellemtudományok által a 19. században gyakran egymástól független kidolgozott fogalmi kincs közösségére, [nos, ettől a meggyőződéstől vezéreltetve] a recenzens az összes közös szellemtudományi és kultúrfilozófiai alapfogalom kéziszótárát készíti elő, amelynek egyes szisztematikus és problémátörténeti szócikkeit a mindenkori legjobb szakemberek fogják készíteni.”²¹⁸

Az Eisler-féle lexikon posztumusz utolsó kiadásának kritikája végső soron nyíltan Rothacker saját koncepciójának bemutatását szolgálta. E koncepció a tudományok, legalábbis a bölcsészet- és társadalomtudományok konceptuális egysége megteremtésének terhére rója a fogalomtörténetre, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy ez az egység felmutatható az egyes diszciplínák látszólag divergens fejlődésében a német filozófia poszthegeliánus évtizedei során. Arról, hogy Rothacker egy megalapozó filozófiai szerepet szán fogalomtörténeti vállalkozásának, sokatmondóan árulkodik az a tény is, hogy szerinte a megcélzott vállalkozás teljesülése még „nem oldaná fel a német tudományt a reprezentatív filozófiai szótár [elkészítésének] feladata alól” (ROTHACKER 1927, 780), elvégre, tehetnék hozzá, utóbbi egy tercier irodalmi (másodlagos szakirodalmi) produktum létrehozására irányul, amelynek megvan a saját szaktudományos logikája, nem pedig a filozófiával szemben támasztott külső, megalapozási elvárások betelejesítését szolgálja. Ez a filozófiai szaktudományos logika, amint láttuk, hosszú távon a Ritter-féle lexikon menete során is felülkerekedett

²¹⁸ ROTHACKER 1927, 780.

az alapító generáció (filozófia)történet-elméleti programján. Utóbbi megjegyzésünket általánosabb formában is megfogalmazhatjuk: Ritter, akinek a háború előtti időszakból származó írásaiban megjelenik a Rothacker-konceptió,²¹⁹ tulajdonképpen átvette a fogalomtörténet szintézisreemtő feladatába vetett hitet – a kompenzáció korlátozottabb mozgásformája értelmében –, ugyanekkor ezt a feladatot nem egy általános kultúrtörténeti, hanem egy specifikusan filozófiatörténeti vállalkozásra testálta.

Abban, hogy Rothacker végül névlegesen sem vett részt a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* munkálataiban, kontingens körülmények, tulajdonképpen a kiadói-üzleti racionalitás szempontjai játszottak szerepet. Ritter egyik tanítványa, az akkor még kiadói lektorként dolgozó Robert Spaemann (akinek metafizológiájával a 8.2. alfejezetben részletesebben fogunk foglalkozni), még feltehetően 1958-ban elkészített egy szakvéleményt, miszerint a lexikonprojekt „egy sürgető kíváncsi és a kiadó számára egy rendkívüli sikerrel kecsegtető vállalkozás” lenne, azonban abba Rothackert nem szabad meggondolatlanul bevonni, mert úgy „[a]z ügy túl könnyen a meglévő tervek és ambíciók malomkövei közé kerülne, és ezáltal szétmorzsolódna. Jobbnak tűnik, ha csak akkor keresnénk meg másokat azzal a kérdéssel, hogy szeretnének-e részt venni, amikor a saját szervezet már »felállt«, és a munka már megkezdődött.”²²⁰ Spaemann célzásai értő fülekre találtak és a Ritter-iskola megszerezte magának a második világháború utáni német filozófiai élet talán legnagyobb – és gyakorló filozófiatörténész-ként mindenképpen a leghasznosabb – intézményi vállalkozását, amit joggal tekinthetünk az iskolaegység katalizátorának is Ritter-tanítványai között (ami így jó vételnek bizonyult a félkortárs német filozófiai kánon számára is). Élhetünk ugyanakkor a gyanúperrel, hogy a lexikonprojekt koncepciójának az évtizedek során lezajló, fentebb látott »elfilozófiátlanosodásában« nem pusztán kontingens okok (a lexikon gyakorlati szerepének felülkerekedése), hanem a megalapozó funkció és a szakirodalmi normák közti, a némaságra kárhozott Rothackertől megörökölt feszültség játszott szerepet. A Ritter-féle lexikonra

²¹⁹ *A tudományos ismeret történetiségéről* (Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis) című, a későbbi gyűjteményes kötetekben (RITTER 1974; 2003) nem szereplő tanulmány a „tudományok történeti létezésének” (RITTER 1938, 180) felmutatására irányul, szemben a „hagyományos tudománytörténettel [*Wissenschaftshistorie*]”, amely „távol marad a szellem történeti lététől [*Dasein*] és azzal szemben egy a történeti emlékezés egy absztrakt és kvázi-historikus formájának bizonyul” (181).

²²⁰ A kiadatlan levelet idézi: KRANZ 2011, 183, 126. lj.

irányuló figyelmünk azonban a remélt filozófiatörténet-elméleti hozadék szempontjából sem volt haszontalan: ugyan a hetedik kötetben megjelenő filozófiatörténet-szócikk (GELDSETZER 1989) nyúl farknyi és hangsúlytalan a Ritter-féle vállalkozás egésze számára, mégis egy olyan speciális kutatástörténeti és értelmezési szálhoz kötődik a Ritter-iskolán belül, ami, ahogyan a következőkben látni fogjuk, több szempontból, sőt majd egészen váratlan aspektusból is vezérfonalat adhat kezünkbe jelen könyv filozófiatörténet-elméleti vizsgálódásai számára.

6.2. A FILOZÓFUS ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET

6.2.1. *Azonos-e a filozófia a saját történetével?*

„Azok számára, akik ma Németországban ezzel foglalkoznak, a filozófia elsősorban a saját történeteként jelenik meg” – hangzott az akkor mindössze 36 éves Ritter-tanítvány Hermann Lübbe tanulmányának provokatív kezdőmondata (LÜBBE 1962, 204). Az a probléma, hogy „miként lehet egy elméletet egy lényegi részében a saját historiográfiájával azonos elméletként elgondolni” (206), már a jelen könyv bevezetőjében (lásd 1.1.1. szakasz fentebb) is felmerült, ahol utaltunk a filozófia tárgyszintű és történetírás-szintű történetiségének összefonódására (amihez a modern filozófusoknál még a filozófiatörténet-elméleti reflexiók révén fellépő komplex összefonódási formák is társulnak); s Lübbe tanulmányának jelentősége, ami azt a szűk explicit filozófiatörténet-elméleti modern nemzetközi szakirodalom egyik központi darabjává avatja, éppen abban áll, hogy ezt az összefonódási problémát közvetlenül célba veszi.

Lübbe érvelésének kiindulópontja a filozófia és az irodalomtudomány közti diszanalógia: az irodalomtudomány művelői iránt nem elvárás – amint ezt egyetemi rendszerünk felépítése is tükrözi –, hogy tudományuk tárgyát maguk is gyarapítsák (vö. poétika *versus* poézis), míg a filozófia művelői nemcsak „táplálkoznak” egy tradícióból, hanem azt közvetlenül „gyarapítják” is (204). A filozófia „megdőböntő és példátlan” módon jelentős mértékben „azonossá teszi önmagát a saját historiográfiájával”, „egybeesik saját történetének bemutatásával és értelmezésével” (205). Szintén a jelen könyv bevezetőjében, az 1.1. alfejezetben utaltunk arra, hogy közelebről nézve kérdésessé válhat, tényleg diszanalógia áll-e fenn a két eset

között, azaz a tudományos feldolgozás és a feldolgozott primer tevékenység közti határok (kétirányú) átlépése tényleg egyedül a filozófia privilégiuma-e? Maga Lübbe is utal olyan irodalomtörténeti művekre, amelyek aztán az elsődleges értelemben vett irodalom kánonjának részeivé váltak, azonban meggyőződése (amivel egyet kell értsünk a bevezetőben kifejtett megfontolások alapján), hogy ezek a más diszciplínákból származó példák „olyan ritkák, hogy azok nem többek, mint dekoratív komplikációk, melyek egészében nem változtatják meg a diszciplína struktúráját és kinézetét” (205).

Valóban egyet kell értsünk Lübbével: más diszciplínák (pl. irodalom) esetén az ilyen összefonódások olyan struktúrakomplikációkat hoznak létre, amelyek nem a diszciplína tudományelméleti struktúrájának alapformáját alkotják, hanem egyirányú függésben állnak azzal, bizonyos értelemben azáltal lehetővé tett mutatóként jelennek meg. Ezzel szemben a filozófia és a filozófiatörténet magyarázatot kívánó azonossága esetén egy olyan összefonódási formával van dolgunk, miszerint a diszciplína és annak története között folyamatos átmenet van – a filozófusok filozófiailag foglalkoznak történeti elődeikkel, és a filozófiatörténet a történeti filozófusokkal és azok saját történeti elődeikkel való foglalkozásával foglalkozik (nem is beszélve az ennek a foglalkozásnak a módját meghatározó, tárgyszinten jelentkező filozófiatörténet-elméletek beszivárgása okozta komplikációkról), miközben ezen szintek egyikét között sem lehet szikével elválasztani, és azt mondani, hogy odáig tart csak a filozófia, utána pedig valamilyen a filozófiával *egyirányú függésben álló*, de nem filozófiai tevékenység következik (mint például a matematika és a matematikatörténet közti különbség esetén).

Az elmélet-történet-analógiát pontosabban szemügyre véve a filozófia különlegessége abban áll, hogy *egyik referenciális szint esetén sem instituálható diszciplináris határ*: ahogyan az elsődleges tárgyszint és az arra vonatkozó történetírás szintje közti átmenetnél elmondhatjuk például, hogy egyes különleges irodalomtörténeti művek maguk is irodalmi teljesítménynek számíthatnak, tehát esetükben kivételes módon folytonos az átmenet az irodalom és az irodalomtörténet között, úgy a filozófiában is általában elmondhatjuk, hogy a filozófiatörténeti művek alapesetben maguk is filozófiának számítanak, nincs éles átmenet a tárgyszintű tevékenység és annak történetírása között. Amíg azonban az irodalomban ez kivételszámba megy, más szóval ez az irodalomtörténeti mű kiemelkedő esztétikai jellemzőinek, illetve kifejezetten az ilyen szintátmenetek létrehozására irányuló esztétikai szándéknak a következménye (elvégre a művészet és a tudomány közti, diffúz, de

tagadhatatlanul meglévő határ átlépéséről van szó), addig a filozófiatörténet esetén a filozófiatörténeti mű szerzőjének nem kell különösen jó filozófusnak lennie, illetve kifejezetten a határátlépéssel való játékot megcéloznia ahhoz, hogy teljesítményét filozófiának tartsuk (az persze egy következő kérdés, hogy teljesítményét a filozófia saját sikerültség-feltételei szerint milyen megítélésben részesítjük).²²¹ Hasonló jellegű komplikációt figyelhetünk meg ráadásul egy következő szint esetén is: amíg releváns különbséget tehetünk az irodalomtörténet és az irodalomtörténet-történet (irodalmi historiográfia) között – elvégre az előbbi jellegű történetírás tárgyát irodalmi művek alkotják, utóbbit pedig irodalomtörténeti alkotások, melyekről az imént állapítottuk meg, hogy diszciplinárisan nem közvetlenül és egészében azonosíthatók az irodalmi művekkel –, addig a filozófiatörténet és a filozófiatörténet-írás története között ilyen különbség nem azonosítható, hiszen tárgyaik egyneműen filozófiaiak; s ugyanez a különbség jellemzi a teoretikusan felvázolható magasabb szinteket is. Sőt azt is mondhatjuk, hogy éppen a filozófia és a filozófiatörténet lényegi egyneműsége miatt mesterkéltné lenne ilyen magasabb szintkomplikációkról beszélnünk, hanem ezzel szemben egy homogén közegben keverednek különböző szintű elemek: egy filozófus beszélhet Kantnak az a priori fogalmáról (első szintű történetírás), eközben elfogadhatja azt, hogy lennének szintetikus a priori állítások (tárgyszint), ugyanakkor leegyszerűsíthetőnek tarthatja a marburgi neokantianizmus a termé-

²²¹A Tőzsér-vita (lásd 1.2.5. alszakasz fentebb) megállapításainak fényében azonban óvakodnunk kell az abból eredő tévedéstől, hogy a különböző szintekhez tartozó teljesítményeket *elítélő szigorúságú* mérvével mérjük (azaz hogy vitassuk egy filozófiatörténeti mű filozofikusságát, mert olyan szigorú rostával szűrjük a filozófiát, amin valójában a kortárs filozófiai tevékenység zöme is kihullik). A Tőzsér-könyv körüli élénk kortárs vita fő tanulsága filozófiaelméleti szempontból éppen abban fogalmazható meg, hogy a filozófiával szemben támasztott externális elvárások (»problémamegoldás») ugyan fontos szempontok lehetnek egy filozófus önmegértése számára és heurisztikus szerepük lehet filozófiai teljesítmények ösztökélésében (azt a kérdést jóindulatúan hagyjuk nyitva, hogy vajon ez a csapásirány hasznos, közömbös, vagy éppen kontra-reaktív-e az egyre mélyebb defenzívába szoruló filozófia szaktudományos és életvilágbeli legitimációs küzdelmeiben); azonban a filozófián belül mindenképpen záravaroakat okoz, ha metafizikai kritériumainkat ezen externális elvárások teljesítésének terminusaiban próbáljuk meg artikulálni. – Az összefonódási probléma tekintetében az természetesen elképzelhető, hogy az adott referenciaszintek sikerkritériumai szerinti minőség különböző legyen, azaz valami kiemelkedő filozófiai teljesítménynek számítsanak, miközben értéke a filozófiatörténet-írás szempontjából közepes és *vice versa* (sőt a később megállapítandók fényében szinte elkerülhetetlen is az ilyen aszimmetria; eltekintve attól, hogy a filozófiai és filozófiatörténeti s.f.t. minőségről nem lehet ilyen leegyszerűsítő és teljesen kontextusfüggetlen terminusokban beszélni).

szettudományokon alapuló kanti a priori-értelmezését (másodlagos szint, azaz a történetírásra vonatkozó történetírás-szintje), és – hogy ne legyen egyszerű a helyzetünk – játszi könnyedséggel elfogadhatja eközben azt a kritikát is, amit Kant-értelmezők más Kant-értelmezőkön gyakorolhattak, mondjuk a fenomenológia Kant-értelmezői a marburgi neokantiánus Kant-értelmezésen (szigorúan-sematikusan véve ez az elfogadás már a harmadlagos szintnek felelne meg). Mindezek az elemek jól megférnek egymás mellett ugyanabban a Kant-tanulmányban, mondjuk egy fenomenológiai Kant-értelmező tollából (amint ezt hazánkban Ullmann Tamás munkássága bizonyítja).

Ezzel szemben más diszciplínáknál, melyeknél az összefonódás nem a diszciplináris struktúra lényegi részét alkotja, van értelme a mesterkéltnek tűnő szintmegkülönböztetéseknek. Válasszuk példánkat a biztonság kedvéért nem más diszciplínákból, hanem a filozófia egy szubdiszciplínájából (amely a meghatározó korlátozás már révén elveszti a filozófia univerzalitását): a filozófiaoktatás esetén, pontosabban a középfokú filozófiaoktatás céljára készült tankönyvek esetén joggal tehetünk éles különbséget e művek és az azok történetére irányuló művek között (amely különbségtétel lehetősége a filozófia univerzalitásának elvesztése révén abból ered, hogy a középfokú filozófiaoktatásnak feltételezésünk szerint nem része ezen oktatás története). Sőt értelmes különbséget tehetünk a filozófiaoktatás története és a filozófiaoktatás történetírásának története között is, hiszen az előbbi tárgyai a filozófia oktatásában alkalmazható művek, míg az utóbbié – a példa szempontjából konstitutív feltételezésünk szerint – nem ilyen művek. Egyedül a történetiség második és a harmadik szintjei (illetve az ettől kezdődő szintek között) érvelhetnénk bizonyos tárgyszintű homogenitás fennállása mellett, hiszen a történetiség második és a harmadik szintjének művei is filozófiaoktatás-történeti művekről szóló filozófiaoktatás-történeti művek, habár szigorúan véve ebben az esetben is – sőt végtelen magasságú felsőbb szinteket is megengedve – különbséget lehet tenni a tárgy beágyazottsága révén, hiszen a történetiség második szintjének művei közvetlenül filozófiaoktatási művekről szóló filozófiaoktatás-történeti művek, míg a történetiség harmadik szintjén nem közvetlenül filozófiaoktatási művekről szóló, hanem filozófiaoktatás-történeti művekről szóló filozófiaoktatás-történeti művek találhatók, amelyek csak közvetve vonatkoznak filozófiaoktatásra, s ez a beágyazott közvetettség a magasabb szintekkel folyamatosan növekszik (habár e szubtilis különbségtétel tudományelméleti relevanciája vitatható lehet).

Természetesen a filozófia és a filozófiatörténet ilyen folyamatos átmenete, összefonódó egyneműsége nem jelentheti a graduális különbségek teljes hiányát, hiszen teljesen nyilvánvalóan lehetséges »tisztán filozófiatörténeti« szöveget alkotni (amely nem »tárgyszintű« filozófiával foglalkozik), sőt olyan filozófia(történet)i szöveget is, amelynek tárgyai kizárólag filozófiatörténeti szövegek. Ezekben az esetekben ezek a tartalmi megszorítások azonban nem lényegiek, hanem bármikor tovább lehet lépni azokon, és egyneműen folytatni alacsonyabb történetiségszintű szövegek felé, amint azt remélhetőleg a jelen könyv megelőző, történeti fejezeteinek szövege is bizonyítja, ahol filozófiatörténeti, filozófiatörténet-történeti és filozófiai (metafilozófia, szűkebben filozófiatörténet-filozófiai) fejtegetések alkotnak a jelen sorok szerzőinek reménye, de legalábbis szerzői szándéka szerint egynemű gondolatmenetet. Ekképpen a pusztán történeti szerepbe kényszerített filozófiatörténész mintegy elmondhatja a jogi pályára kényszeríteni próbált fiatal *Ovidiusszal*: „*sponte sua carmen numeros veniebat ad aptos, et quod temptabam scribere versus erat*”. („Önként jött ajakamra, kötött formában, az ének, s vers lett mindenből, bármit is írt le kezem” – Gaál László fordításában.)

A Lübbe által választott, az egyetemi életből vett példa azért is tanulságos, mert valóban egy objektívált és külső hozzáférésre alkalmas perspektívát kínálhat a filozófia saját praxisára, függetlenül annak a filozófiatörténet filozófiai relevenciájára vonatkozó metafilozófiai önértelmezésétől. „Egy filozófia tehát, ami abban a mértékben, ahogyan azt egyetemünk kurzuslistái mutatják, filozófiatörténetet tanít, az egy olyan tudomány esete, ami ugyanabban a mértékben azonossá teszi önmagát a saját történetírásával” (LÜBBE 1962, 206). Valóban, amint egyetemünk mai kurzuslistái bizonyítják, a filozófia oktatása jelentős vérvetést szenvedne, ha minden akárcsak közvetve történeti tárgyat egy másik diszciplína, a filozófiatörténet hatókörébe utalnának. Éppenséggel historizálhatjuk is ezt a megfigyelést, hiszen az előző mondat kínálkozó ellenpéldái mindig is kísérték a filozófia történetét. Azt mondhatjuk, hogy az ikonoklaszta filozófiatörténet-ellenesség, a filozófiatörténet filozófiai relevanciájának provokatív elvitatása a filozófia történeti invariánsainak egyike. A filozófia történeti kontinuitásának egyik formáját ugyan a kumulatív építkezés adja a történeti iskola címszava alatt, azonban legalább ennyire gyakori a történeti elődök megkérdőjelezése, sőt azok hagyományának explicit elutasítása. Ezen elutasítás formájára azonban érvényes az, amit Jan Patočka a Fenomenológiai Mozgalomhoz (és a történelemhez) való viszonya kapcsán

Paul Ricœur és Jacques Derrida nyomán meg lehet fogalmazni (vö. PATOČKA 2010, 237): ezen elutasítás formája az eretnek elutasításáé, akit még mindig az határoz meg, amivel szemben definiálja magát, nem pedig az aposztatáé, aki közömbösen viseltetik a hagyományozott teoretikus és praktikus formák érvényességigényével szemben. A filozófus, aki tevékenységét szélsőséges esetben az átöröklött filozófiai tévedések önfelszámoló terápiájának tartja, joggal tekinthető még mindig az általa negatívan értékelt, azaz szerinte gondolati tévedéseket alapító filozófiai hagyomány által az eretnek formájában meghatározottnak, hiszen azt is megtehetné, hogy a filozófia aposztatájaként ezekkel a tévedésekkel egyáltalán nem is törődne (visszautalva az 1.2.5. szakaszban elemzett, meglepően intenzív recens magyar filozófiaelméleti vitára: az »ész« Tőzsér Jánost »cselesen« vezető keze valóban fondorlatos volt, hiszen filozófusunkat megtartotta metafizikai eretneknek; máskülönben szerzőnk elveszthette volna e minősítését, habár talán még nagyobb irodalmi sikert ért volna el *Bildungsromanj*-nak explicit önéletrajzi, de elméletmentes változatával).

Lübbe két potenciális kiutat fontol meg tanulmányában: A filozófia és a filozófiatörténet ilyen zavaró, „példátlan” összefonódásának domesztikálására az egyik lehetőséget az kínálná, ha feladnánk az élő filozófia érvényességigényét, azaz a filozófia reduktív módon azonosná válna saját történetírásával: „a filozófia [...] teljesen feladja a tudomány területét a filozófiatörténet javára” (LÜBBE 1962, 206). Lübbe értelmezésében ezt a metafizikai kiutat választotta Dilthey, habár nem volt konzekvens redukciójának kivitelezésében, és *volens-nolens* mégis filozófiai elmélet maradt. Az 5.2. alfejezet tükrében Lübbe alábecsülte Dilthey késői világnézettanának (*Weltanschauungslehre*) filozófiai ambícióit (s értékítélete jellemző Dilthey általános alábecsülésére Lübbe korában), ez azonban szempontunkból irreleváns, hiszen végeredményben mind Dilthey részletesebb elemzése, mind a Lübbe-féle leegyszerűsítő olvasat arra az eredményre vezet, hogy Dilthey példája valójában nem szolgáltatott érvet a filozófiának a filozófiatörténetre való redukciójához. Hasonlóan elutasítón viszonyult Lübbe a másik lehetséges kiúthoz, nevezetesen ahhoz a felfogáshoz, amely filozófiatörténet relevanciáját kizárólag annak aktualizálhatóságában látja. „Tényleg lehetséges” kérdezi – „a filozófia [...] viszonyát saját múltjához egy egyszerű igazság fennmaradó jelenlétéhez való viszonyként érteni ugyanabban az értelemben, mint amilyen viszonyt geometria fenntart a Pitagorasz-tételhez?” (207). Egy ilyen viszony jellemezte, jegyezte meg Lübbe szellemesen, Kant viszonyát a logi-

kához, ami abban is megmutatkozott, hogy Kant ezt a diszciplínát nem az eredeti szövegekből, hanem korának tankönyveiből tanította. Ezzel szemben a filozófia mai művelése esetén – habár ez egy történetileg indexált deskriptív állítás! – az a meggyőződés a meghatározó, miszerint az „az ismeret, melyre fáradságos történeti módon remélünk szert tenni, egyetlen mai szisztematikus tankönyvben sincs közvetlenül jelen”, mégpedig azért nem, mert „az a »tárgy«, ami ezen ismeret tartalmi, nyilvánvalóan egyáltalán nem létezik azon a gazdag közvetítési folyamaton kívül, amelyként a filozófia középponti témáiban megmutatkozik” (208).

6.2.2. *Egy Kant-fragmentum mint elmélettörténet-írási csomópont*

Lübbe tanulmánya tehát egy elmélettörténeti fogódzót kínálhat a filozófiatörténet filozófiájának kidolgozása számára a filozófia és a filozófiatörténet különleges összefonódásának hangsúlyozásával (már önmagában a Ritter-iskola kontextusának rekonstrukciójában rejlő ígéretet beváltásával kecsegtetve), de milyen következtetések is vonhatók le ebből, miként járul hozzá Lübbe felvetése a filozófia sajátos történetiségformájának megragadásához? Az a tézis, hogy a filozófia „egy olyan elmélet, amely jelentős részben azonos a saját történetírásával” (LÜBBE 1962, 209), több szempontból is önreferenciális. Ezzel Lübbe is tisztában van: a tézis egyrészt elméleti (metafilozófiai) kérdésfeltevést tartalmaz, ami a „filozófiatörténet filozófiájá”-ra, „a filozófia történeti hermeneutikájára” irányul (209), másrészt – ha a tézist igaznak tartjuk – ugyanez egy történeti leírás terminusaiban is megfogalmazható kell legyen (pl. az arra irányuló kérdés formájában, hogy mikor kezdte „a filozófiatörténet magát filozófiaként érteni?”; 209). Lübbe tanulmányának konklúziója kifejezetten történeti: tézise szerint a filozófiatörténet mint filozófiai probléma megfogalmazódása egy tizenkilencedik századi történet, amit részletesebb vizsgálat tárgyává kellene tenni: „Ezen összefüggések bemutatása a tizenkilencedik század tágabb történeti alapján egy könyv témája lenne” (210). A filozófiatörténet elmélettörténete szempontjából tehát Lübbe tanulmánya lokalizálható azon modern szakirodalmi helyzet kiindulási pontjaként, amellyel a jelen könyv elejének bevezető fejezetében találkoztunk (lásd 1.1. alfejezet fentebb). Lübbe már egy évvel a tanulmánya megjelenését követően a frissen alapított bochumi egyetem professzora lett, amit egy politikai kitérő (1966–1970) szakított meg, majd pedig Észak-Raj-

na-Vesztfália egy másik egyetemén, Bielefeldben töltött állomáshe-lye (1969–1973) után, már 1971-től Zürichbe került, ahol nemzetkö-zi ismertséget hozó karrierje hátralevő évtizedeit töltötte (emeritálás: 1991); a filozófiatörténet-történeti aprómunkát tehát nem ő, hanem, mint láttuk, a düsseldorfi Lutz Geldsetzer végezte el,²²² aki azonban a tizenkilencedik századi filozófiatörténeti vitát – s ezáltal saját annak feltárására irányuló kutatását – a filozófia lényegére irányuló általános reflexió első megjelenési formájaként fogta fel (lásd pl. GELDSETZER 1974, 251), melyet Geldsetzer a maga részéről a korabeli analitikus filozófia és tudományfilozófia fogalmi apparátusával kísérelt meg artikulálni (egyben példáját szolgáltatva a kontextusfüggetlennek szánt metafizológiák elavulhatóságáról).

A Lutz Geldsetzer által megvalósított elmélet-történeti vállalko-zás történeti szervezőelvét az a specifikus tézis határozza meg, me-lyet még Lübbe állított tanulmánya történeti jellegű konklúziói leg-specifikusabb darabjaként: Kant volt „az első szigorú értelemben vett filozófiatörténet-filozófusok egyike” (LÜBBE 1962, 210), amennyiben „a filozófiatörténetet arra a rangra akarta emelni, hogy maga is filo-zófia legyen” (211). Ezt a tézist Geldsetzer monográfiája is megerő-síti, aki Kant szerepét ismertetve a filozófiatörténet elmélet-történe-tében szükségesnek tartja megjegyezni, a szóban forgó Kant-szöveg „jelentőségét legutóbb Lübbe méltatta” (GELDSETZER 1968, 21, 6. l.j., 21–22), s Geldsetzer a Ritter-féle lexikon ominózus »filozófiatörténet« szócikkében is Lübbére hivatkozva állítja, hogy „Kant az »a priori filo-zófiatörténetre vonatkozó« fragmentumokban maradt fejtegetéseinek hatására alakult ki az első módszertani vita a filozófiatörténetről a kan-tiánusok között” (GELDSETZER 1989, 914, vö. 919, 11. l.j.).

Kant ezen töredéke valóban egyértelműen az a priori filozófiatörté-net problémáját veti fel (ami elmozdulást jelent Kant a filozófiatörté-net közvetlen filozófiai relevanciáját vitató, szélesebb körben ismert kijelentéseihez képest): „A filozofálás” – Kant szerint – „az emberi ész fokozatos fejlődése, és az nem haladhat vagy akár csak kezdődhetett empirikus úton.” Ennélfogva a „[f]ilozófia egy filozofikus története [*philosophische Geschichte der Philosophie*] maga nem történeti vagy empi-rikus, hanem racionális, azaz a priori lehetséges. Hiszen még ha az ész faktumait rögzíti is, azokat nem a történeti elbeszélésből kölesönzi,

²²² Előmunkálatok: GELDSETZER 1965; a Lübbe által megfogalmazott célkitűzést teljesítő monográfia: GELDSETZER 1968; a vonatkozó szócikk a Ritter-féle lexikonban: GELDSETZER 1989.

hanem filozófiai archeológiaként az emberi ész természetéből meríti.” Sőt Kant még azt a lehetőséget is explicit módon számba veszi, hogy a filozófiatörténet „nem az itt vagy ott véletlenszerűen felbukkanó vélemények története, hanem az önmagát fogalmakból kibontó ész [*sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft*]” története kell legyen.²²³ Itt többről van azonban szó, mint pusztán egybecsengésről a Lübbei koncepció és annak Geldsetzer által megvalósítása között; s ez egyben az oka annak is, hogy jelen könyv elmélet-történeti vizsgálódása Hegellel kezdődött, s erről a Kant-töredékről jelen könyvnek csak ebben a recepció-történeti részében esik szó.

Ez az 1790-es évekből származó, a *Pályamű a metafizika haladásáról* kontextusába tartozó Kant-szöveg, ahol Kant a filozófiatörténet filozófiájáról alkotott „talán legtitkosabb gondolatai” (GELDSETZER 1968, 21) fogalmazódtak meg, ugyanis először a tizenkilencedik század alkonyán, évtizedekkel a német idealizmus, sőt a jelen könyv elmélet-történeti fejezeteiben vizsgált poszthegeiánus korszakok filozófiatörténet-filozófiai vitáinak lezárulta után jelent meg először Kant a königsbergi könyvtárban őrzött vegyes feljegyzéseinek (*Loose Blätter*) Rudolf Reicke könyvtáros által készített kiadássorozatában.²²⁴ A filozófiatörténet-elméleti Kant-szövegre rögtön Reicke kiadásának a *Kant-Studien* első évfolyamában megjelenő recenziója felhívta a figyelmet mint olyan kanti gondolatra, ami „nagy érdeklődésre” tarthat számot (ADICKES 1897, 253). A recenzens, Emil Adickes, aki később szerepet vállalt a Dilthey által kezdeményezett, máig meghatározó akadémiai Kant-kiadás kéziratokat feldolgozó részében, már ekkor megállapította azt az értelmezési sémát, ami a Lübbe–Geldsetzer-interpretációban is visszaköszönt: ezek a kéziratok szerinte ugyanis „azt mutatják, hogy Kant [...] figyelmét egy olyan terület felé is fordította,

²²³ Idézve a kritikai kiadás alapján: KANT 1942, 340–341, 343. A kanti kijelentések értelmezéséhez és fejlődéstörténeti kontextusához lásd HINSKE 1998, 43. skk.; BRAUN 2001, 205. skk.; IRLITZ 2010, 385–486; magyarul és a fenomenológia Kant-értelmezésének kontextusában: VARGA 2018c, 16. skk.

²²⁴ Lásd KANT 1895, 277–278 (jelzet: F 3). A kéziratcsoportból részleteket közölt Friedrich Wilhelm Schubert, königsbergi történészprofesszor, aki egy Kant-biográfia mellett Karl Rosenkranzcal együtt egy tizenkét kötetes Kant-kiadást is készített 1838 és 1844 között, azonban abban Kant filozófiatörténet-elmélete nem jutott szóhoz (lásd SCHUBERT 1838). Schubert szerint (531., 1. l.) ezek a kéziratlapok a königsbergi Friedrich Matthias Nicoloviuustól származnak, aki Kant kiadójaként működött a művek zömének esetében (vö. még KANT 1889, 50; 1895, 271. skk.; 1942, 479. skk.). Lutz Geldsetzer tévesen (1899-ra datálva) és forráshivatkozás nélkül közli a Kant-töredék első megjelenését (lásd GELDSETZER 1968, 21).

amely tőle amúgy – sajnos! – eléggé messze állt: a filozófiatörténet felé. [...] Azok a nézetek, amelyekhez eljutott, részben elővételezik Hegel álláspontját” (253).

Ugyan Rudolf Eisler nem reagált elég gyorsan, hogy e kanti szöveg helyet azonnal felvegye citátumai közé, s így lexikonjának első kiadásában Hegelnek tulajdonította azt a felfedezést, hogy „a filozófia története egy általános gondolkodás logikai fejlődéseként” tekinthető (EISLER 1899, 578), s hasonlóan hiányzik Kant a gyorsan kétkötetessé duzzadt második kiadásból (lásd EISLER 1904, 116); azonban a hamarosan napvilágot látó, újabb kötettel gyarapodott harmadik kiadás már Kanttal indítja a szócikk citátumgyűjtemény-részét, mégpedig a Kant-szöveg legerősebb állítását idézve: „Kant szerint a filozófia története »nem az itt vagy ott véletlenszerűen felbukkanó vélemények története, hanem az önmagát fogalmakból kibontó ész története.«.”²²⁵ Szintén hangsúlyos szerepet kap Kant a rövidesen megjelenő a kéziszótár-kiadásban, ami ugyan még némileg bizonytalan a Kant és a Hegel közti elsőbbség kiosztásában;²²⁶ de a Kant-szöveg hely szerepel az évtizedekig meghatározó, egyébként éppen a Kant-társaság égisze alatt gondozott posztumusz negyedik kiadásban is (lásd EISLER 1929, 455). Kant filozófiatörténet-elméleti fejtegetései tehát már a századforduló előtt ismertek kellettek legyenek azok számára, akik nyomon követték a Kant-szakirodalom alakulását – márpedig a *Kant-Studien* megjelenése aligha volt észrevehető a századforduló tudományos életében –, legkésőbb az 1910-es évekre pedig már a kézikönyvtudás részévé váltak. A Lübbe–Geldsetzer-interpretáció tehát nem elmélet-történeti nívómot állít, hanem egy régóta ismert, gyenge kontextusú Kant-szöveg hely bizonytalan értelmezésében foglal állást, azt az olvasatot támogatva, miszerint Kant elővételezte a német idealizmus filozófiatörténet-filozófiai diszkusszióját.

A Ritter-iskola köreiből származó Lübbe–Geldsetzer-olvasat azonban *ezáltal egy radikális különbséget tételez a filozófiatörténet elmélet-történetének utólag rekonstruálható narratívája és a korabeli aktorok tudása és perspektívája között*: amíg a korabeli aktorok számára – amint a fenti fejezetekben éppen a korabeli lexikográfia elemzésével igazoltuk – a filozófiatörténet megértéséhez Hegel volt a kiindulópont (mondhatni:

²²⁵ EISLER 1910, 1027; az Eisler által idézett Reicke-kiadás: KANT 1895, 278. (aktuális kritikai kiadás: KANT 1942, 343).

²²⁶ „Azt, hogy a filozófiatörténetben észszerű szükségyszerűség uralkodik, hangsúlyozza már Kant [...], különösen azonban Hegel” (EISLER 1913, 492; kiemelés tőlem; V. P. A).

ízlés szerint alapkö vagy botránykő), addig a Lübbe–Geldsetzer-tézis szerint ezt a gondolati játszmat Kant már érdemben végigjátszotta kéziratlapjain, melyek a tizenkilencedik századot Kant kiadójánál, majd a königsbergi könyvtárban lapulva töltötték. A filozófiatörténet elmélettörténetének rekonstrukciója tehát, amennyiben komolyan veszi feladatát, részletesen kell foglalkozzon Kanttal mint az a priori filozófiatörténet első protagonistájával, azonban ez a feladatkijelölés (amelynek végrehajtására a Lübbe által kijelölt keretek között legutóbb részletesen vállalkozott: KOLMER 1998) tartalmában *de facto* jelentősen különbözni fog attól a vállalkozástól, melynek mozgatórugója a korabeli perspektíva feltárása. A korai fenomenológia, illetve általában véve a kontinentális filozófia a filozófiatörténet filozófiájához való viszonyának feltárására irányuló vállalkozás értelemszerűen az utóbbi feladatkijelölés mellett kell elköteleződjön, ami utólag magyarázattal szolgál a jelen könyv bevezetőjében (lásd 1.1.1. szakasz fentebb) jelzett historiográfiai-módszertani értékvalasztásokra. Ezt az utat talán azért is érdekesebb követnünk, mert, amint ugyanott jeleztük, az viszonylag járatlan is. A Ritter-iskolához kötődő lexikográfiai teljesítmény tehát, ahogyan erre előzetesen utaltunk (lásd 6.1. alfejezet), érdemben korlátozta az elmélettörténeti fejezetek vizsgálódásait (magyarázatot adva azok *lezárásának* szükségességére), azonban szolgálhat-e további vezérfonalként immár filozófiatörténet-elméleti orientáltságú vizsgálódásaink számára, avagy a Lübbe az előző szakaszban elemzett tanulmánya (LÜBBE 1962) pusztán egy elvékonyodó, majd megszakadó fonalat adott-e kezünkbe? – elvégre Lübbe konklúziója, amint láttuk, lényegében historiográfiai (elmélettörténet-írási) természetű volt.

6.2.3. A *filozófia kompenzatorikus viszonya a filozófiatörténethez*

Kant paradigmaticus filozófiatörténet-filozófusi (*Philosophiegeschichtsphilosoph*) szerepe visszatérő eleme maradt Lübbe önhivatkozási repertóriumának, azonban ezek a hivatkozások idővel észrevehetően alárendelt kontextusba kerültek. Lübbe már a 10. nemzetközi Hegel-kongresszuson (1974. augusztus 26–30., Moszkva) tartott előadásában úgy mutatta be Kant filozófiatörténet-filozófusi úttörő szerepét, mint ami szubszumálható a fogalomtörténet elméleti megközelítése alá: azáltal, hogy Kant a dialektika-fogalmat „filozófiatörténeti folyamatok struktúra-fogalmává” s ezáltal „az ész önfelszabadításának

módjává” tette (ti. a filozófia lehetősége ellen irányuló, a filozófiatörténetre mint a »bolondságoknak a galériájára« hivatkozó ellenvetés elhárításának a módjává), „éppen története lett magának a fogalomnak, amelyet fogalomtörténetileg elbeszélünk” (LÜBBE 1975, 13). Az, hogy e fogalomtörténet-írás tárgya Lübbe szerint nem általános metafizikai, hanem specifikus filozófiai fogalom, ti. a dialektikafogalom volt, szintén jól mutatja, miként vált a filozófiatörténet filozófiai problémája alárendelt témává egy a filozófiánál átfogóbb kutatási programban. Lübbe későbbi publikációiban – hasonlóan a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* módszertani hangsúlyeltolódásához (lásd 6.1. alfejezet fentebb) – felfedezhető az externális faktorokra alapozott filozófiafel-fogások előtérbe kerülése, például egy olyan megközelítésé, amely a filozófiatörténetet a filozófia kultúrtörténeteként fogja fel (LÜBBE 1982). Utóbbi metafizikai álláspont szerint a filozófiatörténet-írásnak olyan „eddig inkább marginálisan tárgyalt” (210) különbségeket is konstitutívként kellene tekinteni, mint a „filozófiaalakító [*philosophieprägenden*] elköteleződés-különbségek, amelyek az intézményi hovatartozásból egyrészt a filozófiai karhoz, másrészt a teológiai karhoz adódnak” (210–211); a filozófiai közönségének kulturális és szociális differenciálódását (vö. 211), „a filozófia bemutatási és közlési formáit” (211), vagy éppen a filozófia iránti nyilvános kereslet (pl. egyetemi beiratkozások) változásait. Lübbe megközelítése már egyértelműen elhagyta a filozófiaimmanens filozófiameghatározás talaját, azt azonban érdemes e megközelítés érdemeként megjegyeznünk, hogy Lübbe e kategóriák segítségével nemcsak „a 19. század kultúrtörténetében az akadémiai professzionizált filozófia [...] és a szépirodalomként jelen lévő filozófia” szétválását, mégpedig „addig példátlan élességű” szétválását tartotta deskriptív módon megragadhatónak (212), hanem a filozófia tizenkilencedik századi differenciálódási folyamatának egy számunkra sokkal relevánsabb aspektusát, a „historiográfiailag önmagát közvetítő és a historiográfiailag közvetítetlen filozofálás” (213) különbségét (illetve annak köztes-levezetett formáit):

„[...] a 19. században válik el az a filozófia, amely számára konstitutív a saját maga professzionális historiográfiája, egy más filozófiától, amely számára – még a [korban] teljesen kifejlett történeti tudat feltétele mellett is – ez éppenséggel nem érvényes és amely számára a saját tárgyainak történeti közvetítettsége nem kényszeríti ki egyben azok felelevenítésének historiográfiái módzatát.” (Uo.)

A svájci filozófiai-politikaelméleti egyetemi karrierjének zenétjéhez érkező Lübbe tehát megőrizte azt a tézist, hogy a saját történetiségére filozófiailag reflektáló filozófia megjelenése, azaz a filozófiatörténet genuin értelemben vett filozófiai elmélettörténetének kezdete egy filozófiatörténetileg lokalizálható pont volt (amit korábban szűkebb kronológiai módon a filozófiatörténet-filozófusi igénnyel fellépő Kant nevezetes töredékéhez, tágabb módon pedig az egész tizenkilencedik századhoz kötött), ez azonban már nem a filozófián belüli, azaz a metafilozófia elméleti apparátusával artikulálandó különbség, hanem pusztán egy kultúrtörténeti állítássá redukálódott, amely besorolható a tizenkilencedik század számos kultúrtörténeti nívuma mellé. Lübbe későbbi, az emeritáció (1991) és a közértelmiségi szerep azzal együtt járó megerősödésének korszakából²²⁷ származó könyvében (LÜBBE 2003; első kiadás: 1992) pedig a filozófiatörténet-elméleti tanulmányra (LÜBBE 1962) történő önhivatkozás (lásd LÜBBE 2003, 231, 6. lj.) pusztán a Thomas Kuhn által bevezetett tudományosforradalom-fogalom egy illusztrációjaként jelenik meg: Azáltal, hogy Kant a metafizikának a tudományos haladás „biztos útját” nélkülöző történetét „az ezen elkerülhetetlen kudarc okaiba történő bepillantás révén [...] tudományképesé teszi” (230–231), tulajdonképpen *avant la lettre* egy kuhni tudományos forradalmat ír le, azaz „ugrásszerű változásokat a tudás-előállítás szociális és kognitív előfeltételeiben, amelyek ugrásszerűen megváltoztatják az individuális és kollektív tudományalanyok kérdésési lehetőségeit” (230).

Lübbe elméleti trajektóriája felől tekintve azt kell mondjuk, hogy már a Kant-hivatkozás is diffúz, amennyiben nem specifikusan Kant filozófiatörténet-elméletével (ti. az a priori filozófiatörténet problémájával és annak a történeti-empirikushoz fűződő viszonyával) foglalkozik, hanem inkább a kanti *Kritika* módszertani önértelmezésének szintjén fogalmazza meg állítását; azonban még inkább elmosódottnak tűnik ezen gondolati alakzat a kuhni tudományos forradalom fogalmához, illetve általában véve a tudásfelhalmozás nem kumulatív epizódjaihoz történő hozzákapcsolása, amely aligha tarthat igényt a megrengető filozófiai-tudományelméleti újdonságigényre. Ennél is diffúzabbnak tűnik Lübbe másik önhivatkozása a „régebbi” filozófiatörténet-elméleti tanulmányára (276, 8. lj.), ahol az „a kultúrevolúciós gyorsulás modernitás-specifikus tapasztalatának” (275) egyik következményeként jelenik meg: ez a folyamat „egészen a filozófiába

²²⁷ Lübbe közértelmiségi ambícióiba betekintést enged: LÜBBE 2010.

behatóan elméletprovokálóként, mégpedig közelebbről történelem-elmélet-provokálóként hatott” (275–276), írja Lübbe abban a mondatban, amelyhez az önhivatkozást illesztette. Arról, hogy itt már régen elhagytuk a filozófiaimmanens metaelmélet körét, az is árulkodhat, hogy a szóban forgó folyamat általános szimptomája a „tudományos publikációs fórumok [számának] robbanása” (275), illetve általában a kulturális objektumok túltermelése. Kant filozófiatörténet-filozófusi szerepe tehát a közértelmiségévé váló Lübbe kezében egy olyan fonal lenne, amely nem a filozófia elméleti labirintusába, hanem éppenséggel a filozófián kívüli fórumokra (kultúrtörténet, tudománytörténet, médiatörténet) vezetne?

Vegyük észre, hogy Lübbe még ebben a szerteágazó témájú időskori könyvében sem maradt teljesen hűtlen a Ritter-iskolai gyökereihez. A könyv fő témáját annak (populáris) recepciója a jelenrövidülés (*Gegenwartsschrumpfung*) fogalmában vélte összefoglalni (lásd LÜBBE 2003, 399. skk.), nevezetesen a „kultúrevolúciós dinamika tapasztalatának” (vi. és passim) abban a modern formájában, hogy „a múlt időben egyre közelebb kerül a jelenhez” (399), a múlt szerepe felértékelődik, amit Lübbe a műemlékvédelem modern jelensége mellett számos marginális vagy centrális médiatörténeti és kultúrtörténeti példa elemzésével igyekezett bemutatni. Ez a gondolati forma azonban a Ritter-féle kompenzáció alapmozgására vezethető vissza, amely szerint, emlékezünk (lásd 6.1. alfejezet fentebb), a modernítésre specifikusan jellemző történelemvesztés mintegy kéz a kézben jár a történelemre irányuló érdeklődés megélnélkülésével, a modernitásnak „szüksége van egy szervre, mely kompenzálja történelemnélküliségét”. Ez a kompenzációgondolat az, amely a Lübbe által használt diffúz „provokálja” ige mögött rejlik, amikor Lübbe a Kant filozófiatörténet-elméletének példájára hivatkozva azt állította, a gyorsulás modernitás-specifikus tapasztalata elméletprovokálóként, sőt történelemelmélet-provokálóként hatott.

Azt gondolom, ezen a közvetett módon igenis vezérfonalként szolgálhat filozófiatörténet-elméleti vizsgálódásaink számára Lübbe Kant filozófiatörténet-filozófusi szerepéről szóló tanulmánya és annak további sorsa a lübbei életműben, nevezetesen amennyiben arra a gondolatra összpontosítunk, miszerint *a filozófia Lübbe által azonosított inherens történetisége a kompenzáció (mint egy korlátozott, modernizált hegeli gondolati figura) alapmozgásának megnyilvánulása*. Ehhez persze arra is szükség van, hogy a ritteri kompenzációgondolatot egy genuin, nem-triviális filozófiai tartalomként tekintsük, nem pedig valamiféle

konzervatív orientációjú kultúrkritika egy toposzaként (függetlenül a Ritter-iskola egyes tagjainak közéleti szerepvállalásától, amely egyébként önmagában komplex és nem sorolható be minden további nélkül egy homogén politikatörténeti címke alá, nem is beszélve a régiók és az évtizedek közti távolságok okozta különbségekről e klasszifikációk terminusaiban). A ritteri kompenzációgondolat nem triviális filozófiai tartalmának azonosításához pedig éppen Lübbe munkásságára támaszkodhatunk.

A kompenzációgondolatot mélyebb értelmében véve annak célja ugyanis nem egy kultúrfilozófiai vagy éppen politikafilozófiai apológiában jelölhető meg, hanem Lübbe szerint abban, hogy az a *bölcsészettudományok konstitúcióelméletének* szolgáljon építőelemül (azaz a kompenzáció mozgása alapjellemezője a bölcsészettudományoknak [*Geisteswissenschaften, humanities*], illetve a történeti kultúrtudományoknak). Azt is fontos látni, hogy ebben a különbségtételben nem „történeti és történetietlen világok közti ellentétről” (LÜBBE 2003, 286) van szó valamiféle diffúz pesszimiztikus kultúrkritikai megállapításként, hanem éppenséggel egy történeti diagnózisról: a jelenlegi történeti helyzetünk specifikus jellemzője az, hogy *a történetietlenség a kompenzáció igényével párosul*. A jelent Lübbe szerint egy *történetileg példátlan dinamika* jellemzi, amelyben a modernitás felülírja az „összehasonlíthatatlanul lassabban fejlődő eredeti kultúrákat [*Herkunftskultur*]” (286). Ehhez a „történetileg szinguláris” (287) helyzethez hozzátartozik azonban egy *faktum*, nevezetesen az, hogy a „modernizáció előrehaladása egyben [...] komplementer módon e civilizáció önhistoricizálásának tendenciáját növeli, szinte már kompenzatorikusan kikényszeríti” (297). Ennek a *ténynek a magyarázatára* törekszik a kompenzációelmélet, azaz ez az elmélet végső soron transzcendentális (konstitúcióelméleti) igénnyel lép fel, legalábbis semmiképpen sem tekinthető egy normatív igénnyel fellépő, preskriptív kultúrkritikai elméletnek (hasonlóan ahhoz, ahogyan Wilhelm Dilthey késői filozófiatörténet-elmélete is egy faktum transzcendentális magyarázatában látta feladatát [lásd 5.2.2. szakasz fentebb]; általában véve pedig utalva a transzcendentálfilozófia teljesítőképességére a filozófiatörténetre irányuló kérdés a modern kontinentális filozófia talaján történő kifejtése során).

Lübbe karrierútja valóban abba az irányba vezethetett, hogy egyre kevésbé látta releváns problémának a filozófiatörténet filozófiáját, s inkább a kultúra és a média más területein kísérelte meg kamatoztatni a tág értelemben vett kompenzációgondolatot. Ezt a gondolatot

azonban, mégpedig a Lübbe által kiélezett-kimunkált formában, termékeny *strukturális analógiaként* alkalmazhatjuk a filozófiatörténet filozófiai megértésére irányuló erőfeszítéseink során. Ez az erőfeszítés a fentiek értelmében tehát arra kell irányuljon, hogy a filozófiatörténet filozófián belül betöltött szerepének konstitúcióelméletét körvonalazhassuk, azaz annak deskriptív sajátosságait ragadjuk meg. Ilyen deskriptív sajátosság azonosítására kínálkozik a ritteri kompenzációs mozgás analógiája: Ahogyan a modernitás történetileg (szinte) szinguláris sajátossága annak az átöröklött történeti kultúrákkal szembeni rendkívüli konkurencia-sikeressége – aminek eredménye a „tudományos-technikai civilizáció homogenitása” annak „globális expanziójában”²²⁸ –; ugyanúgy a filozófia is rendelkezik egy különös fölényrel a filozófiatörténeti tartalmakkal szemben. Más szavakkal: az a jelen könyv bevezetőjében (lásd 1.1.3. szakasz fentebb) is megfogalmazott tézis, miszerint a filozófiatörténetnek konstitutív szerepe van a filozófián belül (inkább a filozófia szorul rá a filozófiatörténetre, mintsem fordítva), *nem jelenti a filozófia historizálását*, a filozófiai érvényességigény feladását és a filozófiai tevékenység feloldását a filozófiatörténet-írásban (annak megfelelően, hogy maga Lübbe is elvetette ezt az alternatívát annak idején, lásd 6.2.1. szakasz fentebb). A filozófiát éppenséggel az jellemzi, hogy művelői – pusztán történészi perspektívából tekintve tagadhatatlanul anakronisztikusként ható – érvényességigénnyel fordulnak az átöröklött filozófiatörténeti tartalmak felé, azokat alkalmazsint éppúgy feldőlják a történeti értékkel nem törődve, mint egykor a népvándorlás korának törzsei a Római Birodalom maradványait. Ezért az eljárásmodért – amit a mai magyar filozófia kontextusában jól példáz Tózsér János az 1.2.5. alszakaszban elemzett monográfiájának attitűdje – ők persze nem hibáztathatók, sőt a filozófiai erősz (amit Tózsér könyvétől sem vitathatunk el!), a bölcsességre törekvés félreismerése lenne történeti tekintélytiszteletet megkövetelni a filozófia művelőitől, arra szólítva fel őket, hogy egy állítást azért ne vonjanak kétségbe, mert az Arisztotelészre vezethető vissza. A Ritter-féle kompenzációs gondolat analogikus alkalmazása ugyanakkor azt mondja ki, hogy a filozófiai tevékenységre éppen ezen anakronisztikus természetű szubverzív potenciál, argumentatív sajátlogikai fölény *elválaszthatatlan kísérőjeként jellemző a múlthoz fordulás*, éppen ugyanez vezet a filozófia történe-

²²⁸ LÜBBE 2003, 286. A tudományos-technikai civilizációs (Lübbe terminusaival: evolúciós) sikerességének elismerése ismét csak annak jele, hogy Lübbét nem lehet egyszerűen a kultúrpresszimizmus kategóriája alá sorolni.

ti tartalmainak előhívásához. Ebben nyilvánul meg, hogy a filozófia olyan tudomány, amely egyszerre lép fel megalapozó igénnyel, és van jelen benne egy többszintű egymásbafonódó elméletörténet (amelynek formájával a 6.2.1. szakaszban foglalkozunk).

Az, hogy a filozófusok filozófiatörténethez fordulása egy deskriptív sajátosság, egyben azt is jelenti, hogy a kompenzatorikus formájú mozgás azonosításával még nem kaptunk választ minden kérdésünkre, hanem ez éppenséggel a filozófiatörténetre vonatkozó következő filozófiai kérdés kapujába vezetett bennünket, amely kérdést a következőképpen lehet megfogalmazni: Miből is ered ez a kompenzatorikus viszony? Miért is érzik szükségét a filozófusok annak, hogy a filozófiatörténethez forduljanak? Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszolhassuk, érdemes tisztáznunk egy aspektusát annak (s e vállalkozásunk során még Lübbe gondolataira támaszkodhatunk), hogy mit is jelent valójában a történetiség mint megkülönböztető kritérium az eddig általunk reflektálatlanul filozófiainak és filozófiatörténetinek nevezett tartalmak között?

6.2.4. *Hol kezdődik a filozófiatörténet?*

A jelen alfejezet utolsó szakaszában tehát egy olyan ellenvetésre szeretnénk sort keríteni, amely talán régebb óta felmerült már a jelen könyv olvasójában: a filozófia és filozófiatörténet a fentiekben körvonalazott összefonódása tűnhet egy vonzó tézisnek, de nem mossa-e el a filozófiai tevékenység és a filozófiatörténet közti demarkációt? Amint említettük, a történetiség specifikus értelmének jelen szakaszban megcélzott körülhatárolásában éppen Lübbe gondolataira támaszkodhatunk. Lübbe tézisszerű megfogalmazása szerint „a történeti folyamatok [...] rendszerek individualizációjának folyamatai [*Prozesse der Systemindividualisierung*], amelyek révén a rendszerek az analóg [rendszerek] között egyediek és felcserélhetetlenek, azaz azonosíthatók lesznek”.²²⁹ Pregnáns értelemben tehát Lübbe szerint akkor beszélhetünk történeti magyarázatról (egy adott viszonylaton belül), ha a szóban forgó rendszer változását nem deduktív módon vezetjük le (zárrójelbe téve azt, hogy a nomologikus szabályrendszer belső vagy külső, fogalmi vagy empirikus lenne), sőt Lübbe még azt a lehetőséget is

²²⁹ LÜBBE 1973, 550. A tézis jelentőségét Lübbe számára aláhúzza annak párhuzamos megfogalmazása az életműben: LÜBBE 1977, 98.

kizárja, hogy az ágensek szándékainak terminusaihoz folyamodjunk. Szándékracionalitásra visszavezethető mozzanatok természetesen előfordulhatnak e történetek építőelemeiként, azonban *a pregnáns értelemben vett történet ott kezdődik, amikor nem pusztán az ágensek cselekvési racionalitása által kijelölt horizonton belül maradunk*: „Az, hogy valaki azt csinálja, amit akar, ugyan számtalanszor előfordul a történetekben, azonban ez még nem teszi ki a történetet mint történetet” (543). A történeti magyarázatok lényegi elemét tehát a különböző jellegű racionalitások – a magyarázat szempontjából – kontingens divergenciája (vagy éppen konvergenciája) okozta interferencia alkotja, ami egy olyan hatáshoz vezet, aminek létrejöttére csak történeti-narratív magyarázatot tudunk adni.

Nézzünk egy konkrét példát a filozófiatörténet-írásból (pontosabban egy kanonizált filozófus autobiográfiai reflexióinak köréből)! Nyilvánvaló, hogy a szó pregnáns értelmében vett filozófiatörténet-íráshoz nem elegendő, ha a filozófia saját racionalitáskritériumai alapján olvasunk szövegeket, azaz tekintet nélkül arra, hogy azok éppenséggel történeti szövegek (ezt a szövegkezelésmódot jellemezte Rorty elhíresült szavaival: a történeti „szövegeket a filozófiai folyóiratokban aktuálisan vitatott tételek formájára szabják [literálisan: pofozzák; V. P. A.]”; avagy, némileg megértőbben: a történeti filozófusokat kortárs vitapartnerként kezeljük abból a meggyőződésből, hogy „a nagy halott filozófusnak némely egészen kiváló gondolata volt, ám sajnos nem tudta őket világosan megfogalmazni »kora korlátai« miatt”; RORTY 1984, 49, 57; ford.: 1986, 495, 503). Mindez természetesen nem csökkenti a racionális rekonstrukciók értékét: Az az állítás például, hogy Edmund Husserl fenomenológiai filozófiájának centrális módszertani fogalma, az ún. fenomenológiai redukció egy kísérlet a magyarázati cirkularitás elkerülésére azáltal, hogy egy deskriptív transzcendentálfilozófiai keretében azonosítjuk azokat az elemeket, amelyek végrehajtásának felfüggesztésével felfüggeszthető (»bezárójelezhető«) a vizsgált érvényesség-tételezés olyan módon, hogy továbbra is deskriptíve hozzáférünk ezen felfüggesztett érvényességhez (Husserl szavaival: „nem érvényességként, hanem érvényességigényként, érvényességfenoménként”);²³⁰ nos ez az állítás értelmes és releváns, sőt a husserli fenomenológia filozófiatörténet-írásának részét kell alkossa – mint

²³⁰ HUSSERL HUA XXIV, 199; ford.: HUSSERL 2011, 64. A fenomenológia redukció ilyen értelmezésében Dieter Lohmar elgondolásaira támaszkodtam (lásd különösen a lentebb idézett tanulmányát).

ahogyan alkotja is – az ilyen jellegű hipotézisek diszkutálása (lásd pl. LOHMAR 2002), hiszen az nem állhat pusztán feltételezett vagy valós externális hatások és »filozófiátlan tények« enumerációjából.²³¹ A nomologikus (esetünkben: a filozófia saját racionalitáskritériumai alapján történő) és a narratív magyarázati modellek komplementer mivoltáról, sőt összefonódásáról Lübbe által a történelemelmélet klasszikusai nyomában mondottak alapján aligha kíván további magyarázatot, hogy ez nem egy kiélezésre érdemes ellentét (mint ahogyan a történelem-tudományban sem érdemes túlzottan kiélelni a »tények« [avagy a »források«] és az »összefüggések« [avagy az »elméletek«] közti, rokon jellegű ellentétet sem).²³² Az is régóta ismert a történelemre irányuló filozófiai reflexió fenomenológiai elköteleződésű hagyományában, hogy, amint Ricœur fogalmazott egy úttörő jelentőségű tanulmányában, „a konstituáló transzcendentális idő”, azaz a fenomenológia szerint a tudat transzcendentális szerkezetének magvát alkotó temporalitás még „nem transzcendentális történelem, hanem az utóbbi csak egy olyan tudat korrelátuma, amely azt a dokumentumokban felfedezett

²³¹ A filozófiatörténet-írásunk számára korábban – a nyilvánvaló politikai és intézményi feltételek miatt – az externális faktorokra történő redukció irányából érkező nyomás tűnt veszélyesebbnek (vö. 19. lj. fentebb), míg a filozófiatörténet-írás egyik vezető hazai képviselője ma az interpretálatlan tények felől (azaz a „szöveg-elemzésekkel” szembeállított „filozófiatörténeti tények” felől) látja a veszélyt (SCHWENDTNER 2014, 79), és ez ellen emeli fel – teljes joggal – a szavát: „A filozófiatörténet azonban elsősorban gondolatokról szól, ha filozófiatörténeti munkát végzünk, gondolatokat kell értelmeznünk, rekonstruálnunk [...]. A tények felsorakoztatása, hogy elmondják helyettünk, hogy mi történt, még akkor is kétes vállalkozás, ha pusztán történeti eseményekről van szó. [...] A filozófiatörténet esetében még reménytelenebb a helyzete annak, aki a tények felsorakoztatásával akarja előadni, hogy miként történt a dolog valójában” (84–85). Azt, hogy ez a dichotómia egy sorba állítható az externális faktorokra történő redukció felől érkező, a filozófia egészének diszciplináris létjogosultságát megkérdőjelező kihívással, jól mutatja Schwendtner cikkének rákövetkező, filozófia-apologetikus zárómondata: „Filozófia nélkül nem lehet filozófiatörténetet művelni” (uo.).

²³² Érdemes látni, hogy még az »ahogyan valójában történt [*wie es eigentlich gewesen ist*]*» szállóige atyja, Leopold von Ranke (1795–1886) német történész sem gondolta azt, hogy a történelem pusztán tények felsorakoztatásából állna bármilyen szervezőelv nélkül. Amint egy az 1860-as évekből származó feljegyzésében fogalmazott: „el kell ismerni, hogy a történelem sohasem öltheti egy filozófiai rendszer egységét; azonban nem nélkülözi a belső összefüggést” (RANKE 1975, 296). Kétségtelenül folynak viták a mai történészek között is a tények és értelmezések helyes arányáról, azonban, mutatott rá a történettudomány egy jelentős mai képviselője, az extrém egyensúlytalanság, a „»forrás-fetisizmus«” korántsem tekinthető a történészek „általánosan elfogadott ortodoxijának” (EVANS 2000, 85). Evans szerint az egész vita tekintetében „szükséges valamelyes tudományos tolerancia: a történeti tudás és megértés bizonyára származhat mind új források felfedezéséből, mind a meglévők ötletes értelmezéséből” (uo. 86).*

nyomok észlelése és mások ezen dokumentumok keresztül történő megértése révén [...] dolgozza ki”.²³³

Ennyiben tehát, a husserli transzcendentálfenomenológiai redukció példájánál maradva, Husserl retrospektív megjegyzése két és fél évtized távlatából, miszerint „A fenomenológia redukciót 1905-ben Göttingenben hajtottam végre [*vagy*: fejtettem ki]” (HUSSERL HUA XXXIV, 315) önmagában még mindig nem tartozik a filozófiatörténethez a szó szigorú értelmében, illetve csak akkor válik a filozófiatörténet genuin részévé, ha az „1905-ben” időhatározót nem a tudatfolyam transzcendentális temporalitásának pusztá időindexeként értelmezzük, hanem a külső tárgyakhoz kötődő, interszubjektív genetikus teljesítmények révén konstituált történelem részeként (amire már a „Göttingenben” helyhatározó is utalni látszik), azaz ha történelmi évszámként értelmezzük, különösen ha azon filozófiatörténeti háttértudás fényében értelmezzük, miszerint 1905 volt a Husserl körül születőben lévő Fenomenológiai Mozgalom egyik *annus mirabilise*, amelynek nyári szemeszterét – nem minden érdekezérelt historiográfiai komplikációtól mentes módon – „Göttingen müncheni megszállásának [*Munich invasion of Göttingen*]” nevezi a fenomenológiai történetírói hagyomány,²³⁴ utalva a Münchenből Göttingenbe áramló lelkes fiatalokra (akik néhány év múlva aztán megbotránkoztak Husserl transzcendentálisizmusán, a fiatal Mozgalom első összetett történeti-fogalmi értelemalakzatú szakadását hozva létre). A belső időtudat és az interszubjektív-transzcendentális történetiség közti különbség még jobban megmutatkozik, ha Husserl egy hasonló, retrospektív filológiai megjegyzését idézzük, amely már reális médiumban objektíválódott intencionális tartalomra, azaz filozófiai kéziratokra hivatkozik: „Történeti megjegyzés: A seefeldi kéziratlapokban – 1905 – már a »fenomenológiai redukció« fogalmát és korrekt használatát találom.”²³⁵

²³³ RICŒUR 1986, 27–28; első megjelenés: 1949. Ricoeur klasszikus értékelését ma is érvényesnek gondolja Takács Ádám: „A történelem husserl és heideggeri fenomenológiai megközelítésének legkomolyabb korlátja ahhoz a tényhez kötődik, hogy gyakorlatilag felismerhetetlenné teszi az eredeti szubjektív temporalizáció és a történetiség közti különbséget” (TAKÁCS 2018).

²³⁴ SCHUHMANN 1977, 89; e terminus historiográfiai komplikációit illetően lásd: VARGA 2018c, 106, 173. lj.

²³⁵ HUSSERL HUA X, 237., 1. lj, vö. 459. Érdeemes megjegyezni, hogy Husserl retrospektív filológiai tévedésnek esett áldozatul, amikor a szóban forgó szövegcsoportot egységesként kezelte, pedig – amint Rudolf Bernet megállapította (HUSSERL 1985, 103, 1. lj.) – annak zöme az ún. Bernau-kéziratok közül, másfél évtizeddel későbből származik.

Lübbe szerint azonban – meglepő módon! – ez még nem számíthat pregnáns értelemben vett filozófiatörténetnek, hiszen Husserl fenti autobiográfiai mondatában is pusztán a cselekvő szándékainak terminusaiban történő magyarázatról van szó. A fenomenológiai redukció történetére irányuló husserli önéletrajzi mondatok közül a Lübbe-féle kritériumnak egyedül az elsőként idézett kijelentés eredeti kéziratváltozata – „a fenomenológiai redukció gondolatát, melyet először két évvel korábban fogalmaztam meg, első alkalommal 1907-ben Göttingenben mutattam be előadásokban” (HUSSERL HUA XXXIV, 603) – felelhet meg, amennyiben a megfogalmazás és a nyilvános bemutatás közti időbeli és tartalmi distanciát valamiféle *fogalmi kísérletezés, küzdelem* eredményének tudjuk be (a seefeldi kéziratlapokra utaló autobiográfiai megjegyzésben szereplő „korrekt használat” kifejezés nyomán).

A Lübbe-féle kritérium szigora első hallásra kontraintuitívnek tűnhet, pedig, ha jobban belegondolunk, ez egy termékeny módot kínálhat arra, hogy elkerüljük a filozófiatörténetet a gondolatok önmozgásaként felfogó vulgárhegelianizmus csapdáját, amin az sem változtatna érdemileg, ha a gondolatok mozgását egy – bármilyen gazdagon és finoman is artikulált – külső történethez indexáljuk. A Lübbe-kritérium ezzel szemben éppen azt fogalmazza meg, hogy akkor beszélhetünk filozófiatörténetről a szó nem triviális értelmében, amikor a filozófiai fogalmak saját logikájának és a történeti aktorok szándékainak folyamába valamilyen kontingencia szövődik bele. Más szavakkal: a transzcendentálfenomenológiai redukció története akkor válik genuin értelemben filozófiatörténetté, amikor nem pusztán a fogalmi rekonstrukció egyes elemeinek a külső történelem – beleértve abba az értelmiségtörténettel, egyetemstörténettel stb. gazdagított külső történelmet – idővonalához indexeléséről van szó, hanem ez az összekapcsolás nem vezethető le másként, azaz az egyes index-hozzárendeléseknek Lübbével szólva „pusztán történeti oka van”. A fenomenológiai redukció filozófiatörténetének példája azért is különösen tanulságos, mert Husserl a redukció megfogalmazására 1903 (vagy talán már 1896) és 1906 között tett próbálkozásainak graduális története valóban nem magyarázható másként, mint történeti magyarázattal (amely történeti út aztán Husserl számára a sikeresnek ítélet végső megfogalmazás vártajáról tévútként és hibaként jelent meg).²³⁶

²³⁶ Husserl a fenomenológiai redukcióhoz vezető útjának a fenti értelemben vett *filozófiatörténeti* rekonstrukciójára jelen sorok szerzője is kísérletet tett: VARGA 2009.

Azt remélhetjük, hogy ez ebben a fejezetben a Ritter-iskola kontextusának rekonstrukciójából nyert történetiség-fogalom révén pontosabban meghatározott értelemre tehetett szert a filozófiatörténet materialitásának ama fogalma, amire a 3. fejezetnek a Hegel halála eseményénél kibomló történeti elemzéséből több alkalommal utaltunk (egyben ennek révén a könyv vizsgáldásának ott kezdődő elmélet-történeti része is remélhetőleg genuin értelemben vett filozófiatörténetiként mutatkozhat meg ebben a differenciáltabb értelemben). Ahhoz, hogy az így körvonalazott érzékenyebb filozófiatörténet-demarkáció alapján ezután közvetlenül célba vehessük azt a kérdést, vajon miért is fordul a filozófus a filozófiatörténethez, a következő fejezetben egy kontrafaktuális gondolkísérlethez fogunk folyamodni, amely azt a lehetőséget kísérli meg rekonstruálni, hogy mi alakulna másként, ha a filozófus nem ezt tenné.



7. A filozófiatörténet értelemalakzatai

7.1. HUSSERL »IMPULZUSCENTRUMÁTÓL« A »FIKTÍV FILOZÓFIATÖRTÉNET« GONDOLATKÍSÉRLETÉIG

A korai fenomenológia klasszikus szerzőjének, Edmund Husserlnek köszönhetők – éppen annak a filozófiatörténet-felejtésnek a révén, melynek stációit a könyv első fejezeteiben követhettük nyomon – a filozófiatörténet filozófiai relevanciájával szembeni legpregnansabb elutasító megfogalmazások. Ezek közül is kiemelkednek a Husserl életének utolsó évében papírra vetett kutatási kéziratokban található megjegyzések, melyek esetében még az a lehetőség sem áll az értelmező rendelkezésére, hogy fejlődéstörténeti megfontolásokkal tompítsa e megjegyzések élet, arra hivatkozva, hogy Husserl azokat később revideálni kényszerült volna. Az idős filozófus utolsó éveit kitöltő könyvprojekt, melyet annak torzóban maradt – és eleinte csak fragmentumként egy obskúrus helyen és szerencsétlen pillanatban megjelenő (lásd HUSSERL 1936) – produktuma alapján a *Kritika*-projektnek nevezhetünk, korai szakaszához tartozó, 1934 novemberéből származó feljegyzések között maradt fenn az alábbi reflexió:

„Olvasom a Platónomat, megalkotom magam számára a »saját« Platónom egy értelmes, egységes filozófiáját és ez a konstrukció hatalommá válik filozofáló életemben. Legkevésbé sem törődök a valódi és nem valódi művek filológiai megkülönböztetésével, nem is beszélve a filológiai korrekt szövegekről, azaz egyszóval nem törődök őszintén a történetileg valóságos Platón megalkotásával. Elvégre a »saját« Platónom akkor is megmaradna nekem, ha az összes mű hamisítvány volna.”²³⁷

²³⁷ HUSSERL HUA XXIX, 49. A szövegcsoport más darabjai a főszöveg kritikai kiadásának kísérőszövegeként jelentek meg, lásd különösen HUSSERL HUA V, 511. skk. (a datálási kérdést illetően lásd VARGA 2018c, 44, 76. lj.).

A 3.3. alfejezetben tanulmányozott Edmund Zeller példájához hasonlóan Edmund Husserl esetén is elmondható, hogy ez a filozófiatörténet-használói mód nem volt független filozófusunknak a történeti vallásokról alkotott felfogásától, amint erről Husserl kutatási kézírata maga is tanúskodik:

„Más párhuzamok is kínálkoznak, például hogy egy vallási dokumentumokra alapozott történeti vallás, mondjuk a kereszténység miként tud egy tudományosan véve történetietlen beállítódásban, egy a végső igaz fakticitások iránt nem érdeklődő beállítódásban életet meghatározó hatalommá [*Lebensmacht*] válni. Teljesen közömbös lehet számomra, hogy az evangéliumok és azok Krisztus-alakja költemény-e, hogy az – vagy abból micsoda – jámbor hamisítvány-e, vagy hogy abban mi az eredeti vagy a romlott szöveg. Olvasom azt, egy általam beleértett értelem egységében és így megpillantok egy engem mélységesen megragadó Megváltó-alakot. [... K]ialakult bennem egy kép mint egy attól kezdve ható életet meghatározó hatalom [*Lebensmacht*], miközben a tudományos-történeti igazságra ebben nem irányult a kérdés.”²³⁸

A vallási szövegek ilyen impulzus-értelmezésében Husserl nem egyszerűen korának gyermeke volt, hanem pontosan azonosítani lehet azokat a többvágányú biográfiai mechanizmusokat, amelyek mentén ezek a gondolatok Husserlhez juthattak;²³⁹ azonban vizsgálódásunk

²³⁸ HUSSERL HUA XXIX, 50 (a „jámbor” jelző utólagos szerzői betoldás, lásd 453).

²³⁹ A fiatal magántanár Husserlnek 1887-től kollégája volt Martin Kähler (elterjedt alternatív írásmóddal: Kachler), aki 1860-ban Halléban habilitált, majd egy bonni kitérő (1864) után 1867-től rendkívüli és 1879-től rendes professzor volt az egyetem teológiai fakultásán (kiegészítő biográfiai adatok: SCHRADER 1894, 252). Kähler egyik előfutára volt a történeti Jézus-kutatás a századfordulón bekövetkező krízisének, az ún. *no quest* időszakának (lásd FREY 2002, 277. skk.; THIESSEN – MERZ 2011, 120), álláspontjának pregnáns és nagy hatást kivált kifejtését pedig éppen Husserl hallei tartózkodásának idejére eső előadásában találhatjuk (KÄHLER 1892). Kähler a történeti-kritikai módszerrel szemben foglalt állást – tézise szerint „[a] modern szerzők történeti Jézusa elfedi előttrünk az élő Krisztust” (4) –, amihez egyrészt a megelőző évtizedek robbanásszerű fejlődése után a módszertani határaihoz érkezett történeti-kritikai módszer hiányosságaira támaszkodott (Kähler, megelőlegezve Schweitzer korszakalkotó kutatástörténeti művét [első kiadás: SCHWEITZER 1906], már azzal érvelt, hogy a történeti rekonstrukciós kísérleteket a gyakorlatban legtöbbször rejtett előfeltevések mozgatták: a „Jézus [történetének forráshiányait hipotézisekkel] kiszínező biográfusok mindig valamiképpen dogmatikusok a szó rossz értelmében”; KÄHLER 1892, 13). Másrészt, ami elméleti szempontból, illetve a Husserl-hatás szempontjából is releváns, Kähler célja nem az volt, hogy agnosztikus konklúzióra jusson, hanem hogy legitimálja a történeti-kritikai módszertől különböző értelmezési praxist (melyet „tör-

tétje szempontjából azonban nem ez a filozófiatörténeti szituáció, hanem maga a Husserl által felvetett lehetőség az igazán fontos. Utóbbi szempontból azonban látni kell, hogy Husserl gondolatkísérlete nem elég radikális, hiszen mindkét általa felhozott lehetőség – az összes Platón-szöveg történetileg téves tulajdonítás eredménye lenne, illetve az evangéliumok szövege egészében pusztán jámbor hamisítvány lenne – nem teremt teljesen kontextusfüggetlen helyzetet.

Egy történetileg téves tulajdonítás eredményeképpen hozzánk jutó filozófiatörténeti szöveg nem történetietlen hamisítvány (ha így lenne, akkor egy kategóriába kerülne azokkal a történelemhamisításokkal,

ténelem feletti”-nek [*übergeschichtlich*] is nevezett; 6. és passim): „kell lennie [...] egy másik útnak a történeti [*geschichtlichen*] Krisztushoz jutásra, mint a történeti teológia forrásokat vizsgáló és történetileg-analogikusan konstruáló kritikája” (18–19) Kähler ezen javaslata valóban a Husserl által is alkalmazott impulzus-hermeneutikát példázta: „az igazán történeti egy jelentős alakban a személyes hatás, ami érezhetően hátramarad belőle az utókornak” (19), a történeti személy „szerzője és hordozója fennmaradó továbbhatásának” (19). – Husserl egy időskori levele közeli ismeretségre enged következtetni közte és Kähler között (HUSSERL BW VI, 261; a levél értékeléséről lásd 119. lj. fentebb); ráadásul hallei korszaka alatt Husserl szoros kapcsolatban volt a világhírű matematikus Georg Cantorral, aki maga nevezte Husserlt „teistá”-nak (*Theist*; TAPP 2005, 532), sőt „hívő keresztény”-nek (367). Ebben az időszakban az idős Cantor egyre erőteljesebb teológiai érdeklődést mutatott (lásd pl. PURKERT – ILGAUDS 1987, 116. skk.), sőt 1905-ben *Ex Oriente Lux. Gespräche eines Meisters mit seinem Schüler über wesentliche Punkte des urkundlichen Christentums. 1. Gespräch [...] (Keletről a fény. Egy mester beszélgetése tanítványával a dokumentált kereszténység lényegi pontjairól. 1. beszélgetés [...])* címmel, saját szerzőségét kiadói szerep mögé rejtve, magánkiadásban megjelentetett egy bibliakritikai pamfletet, melyben Jézus tényleges születésének körülményeit kívánta feltárni történeti-kritikai eszközökkel (lásd PURKERT – ILGAUDS 1987, 120; TAPP 2005, 191. skk.; a bibliográfiai adatok a hallei egyetemi könyvtár katalógusából). Cantor, aki Husserlt 1886 őszi szemesztere óta ismerte (lásd PURKERT – ILGAUDS 1987, 206; CANTOR 1991, 374), azaz közvetlenül Husserl Halléba költözésétől kezdve (lásd SCHUHMAN 1977, 17), és „fiatal barátom”-nak nevezte (TAPP 2005, 370), feltehetően személyes ismeretségére támaszkodott, amikor Husserlt „hívő kereszténynek” nevezte, s nehéz elképzelni, hogy ezek a vallásról szóló beszélgetések ne érintették volna a Cantor vesszőparipájává váló történeti-kritikai bibliakritikai módszert és Kähler antikritikáját, akire Husserl – mint láttuk – még évtizedek távolságából is emlékezett, és Cantorral együtt említette. Még ha mindez nem lenne elég, azt is érdemes felidézni (vö. SCHUHMAN – SCHUHMAN 1994, 33, 57. lj.), hogy az idős Husserl házaspár 1934 őszén belépett a német evangélikus egyházzal – főképpen pedig annak nemzetiszocializmus-párti tendenciáival – szemben létrehozott ún. hitvalló egyházba (*Bekennende Kirche*), amelyben az idősebb generáció meghatározó tagjai „majdnem mind” Kähler közvetett vagy közvetlen tanítványai voltak (lásd KRAUS 1988, 514). A hitvalló egyház első zsinatát Wuppertal Barmen városrészében tartottak, s az innen *Barmeni teológiai nyilatkozatnak* (*Barmer Theologische Erklärung*) nevezett deklaráció első tézise a hivatalos német egyházzal szembeni oppozíciót ennek megfelelően biblicista egyházkoncepcióval alapozta meg.

melyeket a mai történész szándékosan hoz létre, megtévesztve kollégáit), hanem rendelkezik történelemmel, csak ez a történelem nem az, aminek a felszínén mutatkozik, hanem a látszólagos történelem mögött egy másik, valódi történelem rejlik, ti. annak a történelme, hogy ez a téves attribúció mikor és miért jött létre, valamint milyen mechanizmusok mentén hagyományozódott át érvényesként. Hasonló a helyzet ahhoz, hogy egy jóval alacsonyabb szintű intencionális teljesítmény a tárgypercepció esetén – amint a Husserl még évtizedekkel korábban egy fiatalkori műkezdeményében megjegyezte, kiutat keresve a korban népszerű fizikalista ontológiákból –, „[a]mikor a filozófus a külső észlelést lefokozza illúzióvá [...] és a megjelenő dolog [helyére] egy amögött rejlő önmagában vett [*an sich*] dolgot szupponál, akkor a külső észlelés nem válik számára egy új észleléssé, nevezetesen a magánvaló dolgok észlelésévé”.²⁴⁰ Ellenkezőleg, az történik, hogy „a továbbra is fennálló észlelési jelenséghez egy fogalmi gondolat csatlakozik” (uo.), ti. annak gondolata, hogy ilyen és ilyen teoretikus magyarázatokra alapított meggyőződésünk szerint – amihez ilyen és ilyen észlelési támaszok csatlakoznak – a továbbra is előttünk álló észlelési tárgyat egy komplexebb felfogásforma, nem egyszerűen a percepció (*Wahrnehmung*), hanem a tévesként észlelésként történő percepció (*Falschnehmung*) intencionális formája révén illúzióként fogjuk fel. Más szóval az illúzió lehetőségének példája, melyhez a filozófusok oly előszeretettel fordulnak az ismeretelméletben és az elmefilozófiában, nem egy olyan mechanizmus, ami királyi utat teremt a tételezett végső ontológia észlelési művelettel történő közvetlen megragadásához. Ahelyett, hogy az illúzió kivezetne a perceptív valóság köréből, éppenséggel az ahhoz kötődő tudati teljesítmények gazdagságára és összetettségére mutat rá a (fenomenológiai) elmefilozófián belül. Ennek megfelelően akkor, amikor egy történeti szöveget történeti hamisítványként leplezünk le, nem szűnünk meg a történetiség közegén belül maradni, hanem éppenséggel egy bonyolultabb történeti értelemalakzathoz jutunk a filozófiatörténet kontinentális filozófiai értelmére irányuló kérdésünk során.

Erre a lehetőségre, úgy tűnik, Husserl is ráébredt, amikor a vallási párhuzamról szóló szöveg hely „hamisítvány” főneve elé beszúrta a „jámbor” jelzöt (lásd 238. lj. fentebb). Természetesen, a vallástörténeti példánál maradva, korántsem igaz, hogy minden szöveghamisítást jámbor szándékok vezetnének, sőt az sem kíván mélyebb okadatolást,

²⁴⁰ HUSSERL HUA XXXVIII, 129.

hogy például a Biblia könyveinek kanonizálása – mind a konstantini államvallás keretein belül történő, közvetlenül dokumentált végleges kanonizáció, mind pedig az utóbbi évtizedek kutatása által feltételezett, a második század második felében lezajló hipotetikus redakció (lásd EBNER 2013, 31) – az externális, sőt kifejezetten hatalmi tényezőktől nem függetlenül ment végbe. A szövegváltoztatások azonban a szimmetriaelv alapján – azaz azonos jelentőséget tulajdonítva az ortodox és a heterodox transzformációknak (pontosabban: az ortodoxiát és a heterodoxiát érvényesség-zárójelben tartott deskriptív fogalmakként kezelve) – izgalmas teológiatörténet megírására adnak lehetőséget, amint erre nemrég példa is történt.²⁴¹

Az, hogy Husserlnek gondolatkísérletével mégsem sikerült függetlenné válnia a filozófiatörténettől, ugyanakkor nem jelenti azt, hogy elképzelését felhasználva ne lehetne ilyen gondolatkísérletet konstruálni specifikusan a filozófiatörténet tekintetében. Ennek során ahhoz a megfontoláshoz folyamodhatunk, miszerint a filozófiatörténeti szöveg nem egy történeti hamisítvány (ami még nem vezetne ki minket a filozófiatörténet hatóköréből), sőt még csak nem is a filozófia jelenkori vagy történeti kontextusán belül született, hanem csak látszólag, a felszíni jegyei alapján tűnik filozófiatörténeti szövegnek, valójában a véletlenek összjátéka és a filozófián kívüli mechanizmusok sorozata hozta létre bárminemű filozófiai értelemteremtés szándéka nélkül. Feltételezzük továbbá, hogy a koherens filozófia értelem még *volens volens* módon sem jött létre (afféle »ész csele« révén), hanem a szöveg pusztán látszólag, a felszíni értelemkritériumokat kielégítően tűnhet filozófiai, pontosabban filozófiatörténeti értelmek hordozójának. Akár azt is elképzelhetjük, a hipotézis plauzibilitását növelendő, hogy a szöveg létrejöttének oka kifejezetten az ilyen *értelem-látszat keltésének szándéka* volt, afféle filozófiatörténet Sokal-szöveggént.²⁴² Az ilyen

²⁴¹ Az ortodox célból történt szövegváltoztatások vizsgálata során pl. Bart D. Ehrman azt a módszertani elvet követi, hogy a történész „nem hozhat értékítéletet” (EHRMAN 1993, 7), azaz nem vetheti alá az egyes csoportokat „a saját preskriptív normáiknak” (12), mivel az a csoport, „ami később [a negyedik századtól] az ortodoxiává vált, a korai periódusban csak egy volt a kereszténység versengő értelmezései közül” (8), azaz nem volt egy aszimmetrikus helyzet a (későbbi) ortodoxia és a heterodoxia között; ugyanakkor a történész számára „ezek a címkek megtarthatják hasznosságukat mint társadalmi és politikai valóságok leírásai” (12).

²⁴² Alan Sokal amerikai-brit matematikai fizikus 1996-ban egy dadaista jellegű (de határozott szerzői intenciójú) szöveget jelentetett meg a *Social Text* című posztmodern folyóiratban (46–47. szám, 217–252) *A határok áttörése. Arccal a kvantumgravitáció transzformatív hermeneutikája felé* (Transgressing the Boundaries: Towards a Trans-

szöveg tehát látszatra ugyanúgy fogalmak, érvek, biográfiai és egyéb történeti tények szövedéke, mint egy ténylegesen történetileg hagyományozott, illetve ilyen hagyományozott szövegekre vonatkozó kortárs filozófiai szöveg. A kérdés, amire a következő szakaszban megkísérlünk választ keresni, abban áll, hogy mi történik, ha egy Husserlhez hasonló filozófiai gondolkodó (*Selbstdenker*) a feltételezett Platón-hamisítványok helyett egy ilyen, fiktív filozófiatörténethez fordul?

7.2. AZ INAUTENTICITÁS FENOMENOLÓGIÁJA

„Amit valamelyik generáció létrehozott, azt anyagként találja a másik, az azonban szellemi, tehát feldolgozza ezt az anyagot és azáltal gazdagabbá teszi” – mondta Hegel az 1819. évben tartott filozófiatör-

formative Hermeneutics of Quantum Gravity) címmel (magyar fordításban: SOKAL – BRICMONT 2000, 280–321), amit a szerző önleplezőnek szánt rákövetkező cikkében „pariódiaként” jellemzett, eredeti vállalkozását pedig úgy állította be, mint „kísérletet” a „[bölcsezzettudományokban] uralkodó intellektuális sztenderdek ellenőrzésére” (SOKAL 1996, 2; eredeti megjelenés a *Lingua Franca* felsőoktatási-tudományos magazin 1996. máj.–jún. számában; 62–64; ez a cikk a közvélekedéssel ellentétben nem azonos azzal a jóval értelmezőbb, állásfoglalóbb rákövetkező írással, melynek megjelentetését a *Social Text* elutasította, utóbbi egyik változatának magyar fordítása: SOKAL – BRICMONT 2000, 332–345).

A Sokal-affér kétségtelenül heves reakciókat váltott ki a tágabb kulturális-tudományos nyilvánosság szinterein (Sokal anti-posztmodernista téziseit könyv formájában is kifejtette, ami némi késéssel hozzánk is megérkezett: SOKAL – BRICMONT 2000), azonban az évtizedek múltával és a Sokal kritikájának céltáblájával szolgáló intellektuális (divat)jelenség, a kánonháborúk (*canon wars*) elhalványultával talán distanciáltabb viszonyt tudunk kialakítani hozzá. Önmagában Sokal érvelésének tudománymetrikai aspektusai is más megvilágításba kerülnek, miután a tudományos közösségek kapuőri funkciójának hibái sokasodtak, más diszciplínákban is megjelentek, sőt a tudományos publikálás normáinak átalakulása során – pl. a parazita folyóiratok (*predatory journals*) megjelenésével – rendszerszintű problémává terebélyesedtek. Az is kérdéses, lehet-e a bölcsész- és társadalomtudományok különleges érintettségére következtetni – most zárójelbe téve azt a kérdést, hogy a *Social Text* irányultsága mennyire reprezentatív e tudományok egésze számára – abból, hogy ez a jelenség náluk következett be először (avagy legalábbis a korai kapuőri funkcióhibák közül egy náluk bekövetkezett eset kapott rendkívüli publicitást Sokal a kapuőri funkció teszteléséhez kapcsolódó ideológiai szándéka révén). Éppenséggel emellett is lehetne érvelni, hogy tudománymetriai szempontból az ilyen kapuőri hibák pontosan a kisebb méretű tudományos közösségekben következhetnek be *gyakrabban*, mivel ezek a közösségek kevésbé képesek a tudományos infrastruktúra működtetéséhez szükséges fix (de legalábbis nem-lineáris) költségű erőforrásokat előteremteni. Akárhogy is legyen, a Sokal-afférra nem annak tágabb tudományfilozófiai implikációi miatt hivatkoztunk, hanem pusztán annak a ténynek az alátámasztására, hogy lehetséges a tudományos normák felszíni jellemzőit kielégítő szöveget előállítani, ami ugyanakkor nélkülözi a tárgy szintű értelmet.

téneti előadása bevezetőjében egy anonim feljegyzés szerint.²⁴³ Ezzel a megjegyzéssel, miszerint a filozófiatörténet mozgásának lényege valamiféle reprodukció, a fenomenológia is egyet tud érteni, sőt talán éppen a fenomenológia vállalkozhat e kifejezés mélyebb értelmének kibontására.

A jelen alfejezet gondolatmenete számára vezérfonalként szolgáló, az előző szakaszban felvázolt gondolatkísérlet, a fiktív filozófiatörténet-használat lehetősége felől ez a meglátás arra a kérdésre fordítható le, hogy mit is jelent az, illetve miképpen is lehetséges az, hogy egy szöveg »első látásra«, a felszíni értelemkritériumok alapján filozófiatörténeti értelemmel rendelkezőnek tűnik, miközben valójában ilyen értelmet nem hordoz. E kérdés megválaszolásának kulcsa a generációk közti reprodukció mechanizmusában rejlik. A generációk közt átívelő munka ugyanis nem fogható fel egyszerű felhalmozásként, amire a Hegel által alkalmazott (lásd HEGEL V 6, 15) és Michelet által halhatatlanná tett (lásd HEGEL 1833a, 22; ford. HEGEL 1958, 28) „*Vorrath von Meinungen*” („vélemények halmaza [vagy: készlete]”) metafora utal. E metafora ki nem elégtítő volta talán nem is onnan ered, amire annak „*Meinungen*” (vélemények) része, illetve az azzal párhuzamba állított „*Galerie der Narrheiten*” („bolondságoknak a galériája”) metafora lenne hivatott rámutatni,²⁴⁴ s amit a modern tudományfejlődés-elméletekben a kumulativitás problémáinak címszava alatt tárgyalnak, tehát a filozófia sajátos, a tudományokéhoz képest is fokozott fogékonysága a szinkron és diakron disszenzusra (amivel a következő fejezetben foglalkozunk majd), hanem egy teoretikusan sokkal alacsonyabban lévő, ámde deskriptíve szembeötlőbb jellegzetességre vezethető vissza (ami ismét csak olyan sajátosság, amelyben a filozófia a tudományokkal osztozik, viszont azt mégis meghatározóbban birtokolja). Ez a sajátosság abban áll, hogy a generációk közti transzfer tárgyai – azaz a filozófia igazságai, amelyek, mint az idős Zeller megjegyezte (visszautalva fiatalkori kedves megjegyzéséhez), nem „érmék, melyeket kész verettel az egyik kézről a másikba lehetne adni”²⁴⁵ – még mielőtt egyáltalán disszonánsak lehetnének egymáshoz képest, egy szigorú értelemben

²⁴³ HEGEL GW 30/1, 7 (vö. HEGEL V 6, 109).

²⁴⁴ HEGEL 1833a, 23; ford.: 1958, 28; vö. HEGEL V 6, 15.

²⁴⁵ Ez a késői, programszerű szöveg kontextusában elhangzó kijelentés (ZELLER 1877, 475; vö. 3.3.4. szakasz fentebb) Zeller korai filozófiatörténet-írásában még a szókratészi módszer jellemzésként fordul elő: „nem a kész igazságot mint veretes érmét továbbadni, hanem felbreszteni az igazság és az erény érzékét” (ZELLER 1859, 51; a vonatkozó kötet korábbi kiadásában még nem szerepel).

vett reprodukciós, újratermelési eljárásokon kell átessenek az egyes generációk, avagy – kevésbé metaforikusan – az egyes filozófusok kezei között.

Ennek az oka pedig fenomenológiai, pontosabban az emberi elme természetében rejlik, amelyhez a fenomenológiának van hozzáférése, sőt éppenséggel ez az ok a korai fenomenológia egyik központi témája, kialakulását ösztönző fullánkja volt. „Tulajdonképpen értelemben alig tudunk a hármon túl számolni” – hangzott Edmund Husserl ötödik habilitációs tézise, melyet 1887. július 1-jén, délben disputált a bécsi doktori fokozatának honosításával összekötött habilitációs eljárásában a halle-wittebergi egyetemen.²⁴⁶ A szám fogalmára irányuló protofenomenológiai vizsgálódásnak, amely Husserl legkorábbi filozófiai projektjét alkotta, s amely kéziratának egy része 1887 nyarán megjelent Husserl habilitációs értekezéseként,²⁴⁷ tehát csak részleges célja volt a számfogalom közvetlen szemléleti és az ahhoz kapcsolódó filozófiai pszichológiai mechanizmusoknak a felmutatása (misperint „a számok, csakúgy mint az *in concreto* sokaságok megalkotása során [...] egy az össztartalomra irányított egyesítő érdeklődés és egyben azzal együtt és abban – ama kölcsönös áthatással, amint az a pszichikai aktusok sajátja – az észrevevés egy aktusa kiemeli a tartalmakat, s ezen aktus intencionális objektuma éppen a sokaság vagy ezen tartalmak összességének a képzete”; HUSSERL 1887, 36), hanem a habilitációs projekt valójában arra az ezt a magyarázatot már előfeltételező nehéz kérdésre irányult, hogy miként rekonstruálható a számfogalom deskriptív pszichológiai alapja azokban az esetekben, amikor – például a háromnál nagyobb számok esetén – a sokaság közvetlen megjelenítésének ilyen pszichológiai megjelenítésére nem támaszkodhatunk. Husserl bécsi filozófiai mestere, Franz Brentano számára – legalábbis Brentano logika-előadásának a késői würzburgi és a korai bécsi években elhangzott változatai alapjául szolgáló kézirat szerint – a tudat ilyen inautentikus működési módjai még kivételszámba mentek, legalábbis anomáliának számítottak:

²⁴⁶ HUSSERL HUA XII, 339; GERLACH – SEPP (SZERK.) 1994, 185. A disputáció szerepét illetően az összevont habilitációs és honosítási folyamatban, lásd GERLACH 1994, 26.

²⁴⁷ Eredeti kiadás: HUSSERL 1887 (vö. HUSSERL HUA XII, 289–338). Amint az értekezés utolsó lapján álló lábjegyzet (HUSSERL HUA XII, 338. 1. l.) jelzi, ez csak töredéke volt a rendelkezésre álló teljes husserli kéziratnak, amelynek rekonstrukciójára Carlo Ierna tett kísérletet (lásd IERNA 2005, 24. skk.).

„Nem-tulajdonképpen módon alkotunk képzetet arról, amiről nincs pontosan megfelelő képzetünk, sőt sokszor nem is tudunk ilyennel rendelkezni. Megnevezzük, azonban sokszor magát a nevet sem értjük igazán, miközben [a képzet tárgyát] megnevezzük.

a.) Idetartozik az az inadekvát mód, ahogyan Istenről képzetet alkotunk a teremtett [dolgokból] vett analógia által. [...] Hasonlóan beszélhet a vak a színekről. [...]

b.) Hasonló azonban, amikor tárgyakat megnevezünk, melyek egyes jegeit ugyan meg tudjuk ragadni, melyekről azonban komplikáltságuk révén már nem tudunk képzetet alkotni. Az egymillióról és az egymilliárdról már nem tudunk tulajdonképpen képzetet alkotni, és megnevezzük őket, anélkül hogy a neveket pontosan megértenénk.”²⁴⁸

A nem-tulajdonképpen képzetalkotás (*uneigentliches Vorstellen*) pszichikai mechanizmusa, melyet Brentano a kéziratlap egy margójegyzetén „egy szurrogátum [*Surrogats*] [útján történő] képzetalkotás”-nak is nevez (uo.), Brentano szemében egy jóval ritkábban jelentkező működésmód, aminek tanulságos jele az is, hogy Brentano numerikus példái (millió, milliárd) extrém magasak a Husserl által választottakhoz (négy stb.) képest. Filozófiai szempontból az is elgondolkodtató kell legyen, hogy Brentano ezen pszichikai mechanizmus címkéje alá sorolja be a filozófiatörténet visszatérő kihívásait (a vak és a színek problémája, Isten képzete); ami azért vitatható eljárás, mivel ezáltal komoly, esetenként inkompatibilis, de mindenképpen nem-triviális ontológiai és epistemológiai következményekkel járó háttérelméletek csempésződnek be a nem-tulajdonképpen képzetalkotás pszichikai mechanizmusába (például az *analogia entis* gondolata Brentano skolasztikus képzettsége révén). A középkor Husserl filozófiai képzettségének vakfoltja, s a nem-tulajdonképpen képzetalkotás deskriptív pszichológiája szempontjából Husserl kevésbé a későbbi historiográfiai tradíció által szinte kizárólagosan hangsúlyozott Brentano, hanem sokkal inkább Stumpf tanítványa volt, aki Husserl tényleges pártfogójának számított korai hallói éveiben, s akinek Husserl fiatalkori *opus magnum*át, a *Logikai vizsgálódásokat* „tisztelettel és barátsággal” ajánlotta (HUSSERL 1900, címlap utáni 2. számozatlan oldal). Ez a filozófiai affiliációbeli különbség pedig azért jelentős vizsgálódásunk szempontjából, mert Stumpf számára az inautentikus képzetalkotás nem anomália, hanem éppenséggel a tudat működésének egészét átható jelenség,

²⁴⁸ Ms. Brentano EL 80, 13.060.

univerzális magyarázati kulcs volt (amit Stumpf ennek megfelelően nem a skolasztikus filozófia ontológiájának háttérelméletéhez kötött). Amint Stumpf fogalmazott az 1886/87. őszi szemeszterben tartott pszichológia-előadásában (amelyet a habilitációra előkészülő fiatal Husserl is látogatott), a szimbolikus képzetek (*symbolische Vorstellungen*):

„más képzetek jeleiként fellépő képzetek [...]. Azt, amit egy név kifejez, ritkán gondoljuk el teljesen, azonban legtöbbször talán annak egy bizonyos részét. Némelykor, például a nagyobb számoknál, eleve lehetetlen számunkra az adekvát képzet, és ehelyett csak egy nagy szám határozatlan fogalmát gondoljuk el a vélt szám más számokhoz való bizonyos viszonyai mellett; pl. $1000 = 10 \cdot 100$, $100 = 10 \cdot 10$. Gyakran még a hang- vagy nyelvi jel pusztán képzete is fellép az azzal jelzett tartalom helyett. Könnyen beláthatók ezen szimbólumok, különösen a nyelv és a számok szimbólumrendszereinek felbecsülhetetlen előnyei komplikált gondolati operációk gyorsasága, sőt egyáltalán a kivitelezhetősége számára, másrészt azonban a hátrányai is, amikor egy szimbólumnak észrevétlenül egy megváltozott jelentés csúszik alá [csempésződik be helyette; *sich... unterschiebt*], amint ez különösen a nagyon absztrakt fogalmak megnevezésekor történik.”²⁴⁹

A szimbolikus képzet Stumpfnál tehát nem egyszerűen a jel-viszony (a névhasználat) megjelenése a deskriptív pszichológián belül, hanem egy olyan összetett mechanizmus, ami a jel-viszonyon alapul. A szimbolikus képzet csak részleges információtartalmú jele a név adekvát jelentésének mint képzetnek – például eleve csak egy meghatározatlan képzetet és néhány konkretizáló relációt tartalmaz. Az a tény, hogy a millió és a milliárd helyett Stumpf már az ezres, sőt százás (!) nagyságrendű számok deskriptív pszichológiai magyarázata esetén a szimbolikus képzetalkotás mechanizmusára támaszkodik, jól mutatja, hogy itt valóban a tudat egy átható, bizonyos értelemben elementáris – elsődleges a dolgok rendjében (*πρότερον τῆ φύσει*), nem pedig elsődleges a megismerés rendje szerint (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*)²⁵⁰ – működés-

²⁴⁹ Megjelent angol fordításban: ROLLINGER 1999, 301; Husserl óralátogatását illetően lásd SCHUHMAN 1977, 17.

²⁵⁰ Ezt a *Második analitikából* származó klasszikus arisztotelészi distinkciót (I. 2. [71b33 skk.]; ekkor már rendelkezésre állt a modern kiadás: BEKKER [SZERK.] 1831, 71) a poszthegeliánus német filozófia köztudatában nem más, mint Trendelenburg terjesztette el a röviddel a berlini professzori kinevezése után megjelentetett, a *Filozófiai propedeutika* tantárgynak tanításához szánt, az arisztotelészi logikából összeállított gö-

módjával állunk szemben. Erre a működésmódra a véges emberi tudat azért szorul rá, mert kognitív képességei korlátozottak.

Ebben a felismerésben Stumpf és a Brentano-iskola egyébként érintkezett a korabeli szaktudományos pszichológiai kutatásokkal, amely kísérleti módszerekkel vizsgálta a „tudat terjedelmét” (*Umfang des Bewusstseins*), azaz azt „a kérdést, hogy milyen nagy a képzeteknek a száma, melyeket tudatunk egyszerre be tud fogadni” (WUNDT 1887, 246). A korabeli empirikus eredmények szerint egyébként a tudat egyszerre „4-5 különálló vizuális benyomást tud apperceptiálni” (247), összefüggő benyomások esetén akár ennek háromszorosát, illetve a tudat tényleges, az apperceptiót megelőző terjedelmét kikutatni hivatott kísérletek eredményei nagyban függtek a periodikus ingerek sebességétől (248. skk.) – valamint, tegyük hozzá, az összes kísérlet eredménye az alkalmazott implicit tudatfilozófiától és az általtételezett elméleti terminusoktól (pl. apperceptió). A filozófusok, illetve a deskriptív pszichológia művelői ilyen konkrét eredményekkel nem büszkélkedhettek, azonban az elméleti megértés számára ennél is nagyobb hatású az a felismerés, hogy Stumpf, amint a fenti idézetből is kiviláglik, a nyelvi és a tudományos szimbólumrendszerek, így a matematika működését is az inadekvát módon reprezentáló szimbolikus képzetekre bízta, akár még azt is megengedve, hogy sok esetben maga a jeltest képzete lép a jelentés helyébe. A matematika ilyen felfogása tükröződik a husserli habilitációs projekt következő évtized elején megjelent könyvformájának egyik megjegyzésében, miszerint

rög–latin szöveggyűjteményben, amely 1868-ig hat kiadást ért meg, és diffúz hatása révén feltehetően legalább annyira hozzájárult a hegelianizmus térvesztéséhez, mint Trendelenburg fentebb (lásd 2. fejezet és passim) bemutatott filozófiai polémiaja (a distinkciót tartalmazó szemelvény a 17. §-ban szerepel: TRENDELENBURG 1836, 5,23.). A külön megjelentetett, szintén több kiadást megértő kommentárjában Trendelenburg többek között ezt írta erről a szöveghelyről: „Az, amit az észlelés közvetlenül tudunkra ad, az egyedi sokasága, számunkra az első [*für uns das Erste*]; az, amit a gondolat a dolgok mélyén talál, az eredeti a teremtő természet számára, az első a természet szerint [*der Natur nach Erste*]” (TRENDELENBURG 1842, 34). Brentano rögvést a Trendelenburgnak ajánlott, *in absentia* Tübingenben elfogadott doktori disszertációja főszövegének második bekezdésében hivatkozott erre a distinkcióra, igaz, más Arisztotelész-szöveghelyen keresztül (BRENTANO 1862, 1–2). Talán általában véve mondhatjuk, hogy a dolgok és a megismerés rendje közti distinkció kulcsfontosságú lehet a fenomenológia módszertani önmegértése számára is – habár a transzcendentális fenomenológia szempontjából nem a fenoméneket, hanem a tudati konstitutív teljesítményt véve alapul – mint a különbségtétel a tudat konstitúciós teljesítményeinek rendje és az utóbbi fenomenológia felfejtése között. A legegyszerűbb tudati transzcendentális teljesítményekhez (időtudat, vagy éppen az inautentikus tudat) így sokszor csak rendkívül bonyolult elemzések vezetnek.

„ὁ ἄνθρωπος ἀριθμητίζει” (az ember művel aritmetikát),²⁵¹ azaz a tulajdonképpeni értelemben vett, a tudat végességén alapuló aritmetika művelése az emberek, nem pedig a végtelen értelemmel megáldott lények sajátossága – ami éppen ellenkezőjét állítja a matematikának hagyományosan tulajdonított ideális példaszerepének. A Husserl által látogatott, máig kiadatlan Stumpf-előadás szövegében az ötös szám szerepel példaként, és Stumpf csodálatra méltónak tartja a tudat azon teljesítményét, hogy „szurrogátumokkal működjön”.²⁵² Amint a példa numerikus közelsége is mutatja, a Stumpf előadásában bemutatott elméletet joggal tarthatjuk a husserli habilitációs projekt forrásának, amihez hozzájárulhatott Husserl matematikusi képzettsége, kifejezetten Husserl háttere a berlini matematikai iskolában (ahol Husserl SS 1878 és WS 1880/81 között tanult), amely meg volt győződve arról, hogy a matematika reformjához „a szám pszichológiai konstitúciójára alapozott fogalmán” keresztül vezet az út (CENTRONE 2010, 5).

A bécsi matematikai doktorátussal a tarsolyában Halléba érkező fiatal Husserl tehát a tudományos karrierépítés bevett gyakorlata szerint habilitációs értekezésének témájául a mester elméletének egy olyan homályban hagyott részletét választotta, amelynek kidolgozására speciális háttértudása képesítette; sőt Husserl egész filozófusi pályafutása – szemben a közkeletű váddal, ami szerint a fenomenológia klasszikus korszakát a prezencializmus mítosza jellemezte volna – az inautenticitás koncentrikus filozófiai megközelítésének jegyében telt. „Ebben az értelemben képviseltem – írta Husserl mintegy három évtized távlatából – már 1887-ben Halléban egy a doktorim honosításához készült tervben nyilvánosan azt a paradox tézist, hogy tulajdonképpeni értelemben csak háromig tudunk számolni.”²⁵³ Husserl hozzáteszi: „és a paradoxon megoldásaként rámutattam az egyszerű szemléletben lévő érzéki alakokra, amelyek képesek sokaságjelekként működni” (uo.). Mindez a stumpfi programban értelmezendő: az inautentikus szám-képzetek esetén az adekvát számfogalomnak megfelelő adekvát sokaság-képzet helyett – melyet a tudatunk végessége miatt már nem

²⁵¹ Eredeti kiadás: HUSSERL 1891, 214, 1. l.; HUSSERL HUA XII, 192, 1. l. (megjegyzendő, hogy a mű eredeti alcímét – *Pszichológiai és logikai vizsgálódások* – tévesen hozza a kritikai kiadás [vö. HUSSERL HUA XII, 5], pedig annak programja már a fentiek alapján is érthető: az aritmetika logikai problémáinak tisztázása a deskriptív pszichológia alapján, azaz először kell következzenek a pszichológiai vizsgálódások).

²⁵² Idézi, illetve parafrázisát nyújtja: SCHUHMANN 2001, 168.

²⁵³ HUSSERL HUA XX/1, 402 (előzetes megjelentetés, amely nem közli a megjegyzés kontextusát: SCHUHMANN 1977, 20).

tudunk közvetlenül megalkotni – egy stumpfi értelemben vett szimbolikus képzetrel rendelkezünk, amely azonban, s itt jelenik meg a matematikus Husserl pontosítása az általános stumpfi koncepcióhoz képest, nem közvetlenül a jeltesthez, hanem egy a szemléletből kiemelkedő mozzanathoz tapad, más szóval, írta Husserl egy magyarázó megjegyzésben a századfordulón megjelent *Logikai vizsgálódásokban*, „egy érzéki támpont” jön létre „a sokaság mint olyan és a szóban forgó fajtájú sokaság – általa szignitív módon közvetített – megismeréséhez, amely megismerés már nem igényli a tagozódó egyedi felfogást és egyedi ismeretet, amely azonban másfelől nem is rendelkezik a kollektív mint olyan egyedi intuíciójának jegyével”.²⁵⁴ Husserl ezt a mechanizmust a habilitációs projektből született könyv, *Az aritmetika filozófiája* második részének 11. fejezetében mutatta be,²⁵⁵ amint erre utalt is a *Logikai vizsgálódásokból* fentebb idézett magyarázó mondatához illesztett lábjegyzetben.²⁵⁶ Az a filológiai tény pedig, hogy Husserl a fentebb idézett autobiográfiai mondatot a Halléban 1887-ban általa képviselt paradox téziszről és annak megoldásáról ehhez a lábjegyzet-höz akarta illeszteni a saját *Logikai vizsgálódások* példányába helyezett cédula tanúsága szerint (vö. HUSSERL HUA XX/1, 401), világosan jelzi, hogy ő maga kontinuitást látott filozófiájának legkorábbi korszaka, a habilitációs projekt 1890-es évek elején megjelent formája és a korai fő mű, a *Logikai vizsgálódások* között.

Az inautenticitás problémájával való fenomenológiai foglalkozás koncentrikus formája Husserl saját módszertani fejlődéséből eredt. A fiatal Husserl még hallei magántanári időszakában, az 1890-es évek első felében dolgozni kezdett egy könyvprojekten, aminek tárgya a térkonstitúció „pszichológiai”, „logikai” és „metafizikai kutatása” volt (HUSSERL HUA XXI, 404–405); azonban ennek a sokrétű konstitutív teljesítménynek magyarázatához Husserlnek tisztáznia kellett a tudat diakron, genetikusan működés módjára vonatkozó filozófiai pszichológia lehetőségét, ami túlment attól a Brentanótól megörökölt metafizikai sémán, miszerint a tudati rákövetkezés törvényei a szaktudományos pszichológiához tartoznak, míg a filozófia csak az annak kutatása során előfeltételezett fogalmiságot – gondoljunk csak az iménti Wundt-pél-

²⁵⁴ Eredeti kiadás: HUSSERL 1901, 633; kritikai kiadás: HUSSERL HUA XIX/2, 691–692.

²⁵⁵ Lásd eredeti kiadás: HUSSERL 1891, 215. skk., különösen 227. skk.; kritikai kiadás: HUSSERL HUA XII, 193. skk., különösen 203. skk.

²⁵⁶ Lásd eredeti kiadás: HUSSERL 1901, 633, 1. l.; kritikai kiadás: HUSSERL HUA XIX/2, 690, 1. l.

dában szereplő appercepció fogalmára – kutatja tudományelméleti értelemben vett megalapozó diszciplínaként. A genetikus pszichológia vizsgálatokra az 1890-es évek derekán kimondott husserli önkorlátozást metafizikai áttörések egész sora követte, melyek révén Husserl a *Logikai vizsgálódások* első megjelentését követő évtized során már a pusztán megalapozó tudományelméleti funkciókat betöltő deskriptív pszichológia képviselője helyett már egy önálló transzcendentálfilozófia kiépítésének igényével léphetett fel, s az évtized végén ebből a filozófiailag reflektált módszertani keretből visszatérhetett a tudat egymásrakövetkezésének, a genetikus fenomenológiának a vizsgálatához.²⁵⁷

Szemponunktukból, a filozófiatörténet a fenomenológia, illetve általában véve a kontinentális filozófia talaján történő filozófiai megértésnek szempontjából Husserl filozófiai fejlődéséből az a fontos, hogy az inautenticitás mint a tudat működésének elementáris módja e fenomenológiai filozófia visszatérő témája maradt, aminek célbavételéhez Husserl annak teljes eszköztárát bevetette. Ezt a kontinuitást jól jelzi Husserl utolsó, torzóban maradt könyvprojektjének, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális filozófiának* a filozófiatörténeti-tudománytörténeti tételmondata, miszerint a fejlődés félrecsúszásának, a könyv címében szereplő válságnak a forrása „az idealitások matematikailag szubstruált világának egy már Galileinél végbemenő alácsúsztatása [becsempészése; *sich vollziehende Unterschiebung*] az egyetlen valós, a valóban észlelésszerűen adott, az egyáltalán tapasztalható és tapasztalt világ – a köznapai életvilágunk helyére”.²⁵⁸

Figyeljük meg a nyelvi jel, az „*unterschreiben*” ige alakjának visszatérését, ami már a szimbolikus képzet stumpfi definíciójában is a tudat ezen működésmódjának negatív következményére utalt. Csodálatos

²⁵⁷ Ez a fejlődéstörténeti tézis már a szakirodalomban megfogalmazódott (lásd SAKAKIBARA 1997), a vonatkozó szövegbázis azonban a husserli *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; HUSSERL 1913a; kritikai kiadás: HUSSERL HUA III/1) hagyatékban maradt folytatásának *Az Eszmék II. és III. eredeti változata* (*Urfassung der Ideen II und III*) címmel előkészületben lévő új kiadásától várható (a kritikai kiadás keretében korábban megjelent szövegváltozatok – HUSSERL HUA IV, HUSSERL HUA V – ugyanis a Husserl első asszisztense, Edith Stein által összeállított, majd a Husserl későbbi asszisztense, Ludwig Landgrebe által legépelte kompiláción alapulnak, nem pedig az eredeti összefüggésben és fejlődéstörténeti sorrendben mutatják meg az alapul szolgáló Husserl-szövegeket, vö. SCHUHMANN 1972, VARGA 2016f, 116. skk.).

²⁵⁸ Eredeti kiadás a torzóban maradt mű részleges kiadásában: HUSSERL 1936, 124; kritikai kiadás: HUSSERL HUA VI, 48–49 (az eredeti alapján fordítva; a szöveghely a *Krisis* magyar fordításában: HUSSERL 1998, 1. köt., 72).

képességünk a »szurrogátumokkal való műköedésre« ugyanis Janus-arcú: egyrészt lehetővé teszi a komplex, véges tudatunkkal közvetlenül meg nem ragadható intencionális képződmények létrehozását és az azokkal való manipulációt, másrészt azonban – éppen az inherens inadekváció miatt – félre is vezethet bennünket. Husserl válság-diagnózisa is hasonlóan Janus-arcú: az európai tudományok a mű címében jelzett válsága nem egy antiszcientista álláspontról fogalmazódik meg mint egy olyan állapot, amely a tudományok progressziója révén jött volna létre, hanem a válság éppen abban áll, hogy a tudomány eltér az eredeti, az abszolút tudomány értelmében vett filozófia a görög antikvitásban létrejött „első eredeti ősalapításában [*Urstiftung*]” (HUSSERL 1936, 89; HUSSERL HUA VI, 11) feladott céljától²⁵⁹ – „egy univerzális világ- és emberismeret abszolút előítélet-mentességben, végül megismerve a világban magában benne lakozó ész és teleológiát, valamint annak legfelsőbb princípiumát: Istent” (84; 5) –; és ezt a feladattévesztést elfedi a tudományok redukált pozitivistá fogalmának (maradványfogalmának [*Restbegriff*]; 85; 6) tagadhatatlan sikeressége. A krízis terminus a husserli szándékhoz legközelebb álló jelentése tehát, amint erre James Dodd rámutatott, az orvosi használatból származik: „a tradicionális orvosi terminológiában a »krízis« a betegség fordulópontját alkotja, ez az a pont, ahol eldől, a beteg élni fog vagy meghal” (DODD 2004, 44). A krízispont tehát a tudományok mai látszólagos sikerességének „veszélyes, de egyben döntő” (uo.) pillanata, amelyben eldől, hogy képesek-e megfelelni eredeti, tágabb hivatásuknak. Husserl ennek a krízisszituációnak a pozitív értelemben történő eldöntéséhez kíván hozzájárulni azzal, hogy felfedi a tudományok „maradványfogalmában” is jelzett inautenticitást, azaz azt a folyamatot, hogy a tudományok a kiteljesedésük során miként tértek le az eredeti alapításban megfogalmazott céltérlélmüktől. A tudomány objektív ontológiájának létrejötte, amely folyamatot Husserl a mű végleges szövegének tizenegy alparagrafusra tagolt 9. §-ában, az ún. kibővített Galilei-paragrafusban²⁶⁰ végigkövet – a testek alakzatainak és kitöltő tartalmainak ma-

²⁵⁹Nem követem a magyar fordítást („megalapozás”; HUSSERL 1998, 1. köt., 30), mivel az elfedi a terminus genetikusan fenomenológiai háttérét, és azt az episztemológia kontextusába helyezi.

²⁶⁰Lásd HUSSERL 1936, 97. skk.; HUSSERL HUA VI, 20. skk.; HUSSERL 1998, 1. köt, 41. skk. [a magyar fordítás nem követi az eredeti paragrafus számozásának azt a sajátosságát, hogy az „i.” alpont kimarad]. A paragrafus mai terjedelme 1936 szeptemberében jött létre, amikor Husserl a mű megjelent részének kefényomatán dolgozott. Az eredeti megjelenés tartalomjegyzékében még a tagolatlan korábbi cím szerepel („A ter-

tematizálása, majd a természet egészének idealizálása az univerzális kauzalitás feltételezésével, végül pedig a technicizálás –, tehát nem inherens tulajdonságai miatt válik a filozófiai kritika tárgyává, hanem jogosulatlan érvénykiterjesztése okán (ennyiben a husserli transzcendentális fenomenológia a kanti kriticismus szellemének örököseként mutatkozik). Ez a jogosulatlan érvénykiterjesztés persze – szemben a husserli szövegnek a tágabb filozófiai és kulturális recepciójában feltételezettekkel (ezt a reduktív félreértést elősegítette, hogy az eleve torzóban maradt műnek csak a fele jelent Husserl életében) – nem pusztán az életvilág-felejtésben, hanem az életvilág evidenciái mélyén rejlő transzcendentális konstitutív működés elfedésében áll; elvégre Husserl utolsó műve a ritkán idézett alcímének megfelelően pusztán bevezetés a transzcendentális fenomenológiájába, s a filozófia antik ősalapításában feladott célja is feltűnően hasonlít a husserli transzcendentális fenomenológia szerzői intenciójára (beleértve annak furesa viszonyát a teista metafizikához). Husserl programja tehát „történeti és kritikai eszmélődés [*Rückbesinnung*]” a kezdetekre (94; 16. és passim), a „tisztázatlan értelemelőfeltevés [*Sinnesvoraussetzung*]” feltárásának programja, azoké az előfeltevéseké, „amelyek a vélelmezett magátólértetődőségben a tulajdonképpeni értelmet megváltoztatják” (117; 42), melyeket a szimbolikus figuraként értett Galilei naiv módon átvett (vö. 103; 27). Szép fenomenológiai kifejezésmóddal élve Husserl vállalkozása tehát abban áll, hogy felfejtse a Galileinél és szimbolikus társainál felhalmozódó „magátólértetődőségeket” (*Selbstverständlichkeiten*; 98; 21), helyreállítsa azok eredeti „meghökkenettségét” (*Befremdlichkeit*; 111; 38; ford. HUSSERL 1998, 1. köt., 58).

Jelen könyv célja, a filozófiatörténet fenomenológiai elmélete szempontjából Husserl célkitűzésének az az aspektusa válik fontossá, hogy a husserli program végrehajtása során nem a tudományok külső kritikájáról van szó, hanem intencionális teljesítmények, sőt kifejezetten azok inautenticitásának feltárásáról. Ezzel az értelmezéssel persze bizonyos fokig szálirány ellenében (*against the grain*) olvassuk a husserli programot, hiszen figyelmen kívül hagyjuk annak szubsztantív teleológiai elköteleződését a filozófiatörténet menetének értelmezése és az annak végcéljaként, a filozófia antik ősalapításával korreláló végső alapításban (*Endstiftung*; HUSSERL 1936, 147. skk.; HUSSERL HUA VI, 73. skk.) megalapított husserli transzcendentális fenomenológia iránt.

mészet matematizálása. Galilei koncepciója a természetről mint a testek magában zárt világáról [*Körperwelt*]”; HUSSERL 1936, 78).

Ez az értelmezés azonban nemcsak összhangban van a jelen könyv bevezetésében megfogalmazott kiindulási elvekkel (lásd 1.1.1. szakasz fentebb), valamint elkerüli a szubsztantív filozófiatörténet-elméletek a korábbi fejezetekben bőszéges példaanyagok bemutatott nehézségeit, hanem azért is tanácsosnak tűnik, mert az ebből a szemszögből olvasott husserli elmélet az inautenticitás fenomenológiájának rendkívül gazdag és a jelen könyv célkitűzéséhez felettébb releváns finomításaival szolgálhat.

Stumpf még homályban hagyta, hogy a szimbolikus képzetek használatának előnyei és hátrányai miként jelentkeznek potenciálisan ugyanazon szubjektumok esetén, Husserl a genetikus fenomenológia talaján állva azonban már nemcsak azokat a transzcendentális tudati mechanizmusokat képes azonosítani, amik intencionális teljesítmények kiürülésében és az inadekvát formájukban jelen lévő intencionális struktúrák egy adott transzcendentális szubjektumon belüli használatában játszanak szerepet, hanem világosan fel tudja tenni az ezen folyamatok interszubjektív (a transzcendentális konstitúció partikuláris pólusai közötti), sőt kifejezetten generatív (az objektív idő által egy rétegbe rendezett partikuláris pólusok generációi közötti) aspektusaira vonatkozó kérdést. Galilei és az általa szimbolizált tudósok magátólértetődőségeket »örökölnek« és »alapítanak«. Ennek a mechanizmusnak a legérdekesebb része az, hogy az inautenticitás által jellemzett intencionális struktúráknak nemcsak az adott konstitúciós póluson belüli használata történhet anélkül, hogy reflektálnánk az inautenticitás eredetére és »visszafejtenénk« azt, hanem azok interszubjektív és generatív transzfere is. Husserl már a tudományok objektív ontológiájának kialakulásáról adott leírása legelején, a 9. a.) paragrafusban megjegyzi, hogy az idealizált alakzatok, az ún. határ-alakzatok (*Limes-Gestalten*) kialakításának talaján létrejött egy „tisztá gondolkodás« ideális praxisa”, ami „kizárólag a tiszta határ-alakzatok birodalmában mozog” (100; 23). Itt valóban praxisról van szó annak teljes értelme szerint, hiszen ez a tiszta gondolkodás „az idealizálás és a konstrukció történetileg már régen kialakult, interszubjektív közösségivé tételben gyakorlandó módszere révén habituálisan rendelkezésre álló örökséggé vált” (uo.). Ezek az értelemalakzatok „objektív felismerhetők és használhatók maradnak anélkül, hogy értelemképzésüket mindig explicit módon meg kellene újítani”, mégpedig azért, s itt következik az elmélet hatókörének fontos tágítása, mert ezek az intencionális teljesítménystruktúrák „érzéki megtestesítésük, például a nyelv és az írás alapján egyszerűen apperceptív módon felfoghatók és operatív módon kezelhetők” (uo.).

A szimbólumrendszerek, a nyelvhasználat, különösen pedig az írás tehát nemcsak önmagukban nyújtanak példát a tudat elementáris szintű inautentikus működésének módjára (amennyiben bennünk a jelhasználat legtöbbször nem a jelentés teljes adekvációjának tudatában, hanem szimbolizált módon megy végbe), hanem ezek a szimbólumrendszerek – éppen a töredékesen befogadott jelentéstartalom révén – arra is képesek, hogy *intencionális médiumként lépjenek fel más inautentikus intencionális struktúrákat kódolva*. Erre a megállapításra úgy is gondolhatunk, mint a klasszikus, már a platóni *Phaidrosz*ban megfogalmazott, ott még pragmatikai dimenziójú íráskritika – miszerint az élő szerzőjüktől elválasztott szövegek nem képesek a befogadóval beszélgetésbe bonyolódni és megvédeni magukat – fenomenológia változata, ami a hangsúlyt erről a pragmatikai-kommunikatív inautenticitásról áthelyezi arra, hogy az írás, illetve általában véve a hasonló kommunikatív helyzetű nyelvhasználat miként tud az inautentikus intencionalitások reproduktív médiumává válni.

7.3. A FILOZÓFIATÖRTÉNET INAUTENTIKUS INTENCIONÁLIS STRUKTÚRÁI

7.3.1. Az inautenticitás a filozófiatörténeti értelemalakzatokban

Az inautenticitás fent vázolt fenomenológiájának fényében érthetővé válik a fejezet elején, az 7.1. alfejezetben megfogalmazott gondolat-kísérlet, amely vezérfonalként szolgálhat a filozófiatörténet filozófiai értelmének felfejtése során. Először is a gondolatkísérlet azon, eleinte talán ingatagnak tűnő része válik magyarázhatóvá, miszerint egyáltalán létre lehet hozni olyan szövegeket, amelyek első látásra, felszíni értelemkritériumok alkalmazása alapján filozófiatörténeti szövegnek tűnnek, pedig valójában ilyen értelemmel nem rendelkeznek. Ez a lehetőség, ami a gondolatkísérlet számára analógiaként szolgáló Sokal-botrány egyik zavaró aspektusa volt, és bölcsészet- és társadalomtudományok kapuőri mechanizmusainak megkérdőjelezéséhez is vezetett,²⁶¹ rögvest érthetővé válik annak a belátásnak az alapján, hogy tudatunk működésének természetes része az *intencionális abbreviatúrák* használata. Egy elméleti szöveg komplex inautentikus intencionális struktúrák egymásba fonódó sokaságát tartalmazza, amelyek

²⁶¹ A Sokal-afférről és annak tudománymetrikai aspektusairól lásd 242. lj. fentebb.

graduális visszavezetése az inautenticitás kisebb fokát felmutató intencionális struktúrákig, sőt a kanti értelemben vett ideálként szemléletileg teljesen betöltött intencionális teljesítményekig egy nem szövegimmanens folyamat, amelyben konstitutív szerepet játszik a szövegösszefüggésből és az értelmezői háttértudásból származó intencionális többlet. Ezért lehetséges szándékos hamisítványként – avagy szándékneutrális módon, például egy felszíni jellemzőket alapul vevő szöveggenerátor segítségével – egy olyan tudományos elméleti szöveget, feltételezésünk esetén egy filozófiatörténeti szöveget létrehozni, amely inautentikus intencionális struktúrákat tartalmaz, azaz struktúrái kielégítik az inautentikus intencionalitás törvényeit, ugyanakkor nem bonthatók ki nem-inautentikus intencionális struktúrákká.

Mindez persze fokozati kérdés: »Galileo Galilei Husserl-kritikája«, »Heinrich (Christoph Wilhelm) Sigwart Husserl-kritikája«, »Alexander Bernát Husserl-kritikája«, »Melchior Palagyi (Palágyi Menyhért) Husserl-kritikája«, »Martin Heidegger Husserl-kritikája«, »Edmund Husserl Heidegger-kritikája« – ezek mind hasonló felszíni szerkezetű filozófiatörténeti témamegjelölések, melyek közül talán már az általános kulturális-történeti műveltség alapján tudható, hogy Galilei feltételezett kritikája Edmund Husserl filozófiája fölött egy tovább ki nem bontható inautentikus struktúra, hiszen Galilei évszázadokkal Husserl előtt élt (hacsak nem *per anticipatio* értelemben gondoljuk el ezt a kritikát, ti. abban az értelemben, hogy Galilei már előre tiltakozott az ellen a leegyszerűsítő értelmezés ellen, melyet Husserl később a névéhez kapcsolt).²⁶² Heinrich (Christoph Wilhelm) Sigwart tizenkilen-

²⁶² A »kritizálta« reláció ilyen jellegű használatának lehetőségét vettem fel korábban: VARGA 2018c, 42. Husserl egyébként viszonylag korán elköteleződött amellett, hogy a természettudományok ontológiájának kialakulásában perdöntő szerepet tulajdonítson Galileinek: „A fizika új korszaka [*Epoche*] azzal kezdődik Galileinél, hogy a specifikus érzéki minőségeket – lockei terminológiában az úgynevezett »másodlagos« [minőségeket] – irreálisként diszkreditálják; azok [...] már nem tartoztak a természet igazi létehez [...], hanem a megismerő emberi szubjektum az objektívól, a valódi önmagában létező természetből nyerte [azokat]” – olvashatjuk a *Természet és szellem* előadás 1919. nyári szemeszterben tartott iterációjában (HUSSERL HUA MAT IV, 162, vö. 190; valamint még: HUSSERL HUA XXX, 247. [*Logika és általános tudományelmélet*; WS 1917/18; itt még megfigyelhető egy bizonytalanság aközött, hogy Newton és Galilei kapja-e ezt a szerepet, vö. 501], HUSSERL HUA XXVII, 116 [1922/23]; HUSSERL HUA IX, 383, 401 [1926]; HUSSERL HUA XXXII, különösen 196; HUSSERL HUA XXXVII, 297; Archimédesszel párhuzamba állítva: HUSSERL HUA VII, 374 [1924 körül]; Galilei bizonytalan elsőbbségei szerepe Keplerrel megosztva: HUSSERL HUA V, 43; HUSSERL HUA IX, 4; részben Descartes-tal megosztva: HUSSERL 1929, 2, 257 [kritikai kiadás: HUSSERL HUA XVII, 6, 297, vö. még 353]).

cedik százdi tübingeni filozófus esetén már a specialista szaktudására van szükség annak megállapításához, hogy annak halála és Husserl születése között 14 év, 4 hónap és 23 nap telt el, így Heinrich (Christoph Wilhelm) Sigwart semmilyen módon nem tudott kapcsolódni Husserl filozófiai munkásságához, szemben fiával, a szintén tübingeni filozófus Christoph (von) Sigwarttal, aki, habár nem tartozik a tizenkilencedik századi filozófia közismert alakjai közé, idős korában pozitív módon kapcsolódott a fiatalkori *opus magnum*át megjelentető Edmund Husserlhez, amint ezt korábbi írásaiban kimutatni próbáltam (lásd: VARGA 2016g, 258. skk.; 2018c, 184. skk.). Alexander Bernát, aki az első világháború előtti évtizedek és a háború éve alatt a magyar filozófiai élet meghatározó alakja volt – igaz, a Tanácsköztársaság idején belső rezignációba kényszerült, 1919 augusztusában külföldre távozott feleségét gyógykezeltetni, majd ugyanezen év decemberében a Tanácsköztársaság idején betöltött periferiális intellektuális szerepvállalására hivatkozva távollétében kizárták a Magyar Tudományos Akadémia tagjai közül, majd 1923-as hazatérte után marginalizált maradt egészen 1927 októberében bekövetkezett haláláig²⁶³ – nem ismert érdemi kapcsolódás Husserlhez, habár Alexander munkásságának egésze, különösen a sokszor obskúrus fórumokon megjelent kisebb publikációinak tömege még filozófiai kiértékelésre, sőt még azonosításra vár. Palágyi Menyhért, aki már 1900 és 1903 között Németországba utazott, hogy kapcsolódjon a német filozófiai diskurzushoz – habár, 1901. április 18-án Lipcsében keltezett, kiadatlan levelében megjegyezte, csak „száraz logikai értekezéseket” tanulmányoz ekkoriban, ráadásul „[a] német féle dolgokat pedig alig érdemes olvasni, mert kimondhatatlan homály és zavar uralkodik bennök; inkább kötelességtudásból olvasom őket”²⁶⁴ – egy német nyelvű Husserl-kritikát is megjelentetett (PALÁGYI 1902, 8. skk.), amelyre még maga Husserl is válaszolt,²⁶⁵ sőt

²⁶³ Alexander társadalmi-tudományos karrierjének megváltozását legutóbb Turbucz Péter elemezte kiadatlan források bevonásával és példaszerű történelmi érzékenységgel (TURBUCZ 2017).

²⁶⁴ Ms. MTAK KT 5005/112, 3. o. Palágyi hozzászólása: „Be jó volna Budapesten élni a tudománynak, és a hazai művelődés emeléséért küzdeni! Úgy érzem, mint ha száműzött volnék [...]” (4); ami tovább árnyalhatja Palágyi a nemzetközi filozófiai szintéren való fellépésének értékelését. Palágyi kiadatlan leveleit az egykor az MTA Filozófiai Kutatóintézetében (ma: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet) Gecsei Kolos által készült transzkripciók alapján idéztem, melyet Békés Vera bocsátott rendelkezésemre.

²⁶⁵ Eredeti kiadás: HUSSERL 1903; kritikai kiadás: HUSSERL HUA XXII, 152–161; kommentált magyar fordítás jelen sorok szerzője által: HUSSERL 2011, 45–55.

Husserl válaszát a nemzetközi szakirodalom egy fontos fejlődéstörténeti dokumentumnak tekinti (nem is beszélve más korabeli reakciókról, lásd pl. UPHUES 1903); ekképpen Palágyi Husserl-kritikájáról joggal mondhatjuk, hogy az része lett a filozófiatörténet nemzetközi kánonjának (lásd pl. HUSSERL 2001, xxxiv; habár a magyar filozófia történetírása azt kevésbé hangsúlyozza és Palágyi ezen korszakából inkább a fizikafilozófiai [lásd pl. SZÉKELY 2016] és nyelvfilozófiai munkásságát tartja említésre méltónak [lásd pl. NYÍRI 1999; DEMETER 2011, 44. skk.]). Ugyanakkor, amint legutóbb megkíséreltem kimutatni, Palágyi félreértette Husserlt (pontosabban egy erősen reduktív Husserl-képpel rendelkezett), habár Palágyi Husserl-kritikája „kontrasztfóliaként szolgálhat a [Johannes] Daubert által forradalminak tartott – s ezáltal a Fenomenológiai Mozgalom létrejöttében aktív első szerepet betöltő – meglátás” rekonstrukciójához (VARGA 2018c, 95), arról nem is beszélve, hogy az említett Johannes Daubert fellépését, s ezáltal bizonyos értelemben magának a fenomenológiának a kialakulását a nemzetközi szakirodalom közvetlenül Palágyi szóban forgó könyvének tulajdonítja (vö. 77; vö. még VARGA 2019c). Martin Heidegger Husserl-kritikája pedig a szakirodalmi konszenzus szerint a fenomenológia történetének egy döntő elágazási pontját hozta létre.²⁶⁶ Husserl Heidegger-kritikáját, illetve általában véve a Heidegger–Husserl-visszahatást illetően már inkább megosztottak a szakirodalmi vélemények,²⁶⁷ sőt, amint legutóbbi könyvemben érvelni próbáltam, végső soron ezen „vita eldöntése [...] nem a filozófiatörténész szabad diszpozíciójára van bízva” (VARGA 2018c, 41, vö. 39), mivel az erre vonatkozó döntés maga bizonyos értelemben a fenomenológiai filozófiai hagyomány identitásának konstitutív elemét alkotja.

A »Heidegger Husserl-kritikája« típusú filozófiatörténeti inautentikus intencionális struktúrák tehát nagyon sokféleképpen viselkedhetnek az inautenticitásfokuk csökkentésére irányuló kísérletünk hatására: ütközhetünk triviális (Galilei) avagy szofisztikált (»Heinrich Sigwart«) korlátokba, eljuthatunk a filozófiatörténeti ismeretünk aktuális határaiig (Alexander), vagy éppen haladhatunk a filozófiatörténet fősodrában is (Heidegger), de szembesülhetünk olyan esettel is (Heidegger viszontkritika), ahol a filozófiatörténeti értelemalakzatok-

²⁶⁶ A kanonikus státuszú bemutatásokat a nemzetközi, illetve magyar szakirodalomban lásd BIEMEL 1950; SCHWENDTNER 2008.

²⁶⁷ A magyar szakirodalmi álláspontokat illetően lásd FEHÉR M. 1992b, 86, 1. lj.; 2009a, különösen 5; 2015, 6; SCHWENDTNER 2008; 2014; VARGA 2013b; 2018c, 30. skk.

ba a filozófia identitáskritériumainak elemei fonódnak. A 7.1. alfejezet gondolat kísérletéhez legjobban a konstruált »Heinrich Sigwart« illeszkedik, amely esetben nem triviális lépésekre van szükség a kibonthatatlanság belátásához, míg a többi esetben, megfordítva, genuin filozófiatörténeti inautentikus struktúrákkal van dolgunk. Idesorolhatjuk még azt a filozófiatörténeti hatással kapcsolatos feltételezést is, miszerint, a hosszú tizenkilencedik század magyar filozófiatörténeténél maradva, „egészen bizonyos [...], hogy Paulerre [Pauler Ákosra] is ilyen személyes élmény volt döntő jelentőségű[,] s ezt én a Franz Brentanóval való találkozásban látom. [...] Pauler a kilencszázas évek második felében, úgy látszik, 1907–1908 között találkozott vele személyesen, s ez a találkozás igen mély nyomokat hagyott benne” (HALASY-NAGY 1933, 13–14). Ez a gondolkodói szempontból sorsdöntő találkozás ebben a formában egészen biztosan történeti fikció, hiszen, amint Somos Róbert kimutatta (lásd SOMOS 1999a, 6. skk.; 1999b, 51. skk.), Pauler saját naplójeljegyzése szerint először 1910-ben találkozott Brentanóval, ami nem kelthette fel az akkor már olaszországi belső emigrációjában tartózkodó aggastyán iránti filozófiai érdeklődését, hiszen annak egyértelmű jelei már 1905-től kezdve megtalálhatók Pauler munkásságában, ráadásul Paulernek közvetve már a századforduló előtt találkoznia kellett Brentano munkásságával (nem is beszélve az *in absentia* találkozást lehetővé tevő 1905-ös római pszichológiai kongresszusról; lásd SOMOS 2015, 29; VARGA 2016a, 256. skk., különösen 257, 4. l.). A Halasy-Nagy József teremtette fikció azonban legitim filozófiatörténeti értelemalakzat, amely egyre részletesebben kibontható, csak hogy ez a folyamat nem a fiktív Brentano–Pauler-találkozás történeti körülményeinek felrajzolásához, hanem a két világháború közti magyar filozófiai élet Pauler-képének, illetve a filozófiatörténet-írási módszereinek témáihoz vezet (csakúgy, mint a Husserl által feltételezett teljes egészében hamisított Platón-korpusz a hellenisztikus filozófia, illetve a platóni áthagyományozódás világába vezetne vissza bennünket); szemben azzal, ha valaki kortársunk Heinrich Sigwart Husserl-kritikájáról jelentetne meg egy tanulmányt (akár szándékos provokációként, akár egy filozófiatörténeti szöveggenerátor-automata – ami meglévő filozófiatörténeti szövegek paneleiből építkezik mélyebb belátás nélkül – szándékneutrális működésének eredményeként), s az a kapuőri funkciók anomáliája miatt legitim filozófiatörténeti tudományos műként lépne fel.

7.3.2. Az *inautenticitás megjelenése az intencionális rétegekben*

A filozófiatörténeti értelemalakzatok intencionális abbreviatúra jellege többféle intencionális rétegben is jelentkezhethet. A filozófia gyakorlatában ismeretes jelenség, hogy történeti filozófusok neveit egészen minimális történeti-biográfiai jelentéstartalommal felruházva használjuk, amely történeti-biográfiai jelentéselemek ráadásul nem kapcsolódnak a történeti filozófushoz társított filozófiai tartalomhoz (ez jellemezte a 3.2. alfejezetben vizsgált korszak Hegel-hivatkozásainak egy részét is). Ez a kapcsolat lehetetlenné is válik, ha egy olyan hagyományozódási láncban állunk, amelynek éppen egy ilyen disszociált névhasználati praxis volt a jellemzője. Amint Steiger Kornél rámutatott, már az antik filozófiatörténet-írók szembesültek azzal a problémával, hogy a preszókratikus filozófia hagyománya alig tartalmaz érdemi biográfiai információt (különösen olyan információt nem, ami az áthagyományozódott filozófiai tartalmakhoz lenne kapcsolható), s az alexandriai biográfusok ezt nemes egyszerűséggel többek között úgy oldják meg, „hogy a filozófus tanításából alkotnak életrajzi adatokat” (STEIGER 1999, 98, vö. 70. skk.). Ilyen disszociációra szándékosan is sor kerülhet: Hannah Arendt például feltehetően a Heideggerről írott nagy hatású évfordulós cikkének egy kijelentésével vezette be a kontinentális filozófia közkeletű anekdotakincsébe azt a – filozófiatörténet-elméletileg persze inadekvát módon reprezentált – történetet, miszerint Heidegger Arisztotelészről szóló előadását azzal kezdte: „Arisztotelész megszületett, dolgozott és meghalt [*Aristoteles wurde geboren, arbeitete und starb*].”²⁶⁸ Ezekben az esetekben joggal beszélhe-

²⁶⁸ Az évtizedek óta közkézen forgó Heidegger-idézet csomóponti forrása Hannah Arendt, aki a Heidegger nyolcvanadik születésnapjára írott köszöntőben azt „egy jó igazolt anekdotaként” ismertette (idézve az ünnepi köszöntő 1969 szeptemberében készült eredeti gépirata szerint: ARENDT – HEIDEGGER 1999, 184). Arendt szövege eredetileg rádió-előadásként hangzott el, majd még ugyanebben az évben megjelent a *Merkur* című kulturális folyóiratban (23. évf., 258. szám [1969. okt.], 893–902), illetve 1971 októberében angol nyelven a rendkívül széles körben olvasott *New York Review of Books*-ban (17. évf., 6. szám [1971. okt. 21.]; Albert Hofstadter fordításában), tehát ettől a ponttól kezdve Arendtet lehet sejteni még az anekdota diffúz, forrásmegjelölés nélküli említései mögött is, ami természetesen nem zárja ki korábbi, független források létezését (elvégre Arendt már „igazolt” [*bezeugten*] anekdotaként hivatkozik arra). Melyik Heidegger-előadás lehetett az anekdota útrairdítója, és eredetileg milyen formában hangozhatott el ez a kijelentés? Még az Arendt–Heidegger-levélváltás és a kapcsolódó dokumentumok fent idézett kritikai kiadása is forrásmegjelölés nélkül hagyja Arendt mondatát, azonban a Heidegger-összkiadás időközben elért előrehaladása lehetővé tesz bizonyos válaszkísérleteket, amelyek egyben az anekdota filozó-

tünk arról, hogy egy kettős reprezentációs viszony jön létre: a nyelvi jelhez (pl. »Arisztotelész«) egy töredékes, inadekvát jelentés kapcsolódik, ami szimbolikus képzetként jelöli azt az adekvát jelentést, ami alapesetben – kellő filozófiatörténeti ismeretek birtokában, kellő filozófiatörténeti kibontottság esetén – az »Arisztotelész« nyelvi jelhez kapcsolódna. A tulajdonnevek jelentésének kérdése persze önmagában egy fogós nyelvfilozófiai kérdés, amelyben különböző álláspontok képviselhetők legitim módon; azonban nekünk a jelen probléma célbavételéhez nem is kell megoldanunk ezt a kérdést, hiszen nem közvetlenül tulajdonnévi jelhasználatról van szó, hanem a történelmi személy értelemalakzatáról. Egy ilyen történelmi személy értelem-

fiatörténet-elméleti tartalmát is új megvilágításba helyezik. A marburgi egyetemen az 1924. nyári szemeszterben tartott, eredetileg Ágoston-előadásként meghirdetett, sokáig *Arisztotelész: Retorika*-előadásként számon tartott (vö. RICHARDSON 1963, 665) az *Arisztotelészi filozófia alapfogalmai* (Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie) előadásban Heidegger a hallgatói jegyzetek alapján rekonstruált szöveg szerint ezt mondta: „Egy filozófus személyiségénél [*Persönlichkeit*] csak az érdekel bennünket, ekkor és ekkor született, dolgozott és meghalt [*geboren, er arbeitete und starb*]. A filozófus megjelenéséről [*Gestalt*] vagy hasonlóról itt [az előadásban] nem lesz szó” (HEIDEGGER GA 18, 5; az előadás címének azonosításához lásd 405). Ez a hallgatói feljegyzés nemcsak szövegezésében különbözik az Arendt által áthagyományozott kijelentéstől, hanem tartalmilag sem az Arendt által sugallt elképzelést tükrözi (ti. a »szellem« és az »élet« egyé válását [*eins werden*; vö. ARENDT – HEIDEGGER 1999, 184] a radikális heideggeri gondolkodásban), hiszen Heidegger csak a filozófus antik értelemben vett – exempláris, nem pedig partikuláris – személyiségének témáját utalja az előadása hatókörén kívülre, nem pedig a filozófiatörténet egészét: Heidegger éppen az előző sorokban (lásd HEIDEGGER GA 18, 4) hivatkozik a vele szinte egykorú, 1921-ben azonban már a berlini egyetem katedrájára kinevezett klasszika-filológus, Werner Jaeger az előző évben megjelent Arisztotelész-monográfiájára Arisztotelész filozófiájának immanens fejlődését bemutatandó. Heidegger elhatárolódásának filozófiatörténet-elméleti célpontja még jobban azonosítható az előadás-kézirat megfelelő szöveghelyéből (amelyből viszont hiányzik az elhíresült kifejezés): „[...] nem az áll a szándékunkban, hogy Arisztotelész rendszerét egy festményben vázoljuk vagy a filozófus személyiségét és alakját jellemezzük. Nem filozófia- és problémátörténet. Egyedül az, hogy hallgatunk arra, amit Arisztotelész talán mondani tud” (333). Az anekdotikus-biografikus filozófiatörténet-írástól való elhatárolódáson túl, ami az előadás hallgatói jegyzetekből rekonstruált szövegéből is kitűnt, itt Heidegger valóban elutasítja a korabeli (neokantianus) problémátörténetet, sőt egy nagyívű gesztussal a filozófiatörténet egészét is. Ez a demarkáció azonban kevésbé a »szellem« és az »élet« radikális azonosítását implicálja (amire Arendt célzott), hanem egy markáns pozíciót a filozófiatörténet-használat anakronizmus vs. antikvarianizmus dichotómiáját illetően, ami korántsem precedens nélküli, sőt kifejezetten jellemző a mai filozófia filozófiatörténet-használatának módjára (lásd 1.1.1. szakasz fentebb). Arisztotelész filozófiájának ilyen prezentista, a heideggeri fundamentálonológia keretein belül történő használatát jól példázza pl. Heidegger nemrég megjelentetett, 1928. nyári szemeszterében tartott marburgi Arisztotelész-szemináriuma (lásd HEIDEGGER GA 83, 3. skk.).

alakzata autentikus módon funkcionál a »Brentano az intencionalitás felfedezője« intencionális struktúrában (pontosabban viszonylag autentikus módon funkcionál, hiszen az inautenticitás fokozati kérdés), ha történeti ismereteink vannak arról a brentanói szöveghelyről (eredeti kiadás: BRENTANO 1874a, 115–116), amelyhez ez a jellemzés kapcsolódik,²⁶⁹ azaz ismerjük a *Pszichológia empirikus álláspontról* szövegét, keletkezését, történeti kontextusát, helyét a brentanói életműben és az azt formáló hatásmátrixban (például, a történeti megértés egy fokozatilag egyértelmű esetet véve alapul, ha rekonstruáltuk a mű sajátos pszichológiafogalmának – „lélek nélküli pszichológia [*Psychologie ohne Seele*]” [BRENTANO 1874a, 13; vö. Brentano hivatkozását: LANGE 1866, 465] – viszonyát Brentano tágabb metafizikai pretencióihoz [pl. VARGA 2013a, 54. skk.], illetve az intencionalitásfogalom korabeli recepcióját [pl. 63. skk.]). Ezzel szemben a szóban forgó *történeti* értelemalakzat egy filozófiatörténetileg extrém inautentikus megértésével rendelkezünk, ha csak a brentanói mű második könyvének első feje-

²⁶⁹Érdemes megjegyezni, hogy a fenomenológiai filozófia saját tradícióján belül Brentano felfedezői szerepe mindig erős átértelmezésekkel társult. Husserl például így fogalmazott: Brentano „pszichológiája legkevésbé sem az intencionalitás tudománya, az intencionalitás tulajdonképpeni problémái sohasem nyíltak meg számára” (HUSSERL BW IV, 82, vö. 76. skk.). Azt, hogy a fent felidézett egyértelmű filozófiatörténeti értelemalakzat kialakult, inkább a fenomenológián kívüli szerzőknek köszönhető, köztük az osztrák filozófiát az analitikus filozófia diskurzusának főáramába vezető Roderick Chisholmnak. Chisholm az analitikus filozófia konszolidációja és történeti előképeinek kanonizálása szempontjából centrális, Paul Edwards által főszerkesztett *The Encyclopedia of Philosophy* »intencionalitás« szócikkében ugyan (történetileg helyes módon) nem Brentano kizáras fogalomtörténeti elsőbbségét állította – Chisholm szerint „az »intencionalitás« terminust Jeremy Bentham használta [...]. Edmund Husserl vezette be újra Brentano a *Pszichológia empirikus álláspontról*ban előadott nézeteihez kapcsolódva” (CHISHOLM 1967, 201) –, azonban ezután részletesen idézte az ominózus Brentano-szöveghelyet, félreérthetetlen azonosítást alapozva meg Brentano és az intencionalitás felfedezésének szerepe között (lásd pl. McALISTER 1976; a kanonikus státuszú nem-fenomenológiai szakirodalmi tulajdonítások közül kiemelendő még SMITH 1994, 35). – Érdemes megjegyezni, hogy a magyar fenomenológiai szakirodalomban is különböző historiográfiai sémák élnek együtt, melyek különböznek Brentano elsőbbségének megítélésében. Ullmann Tamás véleménye szerint „[a]z intencionalitás fogalma a skolasztikából származik, de Brentanónál önálló jelentőségre tesz szert, s ez a felfogás azután rendkívüli hatást gyakorolt Husserlre és a fenomenológiára, valamint az analitikus filozófiára is” (ULLMANN 2007a, 930; hasonlóan vélekedik: DECZKI 2014, 124). Ezzel szemben Ullmann más írásaiban megjelenő véleménye szerint az intencionalitásnak a brentanói deskriptív pszichológiában képviselt válfaja még az intencionalitás pszichologista, képszerű reprezentációs elméleteinek válfajába tartozott, amihez képest Husserl alkotta meg az intencionalitás-fogalom új paradigmáját (lásd ULLMANN 2008, 7. skk.; 2010, különösen 145. skk.; elfogadja pl. TAKÁCS 2013, 53).

zete 5. §-ában szereplő szöveghelyet ismerjük textuális, biográfiai és történeti kontextusának ismerete nélkül (még akkor is, ha szofisztikált ismereteink vannak e szöveghely kortárs elmefilozófiai vitákban betöltött szerepéről). Utóbbi esetben valóban arról a mechanizmusról van szó, amire Stumpf úgy utalt, hogy a jelentés helyére a jeltest képzete lép, hiszen történeti szempontból annyit tudunk csak, hogy „egy Brentano nevű filozófus” az, akit az intencionalitás felfedezőjének tartunk. Pontosabban szólva arról a mechanizmusról van szó, ami éppen Christoph (von) Sigwart és a Brentano-iskola nyelvfilozófiával foglalkozó tagja, Anton Marty közti korabeli vitában merült fel (lásd VARGA 2016g, 251; 2018c, 177) és amit metanyelvi határozott leírásnak (*metalinguistic definite description*) tekinthetünk, ti. a jelentés tartalmát alkotó határozott leírásos szerkezet lényegi eleme egy metanyelvi meghatározás: az a filozófus, akit így és így nevezünk.

A nyelvi intencionális rétegben azonban nem csak a tulajdonnevek – önmagában komplex – használata kapcsán jelenhet meg az inautenticitás. Az „a priori” – „a posteriori” kifejezések esetén, amint éppen a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* szócikkírója megállapította, a fogalom pár jelentését a kanti használat – »a tapasztalatot megelőző« – gyakorlatilag felülírta (SCHEPERS 1971, 462), a felejtés homályába utalva annak előtörténetét, ami egyébként többek között éppen a fentebb említett, elsődleges a dolgok rendjében (πρότερον τῆ φύσει) és elsődleges a megismerés rendje szerint (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) arisztotelészi distinkcióra és az ahhoz kapcsolódó arisztotelianus értelmezői hagyományra vezethető vissza.²⁷⁰ A történeti megértés ezen inautenticitása mellett azonban joggal mondhatjuk, hogy ebben az esetben is már a nyelvi intencionális szinten megjelenik valamiféle inautenticitás, ami nemcsak abból ered, hogy a kifejezéspár számos mai használója nem rendelkezik latin nyelvi kompetenciával, így ezekhez a nyelvi jelekhez semmilyen vagy csak nagyon hiányos szemantikai tartalmakat tud kapcsolni. Hanem még az átlagos latintudással rendelkező kifejezés-használó, aki a kifejezéspárhoz intuitív módon »a korábbiól« – »a későbbiből« literális jelentéseket társítja (melyek a legtöbb lexikális műben is találhatunk a kifejezéspár állítólagos literális jelentéseként), sincs feltehetően tudatában annak, hogy a kifejezéspár a latin nyelv ma általánosan bevett szabályai szerint valójában helytelen²⁷¹ (habár

²⁷⁰ Lásd 250. lj. fentebb.

²⁷¹ A középfokú melléknevek egyes szám határozói esete „-e” végződésű (pl. „fortiore”). Lásd pl. M. NAGY ILONA – TEGYÉY IMRE: *Latin nyelvtan a gimnázium számára*.

a klasszikus latinságban sem teljesen precedens nélküli forma).²⁷² A helyes, de legalábbis fősodorbéli változat (»a *priore*« – »a *posteriorre*«) használatára is volt példa, így a Baumgarten-tanítvány wolffianus halléi filozófiaprofesszor, Georg Friedrich Meier által;²⁷³ annak ellenére, hogy a vizsgálódásunk történeti korszakát képező tág tizenkilencedik században is természetesen a „-i” végződés volt a domináns, amit történetileg alátámasztottnak gondoltak.²⁷⁴ E kifejezéspár tehát már önmagában hordoz némi idiomatikus, azaz nyelvileg nem teljesen transzparens jelleget a fősodortól eltérő szintaktikai alak használata révén, ami feltételezhetően számos használója számára nem is tudatos, így számukra a kifejezés használata közelít a jeltest jelentésként fellépő inautentikus használatához.

Az inautenticitás azonban nemcsak a nyelvi intencionális rétegben bukkanhat fel, sőt az érdekes esetekben nem pusztán ott jelenik meg. Felhozható persze az ellenvetés, hogy minden filozófiatörténeti tartalom a nyelven keresztül közvetített, hiszen, még ha elfogadjuk is a beleérzés (*Einfühlung*) fenomenológiai mechanizmusát, az legritkább

ra. Budapest: Tankönyvkiadó, 1992, 33, 37, 40; NAGY FERENC – KOVÁTS GYULA – PÉTER GYULA – NÉMETH JÁNOS (SZERK.): *Latin nyelvtan a középiskolák számára*. 33. kiadás. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 2002, 34; FERENCI ATTILA – MONOSTORI MARTINA: *Latin nyelvkönyv*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1998, 88.

²⁷² A „*prior, prius*” középfokú melléknév (alapfok a „*pro*” prepozíció) „-i”-re végződő határozói esetének (*ablativus*) használatára prominens példa az idősebb Plinius (*Caius Plinius Secundus*) *Naturalis Historiája* (*A természet históriája*): „*a priori parte capitis*” (ti. az embereknél a kopaszodás először a homlokon [a fej elülső részén] jelentkezik; 11. könyv, 37. fejezet, 47. bekezdés [131. §]). Tanulságos, hogy a korabeli Teubner-kiadások közül sem mindegyikben szerepel ez a forma („-i” végződés: JAN [SZERK.] 1856, 180; még a szövegkritikai apparátusból is hiányzik bárminemű jelölés, pusztán „*a priore parte capitis*” szerepel: JAN – MAYHOFF (SZERK.) 1875, 240). Hasonló a *Loeb Classical Library* olvasata is: „*sed homini semper a priore parte capitis*” (RACKHAM [SZERK.] 1940, 514, 130. sor).

²⁷³ Lásd pl. MEIER 1762, 343; vö. TONELLI 1971, 468–469 (amely a nyelvi forma különbségére nem hívja fel a figyelmet).

²⁷⁴ A korabeli fogalomtörténeti lexikográfia álláspontja szerint (lásd EISLER 1899, 51) az említett arisztotelészi distinkció latin kifejezésére szolgáló fogalompár kodifikációját a 14. századi logikus és halberstadti püspök, *Albertus de Saxonia* (*Szásországi Albert*) *Második analitika*-kommentárjának tulajdonította, amelyben Eisler a kor meghatározó logikatörténészének véleményét követte (vö. PRANTL 1870, 78). A Prantl által megjelölt és idézett szöveghez, ami szerinte „a legkorábbi tekintély, amire a filozófiai nyelvhasználat e dualista jelentésében hivatkozhat” (uo.), a máig csak kora újkori, 1497-beli fölíánskiadásban elérhető *Questiones subtilissime Alberti de Saxonia super libros posteriorum* 9. kérdése (8. fol., *recto*, 2. hasáb) valóban az „-i” formát tartalmazza, amennyiben a „*procedens ex causis ad effectus*” bizonyítást „*demonstratio a priori*”-nak nevezi.

esetben ad számunkra közvetlen hozzáférést más filozófusok gondolataihoz, s az is képviselhető álláspontnak tűnik, hogy a diakron hosszú távú önismeret is nyelvileg közvetített. Nyelvileg közvetített, azonban nem kizárólagosan nyelvi természetű – válaszolhatjuk, amennyiben ezek nem specifikusan nyelvi mechanizmusok (beleértve a pragmatikai mechanizmusokat is). Az, hogy Husserl számára az „a priori” egy „kusza homályosságok”-kal terhelt és kerülendő fogalom,²⁷⁵ s ezért ő azt az eidetikus módszer szinonimájaként használja (amivel az *obscurum per obscurius* hibájába esik, tekintettel a »lényeglátásnak« félreértett eidetikus módszer hatás- és recepciótörténeti kálváriájára), nos ez tekinthető a poliszémia egy esetének, s ezáltal annak felfejtése besorolható a történeti szemantika címszava alá; azonban sokkal többet mondunk el erről, ha mindezt Husserl Kant-képe felől magyarázzuk

²⁷⁵ Eredeti kiadás: HUSSERL 1913a, 6; kritikai kiadás: HUSSERL HUA III/1, 8. Azt, hogy a husserli a priori-értelmezést is lehet lexikográfiai kiindulópontnak választani, jól mutatja Enyvvári Jenő fenomenológiai színezetű filozófiai szótára: „[a] priori [egy] oly vonatkozás, mely a vonatkoztatott tárgyak pusztán lényegében gyökerezik [...]” (ENYVVÁRI 1918, 19; a szótár keletkezéstörténetéről lásd VARGA 2017, 71, 33. l.). Mezei Balázs véleménye szerint Enyvvári szótára nem tekinthető „említésre méltó, az iskolai-oktatási föladatok horizontját legalább szándékában meghaladó” kezdeményezésnek (MEZEI 1995a, 598). Enyvvári kortársai ennél megengedőbbek voltak: Fülep Lajos szerint egyenesen „Enyvvári Filozófiai szótára, mely magyar nyelven az első, legjobb a hasonló terjedelmű, bármely nyelven megjelent filozófiai szótárak közül” (FÜLEP 1918, 115; Fülep nevének biztos azonosításához – a recenzió alatt szereplő „Fülöp”-pel szemben – lásd a szám borítójának tartalomjegyzékét). Enyvvári „fölnyének” okát Fülep főképpen annak „szigorúan kritikai álláspontját”-ban látta (115), amely álláspont – nevezetesen a „tisztá fenomenológiáé” – „megóvja” azt „a különböző tendenciák heterogén elemeitől” (116). Hasonlóan pozitív volt a tágabb kulturális nyilvánosság színteréhez tartozó fórumok értékelése is (lásd *Magyar Figyelő*, 8/1 [1918], 220–221; *Magyar Pedagógia* 27 [1918], 140–141). A filozófiai lexikográfia az Akadémia 1834-ben megjelent *Philosophiai műszótára*, illetve annak előzményei óta (lásd ANONIM 1834, különösen v–viii; a vállalkozás helyéről a tizenkilencedik századi magyar nemzeti filozófiatörténet-írás programjának kontextusában lásd MESTER 2015, 54) eredeti művek és fordítások révén egy meglepően intenzíven művelt alműfaja a filozófia- és a filozófiatörténet-írás hazánkban amúgy viszontagságos műfajának, ennyiben Enyvvári művének értékelése kétségtelenül vita tárgyát képezheti, érdekesebb azonban Enyvvári konzekvensen érvényesített klasszikus (husserliánus) fenomenológiai álláspontjának hatása. Éppen az a priori fogalom ebből eredő egyoldalúságára mutatott rá ugyanis Enyvvári művének a *Protestáns Szemlé*ben megjelent recenziója: „Az apriori [sic!] a lényegben gyökerező vonatkozás – mondja a szerkesztő. Ez nem apriori, legalább Kant-nál nem az, már pedig ez az ő rendszerének sajátos fogalma. Az apriori a tapasztalat lehetségesítő feltétele, ez ennek a fogalomnak Kant által használt jelentése” (T[...] 1918, 229; kiemelések az eredetiben). Fogalomtörténeti szempontból adekvátábban jellemzi korát az 1834-es úttörő magyar filozófiai szótár, amely az a priori ekvivalenseiként többek között a „Tapasztalás[-] v. érzésselzőleg”, „Tapasztaláselőtti” kifejezéseket szerepeltette (ANONIM 1834, 13).

(beleértve a Brentano-iskola Kanthoz fűződő ambivalens viszonyát, lásd 4.2.2. szakasz fentebb), amit csak akkor nevezhetünk fogalomtörténetnek vagy történeti szemantikának, ha az egy mindent lefedő differenciálatlan tudománycímkévé válik. Annak viszont, ha az eddigieket nem a fogalomtörténet (illetve általánosabban a történeti szemantika), hanem az inautenticitás fenomenológiája felől tekintjük, abban is megmutatkozhat az előnye, hogy jobban magyarázhatóvá válik egy további jelenség is.

7.3.3. *Libikóka-hatás: A filozófiatörténeti értelemalakzatok időbelisége*

Ugyan már az »a priori« inautentikus intencionális értelemalakzat kibontásának útjai különböző irányokba vezethetnek, azonban ez a komplexitás még inkább megmutatkozik az »a priori filozófiatörténet« értelemalakzata esetén, ami a jelen könyv korábbi, történeti orientációjú fejezeteinek visszatérő témáját alkotta. Felfigyelhetünk például arra, hogy amíg a fejlődéspárhuzamosság tézis első alkalmazása az ifjú Hegel jénai filozófiatörténet-előadásaiiban még »hallatlan« volt és a személyes, habár évtizedek távlatából szűrt visszaemlékezések szerint lenyűgözte hallgatóit a filozófiatörténet addig halottnak és filozófiátlanak gondolt anyagának életre keltésével (lásd pl. 3.1.3. szakasz fentebb), addig röpké néhány évtized elteltével – miközben a jobbhegeliánusoknál a hegeli(ánus) filozófiatörténet-írás sematizációja zajlott le (lásd különösen 3.2.4. szakasz fentebb), a balhegeliánus oldalon pedig a filozófiatörténet-írás és a valláskritika módszertani egymásrahatása vált sorsszerűvé a »konstruktív« filozófiatörténet-írás esélyei számára (lásd 3.3.2. és skk. szakaszok fentebb) – a hegelianizmus, ahogyan Brentano teleologikus fáziselméletének korabeli recepcióján láthatuk, pusztán egy torzképként, »mesterkéltnak dialektikus rendszerek triadikus dedukciójaként« volt jelen a kortársak tudatában, annak mércéje szerint minősítve Brentano fáziselméletét – amivel szemben, amint szintén láttuk, a jogos kritika szempontjai is felhozhatók voltak – »kényszerzubbonynak« (lásd 4.2.3. szakasz fentebb). A döntő különbség abban rejlik, hogy Brentano kortársai nem egyszerűen egy hamis Hegel-képpel rendelkeztek – avagy, megfordítva, Hegel lelkes követői túlbecsülték a hegeli filozófiatörténet-írási program teljesítőképességét (amint ez már a fejlődéspárhuzamosság-tézis többértelműségében is jelentkezett, nem is beszélve a hegeli filozófiatörténet-előadások sajátosságos módszerrel készített és mindmáig befolyásos

kiadásáról; lásd 3.1.2. és skk. szakaszok fentebb), azaz nem egyszerűen arról van szó, hogy mi a filozófiatörténet-írói rekonstrukció vártájáról a korabeli aktorokkal szemben hamis leegyszerűsítésekben vagy beválthatatlan elméleti illúziókban manifesztálódó tévedéseket diagnosztizálhatunk, hanem arról, hogy ezeket a korabeli aktorokat gondolataikban és az azzal összefonódó történéseikben *nem érthetjük meg ezen, tévedésként jellemezhető értelemalakzatok rekonstruálása nélkül*. Másként fogalmazva: A Brentano-féle fáziselmélet korabeli rekonstrukciójához a hegeli a priori filozófiatörténet *torzképének rekonstrukciója* szükséges, de legalábbis az, hogy a »hegeli(ánus) filozófiatörténet-írás« történeti értelemalakzatából számos aspektust inautentikusan, kibontatlanul hagyjunk – bizonyos értelemben az szükséges, hogy *felejtsek el* mindazt, amit a rekonstrukciónk során addig arról megtudtunk. Megfordítva, ahhoz, hogy megértsük a hegeli filozófiatörténet-írás korabeli hallatlanságát – azt a lelkesedést, ami az edíciótörténetet, s ezáltal a mi hozzáférésünket is befolyásolta –, afféle »második naivitásra« van szükségünk, hogy mintegy visszahelyezkedjünk abba a megértésbe, amivel a vizsgált kor aktorai rendelkeztek a szóban forgó elméletről. Ismét másként fogalmazva: a mai filozófiatörténet-írás egyik nagy kihívása abban rejlik, hogy rekonstrukciós ismereteink bővülésével kiegyensúlyozza azt, amit mi tudunk és amit a korabeli aktorok tudtak. Nincs egyszerűbb mód ugyanis arra, hogy engedjünk az anakronizmus kísértésének, mint az, hogy számon kérjük a korabeli aktoroktól, miért nem rendelkeztek kortársaik olyan megértésével, amivel mi rendelkezünk, illetve ha úgy kezeljük őket, mintha azzal rendelkeztek volna.

Úgy tűnik tehát, hogy egy *sajátságos dinamikus libikókahatásnak* vagyunk szemtanúi: A történeti megértés bővítése, az értelemalakzatok inautenticitásának csökkentése az egyik oldalon szükségszerűen magával vonja annak növekedését a másikon. Amit az a priori filozófiatörténet-írás rekonstrukciója során nyerünk a réven az egyik fejezetben, azt elveszítjük a vámon a másikban. Mindezt azért fontos rögzítenünk, mert ez – egy a következőkben kifejtendő módon – *korlátozni tűnik a totális rekonstrukciók létrehozásának lehetőségét* a filozófiatörténetben. A filozófiatörténeti értelemalakzatokat az inautenticitás fenomenológiájának szemszögéből tekintve azt mondhatjuk, hogy az autentikus és inautentikus komponensek dinamikus viszonya a filozófiatörténeti értelemalakzatok esetén *hasonlítani látszik a perceptív intencionalitás dinamikájához*. A századfordulón megjelent *Logikai vizsgálódások* hatodik vizsgálódásának harmadik fejezetében Husserl megkülönböztette egy tudati aktus, azaz intencionális élmény – amit Husserl ekkor

még részben prefilozófiai módon az individuum pszichikai egységének egy részeként fogott fel (vö. HUSSERL 1901, 357; HUSSERL HUA XIX/1, 391) – tartalmán belül az intuitív és szignitív komponenseket. Az aktus matériája (*Materie*) a minőség (*Qualität*) mellett egy független absztrakt aktusmozzanat, ami az aktus számára intencionális vonatkozást kölcsönöz és azt az intencionális tárgyiságot a tételezés módjától vagy annak hiányától függetlenül meghatározza (vö. 390; 429). Ezt a formális definíciót konkretizálja Husserl az intencionális megjelenítés két módjának szembeállításával (amely ebben a műben az evidencia eredetének megmagyarázását célul kitűző ismeretfenomenológiai vizsgálódás kontextusában jelenik meg): „A szignitív intenció pusztán ráutal a tárgyra, az intuitív pregnáns értelemben megjelenítetté teszi, magával hoz valamit magának a tárgy betöltöttségéből [*Fülle*]” (HUSSERL 1901, 548; HUSSERL HUA XIX/2, 607). Husserl tehát az autentikus és inautentikus intencionalitás közti különbséget kísérelte meg artikulálni az intencionalitás alapesetét, a percepciót szem előtt tartva; elemzésének különlegessége azonban, hogy ezt a különbségtételt nem teljes aktusok között vonja meg, hanem az aktusok matériájának komponensei között, azaz az autenticitás és inautenticitás összefonódását teszi elemzése tárgyává. Az intuitív komponensek (más néven ábrázoló [*darstellende*]) komponensek Husserl szerint lehetnek tisztán imaginatív (más néven analogizáló vagy leképező) vagy perceptív (más néven prezentáló vagy önábrázoló) jellegűek – a külső érzékelés esetében ezek a matériakomponensek adják az érzéki fantazmát (a fantázia megjelenítési teljesítményének érzéki támaszát), illetve az érzetet (*Empfindung*) –, míg velük szemben a szignitív matériakomponensek állnak (pontosabban Husserl szerint nincsenek önálló szignitív tartalmi komponensek, hanem azokat is maguk intuitív tartalmak alkotják, melyekhez azonban komponensszinten szignitív reprezentációs forma járul az intencionális megjelenítésben, amelynek mikéntjét Husserl ekkor még némileg prefilozofikus módon további magyarázatot nem igénylőnek tartotta). Szempontunkból az a fontos, hogy az ilyen komponensszintű magyarázat lehetővé tette a husserli elemzés számára az autenticitás és inautenticitás összefonódásának célbavételét.

A *Hatodik vizsgálódás* 23. paragrafusában Husserl ugyan formális szempontból még megengedi a tiszta szemlélet lehetőségét, amikor „minden vélt ábrázolva” is van, azaz a képzet „tárgyának egyetlen része, egyetlen oldala, egyetlen meghatározottsága sincs, amely ne lenne intuitív módon ábrázolva, amely pusztán indirekt módon hozzáértve lenne” (553; 612) – sőt még azzal a gondolattal is eljátszott, hogy

egy ilyen tiszta szemléleti percepció, egy „teljes észlelési kép»” (555; 614) esetén „az ábrázoló tartalom egyben maga az ábrázolt[-e]” (uo.), amely felvetésre nemlegesen válaszol –; azonban látható (ha a szöveget közletről olvassuk), hogy Husserl már a *Logikai vizsgálódások* ezen első kiadásában is a „beleszövödött szignitív intenciók révén [történő] »inautentikus« [uneigentliche]” képzetalkotás (569; 627) univerzalitása mellett tette le a voksát. Egyrészt Husserl azt mondja, hogy az „egy empirikus dolognak [Ding] megfelelő [...] tiszta szemlélet” – ami a fenti formális definíciók alapján lehetséges – „számunkra nem adatik meg [uns versagte]” (571; 629); másrészt, ami fontosabb, fenomenológiai elemzés révén megmagyarázza, hogy a tárgyészlelés esetén miként épül fel ez a tiszta szemléletet adó ideális formális észlelés, illetve a tárgyészlelés számunkra ténylegesen megjelenő folyamata, s ennek milyen következménye van az inautenticitás megjelenése szempontjából. Az empirikus tárgy tiszta szemlélete ugyanis Husserl szerint egy olyan összetett percepció aktus feltételezésével lehetséges, amelynek rész-aktusai (és azok rész-matériái) önmagában nem a szóban forgó tárgyra irányulnak egészen, hanem „az aktus részleges intenciókból épül fel – jóllehet homogén módon összeolvadva –, melyek a tárgy egyes oldalaira és részeire vonatkoznak” (570; 628). Az aktus tehát ebben a Husserl által feltételezett tisztán szemléleti esetben az intencionális tárgy egyes részeire vonatkozó részintenciók összeolvadt (az összteljesítmény szempontjából nem megkülönböztethető) sokaságából áll, amely részintenciók a feltételezés szerint résztárgyukat szignitív komponensek bevonása nélkül jelenítik meg. Már az »összeolvadva« (*verschmolzen*) határozóban – amely hivatalosan csak az intencionális élmény statikus, szinkron struktúrájának felfejtését szolgálja – megjelenik a tudati teljesítmények diakron dimenzióját kifejezésre juttató genetikus fenomenológia szempontja, melyet Husserl elvileg a *Logikai vizsgálódások* első kiadását övező évek idejére módszertani okokból felfüggesztett (lásd 7.2. alfejezet fentebb), az empirikus tárgy észlelésének ténylegesen lezajló folyamatára adott leírás viszont egyértelműen a *Logikai vizsgálódások* azon szöveghelyei közé tartozik, ahol Husserl kilépett a genetikus fenomenológiai vizsgálódásokat tiltó ideiglenes módszertani önkorlátozás hatálya alól:

„Másképpen van [...] az a fajta összetétel, ahol az összaktus olyan részaktusokból épül fel, melyek mindegyike már magában egy teljes intuitív képzete ugyanannak a tárgynak. Ez vonatkozik azokra a felettebb különleges folyamatos szintézisekre, melyek az ugyanahhoz a tárgyhoz

tartozó észlelések sokaságát egy egyedüli »sokoldalú« vagy »mindenoldalú«, a tárgyat »változó helyzetben« folyamatosan szemlélő észleléssé fogják össze; s éppen úgy az imagináció megfelelő szintézise esetén.”²⁷⁶

Az 1901-ben napvilágot látott második kötetben Husserl eredeti szándéka szerint a *Logikai vizsgálódások* vizsgálódásainak csak első sorozatát akarta nyújtani – ezért szerepel a második kötet eredeti első kiadásának a tartalomjegyzék utáni belső kötetcímében az „Első sorozat [*Erste Reihe*]” alcím (lásd HUSSERL 1901, 1), ami hiányzik a második kiadásból (vö. HUSSERL 1913b; 1921 címlapja), s a mű hatás- és recepciótörténetében is kevés figyelmet kapott –, sőt feltételezhető, hogy a második tervbe vett, de időhiány és a karrierhelyzet okozta egzisztenciális kényszer miatt elnapolt sorozatban éppen észlelésfenomenológia szerepelt volna.²⁷⁷ Az idézett Husserl-szöveghely tehát kettős értelemben is előzetesnek számít: egyrészt Husserl előzetest nyújt azokból az észlelésfenomenológiai vizsgálódásokból, melyekkel 1898/99 tájkán ugyan foglalkozott, de amelyekhez végül csak az 1904/05. téli szemeszter előadásáiban tért vissza; másrészt Husserl módszertani előzetest nyújt a genetikus fenomenológiájából, melyhez az önként vállalt módszertani cezúra után csak az 1910-es évek tájkán – explicit módon pedig csak az 1920-as évek elején – fog visszatérni. Az empirikus tárgy percepciója, illetve az annak megfelelő fantázia ugyanis csak a genetikus fenomenológia megelőlegezett talaján tárgyalható, hiszen, amint láttuk, az összaktus ebben az esetben nem résztárgyaknak megfelelően bontott részaktusokból tevődik össze, hanem ezek a „felettebb különleges” (azaz módszertanilag még csak megelőlegezve megragadható) szintézisek mindegyike ugyanarra a tárgyra egészenlegesen vonatkozik, azonban a tárgy „változó helyzete-

²⁷⁶ Eredeti kiadás: HUSSERL 1901, 570; kritikai kiadás: HUSSERL HUA XIX/2, 628.

²⁷⁷ Arról, hogy tervbe volt véve a vizsgálódások második sorozata is, maga Husserl nyilatkozott a Brentano-iskolabeli szenior levelezőpartnerének 1902. április 5-én – azaz mintegy egy évvel a második kötet végleges megjelenése után – írott levelében (lásd HUSSERL HUA BW I, 141). Maga Husserl említette az 1904/05. téli szemeszterében tartott *Fő fejezetek az ismeret fenomenológiájából és elméletéből* (Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis) előadása bevezetőjében, hogy van „néhány gondolatsor [*Gedankenreihe*], melyek nem érvényesültek a *Logikai vizsgálódásaimban*” (HUSSERL HUA XXXVIII, 4), amely megjegyzést a kötet szerkesztői erre a tervbe vett sorozatra vonatkoztattak (vö. xix). Ez a fejlődéstörténetileg és tartalmilag jelentős előadás a Husserl-kiadástörténet saját viszontagságai miatt egymástól évtizedekkel elválasztott részletekben, történetileg és fogalmilag félrevezető módon jelent meg (ti. történetileg elfedve az előadás egységét, fogalmilag pedig elfedve a percepció alapvető szerepét a fantázia és az időtudat számára), vö. xiii. skk.

tében” csak annak egy-egy oldaláról tud szemléleti képzetet adni. A tárgy adódása, mégpedig, amint Husserl mondja, „az identikusan egy” tárgy csak „egyetlenegyszer” megjelenő adódása (HUSSERL 1901, 570; HUSSERL HUA XIX/2, 628) tehát egy diakron tudati teljesítmény, egy genetikus szintézis eredménye, amely minden lépésben megőrzi a korábbiak hozadékát és tárgyat azzal gazdagítva jeleníti meg. Ebben a szintetikus képzetben a tiszta szemléletet adó ideális észlelés formális esete „mintegy szétszórt módon és mindig csak szignitív reprezentánsokkal összevegyítve jelenik meg” (571; 629); még akkor is, ha Husserl megengedi azt az ideális esetet, hogy tulajdonképpen az empirikus tárgy minden mozzanata az észlelés (vagy imagináció) során „folyvást változó vetületbe [*Abschattung*] kerül”, és az „identitás-összeolvadás [*Identitätsverschmelzung*]” révén a tárgy a maga egyediségében megjelenítődik (571; 629). Később azonban Husserl egyértelműen elköteleződött amellett, hogy az empirikus tárgyak percepciójának és imaginációjának lényegtörvénye – azaz ezen regionális ontológia eidetikus törvényszerűsége –, hogy mindig csak vetületekben (avagy, a másik magyar fordítói hagyomány szerint: árnyalatokban; *Abschattungen*)²⁷⁸ tud megjelenni, és a feltételezett ideális szemléletiségű eset egy úgynevezett kanti értelemben vett ideál, amelyet a tárgyészlelésünk csak megközelíteni tud, de soha nem érhet el (ugyanakkor az eidetikus módszer révén a vonatkozó lényegekről szemléleti ismeretet szerezhetünk).²⁷⁹

²⁷⁸ A Husserl-fordításokban alkalmazott magyar ekvivalenseket illetően lásd HUSSERL 2011, 220; jelen terminust illetően: 215. Az angol fordításokban hagyományosan az „*adumbration*” ekvivalenst használják (lásd CAIRNS 1973, 2), habár az utóbbi időben a modernebb „*profile*” terminus is teret nyer.

²⁷⁹ Husserl már az 1913-ban megjelent, az időközben kialakult Fenomenológiai Mozgalom alapkönyvének (és első szakítópróbájának) minősülő *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához*-ban azt írta: „[m]egmutatkozott tehát, hogy olyasvalami mint egy térbeli dolog [*Raumdingliches*] nemcsak számunkra embereknek, hanem Istennek is – mint az abszolút ismeret ideális reprezentánsának – csak jelenségekben szemlélhető, melyekben »perspektívikusan« sokféle, azonban meghatározott módon váltakozva és ezekben váltakozó »orientációkban« adott, s kell adott legyen” (HUSSERL 1913a, 315, vö. 78; HUSSERL HUA III/1, 351, vö. 89). Ennek ismeretelméleti következménye pedig abban áll, hogy „mindig marad egy meghatározható meghatározatlanság horizontja, bármennyire is előrehaladtunk a tapasztalatban, az ugyanarra a dologra vonatkozó aktuális észlelések bármilyen nagy kontinuumát is jártuk be” (81; 92). Az *Eszmék...* az *in statu nascendi* Fenomenológiai Mozgalomban betöltött szerepének történeti-fogalmi értelemaalakzatáról lásd VARGA 2018c, 122. skk., 195. skk. A husserli tárgyfenomenológiája bemutatásának első fázisát az 1904/05. téli szemeszter előadása alkotta (lásd 277. l.j. fentebb; vö. KORTOONS 2002, 4. skk.), második, korai

A perdöntő különbség már a husserli példa, a tárgyészlelés fenomenológiája esetén is az időbeliségben rejlik. Ahogyan a filozófiatörténeti értelemalakzatok megértéséhez ebben a tekintetben analógiaként használt empirikus dolgok észlelése (és imaginációja) esetéről Husserl írta: „[a] dolog [*Ding*] ideális lényegében *res temporalis*ként adódik, az idő szükségszerű »formájában«” (HUSSERL 1913a, 312; HUSSERL HUA III/1, 347). Ugyanígy, a filozófiatörténeti értelemalakzatok egészes kibontott felfogásának is az idő az akadály. Esetükben is elképzelhető az intencionális struktúra egy olyan összetételi módja, amely szerint e struktúra minden részében teljesen kibontott, azokat a részeket nem szimbolikus képzetek révén inadekvát módon reprezentáljuk. Egy ilyen teljesség ideája vezet történeti vizsgálódásainkat, amikor az »a priori«, vagy éppen az »a priori történelem« történetének rekonstrukciójára vállalkozunk. Egy ilyen teljesen adekvát rekonstrukció ideája azonban történetietlen, mert figyelmen kívül hagyja ezen értelemalakzatok lényegi időbeliségét, azt, hogy azok kibontása csak az »idő szükségszerű formájában« lehetséges. Ebben a formájában azonban az értelemalakzat mindenkor kibontása mindig részlegességgel is terhelt: az a fentiekben megfigyelt libikókahatás jellemzi, hogy az egyik rész adekvát reprezentációja kéz a kézben jár a másik rész reprezentációjának inadekváttá válásával. Az »a priori« fogalom arisztotelianus előtörténete nem tudott a kantianusról, a kanti használat univerzálisan meghatározóvá válása pedig az arisztotelianus előzmények elsikkadásával járt; a fogalom új meghatározása, így a fenomenológia lényeglátásban (az ún. eidetikus módszerben) történő megalapozása Husserl által értelemszerűen a fogalom más játékmódjainak szem elől veszítését hozta magával. Az a priori történelem eszméjének korai felfedezői nem látták annak nehézségeit, a filozófiatörténet-írás módszertanának a poszthegeliánus korszak évtizedeiben történő útkeresése pedig nemegyszer a hegelianus filozófiatörténet-elmélet torzképének tudatában, sőt az ebből a torzképből kiáradó motiváció hatására zajlott. A filozófiatörténeti értelemalakzatok időbeli hordozói ugyanis véges intellektusú hús-vér emberek, akiknek elméjét azok a korlátozások jellemzik, amelyek figyelembevételével keresett magyarázatot a számfogalom eredetére Stumpf és a stumpfi pszichológián belül a fiatal Husserl.

megjelentetése révén recepciótörténetileg jelentős fázisát pedig az 1907. nyári szemeszer előadásában lehetjük fel (lásd HUSSERL HUA XVI).

Amíg a tárgyészlelése esetén az, hogy az észlelés minden időbeli szeletét szignitív reprezentációk révén hiányosság terheli, az időbeliségnek a térbeliséggel való összefonódásában rejlik (a tárgy mindenkori hátsó oldala csak egy rákövetkező, a jelenlegitől különböző rész-észlelésben tehető intuitív módon adottá), addig a filozófiatörténeti értelemalakzatok szükségszerű részlegessége véleményünk szerint tehát nem egy másik szükségszerű formában, hanem az időbeli rétegek egymásra épülésének módjában, az egyes időbeli szeleteket összekötő intencionális mechanizmus természetében rejlik. Ez a mechanizmus, amint fentebb már megállapítottuk (lásd 7.2 alfejezet), a szimbólumrendszerek használata, így a nyelv és különösen az írás, amelyek működésükkel alkalmasak arra, hogy töredékesen befogadott jelentéstartalmakat kódoljanak intencionális médiumukban, hiszen önmaguk is a tudat inautentikus működésén alapulnak, s annak révén a kódolt értelemalakzatokat még töredékesebb dekódolását is lehetővé teszik. A filozófiát már interszjektív viszonylatban is, intergenerációs viszonylatban pedig kifejezetten a filozófiai tartalmak írásos hagyományozása jellemzi (még az előadói tevékenység is, amint láttuk, részben írásban – saját és másolt előadásjegyzetek, beszámolók és kiadások révén – fejt ki hatását), s a filozófiatörténeti értelemalakzatok hordozói így minden generációban újra kell teremtsék azokat kódolt és többszörös inautenticitásukkal terhelt formájukból. Ez az újratevés mindig lokális inautenticitáscsökkenéssel jár csak, míg a korábbi autenticitás a hagyományozódás során veszendő megy, pontosabban inautenticitássá rövidül. Azáltal pedig, hogy ezen értelemalakzatok minden időbeli szelete szükségszerűen autenticitás és inautenticitás összefonódásából épül fel az értelemalakzatot hordozó történeti aktorok részéről, ugyanez lesz jellemző az erre az értelemalakzatra irányuló vizsgálódó filozófiatörténészre is, hiszen vizsgálódásainak intenzitását egy résznél csak a másik rész rovására növelheti; az intenzitás növelése sohasem lesz tisztán kumulatív, a részleteikben feltárt értelemalakzatok nem közvetlenül egymás mellé kerülnek. Ezért egy filozófiai elem történetének teljes felgöngyöltése mindig illúzió marad, az valójában az időbeliségen keresztül közvetítődik.

7.4. A FILOZÓFIA TÖRTÉNETISÉGE ÉS AZ INAUTENTICITÁS FENOMENOLÓGIÁJA

A filozófiatörténeti értelemalakzatokat tehát intencionális struktúrák-ként értelmeztük, amelyeket autenticitás és inautenticitás összjátéka határoz meg, azaz bizonyos értelemrészeit jelszerűen reprezentálják más inadekvát, tömörített értelemrészek. Ez az inautenticitás nem pusztán e struktúrák nyelvi kódolt mivoltából ered, sőt nem is közvetlenül a szemléletiségen, illetve annak hiányán alapul (habár az intencionális struktúrák részleteinek kitöltése végső soron a szemléletiség forrásaihoz fog visszavezetni a magasabb intencionális funkciókat a szemléletiségből magyarázó ismeretfenomenológia modellje szerint), valamint azzal a libikókahatás jelenséggel is találkozunk, miszerint az autenticitás lokális növelése egy időbeli szeleten belül mindig annak máshol történő csökkenésével jár kéz a kézben.

Felmerül azonban a kérdés, hogy ebben a magyarázatban mi az, ami specifikusan a filozófiatörténetre jellemző. Elvégre az inautenticitás fenomenológiája a tudat egy alapvető működésmódját kívánta megragadni, s annak jegyei, bezárólag az írásosságig minden tudásfajta jellemezők. A filozófiatörténet e könyvben vizsgált jelensége felől ezt a kérdést úgy tehetnénk fel, hogy miként járul hozzá, sőt teszi lehetővé az inautenticitás fenomenológiája annak a sajátosságának a magyarázatát, hogy a filozófiának története van?

A tömörített és kibontható értelemalakzatok valóban az emberi tudás minden ágára jellemzőek, amint ez demonstrálható azon, hogy a leírt mechanizmus megjelenik pusztán a történetre redukált filozófiatörténetben is. »Edmund Husserl 1938-ban halt meg.« Ez biográfiai jellegű történeti tény, ami nem filozófiaszpecifikus, hanem a történetírás anyagát jelentő egyik legfontosabb csoport: a történeti aktorok minden típusáról elmondható, matematikusokról, hadvezérekrekről csakúgy, mint a mindennapok történetírásának tárgyát alkotó ún. egyszerű szereplőkről, sőt a temetkezési rituálék, később pedig az egyházi, majd az állami nyilvántartás kiépülésével még arra sem volt szükség, hogy az eseményre valamilyen korabeli indítékban gyökerező történetírói figyelem irányuljon ahhoz, hogy annak körülményei az utókor számára fennmaradjanak. Ez a történeti értelemalakzat ráadásul eminens módon képes az inautenticitásfokának csökkentésére, például a benne foglalt időmeghatározás pontosításával: »Edmund Husserl 1938 áprilisában halt meg« (ti. röviddel 79. életévének betöltése után), »Edmund Husserl 1938. április 27-én halt meg«, sőt to-

vábléphetünk egy még pontosabb időmeghatározás felé (amely már a bevett biográfiai lexikai művekben [esetünkben lásd 11.4. szakasz lentebb] nem is szerepel): »Edmund Husserl 1938. április 27-án reggel 5 óra 45 perckor halt meg«. ²⁸⁰ A történeti esemény konkrétumának persze nem egyedül a minél pontosabb időpont-meghatározás az alkotóeleme, s Edmund Husserl halála esetén a többi alkotóelemet is megőrizték számunkra szemtanúi beszámolók, melyek különböző időtávlatból elválasztva születtek; nyilván nem függetlenül attól a társadalmi presztízsétől, melyet az idős filozófiaprofesszor minden filozófián belüli szemponttól eltekintve élvezett. ²⁸¹ A dokumentált

²⁸⁰ Az időpontot Karl Schuhmann közli (SCHUHMANN 1977, 489), az adatközlés alapjául szolgáló családi levél, melynek címzettje Husserl fiatalkori diáktársa, majd a Husserl család bécsi barátja, a nagyszzebeni születésű Gustav Albrecht volt, máig kiadatlan (vö. HUSSERL BW IX, 132). Edmund Husserl gyászjelentésén sem szerepel a haláleset órája és perce (reprodukció: SEPP [SZERK.] 1988, 413). Forráskritikai szempontból valószínűsíthető, hogy az időpont meghatározása negyedórára kerekítve történt.

²⁸¹ Lásd kifejezetten Husserl végső betegségére és halálára vonatkozóan: JAEGERSCHEIDT 1981a; 1981b; STIELER 2005. Husserl társadalmi presztízsét pusztán tudomány- és értelmiségtörténeti szempontból jól mutatja, hogy freiburgi professzori kinevezése (1916. február 9-én, 1916. április 1-i hatállyal) már teljes professzori rangban (*Ordinarius*) történt (lásd SCHUHMANN 1977, 197. skk.; HUSSERL BW VIII, 119. skk.), mégpedig 8000 márka fizetéssel, ami az átlagfizetés 6,5-szerese volt. Husserl az utolsó háborús évben, 1918. július 9-i datálással porosz civil érdemkeresztet kapott (226; 123–124.), sőt már azt megelőzően, 1917. december 28-án titkos tanácsosi kinevezést adományoztak neki (SCHUHMANN 1977, 218), 1919. április 23. és 1920. április 15. között Husserl a filozófiai kar dékánja volt (lásd 233, 238). A dékáni időszak alatt (1919. augusztus 4.) pedig Husserl-t a bonni egyetem a jogi kar díszdoktorává választotta (lásd 235). Egyetemtörténeti szempontból pedig Husserl pályafutásának egyértelmű csúcspontját 1923 júliusa jelentette, amikor Husserl meghívást kapott a berlini egyetem filozófiai katedrájára (lásd 271). Amint a modern egyetemtörténeti kutatás kvantitatív módszerekkel is kimutatta, Berlin a porosz tudományosság kinevezéshierarchiájának csúcspontján helyezkedett el: „az 1810 és 1914 között kinevezett 95 bölesész[professzor] közül csak hat hagyta el újra Berlint” (GERHARDT – MEHRING – RINDERT 1999, 96), ám ezekben az esetekben az anyaegyetemre vagy szülőföldre való visszatérésről volt szó. A trend ellen lépett fel Husserl (mint egyébként egy évtizeddel később Heidegger is), aki a felkérést elutasította. Maradásáért cserébe Husserl a német infláció tetőfokán 2,5 millió márka fizetést, két asszisztent, az oktatási terhének csökkentését harcolta ki a tanszék költségvetésének növelése mellett (lásd HUSSERL BW VIII, 131. skk.). Mindez tükröződött Husserl külső megjelenésében is, amit az ekkoriban nála tanuló Hans-Georg Gadamer így írt le: „Panamakalappal és esernyővel minden viszontagság ellen felszerelve, egy arany óralánccal a mellényén és szigorú tekintetével a szemüvegén keresztül [...]” (GADAMER 1988, 16). Husserl társadalmi presztízsét végül az is jelzi, hogy Husserl gyászjelentésén (lásd 280. l. fentebb) öt ország hét tudományos társaságának dísztagsági címe szerepelt. Husserl társadalmi presztízsé természetesen a filozófiai teljesítményeiből táplálkozott, de nem volt abból közvetlenül levezethető, amint Husserl nehézkesen induló karrierkezdetére és a rendes professzori kinevezés a fiatalkori *opus magnum* megjelenése és a Husserl körül szerveződő Fe-

alkotóelemek mentén különböző irányokban indulhatnánk el a szóban forgó értelemalakzat kibontása során, amely keletkező történetek különböző mértékben sorolhatók kifejezetten a filozófiatörténet területéhez. Rákérdezhethünk a haláleset kapcsán leggyakrabban felmerülő kauzális szempontra, a halál okára: a filozófia számára ugyan önértelmezése szerint nem idegen a halál témája,²⁸² sőt Husserl esetén a konkrét halálok – az 1937 augusztusa óta tartó izzadmányos mellhártyagyulladás (*pleuritis exsudativa*),²⁸³ melyet az idős kor mellett Husserl mértéktelen szerhasználata (nikotin- és kávéfogyasztása) is súlyosbított – is rendelkezett némi filozófiai relevanciával még pusztán a biológiai meghatározás szintjén (ha más nem, éppen Husserl ezen szerhasználathoz fűződő félig komoly önértelmezése révén);²⁸⁴ azonban mégis nehéz ezt elsődleges fontosságú filozófiatörténeti diskurzusnak tekinteni, ami legitimálja a filozófia és a történelem azon sajátos összefonódását, amellyel a filozófiatörténetben találkozunk. Elindulhatunk Husserl halálának tényéből egy másik nyomon is, arra a körülményre kérdezve, nevezetesen a helyre, amely minden eseménynek sajátos-

nomenológiai Mozgalom megjelenése ellenére történő késlekedése mutatta (utóbbiit illetően lásd VARGA 2018c, 63. skk.).

²⁸² A Platóntól származó nyilvánvaló tradíció rekapitulációja helyett talán érdekesebb említést tenni arról, hogy a külföldi populárfilozófiai irodalomban megjelent már egy olyan könyv is (FRANK SCHWEIZER: *Wie Philosophen sterben*. München: Bachmaier, 2003), amely panorámaszerűen mutatja be, hogy a filozófiai kánon egyes képviselői a preszókratától a posztmodernkéig milyen módon távoztak az élők sorában (az olvasóközönsége szórakoztatáson túl a szerző azzal az elméleti ambícióval próbál fellépni, hogy az egyes filozófusok praxis-pretencióit a halálukkal mint végső életvezetési cselekvésükkel szembesítse).

²⁸³ Vö. SCHUHMAN 1977, 487; HUSSERL BW III, 312; IV, 496. („sero-fibrinosa”); IX, 268, 496, 499. skk., 502.

²⁸⁴ Így emlékezett vissza pl. Gerda Walther, aki a háborús években tanult Husserl-nél Freiburgban: „Persze volt valami, amit Husserl nagyon értékelt a külvilágban, és az az erős szemes kávé volt. Természetesen nagyon hiányolta a háborúban. Az apám havonta egyszer tudott élelmiszercsomagot rendelni Dániából, mert a mostohaanyám egy született dán volt. A mostohaanyám persze nagyon hangsúlyozni szokta, hogy azok az ő dolgai. Mindazonáltal időnként meg tudtam győzni őt, hogy hagyjon nekem valami kávé Husserl számára. »Adjon nekem kávé és fenomenológiát csinállok belőle« – mondta Husserl talán.” Az akkoriban meggyőződéses marxista Walther egyszer még provokálta is Husserlt, akivel gyakori ideológiai vitáik voltak: „Egyszer megkérdeztem őt, hogy nem lehetne-e ezt közvetlenül csinálni, anélkül hogy kerülni tennék rajta át. »Maga mégis egy javíthatatlan materialista« – mondta nevetve” (WALTHER 1960, 211–212). Husserl szerhasználatának további dokumentumai az életműben: HUSSERL 2004. A szerhasználat ilyen félig komoly jelenléte Husserl filozófusi önértelmezésében egy közvetlen hatás ahhoz a nyilvánvaló közvetett hatáshoz képest, miszerint pl. Husserl dohányigényének kielégítését tanítványai pozíciószerezésre és -kiépítésre használták fel (lásd pl. HUSSERL BW II, 48. skk., 60. skk.).

sága. Husserl halálára ugyanis nem a Husserl család *Lorettostrasse* 40. alatti freiburgi lakásban került sor, ami a fenomenológia történetében annyi híres epizódnak adott helyszínt, és ami helyi nevezetességként még a (jobb) freiburgi útikönyvekben is szerepel,²⁸⁵ hanem az óvárostól másik égtáj irányába található *Schöneckstrasse* 6. szám alatt. A lakcímek önmagukban is filozófiatörténeti értelmezések kiindulópontjai lehetnek – Karl Schuhmann például Heidegger lakóhelyválasztását is a Husserl–Heidegger-viszony kontextusába helyezte: „az, hogy Heidegger az átellenes városrészben [...] telepedett le, komoly csalódás volt Husserl számára, mivel önmagában emiatt alig lehetett gondolni a korábbi intenzív beszélgetések újratekintésére”²⁸⁶ –, azonban a Husserl család 1937 júniusában történő átköltözésének egy különös oka volt, ami ráadásul – amennyiben a fent említett forrásoknak hitt tulajdoníthatunk – majdnem ok-okozati összefüggésben állt Husserl végzetes betegségével, s azáltal halálával. Adelgundis (Amélie) Jaegerschmid, aki a korai freiburgi években Husserl diákja volt, majd bencés szerzetesnő lett, és a Husserl család barátjaként az idős filozófus közelében tartózkodott Husserl élete utolsó hónapjaiban, arról számolt be emlékiratában, hogy „1937 nyarán a Husserl család »rasszista okokból« arra kényszerült”, hogy elhagyja *Lorettostrasse*-beli „szeretett otthonukat” (JAEGERSCHMID 1981b, 131), habár az új lakásuk is „gyönyörű” volt (uo.). Hasonlóan emlékezett vissza egy másik baráti család nőtagja, Martina Stieler, aki szerint a költözésre amiatt került sor, mert „a zsidóknak zsidókkal kellett élniük, szegregálni kellett őket”.²⁸⁷

²⁸⁵ Lásd pl. PETER UNTUCHT: *Freiburg und die Regio*. 3., aktualisierte Auflage. Ostfildern, DuMont: 2007, 140 (a Husserl által használt előadóteremmel illetően lásd 81). A címet közli pl. SCHUHMAN 1977, 486. A társasházi lakás napjainkban is magántulajdonban van, így nem látogatható, azonban a ház falán egy emléktábla őrzi Husserl emlékét, melynek felirata: „A filozófus Edmund Husserl[,] 1859–1938[.] A fenomenológia megalapítója ebben a házban lakott 1916–1937” (személyes megtekintésen alapuló információ).

²⁸⁶ SCHUHMAN 1978, 602, 46. lj. A Heidegger család lakcímét (1928-tól kezdve: *Rötebuckweg* 47.) közli pl. HEIDEGGER 2005, 159. Utóbbi forrás kiadatlan magánlevelekre és családon belüli információkra támaszkodó összefoglalója szerint a Heidegger család ingatlanválasztása kapcsán „a professzorkollégák így gúnyolódtak: »a Heidegger család vidékre költözik.«” (157). Ez nem pusztán Husserl helyválasztásának magas presztízsére vonatkozhat, hanem arra, hogy a Heidegger család által választott kerület (*Zähringen*) viszonylag későn lett Freiburg része, s ekképpen kevésbé urbánus jellegű volt. Amint ugyanez a forrás megjegyzi: a Heidegger család háza – kifejező módon – „egy polgári ház és egy feketeerdei ház keveréke” (159).

²⁸⁷ STIELER 2005, 373 (a beszámoló nyomtatásban csak angol fordításban jelent meg).

Ezeken a szűkszavú-hiányos szemtanúi beszámolókon túl nem rendelkezünk forrásokkal, melyek megerősítenék a költözés feltételezett rasszista hátterét, és beavatnának minket annak részleteibe – így ezt az eseményt a Husserl-szakirodalom sem szerepelteti Husserl biográfiájának kanonizált részeként –;²⁸⁸ azonban, ha hitelt tulajdonítunk ezeknek a szemtanúi beszámolóknak, akkor Husserl halálában ennek a represszív antiszemita intézkedésnek részleges oki szerepet tulajdoníthatunk. Az oksági lánc elején állna a kikényszerített költözés, következő lényeges eleme pedig az az 1937. augusztus 10-én kora reggel bekövetkezett háztartási baleset, amelyben a résztvevői visszaemlékezés szerint Husserl orvosai „a halálos betegség magját” látták.²⁸⁹ Ha feltételezzük továbbá, hogy a háztartási balesetben szerepet játszott az idegen új környezet a kényszerített költözést követően, akkor a résztvevői beszámolók említette represszív antiszemita intézkedéstől egy kauzális lánc vezet (habár nem kizárólagosan) Edmund Husserl haláláig. Ez a kitettség persze nem mérhető azzal, amivel Husserl sok más kortársa szembesült – amivel Husserl maga is szembesült volna, ha megéri a kristályéjszaka néven elhíresült pogromokat 1938. november elején (nem is beszélve arról, hogy milyen sors várt volna Husserl özvegyére és filozófiai kézírataira, ha 1938 nyarán nem érkezik Freiburgba egy találékony belga szerzetes)²⁹⁰ –, ugyanakkor lebecsülnünk sem szabad a biztonságos utólagos filozófiatörténet-írói pozícióból. Husserl halálzási időpontjának és helyének általános történelemalakzatából tehát egy kibontási (autenticitáscsökkentési) lépéssorozat segítségével eljuthatunk egy Husserlre specifikusan jellemző, nem triviális filozófiatörténeti értelemalakzathoz (»Mennyiben tudható be Husserl halála a nemzetiszocialista rezsim represszív antiszemita intézkedések?«); habár még mindig lehetne érvelni amellett, hogy nem a genuin értelemben vett filozófiatörténethez, hanem inkább az általánosabb értelmiségtörténethez tartozik.

„Legutolsó szavaim így hangzottak: »Isten megkegyelmezett; megengedi, hogy meghaljak«” – ezt az egye szám első személybe transz-

²⁸⁸ A költözés tényét Karl Schuhmann kommentálatlanul hagyta mind a Husserl-kronológiájában (vö. SCHUHMAN 1977, 486), mind pedig Husserl levelezésének az Elisabeth Schuhmannal közösen készített kritikai kiadásában. Az információhiányt konstatálja a késői Husserlről írott monográfiájában a történeti érdeklődésű Ronald Bruzina (lásd BRUZINA 2004, 63, 262. l.).

²⁸⁹ JAEGERSCHEMID 1981b, 133. Vö. SCHUHMAN 1977, 487.

²⁹⁰ A fiatal Hermann Leo Van Breda OFM kalandos mentőakciójáról lásd VAN BREDA 2007. Van Breda még egyszer megmentette Husserl özvegyét és a filozófiai kéziratokat Belgium német megszállásakor.

ponált kijelentést Mezei Balázs vetette papírra az Edmund Husserl-lel készített imaginárius interjújában (MEZEI 1999, 60), amelyben a kilencvenes évek végén Husserl-kutatói pályafutásának (lásd pl. MEZEI 1995b) és a Tengelyivel folytatott vitájának (lásd 1.2.2. szakasz, különösen 35. lj. fentebb) tanulságaira reflektált. Mezei külön hangsúlyt fektetett arra, hogy az imaginárius Husserl-beszélgetésében „közölt életrajzi, történeti, földrajzi és bibliográfiai adatok megfelelnek a valóságnak”, csak „Husserl filozófiai gondolatainak összefoglalása” az, ami „a lejegyző értelmezését tükrözi” (MEZEI 1999, 53; jelöletlen lábjegyzet); s az általa adaptált Husserl-mondat valóban szerepelt a Husserl-kutatásban elévülhetetlen érdemeket szerzett Karl Schuhmann történeti kronológiájában – melyet Mezei bevallottan centrális forrásként használt – mint Husserlnek a halálos ágyán, rövid két héttel a halála előtt elhangzott szava: „Husserl 21 órakor ezt mondta feleségének: Isten megkegyelmezett nekem; megengedte, hogy meghaljak” (amit azóta több más publikált forrás is megerősít).²⁹¹ Mezei interjúja tehát nem egy fiktív, hanem egy történetileg hitelesnek tekinthető kijelentést ad Husserl szájába. Szempontunkból azonban nem is e kijelentés történetiségfoka a figyelemre méltó, hanem az, hogy e kijelentés egy *filozófiai gondolatmenet zárókövéként* szerepel Mezei imaginárius beszélgetésében. Mezei vonatkozó interjúkérdése ezt a kijelentést a „fenomenológus magányosságá”-ra vonatkoztatja (MEZEI 1999, 60), mégpedig egy filozófiai értelemben. Ahogyan az imaginárius beszélgetés kérdezője mondta Husserlnek: „amolyan magányos óriásnak [tartanak], aki nem tudott szabadulni fixa ideáitól, ezért szükségképpen elszigetelődött, magára maradt” (60). Ez azonban Mezei szerint egy filozófiai narratíva: „maga a filozófia vált irrelevánssá, legalábbis

²⁹¹ SCHUHMANN 1977, 489. Szó szerinti egyezés: JÄGERSCHMID 1981b, 137; HUSSERL BW III, 315; VII, 167; tartalmi egyezés [„Husserl úgy halt meg, ahogyan élt, csendesen és tisztán, bármi keserű gondolat nélkül. Azt hiszem, befejezettek tekintette küldetését [*mission*]” (STIELER 2005, 374). Érdemes említeni, hogy létezik egy ezzel szemben álló emlékezettradíció is, miszerint az idős filozófus kudarcként élte meg filozófiai terveinek beteljesületlenségét: „Egy könyvet még be akarok fejezni, ez meg kell hogy adasson nekem” – mondta Husserl másfél hónappal korábban, 1938 februárjában (SCHUHMANN 1977, 488). Függetlenül az utóbbi áthagyományozott tény valóságtartalmától, ez az utóbbi emlékezettradíció is összhangban van Husserl dokumentált szinkron megnyilvánulásaival, amellyel leveleiben is találkozhatunk: „Egyszerűen nem tudok nyugodtan meghalni, ha nem sikerül elkészülnöm a művemmel [ti. *Az európai tudományok válságával*; V. P. A.]” (HUSSERL BW IX, 129 [1936. dec. 16.]; korábbi megnyilvánulások nem Husserl utolsó munkaperiódusának és végzetes betegségének kontextusában: HUSSERL BW III, 26 [1921], 262 [1930]; 455 [1926]; IV, 92 [1933]; VII, 22 [1934]).

Európában. [...] Éppen arról mondtak le, ami a te legfőbb törekvésed volt, hogy tudniillik a szaktudományos kutatások háttérét alkothatja egy átfogó, nem szaktudományos elmélet” (uo.). Husserl individuálpszichológiai utalása az isteni kegyelemre tehát Mezeinél a filozófusi hivatás kontextusába kerül. Amint imaginárius beszélgetőtársával mondatja (ebben az esetben nem történetileg áthagyományozott Husserl-mondatokra visszanyúlva): „Isten vagy egy isten, nem tudom. De tudom, hogy mit bízott rám [...], hogy miért kell még harminchárom évet élnem. Ez az ok a fenomenológia volt, mely nem egyszerűen az én egyéni filozófiám, hanem egyfajta mozgás [...], melyben az emberiség válik egyre inkább önmagává, [...] hogy minden ismeret és tudomány értelmét egyetlen hatalmas rendszerben szintetizálva megvalósítsa, ami a görögökben kezdetét vette” (60). Husserl imaginárius autobiográfiai kijelentése, kibékülése a közelgő halállal tehát Mezei gondolatmenetében kikerül az önéletrajzi kontextusból és Husserl *filozófiai programjának beteljesültségére, beteljesíthetőségére vonatkozik*.

Ezzel Mezei nem volt egyedül, sőt már az emlékezettradíció korai rétegében, illetve azzal szemben álló értelmű vonalában fellelhetők annak jelei, hogy Husserlnek ezt a privát kijelentését a husserli filozófia programjának végigvihetőségére vonatkoztatják.²⁹² Élhetünk persze a gyanúperrel, hogy Husserl emez individuálpszichológiai megnyilvánulását szabad-e ilyen tág filozófiai kontextusba helyezni, avagy közeledhetünk forráskritikai szigorral Husserl környezetének beszámolójához, akik egy tanítványai által elhagyott és a nemzetiszocializmus által fizikai megsemmisítéssel fenyegetett filozófusi életpálya értelemkérdésével szembesülnek. Ezek a kérdések azonban ismét csak az értelemalak-

²⁹² Lásd 291. lj. fentebb, külön kiemelendő az értelmező jellegű Stieler-testimónium, miszerint Husserl »befejezettnek tekintette a küldetését«. Husserl utolsó aszisztense és gondolkodói dialóguspartnere, Eugen Fink 1938 júliusában papírra vett egy kiadatlanul maradt nekrológot, ami Husserl autobiográfiai kijelentését először egzisztenciális, majd kifejezetten metafizikai elméleti reflexió kiindulópontjává teszi: „[...] B]etegségének hosszú hónapjaiban Edmund Husserl viselkedésében egy változás készült elő majd zajlott le, ami kinyilvánította a halált hozó betegség mélyebb értelmét mint Husserl utolsó önmegragadását. [...] Így értelmezve Husserl keserű és hosszú betegsége nem mint Husserl életsorsának elsötétítése, hanem valójában mint a végzet kegyelme mutatkozott meg, mivel ez így megszabadította őt az úzottságtól és, saját szava szerint, »megengedte, hogy meghaljon«. Ebben a halálhoz való szabadságban tudott csak titkos énje, a művek elfedte, megjelenni [...]” (FINK 2004, 75–76). Fink gondolatmenetét ezt követően a radikális redukcióértelmezése irányába (lásd 36. lj. fentebb) folytatja, amit Husserl filozófusi önmegértésében próbál felmutatni. Mezei tehát egy autentikus értelmezői tradícióhoz csatlakozik, amikor Husserl privát autobiográfiai kijelentéseit metafizikai kontextusba helyezi.

zat történeti részére vonatkoznak, míg szempontunkból az a rendkívül figyelemreméltó, hogy itt Husserl biográfiai értelemalakzatának egy olyan variánsával van dolgunk, amelyhez eminens módon *filozófiai értelmezés kapcsolódik*. Akár tendenciózus túlértelmezésről, akár biográfiai fikcióról legyen szó – avagy egy történetileg megalapozottról –, az a figyelemre méltó, hogy egy általános eseménytörténeti tény – egy individuum halála és az ennek az individuumnak a küszöbönálló halálhoz való viszonyulása – *természetes módon egy filozófiai értelmezés hordozójává válik*, intencionálisan rövidítve azokat a komplex filozófiai értelemalakzatokat, amelyeket Husserl filozófiai programjának folytathatóságaként vagy folytathatatlanságaként bonthatunk ki.

Az itt szerepet játszó mechanizmus rokonítható az inautenticitás fenomenológiájában (lásd 7.2. alfejezet fentebb) akként megismerttel, miszerint ugyan az autentikus sokaságképzet visszavezethető a szemlélethez, azonban ugyanez a szemlélet (pl. az érzéki alakok) képes közvetlen sokaságjelként működni az inautentikus sokaságképzetek számára. A szemlélet ebben az esetben mintegy önmagát rövidíti egynemű módon, s feltételezhetjük, hogy hasonlóan válhatnak képessé a történeti értelemalakzatok, például Husserl halálának ténye és az, hogy Husserl megbékélt a közelgő halállal, arra, hogy intencionális abbreviatúraként szolgáljanak komplex értelemalakzatok számára, amelyek végső soron maguk is filozófiatörténetiek, mint például az, hogy a Husserl által proponált partikuláris filozófiai program folytatható-e, s mi magunk miként viszonyuljunk az utóbbi kérdéshez. Ez a koncepció egyrészt magyarázatot adhat arra, hogy a filozófiatörténész bizonyos értelemben »amatőr történész«, hiszen ezt a kvázi-szemléleti tömörítő funkciót nemcsak a professzionális történetírás (a múltra irányuló tudományos, forrásalapú diskurzus) produktumai, hanem olyan emlékezetkultúra-elemek is betölthetik, mint az, hogy (állítólag) mit mondott Husserl a halálos ágyán. Másrészt pedig kísérletet tehetünk arra, hogy ezt a kapcsolatot, amelyben a történeti értelemalakzatok genuin hasznossága mutatkozik meg a filozófia számára, még szorosabbá fűzzük: *A filozófia éppen absztrakt univerzalitása révén különlegesen rászorul arra az értelemtömörítő funkcióra, amelyet a történetiségtől mint kvázi-szemléleti szférától remélhet*. Egyben azt a választ is adhatjuk a fejezet elején, a 7.1. alfejezetben konstruált gondolatkísérleten alapuló ellenvetésre, hogy csak a valódi, nem fiktív történetiség alkalmas arra, hogy bizonyos értelemben önmagát tömörítő kvázi-szemléletként működjön; egy fiktív történetiség ezt a funkciót nem tudná ellátni, hanem félrevezetne minket.

8. A filozófiatörténet makroszintű jellemzői

8.1. PROBLÉMAFELVETÉS: FILOZÓFUSOK VITÁJA A TÖRTÉNELEMBEN

A közelmúlt magyar filozófiai életének fejleményeit jól ismerő olvasó számára feltűnhetett, hogy a (fél)kortárs magyar filozófia rendszerváltás utáni filozófiatörténet-elméleti vitáinak az 1.2. alfejezet 1.2.2–1.2.5. szakaszaiban végzett áttekintése során mintha szem előtt tévesztettünk volna egy olyan, igaz, lokális hatókörű recens filozófiai kontroverziát, ami pedig támpontként szolgálhat filozófiatörténet-elméleti vizsgálódásaink artikulációjához. Ennek a vitának, amely a kétezres évek második évtizedében zajlott (azaz a magyar analitikus–kontinentális vita után, de még Tózsér János legújabb módszertani könyve előtt), szintén Fehér M. István volt a protagonistája, habár a hozzászólók nem utaltak a rendszerváltás idején részben szintén Fehér főszereplésével lezajlott historiográfiai vitára és annak tanulságaira (lásd 1.2.2. szakasz fentebb).²⁹³ A kontroverziához a *casus bellit* a Fehér M. István tiszteletére megjelent évfordulós kötetek egyikében az ünnepelttel készített interjú elejtett megjegyzése szolgáltatta. A Fehérrel beszélgető Olay Csaba érdeklődése eredetileg a filozófia és az irodalom viszonyára irányult (nem függetlenül az interjúalany szakmai pályafutásának kezdeteitől),²⁹⁴ Fehér azonban hamar metafizológiai irányokba terelte a szót:

²⁹³ Ez a kontextusfelejtés szintén megerősíti azt, amit a mai magyar (kontinentális) filozófia filozófiatörténet-használatát megerhelő rejtett előfeltevéseiről az 1.2.2 szakaszban fentebb megállapítottunk. Jelen könyv keretei között nem foglalkozunk a kontroverzia tárgyszintű – azaz a korai fenomenológia filozófiatörténet-írását érintő – filozófiai tétjével, hanem csak a vita metafizológiai–filozófiatörténet-elméleti szálaival. Előbbi aspektust illetően állást foglaltunk korábbi munkánkban (lásd VARGA 2018c, 1.2.b. szakasz, különösen 37. és 44. l.)

²⁹⁴ Fehér már korábban, az akadémiai levelező taggá választásakor (2007) a vele készült interjújában így emlékezett vissza filozófusi pályájának kezdetekre: „Eredetileg angol–olasz szakos bölcsészhallgató voltam, több körülmény összejátszásának cred-

„[a]mikor egy irodalmi művet olvasunk” – hangzott el az interjúban –, „nem vetjük össze valamilyen külső valósággal, s nem is mérjük valamilyen más műalkotáshoz” (FEHÉR M. – OLAY 2012, 294). A megszólaló szerint ezt, különösen az utóbbi megállapítást metafizológiai princípiummá kell emelni: „Minden filozófia maga határozza meg az igaznak tartás mércéit [...]. Ilyenformán minden filozófia önálló mikrokozmosz, önmagának elégséges, csak önmagához mérhető, akár egy műalkotás” (296).

Fehér kijelentése pusztán formális jellemzői alapján is eléggé markánsnak tűnik ahhoz, hogy kontroverziát szüljön, s a kijelentést a *Festschrift* recenzense szóvá is tette (ZUH 2012, 182); habár szigorúan véve a recenzens csak Fehér azon filozófiatörténeti állítását vitatta, miszerint a műalkotások ilyen megítélési zártságát már Husserl is felismerte volna, de Husserl még „vonakodott e belátást a filozófiára kiterjeszteni” (FEHÉR M. – OLAY 2012, 265). Ahhoz, hogy Fehér ezen markáns kijelentéséből a magyar kortárs filozófia egy lokális vitájának gyújtópontja legyen, ehhez még az is kellett, hogy a *Festschrift* recenziójára szokatlan módon a szakma központi folyóiratának, a *Magyar Filozófiai Szemlének* hasábjain két válaszcikk jelenjen meg (FEHÉR M. 2012; LENGYEL 2012), amit azután egy viszonyvlasz is követett a recenzens részéről (ZUH 2013). Válaszcikkében Fehér maga is visszatért ominózus kijelentéséhez, azaz parafrázálva ahhoz, hogy a filozófiákat „ne más filozófia mércéivel, hanem saját maguk önmagukkal szemben támasztott igényeinek fényében mérjük” (FEHÉR M. 2012, 154), sőt szemére vetette recenzensének, *nolens volens* maga is elismeri e kritizált metafizológiai elv érvényességét, amennyiben Fehér Husserl-értelmezését egy Husserl-immanens olvasat bázisán bírálja (vö. 155). A másik válaszcikk, melyet Fehér tanítványa jegyzett, bizonyult azonban annak, amely központi témájává tette az általa „interpretatív autonómiá”-nak nevezett Fehér-tézist (LENGYEL 2012, 168).

A jelen könyv elméletörténeti vizsgálódásai során a filozófiatörténet filozófiai problémájának közvetlen célbavételéhez történő át-

ményeként kerültem a filozófusi-filozófiatörténeti pályára. [...] A Bölcsészkaron uralkodó liberális légkörnek megfelelően jegyeim többsége jeles volt [...]. Ehhez képest filozófiából mint általánosan kötelező tárgyból minden további nélkül megbuktam – a pótvizsgán azután kettessel átmentem. Hogy ez döntő mozzanat lett volna, persze nem hinném [...], a dolog azonban később fontossá válhatott, ha ilyen kezdet után mégis ezt a pályát választottam. S talán a filozófiával szembeni értetlenségem is oka lehetett annak, hogy azután a filozófián belül a megértés és értelmezés tudományánál, a hermeneutikánál horgonyoztam le” (FEHÉR M. 2007, 1087).

menetkor, a 6. fejezetben (lásd fentebb) alkalmazott szövegolvasási stratégiához hasonlóan, sőt azt radikalizálva, a Fehér–Zuh–Lengyel kontroverziát, különösképpen pedig Lengyel a Fehér-tézist *in extenso* tematizáló válaszcikkét (LENGYEL 2012) nem direkt tárgyszintű érvényességében (de nem is közvetlen filozófiatörténet-írási tárgyként) szeretnénk hasznosítani vizsgálódásunk számára, hanem egy olyan problématerület felszínre hozásához vezető útként, amely a filozófiatörténetre irányuló filozófiai kérdésfeltevésünk utolsó, centrális szakaszának témáját alkotja. Ebből a módszertani szempontból Lengyel eszmefuttatásai közül az lehet különösen figyelemreméltó számunkra, hogy a szerző az ő kontextuálisan kötött, kontingens indítékú vitájáról a filozófia, sőt a filozófiatörténet általános metafizikai jellemzőjére következtetett: „a filozófiatörténet lényege szerint konfrontációk, a nem-értés, értetlenkedés története” (163). Ezt az állítást Lengyel „Mint ismeretes” modalitással vezette fel; s emlékezhetünk arra, hogy valóban már Alexander (felszíni filozófiatörténet-elmélete) is a filozófia történeti alakzatai közti diszkontinuitást tartott a filozófiatörténet *par excellence* jellegzetességének (lásd 2. fejezet fentebb), sőt bizonyos értelemben ez alkotta a hegeli „paradoxonig fokozódó dilemma” magját is (lásd 3.1.3. szakasz fentebb).

Lengyel a filozófiatörténet ilyen felfogását a gadameri hermeneutika segítségével kísérelte meg aprópénzre váltani, illetve saját vitahelyzetére alkalmazhatóvá tenni: „Valódi diszkusszió a nézőpontok különbsége mentén tud kialakulni” a filozófiában, amely esetben a genuin filozófiai vita „célja elsősorban nem a megegyezés, az asszimiláció vagy bekebelezés, hanem a saját álláspont fogalmi tisztázása a másik fél számára”, s ennek során „mindkét fél egy perspektíva-gazdagodáson mehet keresztül” (LENGYEL 2012, 163–164). Ez a megállapítás, azt gondolom, még aluldeterminált, és két radikálisan külön metafizikai irányba vihető tovább attól függően, hogy a „saját álláspont fogalmi tisztázása a másik fél számára” milyen módon hivatott visszahatni erre a saját filozófiai álláspontra; habár a politikai (sőt biopolitikai) konnotációkat hordozó „asszimiláció vagy bekebelezés” igénynek elutasítása a szerző részéről már határozottan egy értelmezési irányba látszik mutatni, ami a cikk gondolatmenete során egyre világosabban körvonalazódik: A genuin értelemben vett filozófiai vitákban Lengyel szerint „az egymással vitázó felek különböző paradigmák képviselői” (164), azaz „nem képesek egymást megcáfolni” (165), csupán az álláspontok önmagában vett koherenciája vizsgálható. Ez a metafizikai helyzet Lengyel szerint „a tudomány és a filozófia mint

közösségi tevékenység művelésével kapcsolatban” azt diktálja, hogy célunk „nem a vívás, nem a gyanakvás gyakorlata” kell legyen, „amely megkérdőjelezi a másikat, hanem [...] a »hermeneutikai virtuozitás« vagy az ún. »hermeneutikai ’hajlékonyság’« képessége” (165). A genuin filozófiai diszkusszió esetén Lengyel szerint „már nem a hatalomról, hanem a megértésről szól a vita” (165), „ami nyitottságot jelent a másik igazsága felé” (166).

Az, hogy a filozófiai vita természetével a Fehér-tézis alapján ilyen részletesen foglalkozó cikk megjelent a szakma egy meghatározó folyóiratának hasábjain, mindenképpen annak jeleként tekintendő, hogy igény mutatkozik e metafizikai kérdés tisztázására a szerzők által képviselt kontinentális filozófiai hagyományon belül is, sőt Lengyel szerint ez a metafizikai jellemző sajátja a filozófiatörténetnek is, amely „lényege szerint konfrontációk, a nem-értés, értetlenkedés története”. Kérdéses azonban (amint jeleztük), hogy a jelen könyv filozófiatörténet-elméleti vizsgálódása milyen irányból közelítse meg a filozófusok a filozófiatörténetben zajló vitájának jelenségét, milyen eszközökkel kísérelje meg e téma termékeny kidolgozását? Az, ha az egyes szinkron vagy diakron filozófiai álláspontokat a paradigma-inkomenzurabilitás tudományfilozófiai fogalmával kísérelnénk meg jellemezni, azzal a veszéllyel járhat, hogy az álláspontok összemérhetetlenségének feltételezése révén már a másik álláspont iránti hermeneutikai nyitottság fogalmi artikulációja is lehetetlenné válik, de legalábbis megnehezül. Azonban önmagában a „hermeneutikai hajlékonyság”, a »másik igazsága iránti nyitottság« mint filozófiatörténet-elméleti szervezőelv alkalmazása ellen is szólhat megfontolás, hiszen a filozófiatörténet deskriptív sajátosságának éppen a hermeneutikai megértés ilyen alakzatának hiányossága, a nem-értés, az értetlenkedés mutatkozott. Ráadásul a hermeneutikai nyitottság, de a hermeneutikával szoros rokonságban lévő fenomenológia deskriptív hűség-kritériuma is éppen azt diktálja, hogy vegyük komolyan a filozófiatörténet *de facto* vitáinak ilyen sajátosságát, s ne a filozófia(történet)i viták egy kívánatos, de semmiképpen sem általánosan jellemző alakzatát – ami inkább csak a tényleges alakzathoz képesti egyoldalú függésben definiálható – állítsuk a filozófiatörténet-elméleti érdeklődés középpontjába.

8.2. A FILOZÓFIA KONTROVERZ TÖRTÉNETI EGYSÉGE

8.2.1. A filozófia történeti ősalapítása

Az előző fejezet végén (lásd 7.4. alfejezet fentebb) a filozófiatörténeti értelemalakzatokhoz az inautenticitás fenomenológiája segítségével nyert megközelítés alapján a filozófia történetisége a filozófia lényegi elemeként jelent meg, mégpedig akként, hogy a lényegi hozzátartozás valamiképpen a filozófia tudományelméleti értelemben vett általánosságában rejlett (azaz abban a tényben, amit akként szoktak artikulálni, hogy a filozófia saját pretenciója szerint tartalmazza saját metatudományát, a metafizológiát is). A jelen alfejezetben ezt a meglátást szeretnénk tovább mélyíteni. Amíg az előző fejezetben (lásd különösen 7.3.3. szakasz fentebb) e történetiség időbelisége mindig pontszerűen, egy adott filozófiatörténeti értelemalakzat a többihez való viszonyában jelent meg – összhangban azzal a bevezetőben tett módszertani megkövetéssel (lásd 1.1.1. szakasz fentebb), miszerint a filozófiatörténetre irányuló kérdést nem az általános történetfilozófia problémái felől, így nem is az egyetemes történetre, illetve a szubsztantív történeti teleológiára irányuló kérdésfeltevés alapulvételel szeretnénk megközelíteni –, addig ez a fejezet kísérletet kíván tenni a filozófiatörténet sajátosságos történetiségformájának értelmezésére e történetiség makroszintjén, azaz a filozófia történeti egységének szintjén.

Ehhez a célkitűzéshez a filozófiatörténet makroszintjének az előző alfejezetben tematizált sajátosságát, nevezetesen egy *a nem-értések alakzatát öltő viták által összetartott struktúráját* vesszük alapul, azonban – a jelzett szövegolvasási stratégiának megfelelően – e sajátosság fogalmi artikulációjához nem a gadameri klasszikus filozófiai hermeneutika, hanem ismét a Ritter-iskola középszárnya egyik gondolkodójának megközelítésére fogunk támaszkodni. A Ritter-lexikon létrejöttében kulcsfontosságú közvetítői szerepet betöltő Robert Spaemann²⁹⁵ már a müncheni egyetem rendes professzora volt (1973–1992), amikor 1981. június 26-án a stuttgarti nemzetközi Hegel-kongresszus egyik esti díszelőadását tartotta *A filozófia kontroverz természetete* (Die kontroverse Natur der Philosophie) címmel (megjelent: SPAEMANN 2012a, 104–129; első kiadás: 1983). Lübbe a 6.2.3. szakaszban fentebb elemzett szövegéhez hasonlóan ez az intézményi kontextus is jele Spaemann (és a Ritter-iskola egészének) egy diffúz, Hegelig visszanyúló, de a totali-

²⁹⁵ Lásd 6.1. alfejezet és 212. lj. fentebb.

tásigény egy modern filozófiai kontextusban való képviselhetőségére is reflektáló gondolati tradícióhoz való tartozásáról.

A kanti *Kritika* megjelenésének és Hegel halálának kettős jubileuma alkalmából tartott kongresszus eleve a filozófiai összecsapás témájának szentelődött, amint a rendezvény főcíme (*Kant vagy Hegel?*) is jelezte (vö. HINSCH 1986, 306), és ezt a problémát vette célba Spaemann előadása is. Ugyan „[m]inden tudomány kontroverz” (SPAEMANN 2012a, 104), azonban ez a jellemzés Spaemann szerint kitüntetett módon vonatkozik magára a filozófiára. Amíg a tudományok esetén ezek a viták „bizonyos konszenzuális keretek között zajlanak le”, addig a „filozófiában minden vitatott, még az is, mit jelent az, hogy »filozófia«” (105). Amint az előző alfejezetben is láttuk, a filozófia, illetve a filozófiatörténet ilyen jellemzése egy széles körben osztott metafizikai intuíció (alátámasztásként hivatkozhatunk akár magának Hegelnek a jelen könyv történeti fejezeteiben tárgyalt, sokszor ellenkező előjelű, s nemegyszer a filozófuscímet is elvitató értékeléseire); azonban, az intuíciók általános heurisztikus szerepének megfelelően, e megállapítás azon áll vagy bukik, hogy miként tudjuk konceptuálisan artikulálni, s azáltal termőre fogni – ebből a szempontból pedig Spaemann előadása tartogathat néhány követésre érdemes aspektust.

Egyrészt Spaemann elfogadja a filozófia egy történetileg lokalizálható ősalapításának – apriorisztikus formában tulajdonképpen Husserl által is képviselt – elméletét, nevezetesen azt az elképzelést, miszerint a filozófia folyamatosan jelen lévő tényezőknél köszönheti a létrejöttét, melyek egy történelmileg lokalizálható helyen és időben, kontingens módon egy az ezt a történetileg kötött kontextust túllépő, fogalmilag-történetileg tovább építkező struktúrát hoztak létre: „Görögország egy több faktor által meghatározott szellemi krízisében a Kr. e. 6. és 5. században elindult a végső kérdésekről való gondolkodás [*Nachdenken*] egy olyan színvonalon, ami elegendő volt ahhoz, hogy egy máig le nem zárult folyamatos beszélgetést indítson el” (SPAEMANN 2012a, 107). Spaemann kauzális szerepet tulajdonít a kérdések tárgyalási színvonalának a filozófia történeti tradíciójának alapításában, de talán kevésbé fontos ehhez a megfontoláshoz ragaszkodnunk, és a filozófia ősalapítását betudhatjuk akár kontingens tényezők együttállásának is. Fontos azonban Spaemann utalása a „végső kérdésekre”: kontingens eredete révén ezen modell szerint a filozófia kapcsolatban van azokkal az általános, legvégső, absztrakt vagy formális kérdésekkel, amelyek folyamatosan termelődnek a személyes és tudományos életvilágok

tudáspraxisainak működése közben.²⁹⁶ Ami a filozófiát mint történeti struktúrát különlegessé teszi, az abban rejlik, hogy a filozófia *egy történetileg összefüggő továbbvitele* ezeknek a kérdéseknek, „egy diskurzus ezekről a kérdésekről” (106). Ez természetesen nem jelenti a kérdések (avagy az azokra adott válaszok) identitását. Spaemann a tartalmi azonosság feltételezését határozottan elítéli, s hozzáteszi: „ha valaki megkísérelné azonosítani azt, ami a közös ebben a beszélgetésben, ez a kísérlet nem volna más, mint egy maga is kontroverz hozzájárulás ehhez a beszélgetéshez” (107). A filozófia makroszintű történeti egységének elgondolása valóban a filozófia történeti vitái természetének megértésén múlik, s ami Spaemann koncepcióját kitünteti, az, mint látni fogjuk, éppen egy hermeneutikai realizmus, ami a nem-értés, a félreértés filozófiatörténeti és metafizikai invariánsát helyezi érdeklődése homlokterébe.

Mielőtt továbblépnénk, nem haszontalan talán még jobban ki-domborítani a filozófia egy történeti ősalapítását tételező felfogásának erényeit. Azt hiszem, érdemes *szeptikusnak lennünk a filozófia tartalmi-szubsztantív definíciójának lehetőségét illetően*, ugyanakkor *bízni a történeti összekapcsolásokon keresztül létrejövő egység megtartó erejében*. Más szavakkal: Meggyőződésem szerint meddő vállalkozás lenne olyan kérdéseket, problémákat vagy konkrét válaszokat keresni, amelyek a filozófia tartalmi azonosságát biztosítanák, azaz amelyeket minden filozófus minden időben filozófiainak tartott (akár abban a gyenge értelemben, hogy elégségesnek tartotta az azzal foglalkozást a filozófusi minősítéshez, még ha maga nem is foglalkozott azzal). Ilyen tartalmi elemek javaslata vagy alábecsüli a filozófia történeti gazdagságát, beleértve az önmagukban is önértelmezésükben és társadalmi helyzetükben változó vallásokhoz és tudományokhoz fűződő viszonyát – amit jól bemutatnak az olyan fogalomtörténeti vállalkozások, mint éppen a Ritter-féle lexikon az 6.1. alfejezetben említett, 155 oldal terjedelmű »filozófia« szócikke –, vagy pedig maga is polemikus természetű, amely *nolens-volens* egyes résztvevőknek a legitimnek tekintett diskurzusból történő kizárásán keresztül megvalósuló cáfolatára irányul. Ez a megállapítás azonban nem kell metafizikai szépszisre

²⁹⁶ A filozófia (és a filozófiatörténet) demarkációja szempontjából tehát nem credményez ellenpéldát az a feltevés, miszerint az ún. »filozófiai kérdésekről« valaki a filozófia tradícióinak bármelyikéhez történő érdemi kapcsolódás nélkül is gondolkodhat. Tegyük hozzá ugyanakkor, ez a feltevés nagyon valószínűtlen, már-már kontrafaktuális, hiszen *de facto* rendkívül nehéz »kívül állni« a filozófián az e kérdésekre irányuló gondolkodás során.

adjon okot, ugyanis meggyőződésem szerint a filozófia egységét éppen a filozófiatörténeti egységkritérium biztosítja.²⁹⁷ Ennek lehetőségét hajlamosak vagyunk alábecsülni, pedig aligha tekinthetünk valakit filozófusnak, ha nem áll valamilyen történetileg legalább utólag kimutatható kapcsolatban a filozófia történeti hagyományával – beleértve természetesen akár a dekontextualizált kontextualizáltságot is (amikor ez a kapcsolat az adott filozófus számára a tradícióval való teljes szakítás alakzatát ölti)²⁹⁸ – a filozófia többszörös történetiségének legalsóbb szintjén (azaz a *res gestae* értelmében vett történetiség szintjén). Ilyen módon tehát a filozófiatörténet megértésére irányuló kérdés azzal a hozzáadékkal is járhat, hogy a filozófia sajátos történetiségformájának feltárása megnyitja az utat a filozófia egy nem-szubsztantív definíciója irányába.

8.2.2. A filozófiatörténet speciális hermeneutikája

Mindez azon múlik azonban, hogy sikerül-e megtalálnunk a filozófiatörténetet ilyen módon összetartó elsődleges történeti kapcsolódások *adekvát hermeneutikai formáját*; s, amint jeleztük, ehhez nyújthat segítséget a Ritter-iskola, közelebbről Spaemann felfogása. A fejezet elején (lásd 8.1. alfejezet fentebb) a filozófiatörténet kontroverz természetéhez a klasszikus hermeneutika eszközeivel közelítő felfogás kapcsán azt a kérdést fogalmaztuk meg, vajon adekvát fogalmi eszközt nyújt-e az egymással szemben álló filozófusok hermeneutikai helyzetének jellemzéséhez a paradigma (illetve a paradigmamentesség) a hermeneutikából kölcsönzött fogalma? Spaemann már a Ritter-iskola köréből szerveződő, 1974 és 1977 között a Fritz Thyssen alapítvány által finanszírozott *A filozófia szerepe és funkciója* (Rolle und Funktion der Philosophie) műhelykonferencia-sorozaton tartott előadásában elutasította a tudományfilozófiai paradigmafogalom metafizológiai használatát, mi-

²⁹⁷ Szemben Tózsér János álláspontjával (lásd 1.2.5. szakasz fentebb), ami a filozófia – szinkron és diakron-történeti – *problématörténeti* egységét posztulálja, ugyanakkor a filozófiai problémákat metafizológiai megfontolások mentén megoldhatatlannak tartja. A filozófia ilyen problématörténet-szubsztantív definíciójának elutasításával Tózsér metafizológiai álláspontja előfeltevésének tagadása válik lehetővé, azt egy konkrét filozófiai iskola – az analitikus filozófia, amint az Magyarországon művelik – belső módszertani problémájává transzformálva.

²⁹⁸ Utóbbi kapcsolódási módot nevezük a 6.2.1. szakaszban a kinyilatkoztatott vallások saját történetiségformájából vett analógiával az eretnek viszonyának (amely még mindig különbözik a magától az ebből a tradícióból teljesen kizáró aposztatától).

vel az a filozófiát egy másik, külső tudomány alá rendelné, s ezáltal megszüntetné a metafizológiát mint filozófiai diszciplínát.²⁹⁹ Ezt a kritikát Spaemann megismételte a Hegel-kongresszuson néhány évvel később tartott díszelőadásában is (SPAEMANN 2012a, 113), ahol ezt a másik irányból nézve úgy fogalmazta meg, hogy a tudományfilozófiai paradigmafogalom nem elég radikális. Spaemann paradigmakritikájához azonban egy másik elem is járult, amely már a filozófiatörténet speciális pozitív hermeneutikai megközelítésének irányába mutat, nevezetesen az a megállapítás, miszerint „a filozófia racionalitásideálja [...] antidecizionista” (113). Milyen értelemben mondhatjuk ezt? Antidecizionista abban a triviális értelemben, hogy, míg a tudományok konszenzusteremtő döntéseikkel alkotják meg a normáltudományos működés kereteit, a filozófiára egy „intézményesített alapválság [*Grundlagenkrise*]” (117) a jellemző. Spaemann ezt összekapcsolja a filozófiatörténet és a filozófia összefonódásával, azaz azzal a Lübbe által részletesen kifejtett megállapítással (vö. 6.2.1. szakasz), miszerint a filozófia elmélete részként tartalmazza a saját történetét: „A filozófia” – írja Spaemann – „csak azáltal haladja meg a minden tudományra jellemző decizionizmust, hogy reflektív viszonyba helyezkedik a saját történetével, azaz megkísérli azt magát elgondolni” (199). A filozófia a metaelméleti kitüntettségére – azaz arra a tudományelméleti sajátosságára, hogy pretenciója szerint tartalmazza saját metaelméletét – tehát Spaemann szerint a *filozófiatörténet elsajátítása révén* tesz szert (azaz az első szintű, *res gestae* történetisége révén); ami illeszkedik a korábbi megállapításainkhoz, azonban nyitva hagyja annak kérdését (amivel jelen fejezetben foglalkozni szeretnénk), hogy milyen is e történetiség sajátos makroformája, azaz milyen hermeneutikai megközelítés illeszkedhet ahhoz? Ez a kérdés annál is fontosabb, hiszen éppen Spaemann maga állapította meg, hogy a tudományfilozófiai paradigmafogalom – aminek terminusaiban eddig az antidecizionizmus spaemanni magyarázata haladt – nem alkalmas a filozófia, illetve a filozófiatörténet sajátos természetének megragadására.

A filozófia önértelmezési tradíciója elvégre tartalmaz egy bűvópaktyszerű, időnként a kánon kitüntetett szerzőinél is felszínre törő decizionista hagyományt is – „Hogy valaki milyen filozófiát választ, az

²⁹⁹ „Ha a filozófiatörténetet a kuhni séma alapján fognánk fel, az felérne a filozófia önmegértésének felszámolásával. A filozófia nem tudná már magát elgondolni, hanem kritikus részei más diszciplínák, például a tudásszociológia része lenne, amelyben persze megint lennének paradigmaváltások” (SPAEMANN 1978, 92; megjelenés Spaemann összegyűjtött kisebb írásainak részeként: SPAEMANN 2010, 37).

tehát attól függ, milyen ember [...]” (FICHTE 1984, 17; ford.: FICHTE 1981, 35) –, amire maga Spaemann is utalt (SPAEMANN 2012a, 118). Szerinte ez nem egy „irracionális opció” a filozófia számára, hanem annak a belátásnak a kifejeződése, hogy a filozófia sajátos totalitásigénye „nem máson nyugszik, mint az egyes kontingens individuum elhatározásán [*Entschluß*]” (118). A filozófia antidecisionizmusa tehát, mondhatjuk Spaemann nyomán, abban áll, hogy a filozófia egészen más értelemben decizionista, mint a normáltudományok működésmódja: nem a konszenzusalapító és a normáltudomány határait kijelölő döntések értelmében, hanem a saját filozófiai álláspontok melletti olyan elhatározások partikuláris-kontingens alapító aktusai révén (mondhatni a filozófia egységadó történeti ősalapításának partikuláris-kontingens megisméltlései révén), melyek egyben meghatározzák a filozófusok egymással való »dialógusának« (vö. 8.1. alfejezet fentebb) hermeneutikai kereteit is. Ennek a speciális hermeneutikának a felvázolására Spaemann éppen az imént említett, a metafilozófia műhelykonferencia-sorozaton néhány évvel korábban tartott előadásában vállalkozott.³⁰⁰ Utóbbi kritikáját Spaemann a korábbi szövegében is megisméltli: „Az a tény, hogy valaki elsődlegesen a konszenzusteremtésben érdekelt, nem teszi álláspontját a priori konszenzusképesebbé, mint másoké. A filozófusok vitája a közvetítői javaslatokra is vonatkozik” (SPAEMANN 1978, 94; 2010, 39). Ebben a megjegyzésben nyilvánvalóan tükröződik a Ritter-iskola helye a háború utáni Németország eszmetörténetében (amint ezt a 6.1. alfejezetben fentebb említettük), azonban, függetlenül annak tágabb eszmetörténeti pozíciójától és annak megítélésétől, ezt a megjegyzést magát legitimnek tarthatjuk metafilozófiai kontextusban: éppen a filozófia mindent kérdésessé tevő univerzalitása révén – amint ezt a 8.1. alfejezetben is láttuk – a filozófusok egymáshoz való diakron és szinkron kapcsolódásai nem szubszumálhatók a „»mások igazságának keresése« alá, sőt egy ilyen modell éppenséggel felfogható a filozófiai vita egy kontroverz aktusaként is, ami preskriptív előírással lép fel a deskriptív beállítódásból a »nem-értékek« történeteként megjelenő filozófiatörténettel szemben.

Spaemann éppen a filozófiai viták ilyen realista *antihermeneutikájának* felvázolására tesz kísérletet, ami jóval alkalmasabbnak ígér-

³⁰⁰Néhány utalás erejéig ez a Hegel-előadásban is megjelenik, például abban a fentebb említett megjegyzésben, miszerint a filozófia tartalmi közös elemeinek azonosítására irányuló kísérlet, maga is egy kontroverz aktus a filozófiai vita részeként (lásd SPAEMANN 2012a, 107).

kezik a filozófiatörténet makroszintű struktúrájának megragadásához. A filozófia nemcsak irányzatokra tagolódik (Spaemann szerint egyébként a filozófiai viták természetére használt platóni eredetű »γυγαντομαχία«-metafora helyett a találóbbr „lövészárokháború”-ról beszélünk; SPAEMANN 2012a, 109), hanem még ezeknek „a filozófiai iskolák[nak] a pusztá toleráns egymás mellett létezése,” ti. mint olyan filozófiai iskoláké, „akik egymásról nem vesznek tudomást, [is] egy filozófiátlan szituáció” (SPAEMANN 1978, 95; 2010, 41). A filozófiai viták dinamikája szerint, s ebben Spaemann egyetértene a klasszikus hermeneutika álláspontjával (vö. 8.1. alfejezet fentebb) „a filozófiai viták célja elsődlegesen egyáltalán nem az, hogy az ellenfelet közvetlenül meggyőzzük a saját pozícióról” (95; 41). A filozófiai viták mozgatórugója azonban Spaemann szerint nem is a vitapartner igazsága iránti nyitottság, hanem inkább az a kihívás, ami tőle érkezik: „A meggyőződésem, hogy az, amit mondok, belátható is, ugyanis kérdéssé válik abban a pillanatban, amikor valaki azt nem látja be” (95; 41). Ez azt jelenti, hogy a filozófia valójában *soliloquium*, önmagunkkal folytatott beszélgetés. Ahogyan a stílusművész Ritter-tanítvány Marquardtól kölcsönzött frappánssággal mondja: „A tudósok dialógusokat folytatnak, azonban nem dialógusokat írnak. A filozófusok éppen akkor írnak dialógusokat, amikor nem azokat folytatnak” (94; 40).

Spaemann megjegyzése talán túlságosan is frappáns (emlékezzünk rá, Marquard a saját gondolati műfaját félig komolyan »transzcendentális szépirodalomként [*transzendentale Belletristik*]« definiálta),³⁰¹ ugyanakkor rávilágíthat a *filozófiai vitákról szóló vélekedés* és e viták tényleges praxisa közti diszkrepanciára. Azon kontinentális filozófusok egyike, aki számot vetett ezzel, s nyíltan vállalta saját gondolkodásának anti-dialogicitását, egyébként nem más volt, mint maga Edmund Husserl, aki életének utolsó évtizedében így jellemezte saját fenomenológiai filozófiájának kortárs recepciók helyzetét egy egyes szám harmadik számban fogalmazott szövegben:

„Edmund Husserl fenomenológiai filozófiája manapság egy paradox helyzetben találja magát. Már a negyedik évtizede erős hatások sugároznak ki belőle, melyek alól korának alig néhány filozófusa tudja kivonni magát [...]. S mégis, ha áttekintjük az erről a filozófiáról szóló bemutatások, baráti vagy ellenséges kritikák, futó egyedi említések

³⁰¹ Talán illendő ezt a közkeletű tulajdonítási hagyományt egy magyar filozófustól idéznünk: MIKLÓS 2016, 243.

özönét, azt találjuk, hogy ő [Husserl], ahelyett hogy vitákba [*Auseinandersetzung*] bocsátkozna kortársaival, csak annyit mond, hogy alapvetően félreértik.”³⁰²

A torzóban maradt utolsó mű, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* folytatásához írott, 1937 június–júliusára datálható – azaz Husserl végzetes betegségének kitörése (lásd 7.4. alfejezet fentebb) előtti hetekből származó – előszótervezet egyik változatában pedig Husserl tudatosan vállalja még az antimonologicitás stigmáját is (beleértve annak a megítélésnek az elfogadását, hogy kritikáinak véleménye szerint ez az antimonologicitás csak egy ügyetlen argumentatív stratégia lenne az ő közömbösítésükre), mivel egyedül filozófusi feladatának e filozófiai program saját maga számára történő végigvitelét tartja (még akkor is, ha a létrejött transzcendentális fenomenológia szerzői szándéka szerint egy interszjektív közösségben nyerné el kiteljesedését):

„Legfeljebb az írásaimat olvasták vagy, ami még gyakoribb, a tanítványaimnál kerestek tanácsot (nem pedig engem magam kérdeztek [...]), így Scheler, Heidegger és mások értelmezései és kritikái alapján tájékozódnak [...]. Az ez elleni tiltakozásomra az a válasz, az öregség makacsul

³⁰² FINK GA I 3/2, 238–239. Jól mutatja az ilyen jellegű megnyilatkozások inkompatibilitását a filozófusok korabeli (és mai) önreprezentációs normáival, hogy Husserl asszisztense, a feladatkörét sokszor nagyon szabadon értelmező Eugen Fink ezt a mondatot alaposan átdolgozta az először 1933-ban megjelent és a Husserl-recepció számára meghatározó végleges szövegben: „Edmund Husserl fenomenológiai filozófiája a korához képest egy paradox helyzetben találja magát. Már a negyedik évtizede erős hatások sugároznak ki belőle, melyek alól korának alig néhány filozófusa tudja kivonni magát; *kiemelkedő gondolkodók sora nyert belőle impulzust, ösztönzést vagy kiindulási pontot, értelmezéseket*, baráti vagy ellenséges kritikák *egy valódi áradata vonult át felette* [...]. *Ezekben mind megnyilvánul ennek a filozófiának a különleges szellemtörténeti potenciálja. Különös és meglepő, hogy ez a széles »hatás« egyáltalán nem egy valódi megértésből ered, hanem periferiális gondolatmenetek figyelembevételén és elsajátításán alapul. Husserl fenomenológiai filozófiájának kortárs megítélése majdnem teljesen félreisméri annak igazi értelmét. [...] Husserl filozófiájának tulajdonképpeni és központi értelme még ma is ismeretlen. Ennek mélyebb oka nem a kor hiányzó megértési készségében, hanem a fenomenológia lényegében rejlik. Annak igazi értelmének elsajátítása egyáltalán nem történhet a természetes ismereti attitűd horizontjában*” (FINK 1966, 157; a változtatások kurzíválásával, az eredetiben szereplő kiemelések elhagyásával). Fink változatában tehát a dialógushíány a hibás értelmezői teljesítmény (akaratlagos vagy nem akaratlagos félreértés), illetve a transzcendentális fenomenológia filozófiai architektónikája vélelmezett objektív tulajdonságának következményeként jelenik meg (utóbbi által egy Husserl eredeti szándékaitól idegen transzcendentálisfilozófiai ezoterizmust keletkeztetve), nem pedig Edmund Husserl mint partikuláris filozófus személyes döntésének eredményeként.

ragaszkodóvá tesz a saját bejáratott gondolatmeneteihez és érzéketlenné mindenféle megcáfoló kritikával szemben, még azt sem engedi meg, hogy az ember a kritikusokkal és magukkal a közeli tanítványokkal konfrontálódjon, hanem helyette félreértésről panaszkodik [...]. Még azt a vádat is olvasom, hogy ez a mód – a meg nem értésre hivatkozni – csak egy olcsó módozata annak, hogy kritikusainknak »kifogjuk a szelet a vitorláiból«.

Nos, akárhogy is állhon a megértéssel és a meg-nem-értéssel, az én szellemi érlemeszedésemmel stb. – itt arról van szó, hogy szabadabbá tegyük a lehetőséget az út követésére, annak [a követésére], amit én valóban gondolok, aminek a transzcendentális fenomenológiának valóban lennie kell és [amit annak] filozófiaként teljesítenie kell.”³⁰³

Hasonlóan ahhoz, ahogyan a »másik igazságának« hermeneutikai előtérbe helyezése egy etikai koncepción alapult, a filozófiai viták anti-dialogicitása is egy etikai imperatívusz felől válhat plauzibilissé. Ez Spaemann számára „a hűség a saját partikularitáshoz” (SPAEMANN 1978, 105; 2010, 53). Ezt bizonyos mértékben argumentatív módon is alá lehet támasztani, paradox módon éppen a filozófia általánosság-igénye felől, hiszen a dialogicitás implikálta „puszta kiszolgáltatottság a diszkusszió jelenlegi állásának jobban növelné a természetadta kontingenciát, mint a makacs ragaszkodás a kiindulási ponthoz” (105; 53); s talán azt is szükségtelen hangsúlyozni, hogy a filozófia dialogicitásra történő irányultságának ilyen tagadása önmagában nem tagadja a filozófiai álláspontok racionális megváltoztathatóságának lehetőségét, hanem azt állítja, hogy az ilyen argumentatív behatás nem egy genuin dialógusban, hanem legtöbbször inkább egy (azt követő) monológban zajlik le, aminek külső formája az ilyen hatások (történeti értelemben vett) lassúsága: „Egy észszerű érvelés csak lassan tud észszerűként megmutatkozni és észszerű hatást kiváltani” (105; 53).

A filozófiai viták és hatásbefogás antialogikus természete megmagyarázhatja, hogy a filozófiatörténet ezek által – azaz az első szintű, *res gestae* szintű történetiség által – összetartott makroszerkezete miatt öltheti magára azt az alakot, amit a jelen fejezet elején (lásd 8.1. alfejezet fentebb) áttekintett vita résztvevői akként fogalmaztak meg,

³⁰³ HUSSERL HUA V, 439–440 (a szöveg helyes datálásához az eredeti datálással [435, 1. l.] szemben lásd a kiegészítőkötet [HUSSERL HUA XXIX] szerkesztői bevezetőjét: lxi–lxii).

hogy »a filozófiatörténet lényege szerint a nem-értés, értetlenkedés története«.

Spaemann antialogicitása, a klasszikus hermeneutika saját ellenkező álláspontjához hasonlóan egy etikai koncepción, a saját álláspontunkhoz való »makacs – cáfolatokkal szemben bizonyos mértékig ellenállóképes – hűség etikai imperatívuszán alapul, ami Spaemann részéről nem független vallásfilozófiájától és egy többször megfogalmazott anekdota szerint a német történelem vészidőszakából származó személyes tapasztalatain alapul (rezonálva azokkal a biográfiai ambivalenciákkal, melyeket vizsgálódásunk során több alkalommal meg kellett állapítanunk):

„Ifjúságom egyik legmélyebb élménye volt az a megfigyelés, hogy a náci időkben gyakran éppen az értelmiségiek helyeselték az aljasságokat és emberietlenségeket, amíg a Münster-vidék katolikus parasztjai megbotránkoztak rajtuk. Azok, akik a zsidók meggyilkolása mellett érveltek, argumentatív felsőbbrendűek voltak a paraszttal szemben. De a parasztok eleve nem mentek bele az ez irányú érvekbe, hanem ragaszkodtak hozzá: ilyesvalami nem lehet helyes. A saját identitás elemeihez és a saját lelkiismerethez – ami a pillanatban nem közvetíthető racionálisan – való ragaszkodás insztrigenciája nem bizonyítja a szóban forgó individuum észszerűtlenségét.”³⁰⁴

³⁰⁴ SPAEMANN 1978, 105; 2010, 53–54. Alternatív megfogalmazás: SPAEMANN 2010, 301 (első megjelenés: 1977). Időskori önéletrajzi interjúkötete (SPAEMANN 2012b) alapján Robert Spaemann apja művészettörténész, a *Sozialistische Monatshefte* társszerkesztője volt (aki a Bauhausban még Moholy-Nagy Lászlónál is tanult), anyja táncos. Az eredetileg ateista szülők valláshoz fordulása és az anya korai halála után a család a háború idején (1942) Münster-vidék déli részére (Dorsten) költözött. A háború végnapjaiban 18. életévét még be nem töltő Spaemann elítélte a rendszert („A zsidókkal szembeni viselkedés volt számomra a legszembetűnőbb bizonyíték a nemzetiszocialista rezsim keresztényietlen barbárságára”), ugyanakkor nem nevezhető aktív lázadónak sem, példaképe inkább a „fortélyos Odüsszeusz” volt. Kertésznek készült (mert nemzetiszocialista elköteleződés nélkül egyetemi tanulmányokra esélye sem volt), a gimnazistaként készített »Németország sírásója« feliratú anonim Hitler-karikatúrájából az igazgató szolidaritása miatt nem lett Gestapo-ügy, a munkaszolgálatos eskütételt betegséggel, a sorkötelezettséget pedig – a dezertőrök halálbüntetését kockáztatva – egy ismerős paraszteszaládnál rejtőzve kerülte el (utóbbi tapasztalata nyilvánvalóan megjelenik a Münster-vidék parasztjairól szóló visszaemlékezésében). A Spaeman által említett, a nemzetiszocialista »forradalom« szirénhangjának engedő értelmiségiek figurájában pedig talán joggal gondolhatunk akár Joachim Ritterre, Spaemann későbbi mesterére is (vö. 210. lj. fentebb).

Más szavakkal: nemcsak a filozófia azon metafizikai pretenciói bizonyulnak (legalábbis jelentős részben) beválthatatlannak, miszerint az életvilág és a természettudományok externális kritériumai szerint releváns problémák (aktuális »végső kérdések«) megoldását nyújtaná e kritériumrendszer szerint, vagy legalább az a pretenció, hogy – miután tudományelméleti különlegességgé tartalmazza saját metatudományát – legalább e tekintetben végső válaszokkal szolgálna a felvetett metafizikai problémákra; hanem egy a filozófusok identitását sokkal mélyebben érinteni látszó (jószándékú) pretenció is, amennyiben a filozófus valójában hajlamos észszerűtlenül, makacsul ragaszkodni saját álláspontjához, a filozófiatörténeti dialogicitás iránti deklarált elkötelezettsége ellenére. Ez a felismerés fájdalmas lehet, azonban a filozófia, ha fenntartja magának a mindenre kiterjedő kérdésségtétel privilégiumát (a belőle eredő normáltudományoktól való megkülönböztetőjegyet), aligha tudná más módon konstituálni saját hagyományának történeti egységét. Amint látni fogjuk, talán éppen a történelem bizonyulhat annak a bizonyos értelemben filozófián kívüli megtartó erőnek, amire ráhagyatkozva újra és újra megteremtődik e totális kérdések összefüggő egysége.

8.2.3. *A fikciócezáura-hipotézis és a filozófia történeti igazsága*

Az 7. fejezet végén a filozófia történetisége úgy mutatkozott meg, mint egy olyan kvázi-szemléleti tartomány, amely alkalmas a filozófia univerzalitása révén különösen megkívánt intencionális abbreviatúra funkciójának ellátására a filozófia értelemalakzataiban. Ez a megfigyelés részben magyarázta a történetiség különös jelentőségét a filozófiában más intencionális abbreviatúrára szoruló értelemalakzat-fajtákkal szemben (megfelelően annak a már a bevezetőben [lásd különösen 1.1. alfejezet] és az 6.2.1. szakaszban megfogalmazott állításnak, miszerint a filozófia olyan elmélet, amelynek integráns részét alkotja a saját történetírása, mégpedig többszörös szinten és egyneműen). A jelen fejezetnek a filozófiatörténet makroszintű összefüggésére irányuló vizsgálódásai igyekeztek egy másik perspektívából alátámasztani a filozófia történetiségének kitüntettségét, amennyiben amellet érveltek, hogy a filozófiának makroszinten elsődlegesen történeti (nem pedig tartalmi) identitáskritériuma adható, mégpedig azért, mert a filozófiatörténet első szintű kapcsolódásait a nem-értés, az antidialogicitás, a saját partikuláris állásponthez való hűség jellemzi (és, mond-

hatnánk, etikai szempontból ez kell jellemezze), illetve ezt a formát az első szintű történetiség valósítja meg. Úgy tűnhet azonban, hogy ez a koncepció támadható egy ellenvetéssel, amely a 7. fejezet elején (7.1. alfejezet) megkonstruált »fiktív filozófiatörténet« gondolat kísérlet egy módosításával fogalmazható meg.

A fiktív filozófiatörténet feltevését annak bemutatására használtuk, hogy ténylegesen mivel járul hozzá a filozófiához a filozófiatörténet – a filozófiatörténetnek a 6.2.4. szakaszban körülhatárolt érdemi fogalma szerint –, szemben egy történetyszerű fikció lehetséges hozzájárásával. Ez a gondolat kísérlet mozgatórugója volt a 7. fejezet gondolatmenetének, s a benne foglalt ellenvetés végül abban a formában nyert megválaszolást (lásd különösen 7.4. alfejezet), hogy egy fiktív történetiség nem alkalmas a történetiség kvázi-szemléleti feladatainak ellátására. Ez a válasz azonban támadható, hiszen a gondolat kísérlet kedvéért elképzelhető egy olyan történeti fikció is, ami annak hosszú távú használata során szert tett arra a heurisztikus erőre, amely révén intencionális abbreviatúrák hordozójaként működhet. Ennek plauzibilis példája lehet a gondolat kísérlet olyan módosítása, melyet *fikció-cezúrának* nevezhetünk. E feltételezés szerint nem a filozófiatörténet egésze fikció, csupán annak egy cezúrát megelőző része. Egy ilyen struktúra plauzibilis elképzelésére az adhat módot, ha a gondolat kísérlet feltevését valamiféle kataklizmához vagy a filozófiafogalom nagy történeti átalakulásaihoz csatoljuk, például azt mondhatnánk, hogy az a közép- és neoplatonista filozófiai teológia, valamint sztoikus etika, melyet a második századtól kezdve a születőben lévő keresztény apologetika filozófia iránt fogékony képviselői beépítettek teológiájukba, sőt a keresztény kinyilatkoztatás előképének tekintették; nos a plauzibilis gondolat kísérlet kedvéért feltételezhetnénk, hogy ez az ókori filozófia egészében pusztán a hitvédő hevület által motivált fikció lett volna (elvégre a vallási iratoknak az ortodoxia és egyéb nemesnek gondolt szándékok érdekében végzett hamisítása nem állt teljesen távol a korai keresztény századoktól).³⁰⁵ Ez a feltételezés tehát annyiban különbözik az 7.1. alfejezetben megfogalmazott teljes történeti fikció hipotézisétől, hogy nem a filozófiatörténet egészének tulajdonít fiktív karaktert, hanem csak annak egy cezúrát megelőző részének történetileg plauzibilis módon. Azt is mondhatjuk, a fikció-cezúra hipotézis igazságot szolgáltat Husserlnek az abban az alfejezetben megfogalmazott kritikánkkal szemben, hiszen rekonstrukciónknak megfelelően

³⁰⁵ Lásd pl. 241. lj. fentebb.

Husserl is azt feltételezte volna (Martin Kähler [Kaehler] bibliakritikai elméletének nyomában),³⁰⁶ hogy a filozófiatörténet is csak egy adott pontot megelőzően fikció: Platón fennmaradt írásai hamisítványok, habár a hamisítás és a hagyományozás természetesen történeti tény, és ezen írások hatása *a történeti fikcionalitástól független*. A fikciócezúra-hipotézis azért jelenthet kihívást a genuin értelemben vett filozófiatörténet különleges szerepének állítása számára, mert ez a fiktív történetiség a feltételezés szerint éppen azért jött létre, hogy az *jól használható* legyen történeti fikcióként. A történelem kvázi-szemléleti funkcióját tehát, úgy tűnik, fikció is betöltheti.

Valójában nincs is szükség ilyen kalandos gondolatkísérletekre a genuin értelemben vett filozófiatörténet konstitutív metafizikai szerepének vitatásához. Egyszerűen kérdéses, hogy *a filozófia tényleg rendelkezik-e ez eddigiek során sugallt történeti egységgel?* Élhetünk a gyanúperrel, hogy erre a kérdésre nemleges a válasz. Egy ilyen álláspont képviselője provokatív, habár realista módon azt mondhatná, hogy *a filozófia valójában nem paradigmamentes tudomány* (amint azt elterjedt módon állítani szokás), hanem ugyanúgy lokális paradigmákból, heterogén metafizikákból áll, mint minden más tudomány, *csak túl erős a történeti emlékezete*. Más szavakkal: A fikciócezúra-hipotézis ezek szerint valójában nem is egy gondolatkísérlet, hanem maga a filozófiatörténet mutat hasonló jellegzetességeket, amelynek tárgyszintű (filozófiai) egysége pusztán fikció. Analógiával élve: a filozófia helyzete olyan, mintha mindenáron ragaszkodnánk ahhoz, hogy az ókor vagy a középkor fizikusai érdemben hozzá tudnak szólni a modern elektrodinamika tudományos diskurzusához – amely ragaszkodás persze elkerülhetetlenül az anakronizmussal, ezen természettudományos nézetek „az aktuálisan vitatott tételek formájára szabásával” (literális fordításban: „formájára pofozásával”) járna (RORTY 1984, 49; ford.: 1986, 495). Ez persze nem baj, mondhatnák ennek az álláspontnak a képviselői. A filozófiatörténet a filozófia számára – csakúgy, mint a tudománytörténet a természettudományok számára – betölthet motiváló (pozitív heurisztikus) funkciót (amilyen filozófiatörténet-használatra Husserl is célzott), a hibák elkerülésére tanító profilaktikus (negatív heurisztikus) funkciót, hasznos szerepe lehet a jövő tudósainak képzésében (didaktikus funkció), s ismeretanyagának leválasztott elemei aktuális célokra szabadon mozgósítható a történeti kontextus adekvát figyelembevételének igénye nélkül (ún. kőfejtő-modell). Egyedül azt érdemes tuda-

³⁰⁶ Lásd különösen 239. lj. fentebb.

tosítani magunkban – ha nem is az egyéni történelem-használók, de legalábbis a tudományszervezési-intézményi szintjén –, hogy a tudomány-, illetve filozófiatörténetről szóló adekvát tudományos diskurzus egy másik tudományhoz, nevezetesen a tudománytörténethez, illetve a filozófiatörténethez tartozik, amely vitathatatlanul igényt tarthat a tudomány rangjára (az 1.1.3. szakaszban megfogalmazott gondolatmenet kifordításaként), habár relevanciája kétségtelenül lokális lenne, egy obskúrus-antikvárius jellegű kis diszciplínának számítana, ami természetesen elfoglalhatja jogos helyét más ún. orchidea-tudományterületek között. Ezen álláspont képviselője szofizmaként elutasíthatná a dekontextualizált filozofálás kontextualizáltsága mellett szóló érveket (lásd már 1.2.2 szakasz), s amellet érvelhetne, hogy a filozófusok filozófiatörténethez fordulása olyan, amilyenek az látszik, nevezetesen epizodikus: a történettel való pozitív vagy negatív heurisztikus vagy kőfejtő-jellegű professzionális foglalkozás epizódjait a történetietlenségéi követik (ráadásul az utóbbiak vannak többségben).

Úgyan a filozófiatörténet ezen feltételezés szerint nem léphetne fel a metafizika igényével (szemben azzal, ahogyan a Lübbe-féle koncepcióban teheti, lásd 6.2.2. szakasz fentebb), azaz a filozófia történeti alakzatairól megállapítottak nem léphetnének fel normatív igénnyel a filozófiai tevékenység mai módjait illetően, mégis – amint imént jeleztük – legalább plauzibilisebbé tehetnénk ezt az álláspontot filozófiatörténeti megfontolásokkal annak a tézisnek mentén, miszerint a filozófiafogalom jelentős átalakulásai – ideértve pl. a keresztény filozófia létrejöttét a második században, majd ideiglenes dominánsá válását az ötödik-hatodik században – valójában *diszkontinuus váltások* voltak, amelyeket e feltevés szerint csak érdekvezérelt-ideológiai meggyőződések láttattak a korábbi fogalommal egységben lévőnek. Elvégre, hozhatná fel egy ilyen álláspont védelmezője, valóban jól körülhatárolható történeti jelenség azon apologéták köre, akik a keresztény valláshoz térésüket filozófusi mivoltuk beteljesítéseként fogták fel (a klasszikus hagyományhoz való szintetikus keresztény kapcsolódás ikonikus késői képviselője például Küreai Szünesziosz, vö. VANYÓ 1999, 518). De érvelhetnénk azzal is, hogy a filozófia eleve egy ilyen diszkontinuus fogalomváltás áteredő bűnével született, ami nemcsak abban a szótörténeti (pontosabban terminustörténeti) tényben nyilvánul meg, hogy a filozófiai emlékezet legkorábbi szereplői, a preszókratá filozófusok a φιλοσοφία terminust még nem használták (lásd: KRANZ 1989, 573), hanem abban a sokkal jelentőségteljesebb fogalomtörténeti tényben is, miszerint a filozófia későbbi önértelmezése számára

olyannyira meghatározó platóni dinamikus definíció, miszerint a filozófia »bölességre törekvés« (azaz »az igazság tudásáért való fáradozás«, szembeállítva annak statikus birtoklásával, hiszen »aki bölcs, azaz tudást birtokol, már nem filozofál«), valójában egy a korabeli fogalomhasználatot kifordító-fejreállító kiélezés, hiszen utóbbi szerint „éppen a bölcsök (σοφοί) avagy azok, akik annak adták ki magukat, foglalkoztak a *sophiával*, »filozofáltak«” (577). Utóbbi diszkontinuus fogalomváltozás intézményi aspektusaként pedig Platón sikeresen kizárta a filozófia területéről az ő konkurenciáját jelentő – modern szemmel nézve a retorika humanista tradíciójához közel álló – szofista iskolákat, amelyeknek története „legfeljebb a filozófia fogalomtörténetében kaphat helyet, aligha azonban a »filozófiatörténetben«, aminek határait manapság majdnem teljesen a Platón által megalkotott filozófiafogalom határozza meg” (575).³⁰⁷ De nem szükséges ilyen messzire visszanyúlnunk történeti példákért: amint jelen könyv történeti vizsgálódásaiban láttuk – már a peregrinus Alexander Bernát intellektuális találkozásai kapcsán (2. fejezet fentebb), később esettanulmányként különösen a 3.2.2. szakaszban – a hegelianizmus a tág tizenkilencedik század német nyelvű tudományos-akadémiai filozófiájának (*Universitätsphilosophie*) kezdőpontját jelentő összeomlása alapvetően nem egy filozófián belüli cáfolat eredménye volt, hanem a metafizikai keretek radikális megváltozásáé, amely folyamat delegitimálta a hegeli rendszer igényét a tudományok integrálására és meghatározására. Ez a metamorfózis, amelynek bizonyos értelemben mindannyian örökösei vagyunk a mai filozófiában, ami immár nem léphet fel a tudományok királynőjeként, a filozófiafogalom olyan radikális átalakítását vonta magával, amely, mondhatnánk, a modern filozofálás a korábbi filozófiákkal való közösségét inkább az emlékezetpolitika, mintsem a tudományos történetírás kategóriájába utalja.³⁰⁸ A filozófiafogalom radikális változásainak kontinuusként láttatásához tehát különböző szándékok kapcsolódtak, amelyek önmagukban a történeti kutatás érdekes tárgyát alkotják, de ez a kutatás a filozófiafogalom olyan heterogenitását hozza a felszínre, mondhatnánk, ami önmagában motiválja a filozófiai tevékenység fentebb leírt dekontextualizálását. Ez-

³⁰⁷ Az, hogy ezen gondolatkísérleti álláspont történeti motiválására éppen a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* szócikke adhat lehetőséget, jól mutatja a lexikonprojekt 6.1. alfejezetben elemzett eltávolodását a Ritter-iskola alapító generációjának történetiség-csményétől egy a filozófiatörténetnek segédtudományi szerepet szánó koncepció irányába.

³⁰⁸ Erről a distinkciónál és annak tarthatóságáról lásd 145. l.j. fentebb.

által a filozófiatörténészek semmit sem veszítenének, folytathatnánk e feltevés kibontását, sőt szabad(abb) kezet kaphatnának a filozófia történeti emlékezete és a tényleges történeti helyzet megismerésére irányuló tudományos erőfeszítések közti diszkrépancia kimunkálására, a filozófia alkotó művelői pedig megszabadulhatnának az anakronizmus Damoklesz-kardjaként fejük felett lebegő vádjától.

A jelen könyv elméleti fejezetei felől nézve ez a felfogás azzal a következménnyel járna, hogy megszűnik a filozófia a 6. fejezetben bemutatott speciális történetiségformája; pontosabban az elsődleges (a *res gestae* szintű) történetiség érdekvezérelt fikciónak minősül, és a filozófia genuin értelemben vett történetére irányuló érdeklődés csak az ezt követő történetiség szinteken jelenne meg. Ezáltal a filozófia történetiségformája szempontjából jóval közelebb kerülne a tudományok (beleértve a bölcsészettudományokat is) saját történetiségformájához. Ugyanakkor az ezen álláspont iránti legnagyobb *principle of charity* mellett is kellene valamit kezdeni azzal a tagadhatatlan deskriptív ténnyel, hogy egyrészt a történetiség szintek struktúrakomplikációja a filozófiában sokkal gyakoribb, másrészt a filozófia története során jóval korábban megjelenik, harmadrészt azt a különleges komplikációformát ölti, hogy az ilyen összefonódásokat példázó filozófusok legtöbbször explicit elmélettel is rendelkeznek a filozófiatörténetről. Hasonlóan vegyes lehet e feltevés mérlege, ha azt a filozófiatörténeti értelemalakzatok a 7. fejezetben kimunkálni próbált elmélete felől tekintjük. Egyfelől ezeket a fikciókat alkalmassá teheti az intencionális rövidítés hordozására az, hogy nem a Sokal-afférhoz hasonló,³⁰⁹ pontoszerű és hátsó szándékú dadaizmusról, hanem a fikciócezúra-hipotézis értelmében egy szisztematikusan kultivált, rétegenként felépített történeti jellegű fikcióról van szó a feltevés szerint, másfelől ez a történeti fikció, legalábbis fiktív alaprétegében nem látszik elérni a valódi történetiség teljesítőképességének azt a szintjét, ami abból adódik, hogy, amint a 7.4. alfejezetben fogalmaztunk, a szemlélethez hasonlóan a filozófia történetisége mint kvázi-szemléleti médium végső soron önmagát tömöríti.

A perdöntő érv a jelen szakaszban konstruált cezúrafikció-hipotézis – s a filozófiatörténet különleges filozófiai relevanciája – tárgyában, azt gondolom, a jelen fejezet a filozófiatörténet makroszintű egységére irányuló gondolatmenetétől remélhető. Más szavakkal: a filozófiatör-

³⁰⁹ A Sokal-afférről, s arról, hogy milyen korlátozott értelemben támaszkodunk rá gondolatmenetünk során, lásd 242. l.j. fentebb.

ténet történeti igazsága, aminek aláaknázását a 7.1. alfejezettől kezdve variált gondolat kísérlet szándékolja, azon áll vagy bukik, amit a filozófia történeti szerkezetéről gondolunk. Nyilvánvalóan könnyű menedék lenne, ha egy egységes kumulatív fogalmi tradíciót feltételeznénk a filozófiában (ha nem is lineárisan, de legalábbis a filozófia ágas-bogas történetének egy többé-kevésbé folytonos és a kezdetektől a jelenig érő ágán), hiszen akkor a filozófia történeti igazságára szükség lenne abban az értelemben, hogy ezen egységes tradíció korábbi résztvevői *helyesen járultak hozzá* a közös vállalkozáshoz (nem pedig pusztán azt gondoljuk róluk, hogy így cselekedtek). Azonban, amint a jelen alfejezetben és különösen a 8.2.2. szakaszban fentebb megállapítottuk, a filozófia ilyen kumulatív makroszintű történeti egységgel nem rendelkezik, hanem az ilyen egység megállapítására szolgáló aktusok valójában maguk is kontroverz hozzájárulások egy olyan vitához, amelynek szerkezetét inkább a nem-értés, a radikális különbségek jellemzik.

Azt gondolom, hogy a filozófia történeti egységét, azaz azt, hogy a filozófia történeti emlékezete nem egy ideológiavezérelt, jámbor fikció (avagy egyszerűen a radikális metafizikai átalakulások során egyre inkább a fikció jellegét öltő történeti konstrukció), végső soron a filozófia történeti makroszerkezetének az a sajátossága biztosíthatja, amelyet a 8.2.1. szakaszban úgy fogalmaztunk meg, hogy *a filozófia egységes tradíciója történeti ősalapítás(ok)ból ered*. Spaemann Husserlével összecsengő feltevése nyomán azt gondolhatjuk, hogy a filozófia a természetes ismeretpraxisból szökellt ki egy történetileg lokalizálható pontban, és azóta egy olyan saját fejlődéssel rendelkezik, ami a természetes és tudományos ismeretpraxisokéival nem egyenmű. Ez persze pusztán egy triviális és a filozófia történeti emlékezetének centrális darabját alkotó elem a metafizikába emelése; tehát érdemes inkább egy kondicionális szerkezetben fogalmazni: a filozófia sajátosságát nem tudjuk adekvát módon megragadni, hacsak nem a filozófia történeti ősalapításából indulunk ki (más szavakkal: ha azt nemcsak filozófiatörténet-írási elemként, hanem a metafizika-elméleti reflexió kiindulópontjának is tekintjük).

Spaemann koncepciója szerint, amint láttuk, a filozófia a történeti ősalapítása során a természetes és tudományos ismeretpraxisban is felmerülő »végső kérdések« egy perzisztens és önálló hagyománnyal rendelkező diskurzusává alakult. E feltevés szerint könnyen magyarázható a filozófia genuin értelemben vett történetiségének igénye: ha a filozófia makroszintű történeti struktúrája (egy bizonyos mélységtől kezdve lefelé) egy filozófiaimmanens fikció lenne, akkor megszűnne

a garanciája annak, hogy a filozófia végső soron az életvilágban és a tudományokban gyökerező »végső kérdésekkel« foglalkozik (csak éppen a saját hagyománya szerinti professzionizált formában). Amint a 8.2.1. szakaszban is jeleztük, nem feltétlenül kell egyetértünk Spemann-nal a filozófia történeti ősalapításának tartalmi elemeit illetően ahhoz, hogy úgy gondoljuk, metafizikailag releváns, hogy a filozófiai tradíció partikuláris és kontingens történeti alapító aktus(ok)kal vette kezdetét. Hasonlóan vitathatjuk, hogy ezen elképzelés husserli variánsa – „egy univerzális világ- és emberismeret abszolút előítélet-mentességben, végül megismerve a világban magában benne lakozó észt és teleológiát, valamint annak legfelsőbb princípiumát: Istent” (HUSSERL 1936, 84; HUSSERL HUA VI, 5) – történetileg adekvát módon reprezentálja-e a görög filozófiát, vagy pedig utóbbi inkább egy olyan tükörként szolgál, amibe belenézve Husserl saját filozófiáját látja viszont.³¹⁰ Nincs is azonban arra szükség, hogy ez másként legyen. A filozófia genuin értelemben vett, nem fiktív történetiségének garantálásához nem arra van szükség, hogy a filozófia történeti ősalapítását adekvát és apodiktikus módon megragadjuk történetileg (amely szándék eleve ellentmondana a történeti megismerés természetének), hanem arra, hogy a filozófia történetiségét az elsődleges (*res gestae*) szinten jellemezze az, hogy *történeti igényű* állításokat tegyen a filozófia történeti ősalapításáról. Hasonlóan nem érvényteleníti a filozófia genuin történeti egységét, ha ezek az ősalapítások nemcsak tartalmukban, hanem geográfiai-kronológiai koordinátaikban is eltérnek egymástól az egyes filozófiai koncepcióknak (végső alapításoknak; *Endstiftungen*) megfelelően. Ami bizonyos, hogy egy totális gondolat számára – amely a filozófia visszatérően megjelenő metafizikai jellemzőjének bizonyult a könyv vizsgálódásai során – a genuin történeti ősalapításra visszavezethető történeti összefüggés transzcendentális igénye az egyetlen formája annak, hogy az *önmagán kívül gondolni tudja*.

³¹⁰ Husserl görögségértelmezése – ami a filozófiatörténet antik ősalapítása szempontjából elsősorban Platón-értelmezés volt (lásd 7.2. alfejezet fentebb) – elhelyezhető a platonizmus recepciótörténetének abban a nagyobb tizenkilencedik századi áramlatában, amely Platón dialektikájában elsősorban rendszerfilozófiát látott (lásd pl. MOJSISCH – SUMMERELL 2002, 371. skk.).

8.3. EPILÓGUS: A FILOZÓFIATÖRTÉNET PROBLÉMÁJÁNAK METAFILOZÓFIAI REGIONALIZÁCIÓJA

A jelen könyv nem-történeti vizsgálódásai közben számos ponton támaszkodtunk a filozófiatörténet metafizikai, azaz a filozófia filozófiai mivolta szempontjából konstitutív funkciójára: a filozófiatörténet több szempontból is olyan területként mutatkozott meg, amely éppen a filozófia korlátozatlan érvényességigénye – amelynél fogva a filozófia még önmaga metaelméletének szerepét is be kívánja tölteni – miatt válik a filozófia szükségszerű részévé. A filozófia természetére vonatkozó ilyen filozófiai spekuláció magaslati levegőjéről azonban talán érdemes visszaeszkednünk a konkrét filozófiai (fenomenológiai) vizsgálódások termékenyebb völgyébe. A filozófiatörténet természetére irányuló filozófiai kérdés ugyanis nemcsak egy olyan probléma, amelynek egyre általánosabb formában történő célbavételéhez késztetést érezhetünk filozófusi munkánk során – azt, hogy a filozófiatörténet mint filozófiai probléma egyike azoknak az ösztönző fullánkoknak, melyet a filozófiai vizsgálódást előreviszik, reményeink szerint sikerült könyvünk a filozófiatörténet tizenkilencedik századi elmélet-történetét rekonstruáló történeti fejezeteiben is bemutatni –; hanem, megfordítva, azt is mondhatjuk, hogy a filozófiatörténet – specifikusan mint filozófiatörténet, s nem a filozófiai szereplők illetve teljesítmények egyéb történetei (kultúrtörténet, értelmiségtörténet, tudománytörténet stb.) – *önmagában is egy regionális filozófiai problémát* állít elénk, azaz genuin része a filozófia problémarepertoárjának, sőt e problémakincs egyik utolsó, *legnehezebben elidegeníthető darabja*.

Mindezt azért is érdemes hangsúlyoznunk, mert a filozófiatörténet filozófiai problémájának ilyen metafizikailag regionalizált megértése a filozófiatörténetet a gondolkodástörténet (azaz az intellektuális tradíciók történeteinek) egy olyan konkrét eseteként mutatja, ami párhuzamba állíthatónak tűnik más intellektuális tradíciótörténetekkel, különösen a tudománytörténettel és a vallástörténettel, amint jelen könyv vizsgálódásai során is számos alkalommal folyamodtunk tudománytörténeti és vallástörténeti analógiákhoz, illetve maguk az elmélet-történeti vizsgálódás tárgyát alkotó szerzők gondolkodása is – Zeller-től Husserlig – merített tudománytörténeti (beleértve a tudomány és filozófia viszonyának a poszthegeliánus korszakban bekövetkező radikális súlyátrendeződését) és vallástörténeti (sőt kifejezetten bibliakritikai) motívumokból. Ez a kapcsolat természetesen nem jelenti az egy az egyben történő strukturális azonosíthatóságot (sem pedig a

valamilyen irányú alárendelést), viszont azzal kecsegtethet, hogy a filozófiatörténet filozófiai problémájának vizsgálata során – ami elismerően a filozófia belügye – olyan tanulságokra is szert tehetünk, melyek kellő alázattal más, kevésbé filozófián belüli ezoterikus területeken is hasznosíthatóvá válhatnak.

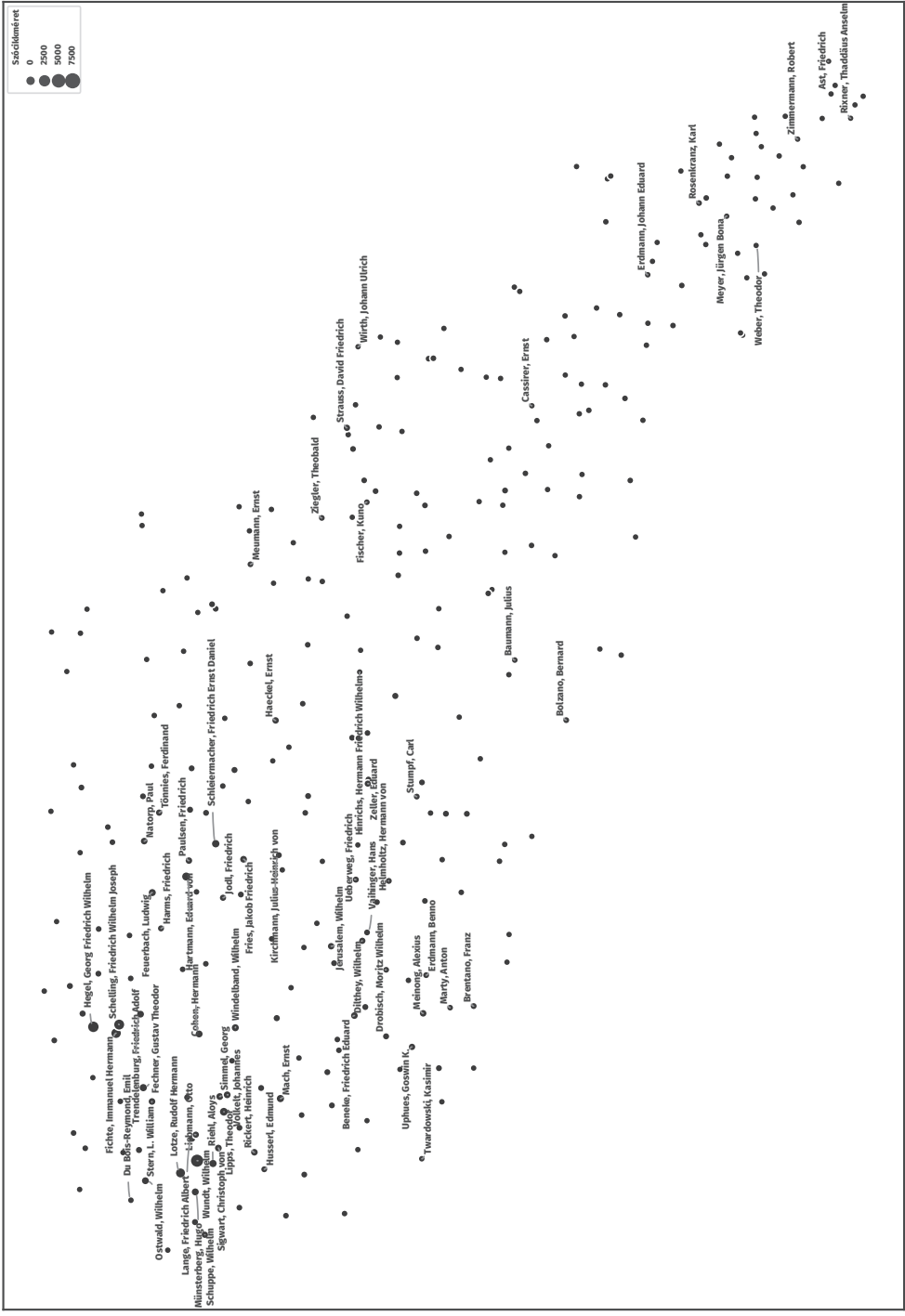
Azáltal, hogy választ keresünk a »Mi a filozófiatörténet?« kérdésre, tehát nem csupán egy a filozófia mibenlétének megértésére irányuló metaszintű tevékenységet végzünk (sőt elsősorban nem azt végezzük), hanem azon regionális problémák egyikének tárgyszintű művelésébe kapcsolódunk be, amely problémákat – mint például a tudatosság, a létezés, a normativitás és az értékek, vagy éppen az általában vett történetiség problémáit – a mai közmegegyezés (a filozófia feladatáról alkotott különböző képzeinknek megfelelően) a filozófia számára delegál ha nem is megoldandó, de legalábbis mélyebben megértendő feladatként. A filozófiatörténet-filozófia feladatának ilyen felfogása ugyan szerényebb, amennyiben akár azt is hajlandó elismerni, hogy a filozófiatörténet mint regionális filozófiai probléma csekélyebb jelentőségű a filozófia más, közismertebb és kívülről kevésbé ezoterikusnak látszó problémáinál, azonban mindenképpen rendelkezik azzal az előnnyel, hogy egy újabb művelendő problémával gazdagítja a filozófia »marandó birtokát«, szilárd alapot biztosít a filozófiatörténet-elméleti vizsgálódások számára, a saját szűk területén kívül is alkalmazható hozadékkal kecsegtet, valamint mindenekelőtt önmagában legitimálja a filozófiatörténet filozófiai értelmére irányuló kérdés azon filozófiai ösztönző fullánk funkcióját, amellyel, mint láttuk, ez a kérdés tizenkilencedik század számos filozófusa számára rendelkezett, illetve amellyel az remélhetőleg filozófus kortársaink, így e könyv olvasói számára is rendelkezik.

9. Ábramelléklet

A könyv jelen részében két ábra található a könyv szerzőjének készítésében, melyek a filozófiatörténetnek a jelen könyvben célba vett komplexitását és materialitását kísérlik meg érzékeltetni a maguk vizuális eszközeivel (kiegészítve a *Történeti személyek kislexikona* által nyújtott lexikográfiai perspektívát), egyben a szerző reményei szerint közvetlen filozófiatörténeti információtartalmukkal hozzájárulhatnak a könyv elmélet-történeti vizsgálódásainak alátámasztásához.

Az első ábra a poszthegeliánus német filozófia, azaz az 1831 és 1900 közti német filozófiai élet struktúráját kísérli meg elénk tárni a könyvben többször szóhoz jutott bécsi filozófiai lexikográfus, Rudolf Eisler biográfiai lexikonja alapján (EISLER 1912). Eisler műve nemcsak résztvevői perspektívát kínál a poszthegeliánus német filozófiára (feltételezhetjük, hogy az ábra alapjául vett korszak egyben Eisler filozófiai horizontjának határát is alkotta, hiszen a Habsburg Birodalomban és Németországban folytatott tanulmányait követően 1899-től kezdve magánzóként élt Bécsben; míg szakmai eszmélődésének kontextusát nyilvánvalóan a poszthegeliánus egyetemi filozófia alkotta), hanem joggal tekinthető a korszak legjelentősebb biográfiai teljesítményének a filozófián belül, amely egyben hiányosságaival együtt is átvezetett a huszadik század második felének professzionális lexikográfiájához (lásd jelen könyv 6.1. alfejezetét). A résztvevői perspektívának kézzelfogható jele, hogy a lexikonban szereplő filozófusok nagyrésznél még nem szerepel a halálozási dátum. Ennél jelentősegteljesebb a filozófiatörténet-írási helyzetünk számára, hogy Eisler műve még éppen a Femenológiai Mozgalom egységes alakzatként történő fellépésének éve, a modernizmus kialakulása szempontjából általánosan is jelentős 1913. év előtt jelent meg (lásd: VARGA 2018c, 193 skk.). Ha ehhez hozzávesszük, hogy a Wilhelm Wundtnál doktoráló Eisler vélhetően kevésbé volt fogékony a fenomenológiának a pszichologizmus-vitába történő intenzív bekapcsolódása révén már ekkor kibontakozó általá-

Az 1831 és 1900 közti német filozófia struktúrája Eisler (1912) alapján



Készítette: V. P. A.

nos recepciójára (ez művének Husserl-szócikkén is lemérhető), akkor joggal remélhetjük, hogy az Eisler-lexikon – a szócikkek összefüggésrendszerének egészében – különleges forrásértékű kordokumentum, ami a könyv elmélettörténeti vizsgálódásainak közegét is adó poszthegeliánus német akadémiai-tudományos filozófiát (*Universitätphilosophie*) az utolsó pillanatban rögzíti, mielőtt azt elfedte volna a születőben lévő kontinentális filozófia, ami a háborút követően retroaktív módon a tizenkilencedik század poszthegeliánus filozófiájának egy teljesen más főhősökkel operáló, „sztenderd narratíváját” (BEISER 2014, 7. skk.) alakította ki a (proto)egzisztencializmus jegyében.

Éppen a lexikon nehezen megragadható összefüggésrendszerének egészét kísérli meg kifejezni az ábra: az egyes filozófusok jelölésének mérete a szócikk szóhosszával arányos, kölcsönös elhelyezkedése pedig az egyes szócikkek egymástól való szemantikai távolságát tükrözi. Az ábrán csak a tág értelemben vett német kultúrkörhöz tartozó korabeli filozófusok szerepelnek, illetve csak a különösen jelentős vagy a könyvben szereplő gondolkodók nevét tüntettük fel. Az ábra készítésének módszere – melyről máshol számolunk be – nem mentes az inherens meghatározatlanságoktól, valamint kivitelezését hibák is terhelhetik, azonban, azt gondoljuk, egybevág számos a korszak filozófiatörténetére vonatkozó részintuíciónkkal, azokat releváns pontokon gazdagítva.

Jól megfigyelhető, hogy a poszthegeliánus német akadémiai filozófia főáramának centrális csoportja két részre oszlik: egyik kirajzolódó rész magját a klasszikus német idealista triász – G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling, J. G. Fichte (utóbbi technikai okokból együtt jelenik meg fiával, az élete végén a parapszichológiával is kokettáló, folyóiratkiadó I. H. Fichtével) – alkotja, míg a másik mag centruma a lexikon kiemelkedően leghosszabb szócikkével büszkélkedő Wilhelm Wundt, aki ma már inkább a korban intézményesülő természettudományos pszichológia történetéhez tartozik. Wundt privilegizált helyzete nyilvánvalóan nem független Eisler személyétől, azonban a korabeli kánon szempontjából tanulságosabb, hogy Wundt körül valóban egy tág értelemben vett (természet)tudományos filozófiai csoport – pl. az elfeledett osztrák-német neokantiánus Alois Riehl, a mára szintén a feledés homályába merült logikus Christoph Sigwart, a neokantianizmus létrejöttében bábáskodó Friedrich Albert Lange, avagy Hugo Münsterberg, a korabeli német filozófia nagy amerikai exportsikere – rajzolódik ki (egyébként a leghosszabb szócikkek listája is szinte számtani pontossággal oszlik meg az idealista és a természettudományos csoport képviselői között).

A mai tizenkilencedikszázad-képünk felől tekintve még érdeke-
sebb, hogy egyes gondolkodók hol helyezkednek el a főáram két cso-
portjához képest: az orvosi pályakezdésű metafizikus Hermann Lotze,
az arisztoteliánus F. A. Trendelenburg és az extrém szerepdualitást
megtestesítő Gustav Fechner pozíciói talán az idealista és (természet-)
tudományos részek közti közvetítés alakzataként értelmezhetők; Ed-
mund Husserl pedig meglepő módon a (természet)tudományos cso-
portban, sőt annak perifériáján helyezkedik el.

Szintén perifériális pozícióban találjuk Franz Brentanót, ami az
osztrák filozófus életrajzának a 4.1. alfejezetben bemutatott viszony-
tagságai, főképpen pedig filozófiájának a 4. fejezet során kirajzolódó
különállóságának fényében aligha meglepő. Brentano körül találjuk a
feltüntetett szoros Brentano-tanítványokat: a bécsi filozófushoz leg-
közelebb a prágai ortodox Brentano-iskola doyenje, Anton Marty áll
(ami egyben a korabeli német filozófia főáramától való nagyobb távol-
ságot is implikálja), míg a korai Brentano-tanítvány, az iskola markáns
heterodox szárnyához tartozó Alexius Meinong valamivel távolabb he-
lyezkedik el Brentanótól (egyben közelebb a főáramhoz, amiben tükröz-
ődhet az 1882-től professzori pozíciót betöltő Meinong nagyobb be-
ágyazottsága a professzionális akadémiai életbe). Csakúgy perifériális
helyzetben, azonban a Brentano-iskolától elkülönülve leljük a prágai
polihisztor Bernard Bolzanót.

Érdekes megfigyelni továbbá, hogy ekkor még nem rajzolódik ki
egységes alakzatként a két neokantiánus iskola (például Ernst Cassi-
rer a főáramban, ámde a központi csoportoktól távol található); míg a
könyv egyes szereplői, például Th. A. Rixner és Friedrich Ast a főáram
legtávolabbi végén szerepelnek, összhangban az elméletttörténeti rész
során felvázolt helyzetükkel a korabeli német filozófiai életben. Egye-
dül talán a könyv elméletttörténeti vizsgálódását búvópatakszerűen
kísérő bécsi filozófiaprofesszor Robert Zimmermann esetén élhetünk
a gyanúperrel, hogy irrelevanciájában inkább a császárvárosban lakó,
Wundt-tanítvány lexikográfus személyes preferenciái tükröződnek.

A másik ábra a *Történeti személyek kislexikonának* elkészítése során
végzett lexikonszintézis jellegű kutatásra alapozva a könyvben szerep-
lő filozófusprofesszorok mobilitását próbálja bemutatni az egyes egye-
temi városok között. Az ábrából kitűnik, hogy, ugyan Berlin valóban
betöltötte a feltételezett centrális szerepet, azonban egyes városok az
általánosan feltételezhető jelentőségüknél nagyobb szerepet kaptak
a könyv által rekonstruált történetben (például Halle, avagy Prága a
Habsburg Birodalomban). Az ábra segítségével reményeink szerint

szintén jól nyomon követhető az egyes professzorok individuális mobilitása is, amelynek konstellációi, mint például Dilthey és Zeller esetében láttuk (5.2. alfejezet), közvetlen filozófia, illetve filozófiatörténet-filozófia teremtőivé is váltak.

10. Történeti személyek kislexikona

Az alábbiakban a könyvben szereplő történeti személyek rövid biográfiai adatai olvashatók. A szereplők kiválasztásakor kronológiai kezdőhatárként Georg Wilhelm Friedrich Hegel halála szolgált (azaz – rajta kívül – nem vettem fel olyan történeti személyeket, akik működése nem nyúlt bele legalább ebbe az 1831-gyel kezdődő időszakba, hanem akikre a fő narratíva szereplői is történeti személyként hivatkoztak), záró korszakhatárnak pedig hasonló értelemben a második világháború kitörését (1939) tekintettem (azaz a kislexikonban szerepelnek olyan személyek, akik a második világháború utáni félkortárs filozófiában voltak aktívak, de szakmai pályafutásukat még a háború előtt kezdték), valamint a lehetőségek határain belül próbáltam érvényesíteni a történeti rekonstrukció primer szereplői és a másodlagos irodalmi (szakirodalmi) szerzők közti distinkciót. Azok a történeti szereplők, akik csak eseménytörténeti kontextusban merültek fel, szinten nem – vagy csak redukált módon, érintett szerepükre és intellektuális tevékenységükre korlátozva – szerepelnek. A 11.4. szakaszban (*Biográfiai lexika*) szereplő bevett, általános biográfiai forrásokból származó információkat nem hivatkoztam tételesen (csakúgy, mint a főszövegben szereplő biográfiai információknál már szereplő szakirodalmat); az egyes bejegyzésekhez itt külön felhasznált kiegészítő irodalmat lábjegyzetben adtam meg (ezek, amennyiben csak biográfiai természetűek, és jelen könyv témáihoz egyébként nem kapcsolódnak, nem található meg még egyszer a jelen könyv bibliográfiájában). A nevek írásmódjánál nem szerepeltettem a nem használt nemesi titulusokat, valamint – a korabeli névadásban elburjánzó – nem használt utóneveket (pl.: Franz Clemens Honoratus Hermann Josef Brentano, Edmund Gustav Albrecht Husserl), kivéve a kifejezetten nehezen azonosítható (pl. gyakori vezetéknevű obskúrus) személyek esetén. Az ellentmondó adatokat nem jeleztem külön, ha azok modernebb vagy specifikusabb lexikális források által feloldhatónak tűntek. Az életutak össze-

hasonlíthatósága, illetve a korabeli egyetemi szervezeti rendszer miatt elsősorban a professzori karrierlépcsőket adatoltam (néhány atipikus pályafutás kivételével).

A *Történeti személyek kislexikonjának* célja a biográfiai háttér-információt szolgáltatásán túl a könyvben jelzetteket kiegészítő életrajzi kapcsolatok és az azokból szervezhető további történeti narratívák lehetőségének felmutatása. Ez annál is inkább kívánatos lehet, hiszen a könyv egymástól elkülönült tudásterületekhez – a magyar és az osztrák–német filozófiatörténet, valamint a kapcsolódó területekhez – tartozó történeti narratívákat köt össze egy viszonylag tág korszakon – Hegel halálától a második világháború utáni Ritter-iskoláig – átfelve.

- ALBRECHT, GUSTAV (1858–?): erdélyi származású osztrák középiskolai tanár; → EDMUND HUSSERL diák-társa Berlinben (ahol → , EMIL DU BOIS-REYMOND, → HERMANN LOTZE, → FRIEDRICH PAULSEN és → CARL WEIERSTRASS óráit látogatja), valamint Bécsben (doktorátus: Bécs, 1883); szakiskolai tanár (pl. Brünn, 1891).³¹¹
- ALEXANDER BERNÁT (1850–1927): magyar filozófus, esztéta, hírlapíró; → BÁNÓCZY JÓZSEFFEL együtt tanult Bécsben (pl. → ROBERT ZIMMERMANN-NÁL), Berlinben (pl. → F. A. TRENDELENBURGNÁL) és Lipszében (doktori: 1875); egyetemi tanár Budapesten (1895; rendes: 1904; felfüggesztik: 1919; nyugdíjasként visszahelyezik: 1923); a Magyar Tudományos Akadémia tagja (1892; rendes: 1915; kizárták: 1919).
- ARENDRÉ, HANNAH (1906–1975): német–amerikai filozófus, politikai gondolkodó; → MARTIN HEIDEGGER tanítványa Marburgban, → EDMUND HUSSERL diákja Freiburgban (doktorátus: Heidelberg, 1928); emigrációját (Franciaország: 1933, Egyesült Államok: 1940) követően szabadúszó író, majd egyetemi tanár (New School for Social Research: 1967–1975).
- ARLETH, EMIL (1856–1909): osztrák filozófus; → CARL STUMPF tanítványa Prágában, → FRANZ BRENTANO és → ALEXIUS MEINONG tanítványa Bécsben (doktorátus: Prága, 1884); rendkívüli professzor Prágában (1903) és rendes professzor Innsbruckban (1905).
- AST, FRIEDRICH (1778–1841): német filozófus és klasszika-filológus; Jénában tanult J. G. Fichténél és → F. W. J. SCHELLINGNÉL; professzor az ideiglenesen Landshutba telepített ingolstadti egyetemen (1805; az egyetemmel Münchenbe költözik: 1826); a

³¹¹Edmund Husserl és Gustav Albrecht barátságának kezdetére vonatkozó adat pl. HUSSERL BW VI, 320., 7. l.; Gustav Albrecht egyetemi tanulmányaira vonatkozó adatok: Friedrich Schuller: *Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschen. IV. Band [...]*. Hermannstadt: W. Krafft, 1902, 8–9.

- bajor királyi tudományos akadémia tagja (1825).
- BÁNÓCZY JÓZSEF (1874–IG: WEISZ; 1849–1926): magyar irodalomtörténész, filozófus, fordító; → ALEXANDER BERNÁT barátja és peregrinustársa (doktori: Lipcse, 1875); középiskolai karrier után az Országos Izraelita Tanítóképző Intézet tanára (igazgatóhelyettes: 1887, igazgató: 1894), címzetes egyetemi tanár.
- BAUER, BRUNO (1809–1882): német evangélikus teológus, filozófus, publicista; → G. W. F. HEGEL tanítványa Berlinben; professzor a bonni egyetemen (1839), vallás- és társadalomkritikai nézetei miatt állásából elbocsátva (1842), ezt követően magánzóként élt Berlinben (műveinek egy részét anonim jelentette meg); a *Zeitschrift für speculative Theologie* kiadója.
- BAUER, EDGAR (1820–1886): német publicista, → BRUNO BAUER testvére, társszerzője és intellektuális partnere.
- BAUMANN, JULIUS (1837–1916): német filozófus; → HERMANN LOTZE tanítványa és kollégája; középiskolai karriert követően professzor Göttingenben (1869).³¹²
- BAUR, FERDINAND CHRISTIAN (1792–1860) német evangélikus teológus; → EDUARD ZELLER mestere és az ún. tübingeni iskola alapítója, azonban távol maradt az azt övező nyilvános vitáktól; a blau-beureni gimnázium tanára (1817–1826), professzor Tübingenben (1826).
- BENEKE, FRIEDRICH EDUARD (1798–1854): német filozófus; → FRIEDRICH SCHLEIERMACHER tanítványa Berlinben; magántanárként (habilitáció: 1820) antihegeliánus nézetei miatt megfosztják tanítási engedélyétől, göttingeni kitérőt (1824–1827) követően rendkívüli professzor Berlinben (1832); tisztázatlan körülmények között vesztette életét a Spree folyó mellékágában.
- BETTELHEIM, ANTON (1851–1930): osztrák–német író, újságíró, szerkesztő és biográfus; az *Allgemeine Deutsche Biographie* társszerkesztője (1907–1909), a *Biographisches Jahrbuch und Deutsche Nekrolog* (1897–1917) és a *Neue Österreichische Biographie* (1923) alapító szer-

³¹² Sajátságos, hogy Baumann életrajzát a biográfiai lexikonok (a 11.4. szakaszban felsoroltakon kívül lásd még pl. *Deutsches biographisches Jahrbuch Überleitungsband I: 1914–1916. Totenlisten 1914 | 1915 | 1916*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1925, [számozatlan] 347), a szűkös szakirodalom (PECKHAUS 1990, 131. skk., 198. skk.), valamint még nekrológja (Professor Dr. Baumann †. *Vossische Zeitung. Abend-Ausgabe*, 418. szám [1916. aug. 16.], [számozatlan] 3) is az egyetemi ta-

nári működésére vonatkozó évszamszerű adatok nélkül hagyományozzák (részleges kivétel: *Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens. 17. Band: Ergänzungen und Nachträge – Register*. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1890, 96). Göttingeni kinevezésének részleteiről Hermann Lotze levelezése tudósíthat (LOTZE 2003, 543. skk.; vö. BAUMANN 1909, [számozatlan] 175. skk.). Utóbbi epizóddal, valamint Baumann szerepével Edmund Husserl göttingeni karrierkezdetében magam is foglalkoztam, lásd VARGA 2018c, 62, 101. lj., 107.

- kesztője (1923); titulárprofesszor (1917).
- BOLZANO, BERNARD** (1781–1848): cseh származású osztrák filozófus, matematikus és polihisztor; katolikus pap (1805); katekéta a prágai egyetemen (1805; rendes kinevezés: 1806), perbefogását és elbocsátását (1819) követően cenzúrával sújtva és egészségügyi problémákkal küzdve konspiratív módon tartotta a kapcsolatot tanítványaival (permanens tartózkodás fő mecénásánál: 1830–1841).
- BONITZ, HERMANN** (1814–1888): német–osztrák klasszika-filológus és oktatáspolitikus; → **MORITZ WILHELM DROBISCH** diákja Lipcsében; professzor Bécsben (1849–1867); a bécsi, müncheni és berlini tudományos akadémiák tagja.
- BÖHM KÁROLY** (1846–1911): magyar filozófus; középiskolai tanári karriert követően a kolozsvári egyetem rendes professzora (1896); a *Magyar Philosophiai Szemle* alapító szerkesztője (1881–1884), az MTA tagja (1896; rendes tag: 1908).
- BRANDENSTEIN BÉLA** (1901–1989): magyar–német filozófus; egyetemi tanár Budapesten (rendkívüli: 1929; rendes professzor: 1939–1944), majd emigránsként a németországi Saarbrücken egyetemén (1948; emeritál: 1969); a Szent István Akadémia tagja (1929), a Magyar Filozófiai Társaság elnöke (1938–1944).
- BRENTANO, EMILIE** (SZÜL. RUEPRECHT; ?-?): → **FRANZ BRENTANO** második felesége (1897).
- BRENTANO, FRANZ** (1838–1917): osztrák–német filozófus, katolikus pap (1864–1873); rendkívüli professzor Würzburgban (1872–1873), rendes professzor Bécsben (1874; lefokozás magántanárrá: 1880), magánzó Ausztriában és Olaszországban (1895; 1915: Zürichbe költözés).
- BRENTANO, IDA** (SZÜL. VON LIEBEN; 1855–1894): → **FRANZ BRENTANO** első felesége (1880), nemesi rangra emelt bankárcsalád sarja.
- BRENTANO, JOHANNES** (1888–?): német–amerikai fizikus; → **FRANZ BRENTANO** első házasságából származó fia.
- BRENTANO, LUDWIG JOSEPH** (LUJO; 1844–1931): német közgazdász, közértelmiségi; → **FRANZ BRENTANO** testvére; professzor Breslauban (1872), Strasbourgban (1882), Bécsben (1888), Lipcsében (1889) és Münchenben (1891).
- BRÜCK (SCHWEITZER), MARIA** (1902–1991): néptanítói tevékenységet (1924–1928) követően egyetemi tanulmányok (Bonn, Berlin, Marburg), majd filozófiai doktori (1932); a második világ háborút követően politikai pályafutás kereszténydemokrata pártok színeiben.
- CANTOR, GEORG** (1845–1918) német matematikus; → **CARL WEIERSTRASS** tanítványa Berlinben (doktorátus: 1867); rendkívüli (1872) és rendes (1879) professzor Hallelban.
- CASSIRER, ERNST** (1874–1945): német filozófus; → **HERMANN COHEN** tanítványa Marburgban (doktorátus: Marburg, 1899); professzor Hamburgban (1919),

- emigrációját (1933) követően előbb Oxfordban (1933–1935), majd Göteborgban (1935–1941), végül pedig az Egyesült Államokban (Yale: 1941–1944; Columbia: 1944–1945) vendégtanított.
- COHEN, HERMANN (1842–1918): német filozófus, publicista és zsidó teológiai író; Berlinben → F. A. TRENDELENBURG tanítványa (további tanára → EMIL DU BOIS-REYMOND; doktori: Halle, 1865); → F. A. LANGE vezetésével habilitál Marburgban (1873), akinek katedróját örökli (1876); emeritálását (1912) követően a berlini judaisztikai főiskola tanár.
- DAUBERT, JOHANNES (1877–1947) német filozófus; → WILHELM WUNDT diákja Lipcsében, → JULIUS BAUMANN, majd → EDMUND HUSSERL tanítványa Göttingenben és a müncheni fenomenológuskör központi tagja; filozófiai magánzó (1906), később gazdálkodás mellett (1919).³¹³
- DILTHEY, WILHELM (1833–1911): német filozófus; professzor a svájci Bázeli (SS 1867), a németországi Kiel (WS 1868/69), Breslau (WS 1871/72) és Berlin (WS 1882/83) egyetemén.
- DROBISCH, MORITZ (1802–1896): német filozófus és matematikus; a matematika (1826–1864) és a filozófia professzora (1842–1886) Lipcsében.
- DU BOIS-REYMOND, EMIL (1818–1896): német neurofiziológus,
- populárfilozófiai író; professzor a berlini egyetemen (1855; rendes professzor: 1858); a Porosz Tudományos Akadémia tagja (1851; állandó titkára: 1867-től).
- ENYVVÁRI JENŐ (1884–1959): magyar filozófus, filozófiai bibliográfus, könyvtáros; vsz. → ALEXANDER BERNÁT diákja Budapesten, → EDMUND HUSSERL tanítványa Göttingenben; könyvtárosi karrier (1904; igazgató: 1926; lemondatják: 1944).³¹⁴
- ERDMANN, BENNO (1851–1921): német filozófus, filozófiatörténész; → HERMANN HELMHOLTZ, → HERMANN BONITZ és → EDUARD ZELLER tanítványa Berlinben (doktorátus: Berlin, 1873); rendkívüli professzor Kielben (1868; rendes professzor: 1869), rendes professzor Breslauban (1884), Halléban (1890), Bonnban (1898) és Berlinben (1909); a Porosz Tudományos Akadémia tagja.
- ERDMANN, JOHANN EDUARD (1805–1892): német filozófus; → G. W. F. HEGEL tanítványa Berlinben és talán → EDMUND HUSSERL tanára Halléban;³¹⁵ professzor Halléban (rendkívüli: 1836; rendes: 1839).
- EUCKEN, RUDOLF (1846–1926) német filozófus; filozófiai tanulmányok Göttingenben (→ H. LOTZÉNÁL; doktori: 1866), személyes kapcsolat Berlinben (→ F. A.

³¹³ Daubert biográfiájának áttekintéséhez lásd AVÉ-LALLEMANT 1975, 126. skk.; pontosabb adatok teljes tanulmányi listával: SCHUHMAN 2004, 280. skk.

³¹⁴ Enyvvári Jenő filozófiai biográfiájához lásd VARGA 2017; könyvtárosi pályafutásához: KATSÁNYI SÁNDOR 2004. *A fővárosi könyvtárának története*. Budapest: Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár.

³¹⁵ Az erre vonatkozó hipotézist lásd 119. lj. fentebb.

- TRENDELENBURGGAL; professzor Bázalban (1871), majd Jénában (1874; emeritál: 1920); irodalmi Nobel-díj (1908).
- EXNER, FRANZ (1802–1853): osztrák filozófus, neveléstudós, iskolapolitikus; rendes professzor Prágában (1831–1848), mellette iskola-politikai tanácsadói tevékenység (→ HERMANN BONITZ-cal közösen); a bécsi tudományos akadémia tagja (1848).
- FALK, ADALBERT (1827–1900): német politikus; hivatalnoki pályafutását követően porosz kultuszminiszter (1872–1879), a *Kulturkampf* centrális figurája; a német birodalmi (1873) és a porosz parlament tagja.
- FECHNER, GUSTAV (ÍRÓI ÁLNÉV: DR. MISES; 1801–1887): német fizikus, pszichofizikus, filozófus; a fizika professzora a lipesei egyetemen (1831; rendes professzor: 1834), egészségügyi kényszer-szünetet (1840–1843) követően filozófiai-vallásos és tudományos határterületekről tartott előadásokat; pszeudonim tudományos szatírák szerzője.
- FINK, EUGEN (1905–1975): német filozófus, neveléstudós; → EDMUND HUSSERL diákja (1926-tól; doktori: 1929) és személyes aszisztense (1930–1938); belgiumi emigrációt (1939) és hadifogságot (1940) követően Freiburgban a neveléstudomány professzora (1948; emeritál: 1971) és a helyi Husserl-archívum alapítója (1950).³¹⁶
- FISCHER, KUNO (1824–1907): német filozófus, filozófiatörténész; → J. E. ERDMANN hallgatója Halléban (doktorátus: 1847); tanítási engedélyét (habilitáció: Heidelberg, 1850) teológiai-politikai radikalizmus vádjá miatt visszavonták (1853; újrabilitál: Berlin, 1855), rendes professzor Jénában (1865) és Heidelbergben (1872; emeritál: 1904).
- FÜLEP LAJOS (1885–1970): magyar művészettörténész, író, szerkesztő, református lelkész (1918); → ALEXANDER BERNÁT tanítványa (doktorátus: Budapest, 1912); hivatalnoki és középiskolai kariert követően egyetemi tanár Budapest, (1919; állásától megfosztják: 1919), utána lelkésként dolgozik, majd ismét egyetemi tanár (1945; nyugdíjazás: 1960); az *A szellem* társszerkesztője → LUKÁCS GYÖRGGYEL együtt (1911); az MTA levelező tagja (1948).
- GADAMER, HANS-GEORG (1900–2002): német filozófus; → PAUL NATORP tanítványa Marburgban, → MARTIN HEIDEGGER tanítványa Freiburgban és Marburgban, → EDMUND HUSSERL diákja Freiburgban (doktorátus: Marburg, 1922); rendes professzor Lipcsében (1939), Frankfurtban (1948) és Heidelbergben (1949; nyugdíjazás: 1969; saját katedrájának helyettese: 1969–1970); a heidelbergi tudományos akadémia tagja (1950).³¹⁷
- GABLER, GEORG ANDREAS (1786–1853) német filozófus, → G. W.

³¹⁶ Fink biográfiájához lásd FINK GA I 3/1, ciii–cvii.

³¹⁷ Gadamer pontos és aktualizált életrajzi adatait lásd GRONDIN 2003, 339–365.

- F. HEGEL tanítványa Jénában (1804–1807), gimnáziumi tanári karriert (gimnáziumigazgató: 1821) követően professzor Berlinben (1835).
- HALASY-NAGY JÓZSEF (1932-IG: NAGY JÓZSEF; 1885–1976): magyar filozófus, filozófiatörténész; középiskolai tanári karriert követően professzor Pécsen (1923), majd Szegeden (1940; kényszernyugdíjazás: 1948), kitelepítették (1951).
- HARMS, FRIEDRICH (1816–1880): német filozófus; professzor Kielben (1858) és Berlinben (1867).
- HARRACH JÓZSEF (1849–1899): zeneesztéta, zenetörténeti író; középiskolai karrier mellett a Zeneakadémia tanára (1888).
- HARTMANN, EDUARD VON (1842–1906): német filozófus; katonai pályafutását egészségügyi okokból félbehagyva (1865) Berlinben filozófiát tanult, majd filozófiai magánzóként élt (populáris recepció kezdete: 1868), egyetemi ajánlatokat (Lipsee, Göttingen, Berlin) részben egészségügyi okokból visszautasítva.
- HAYM, RUDOLF (1821–1901): német irodalom- és filozófiatörténész, esszéista, publicista; teológiai-filozófiai tanulmányokat (doktorátus: Halle, 1843), sikertelen filozófiai habilitációs kísérletet és politikai szerepvállalást követően professzor Halléban (1860; rendes professzor: 1868); a *Preußische Jahrbücher* szerkesztője (1858).
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH VON (1770–1831): német filozófus; → F. W. J. SCHELLING diáktársa Tübingenben (1790–1793); házitanító (Bern, 1793–1796; Frankfurt, 1797–1799), egyetemi magántanári (habilitáció: 1801, Jéna) karriert követően rendkívüli professzor Jénában (1805–1807), majd egy anyagi okokból vállalt gimnáziumigazgatói kitérőt (Nürnberg, 1808) követően rendes professzor előbb Heidelbergben (1816), végül Berlinben (1818).
- HEGEL, KARL VON (1813–1901): német történész; → G. W. F. HEGEL legidősebb fia; középiskolai tanári karriert követően rendkívüli professzor Rostockban (1841; rendes professzor: 1848), rendes professzor Erlangenben (1856); a bécsi (1887), berlini, göttingeni (1857) és müncheni (1859) tudományos akadémiák tagja.³¹⁸
- HEGEL, MARIE (SZÜL. TUCHER VON SIMMELSDORF; 1791–1855): nürnbergi patríciuscsalád sarja, → G. W. F. HEGEL felesége (1811).
- HEIDEGGER, MARTIN (1889–1976): német filozófus; → EDMUND HUSSERL asszisztense Freiburgban; rendkívüli professzor Marburgban (1923) és rendes professzor Freiburgban (1928; tanítási tilalom: 1946–1949; nyugdíjazás: 1950; emeritálás: 1951); a heidelbergi tudományos akadémia tagja (1957).³¹⁹

³¹⁸ Karl von Hegel biográfiai adataihoz lásd WOLFGANG WEBER (SZERK.): *Biographisches Lexikon zur Geschichtswissenschaft in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Die Lehrstuhlinhaber für Geschichte von den Anfängen des Faches bis 1970. 2., durchgesehene Auflage.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987.

³¹⁹ Heidegger biográfiájához lásd DENKER 2011, különösen 226–227.

- HELMHOLTZ, HERMANN VON (1821–1894): német fizikus, fiziológus; professzor Königsbergben (rendkívüli professzor: 1849; rendes professzor: 1851), Bonnban (1855), Heidelbergben (1858) és Berlinben (1871); a Porosz Tudományos Akadémia tagja (1871).
- HERBERT, JOHANN FRIEDRICH (1776–1841): német filozófus, neveléstudós; házitanítói kezdetek után rendkívüli professzor Göttingenben (1805), Königsbergben (1809), rendes professzor Göttingenben (1833).
- HINRICHS, HERMANN FRIEDRICH WILHELM (1794–1861): német filozófus; → G. W. F. HEGEL tanítványa Heidelbergben; rendkívüli professzor Breslauban (1822) és rendes professzor Halléban (1824).
- HORNÁNSZKY GYULA (1869–1933): magyar klasszika-filológus, filozófus; külföldi tanulmányokat (Párizs, London), középiskolai tanári karriert és budapesti egyetemi magántanárságot (1902) követően rendes professzor a kolozsvári egyetemen (1913; a budapestre költözött egyetemen: 1919–1921), Szegeden (1921), majd ismét Budapesten (1926); az MTA levelező tagja (1909).
- HORNÁNSZKY VIKTOR (ID.; 1828 [KERESZTELÉS DÁTUMA] –1882): magyar nyomdatulajdonos, kiadó, újságíró; tanítói állását felhagyva Pesten újságírói-szerkesztői karriert kezd, majd önálló nyomdát alapít (1862), ami mellett írói és evangélikus karitatív tevékenységet is végez; → HORNÁNSZKY GYULA apja.
- HORVÁTH CYRILL SP (1804–1884): magyar filozófus, piarista szerzetes (1820; papszentelés: 1828); → ALEXANDER BERNÁT és → BÁNÓCZI JÓZSEF tanára (1867–1868); középiskolai tanári karriert követően a filozófia tanára a budapesti egyetemen (1861; rendes professzori kinevezés: 1863); az MTA tagja (1834, rendes: 1836, tiszteletbeli: 1865).
- HUSSERL, EDMUND (1859–1938): osztrák–német filozófus; → WILHELM WUNDT diákja Lipcsében, → CARL WEIERSTRASS, → FRIEDRICH PAULSEN diákja Berlinben, → FRANZ BRENTANO és → ROBERT ZIMMERMANN tanítványa Bécsben, → CARL STUMPFÉ Halléban; hosszúságos egyetemi magántanári időszakot (habilitáció: Halle, 1887) követően rendkívüli professzor Göttingenben (1901; rendes professzor: 1906), majd rendes professzor Freiburgban (1916; emeritál: 1928); a bajor tudományos akadémia levelező tagja (1905), a heidelbergi tudományos akadémia rendkívüli tagja (1917).³²⁰
- HUSSERL, MALVINE (1860–1950): → EDMUND HUSSERL felesége, judaista értelmiségi család sarja; férje halálát követően Belgiumba emigrált (1939–1946), a német megszállás ideje alatt rejtőzködni kellett.³²¹
- INGARDEN, ROMAN (1893–1970): lengyel filozófus; → EDMUND HUS-

³²⁰ Edmund Husserl egyetemi tanulmányaihoz lásd VARGA 2018a, 107–108, biográfiai adataihoz: SCHUHMANN 1977.

³²¹ Malvine Husserl biográfiájához lásd SCHUHMANN 1988, 105. skk.

- SERL tanítványa Göttingenben és Freiburgban (doktorátus: Freiburg, 1918); rendkívüli professzor Lvivben (Lemberg / Lwów; 1933–1944; kényszerszünet 1939-től), rendes professzor Krakóban (1946), ideológiai represszióknak kitéve (tanítási tilalom, névleges varsói affiliációval: 1950–1956; emeritálás: 1963); a Lengyel Tudományos Akadémia tagja (1949).³²²
- JAEGER, WERNER (1888–1961): német klasszika-filológus, filozófiatörténész; rendkívüli professzor Bázelen (1914), rendes professzor Kielben (1915) és Berlinben (1921), emigrációját követően Chicagóban (1936), majd a Harvardon (1939–1960) tanít; a berlini tudományos akadémia (1924) és számos más akadémia tagja.
- JONAS, LUDWIG (1797–1859): német teológus; Friedrich Schleiermacher személyes tanítványa és hagyatékának gondozója; evangélikus diakónus Berlinben (1833), tiszteletbeli doktori cím (Marburg, 1850).
- KÄHLER, MARTIN (KAEHLER; 1835–1912): német evangélikus teológus; rendkívüli professzor Bonnban (1864), majd Hallében (1867; rendes professzor: 1878).
- KIRCHMANN, JULIUS HERMANN VON (1802–1884): német jogtudós, kiadó, filozófus; → EDUARD VON HARTMANN barátja; tartományi (1861–1870) és birodalmi (1867–1877) parlamenti képviselő; politikai okokból megszakadó ügyész-bírói karriert követően magánzó filozófus Berlinben; a *Philosophische Bibliothek* könyvsorozat alapító kiadója (1868).
- KRAUS, OSKAR (1872–1942): osztrák filozófus, a prágai Brentano-iskola vezetője (rendkívüli professzor: 1909, extraordinárius: 1916, rendes professzor: 1916, emeritus: 1938); a német megszállást követően koncentrációs táborba internáltak, majd az Egyesült Királyságba emigráltak.
- LANDGREBE, LUDWIG (1902–1991): német filozófus; → EDMUND HUSSERL tanítványa, majd asszisztense Freiburgban (doktorátus: Freiburg, 1927); professzor Hamburgban (1946), Kielben (1947) és Kölnben (1956).
- LANGE, FRIEDRICH ALBERT (1828–1875): német filozófus, újságíró és -kiadó, publicista; középiskolai tanári karrier (mellette habilitáció: Bonn, 1855) után újságkiadó Duisburgban és Winterthurban, professzor a zürichi (1870) és a marburgi egyetemen (1872).
- LIEBMANN, OTTO (1840–1912): német filozófus; → KUNO FISCHER hallgatója Jénában, → GUSTAV FECHNER és → WILHELM DROBISCH hallgatója Lipcsében (doktorátus: Halle–Wittenberg, 1864); magánzó Tübingenben (1864; habilitáció: 1866), majd professzor Strasbourgban (1872; rendes professzor: 1878) és Jénában (1882–1911).
- LINDNER, GUSTAV (1828–1887): osztrák pedagógus, neveléstudós és filozófiai tankönyvíró; → FRANZ EXNER tanítványa Prágában; középiskolai tanári karriert követően

³²² Ingarden biográfiájához lásd VAN BREDÁ 1970; SPIEGELBERG – SCHUHMANN 1982, 223–224.

- professzor Prágában (1878; átlép a cseh egyetemre: 1882).
- LOTZE, HERMANN (1817–1881): német filozófus; rendkívüli professzor Lipcsében (1842), rendes professzor Göttingenben (1844; megkezdett kinevezés Berlinben: 1881).
- LUDWIG, ALFRED (1832–1912): osztrák orientalista, klasszika-filológus; professzor Prágában (1860; rendes professzor: 1871); a Bécsi Tudományos Akadémia tagja (levelező: 1897; rendes: 1899).
- LUKÁCS GYÖRGY (1899-ig: LÖWINGER; 1885–1971): magyar–német filozófus, politikai író és politikus; → ALEXANDER BERNÁT tanítványa Budapesten (doktorátus: 1909); politika szerepvállalása miatt Bécsben (1919), Moszkvában (1929), Berlinben (1931–1933), majd ismét Moszkvában tartózkodik, hazatérése (1945) után professzor a budapesti egyetemen (1945), 1957-től visszavonultan él (párttagságának újraelismerése: 1967); a magyar (1948; rendes tag: 1949), a keletnémet (1955) és a lengyel (tiszteletbeli: 1956) tudományos akadémiák tagja.
- MARTY, ANTON (1847–1914): svájci származású osztrák filozófus, katolikus pap (1870); → FRANZ BRENTANO tanítványa Würzburgban, → HERMANN LOTZE tanítványa Göttingenben (doktorátus: Göttingen, 1875); a prágai Brentano-iskola megalapítója, → OSKAR KRAUS, → EMIL ARLETH és mások tanára; professzor Csernyivciben (Czer-nowitz / Csernovic; 1875; rendes professzor: 1879), majd Prágában (1880; nyugdíjazási kérelem: 1913).
- MEINONG, ALEXIUS (VON HANDSCHUCHSHEIM 1853–1920): osztrák filozófus, pszichológus; → FRANZ BRENTANO tanítványa Bécsben (doktorátus: Bécs, 1874); rendkívüli professzor Grazban (1882; rendes professzor: 1889), az Osztrák Tudományos Akadémia tagja (1914).
- MEUMANN, ERNST (1862–1915): német pszichológus, filozófus; → CHRISTOPH SIGWART tanítványa Tübingenben (doktorátus: 1891), → WILHELM WUNDT asszisztense Lipcsében (1893; első asszisztens: 1894); professzor Zürichben (1897; rendes professzor: 1900), Königsbergben (1905), Münsterben (1907), Halléban (1909), Lipcsében (1910) és az alakulóban lévő hamburgi egyetemen (1911).
- MEYER, HERRMANN JULIUS (1826–1909): német könyvkiadó, lexikográfus; → JOSPEH MEYER fia; előbb apja cége New York-i leányvállalatának vezetője (1849–1855), majd az egész cég örököse (cég átköltöztetése Lipcsébe: 1874); a cégmenedzsmentből történő visszavonulását (1884) követően szociális lakásépítési alapítvány létrehozója (1888).
- MEYER, JOSEPH (1796–1856): német lexikográfus, kiadó, vállalkozó, publicista; üzleti próbálkozásokat (pl. tőzsdeügynökként Londonban) követően a Bibliographisches Institut kiadó alapítója (1826), direktmarketing eszközökkel értékesített diszkont klasszikus kiadás mellett lexikonkiadó és -szerző

- (1839–1855), valamint vasútépítő vállalkozó (1845).
- MICHELET, KARL LUDWIG (1801–1893): német filozófus; → G. W. F. HEGEL tanítványa Berlinben (1821), később kiadója (doktorátus: Berlin, 1824); → D. F. STRAUSS tanára Berlinben; rendkívüli professzor Berlinben (1829–1874).
- MOLNÁR ALADÁR (1839–1881): magyar pedagógus, kultúrpolitikus; református lelkészi és főiskolai tanári (Budapesten a filozófia tanára: 1862–1867) követően minisztériumi hivatalnok (1867–1872), majd országgyűlési képviselő (1872); a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja (1867).
- MOLTKE, HELMUTH VON (IFJ.; 1848–1916): német katonatiszt; vezérkari főnök az első világháború kitörésekor (1906–1914. szept.).
- NATHANSOHN, C. (?–?): német filozófus; → HANS SCHMIDKUNZ tanítványa Münchenben; nem azonosítható.
- NATHANSOHN, HUGO (1881–1944): német filozófus, újságíró, közgazdász; filozófiai doktorátus (Erlangen, 1904); előbb Theresienstadtba (1943), majd Auschwitzba (1944) deportálták.
- NATORP, PAUL (1854–1924): német filozófus, neveléstudós; házitánítói és könyvtárosi karrierkezdetet követően → HERMANN COHEN vezetésével habilitált Marburgban (1881); rendkívüli professzor Marburgban (1885; rendes professzor: 1893; emeritál: 1922).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1844–1900): német filozófus, klasszika-filológus; a klasszika-filológia professzora Bázelen (rendkívüli
- professzor: 1869; rendes professzor: 1870; sikertelen átlépési kísérlet a filozófiai katedrára: 1871; egészségügyi akadályozottság kezdete: 1873; professzúra szüneteltetése: 1876–1877; felmentés kérése: 1879), magánzóként dolgozik 1889-ig.
- NESTLE, EBERHARD (1851–1913): német evangélikus teológus, bibliakutató; tübingeni tanulmányokat (doktorátus: 1874; korrepetitor: 1877–1880) követően egyházi és (felsőbb) középiskolai oktatási karrier (helyettes professzor Tübingenben: 1890–1893).
- PALÁGYI MENYHÉRT (SILBERSTEIN; 1859–1924): magyar filozófus, irodalomtörténész; középiskolai tanári karrier és németországi tanulmányutat (1900–1903) követően magántanár Kolozsváron (1905), majd Németországba költözött (1919).³²³
- PAULER ÁKOS (1876–1933): magyar filozófus; egyetemi tanár Pozsonyban (1905–1907), Kolozsváron (1912) és Budapesten (1915; eltöltve 1919-ben); az MTA tagja (levelező tag: 1910; rendes tag: 1924); a Magyar Filozófiai Társaság elnöke (1920–1933).
- PAULSEN, FRIEDRICH (1846–1908): német filozófus, neveléstudós; → F. A. TRENDELENBURG tanítványa Berlinben (doktorátus: 1871); filo-

³²³A széles körben hagyományozott biográfiai mítosszal ellentétben Palágyi németországi emigrációja során nem tartozott a Hermann von Keyserling (1880–1946) által alapított *A bölcsesség iskolája* (Schule der Weisheit) köréhez, lásd BOGDANOV 2017, 400.

- zófusgenerációk (pl. → EDMUND HUSSERL) meghatározó tanára a berlini egyetemen, → ALEXANDER BERNÁT és → BÁNÓCZY JÓZSEF diákkori barátja; professzorként (1878; rendes professzor: 1894) mindvégig Berlinben marad, elutasítva belföldi felkéréseket (Breslau, München, Lipcse) és külföldi meghívásokat.
- RANKE, LEOPOLD VON (1795–1886): német történész; professzor Berlinben (rendkívüli professzor: 1824; rendes professzor: 1834; emeritálás: 1871); a Porosz Tudományos Akadémia tagja (1832).
- REICKE, RUDOLF (1825–1905): német könyvtáros, filozófiatörténész; filozófiai doktorátus (Königsberg, 1856) könyvtárosi karrier; az *Altpreußische Monatschrift* kiadója (1864).³²⁴
- RICHTER, RAOUL (1871–1912) német filozófus, fordító; heidelbergi, berlini és lipcsei tanulmányokat (doktori: Lipcse, 1893; habilitáció: uo., 1898) követően rendkívüli professzor Lipcseben.³²⁵
- RIEHL, ALOIS (1844–1924): osztrák–német filozófus; → EDMUND HUSSERL kollégája Halléban és barátja; professzor Grazban (1873, rendes professzor: 1878), Freiburgban (1882), Kielben (1896), Halléban (1898) és Berlinben (1905, emeritálás: 1922).
- RIXNER, THADDÁUS ANSELM (THADDEUS; 1766–1838): német filozófus, filozófiatörténész; bencés szerzetes (papszentelés: 1789); filozófiát tanított a freisingi egyetemen (1792–1793), lelképásztori szolgálatot (1794) követően középiskolai tanári karrier (Amberg: 1803; Passau: 1805; ismét Amberg: 1809–1834), nyugdíjazása (1834) után → F. W. J. SCHELLING előadásait hallgatta Münchenben.
- ROSENKRANZ, KARL (1805–1879): német filozófus, filozófiatörténész; → H. F. W. HINRICHS tanítványa Halléban (doktorátus: Halle, 1828); rendkívüli professzor Halléban (1831), majd rendes professzor Königsbergben (1833–1874).
- SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH (1775–1854): német filozófus; → G. W. F. HEGEL tübingeni diáktársa; rendkívüli professzor Jénában (1798); rendes professzor Würzburgban (1803–1806), Münchenben (1827) és Berlinben (1841–1846); a müncheni tudományos akadémia rendes tagja (1806).
- SCHERER, WILHELM (1841–1886): osztrák–német germanista; → WILHELM DILTHEY barátja és levelezőpartnere; rendes professzor Bécsben (1868), Strasbourgban (1872) és Berlinben (1877); a Porosz Tudományos Akadémia tagja.
- SCHLIEFFEN, ALFRED VON (1833–1913): német katonatiszt, stratég; vezérkari főnök (1891–1905), az

³²⁴ Reicke biográfiájához lásd JULIUS NICOLAUS WEISFERT: *Biographisch-literarisches Lexikon für die Haupt- und Residenzstadt Königsberg und Ostpreußen*. Königsberg: Bon, 1898; valamint még pl. *Historische Zeitschrift* 96. évf. (Ú. F. 60. évf.), 1906, 384. o.

³²⁵ Richter biográfiájához lásd még: *Literarisches Zentralblatt für Deutschland*. 63. évf., 22. szám [1912. máj. 25.], 716. hasáb; valamint: BRUNO VOLGER (SZERK.): *Sachsens Gelehrte, Künstler und Schriftsteller in Wort und Bild [...]*. Leipzig-Gohlis: Bruno Volger, 1907–1908, 141–142.

- első világháborús német katonai terv értelmi szerzője (1905).
- SCHMIDT, ? (?-?): → ALEXIS SCHMIDT apja.³²⁶
- SCHMIDT, ALEXIS (1818–1903) német filozófus, újságíró; filozófiai tanulmányok és doktori Berlinben, ahol 1836 óta élt; a *Vossische Zeitung* főszerkesztője.
- SCHMIDT, EDUARD (EDUARD FRIEDRICH AUGUST; 1809–1866): német filozófus; Rostockban folytatott egyetemi tanulmányokat (doktori és habilitáció: 1831) követően rendkívüli professzor ugyanott (1832).
- SCHMIDT, FRIEDRICH E. (1808–1880): német filozófus; berlini tanulmányokat (doktori: 1835, habilitáció: 1836) követően magántanár az egyetemen.
- SCHNÜRER, FRANZ (1859–1942): osztrák könyvtáros, szerkesztő és író; könyvtárosi karrier mellett kultúraszervezői és kiadói (pl. *Österreichisches Literaturblatt*) tevékenység.
- SCHOLZ, BERNHARD (1835–1916): német zeneszerző és -tudós, zenei kinevezések Zürichben (1858), Hannoverben (1859), Firenzében (1865–1866), Berlinben, Breslauban (1871) és Frankfurtban (1883; nyugdíjazás: 1908); tiszteletbeli doktori és professzori címek (Breslau, 1883).
- SCHOLZ, LUISE (SZÜL. SEYLER; ? -?): → BERNHARD SCHOLZ felesége.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (1788–1860): német filozófus; tanult → FRIEDRICH SCHLEIERMACHERNÉL Berlinben; *in absentia* szerzett filozófiai doktorátusát (Jéna, 1813) követően először magánzóként élt Drezdában (1814–1818; nagyobb-részt Drezdában), majd 1831-ig magántanár Berlinben (habilitáció: 1820), azt követően Mannheimben (1832) és Frankfurt am Mainban (1833) élt magánzóként (populárfilozófiai recepciója az 1851-től lendült fel).
- SCHMIDKUNZ, HANS (1863–1934): osztrák–német filozófus, neveléstudós; → FRANZ BRENTANO és → ROBERT ZIMMERMANN tanítványa Bécsben (doktorátus: 1885), valamint talán → CARL STUMPF tanítványa Münchenben; müncheni magántanárságát (habilitáció: 1889) tisztázatlan körülmények miatt feladni kényszerült (1894), ezt követően felsőoktatási dialektikával foglalkozik (újrahabilitáció: Greifswald, 1920), majd rendkívüli professzor Greifswaldban (1928).
- SCHRÖDER, ERNST (1841–1902): német matematikus; középiskolai tanári karriert követően rendes professzor Darmstadtban (1874) és Karlsruheban (1876).
- SCHWEGLER, ALBERT (1819–1857): német evangélikus teológus, filozófia- és egyháztörténész; → F.C. BAUR tanítványa Tübingenben (doktorátus: Tübingen, 1841); rendkívüli professzor Tübingenben (1848); a *Jahrbücher der Gegenwart* alapító kiadója (1841) → EDUARD ZELLERREL együtt.
- SCHWEITZER, ALBERT (1875–1965): német teológus, filozófus, zenész és zenei író, humanitárius orvos és író; egyházi karriert (1899–1912) követően humanitárius misszió

³²⁶Jelen lexikonbejegyzés, Alexis és Friedrich E. Schmidt azonosításához és adataihoz lásd HUNDT (SZERK.) 2010, 168.

- Francia Egyenlítői-Afrikában (ma Gabon; 1913–1917, 1924–1927, 1929–1932, 1933–1934, 1935, 1937–1939, 1939–1949 és további tartózkodások); filozófiai doktorátus (Strasbourg, 1899), Nobel-békedíj (1952).
- SIGWART, CHRISTOPH VON (1830–1904): német filozófus; professzor Tübingenben (1863; rendes professzor: 1865; visszavonul: 1903); a porosz (1885) és a bajor (1901) tudományos akadémiák tagja.³²⁷
- SIGWART, HEINRICH CHRISTOPH WILHELM (1789–1844): német filozófus, filozófiatörténész, pedagógus; → CHRISTOPH VON SIGWART apja; professzor Tübingenben (1816; rendes professzor: 1818), amiről lemondott (1841) középiskolai tanári karrier kedvéért.
- STEIN, EDITH (1891–1942): német filozófus, lelkeségi és női író, karmelita szerzetesnővér, katolikus szent; → EDMUND HUSSERL tanítványa Göttingenben (doktorátus: Freiburg, 1916) és személyes aszszisztense; habilitációs kísérleteinek megakadályozása miatt alacsonyabb fokú tanári karrier (Speyr, 1923; Münster, 1932; állásáról lemond: 1932), majd karmelita szerzetes (Köln, 1933; örökfogadalom: 1937), Hollandiába menekül (1938), Auschwitzba deportálják (1942).
- STRAUSS, DAVID (1808–1874): német teológus, filozófus; → F. C. BAUR tanítványa Blaubeurenben és Tübingenben (doktorátus: 1831), személyesen tanult → G. W. F. HEGELNÉL és → FRIEDRICH SCHLEIERMACHERNÉL Berlinben (WS 1831/32); tübingeni korrepetitor állását (1832–1835) teológiai nézetei miatt feladni kényszerült, Stuttgartba távozott, zürichi professzori kinevezését (1838) megakadályozták, sikertelen politikai próbálkozást követően magánzóként élt.
- STUMPF, CARL (1848–1936): német-osztrák filozófus és pszichológus; → FRANZ BRENTANO tanítványa Würzburgban és → HERMANN LOTZE tanítványa Göttingenben (doktorátus: Göttingen, 1868); rendes professzor Würzburgban (1873), Prágában (1879), Halléban (1884), Münchenben (1889) és Berlinben (1893).
- SUDHOFF, KARL JAKOB (1820–1865): német református teológus, vallási író, lelkész (nyugdíjazás: 1864); katolikus pályakezdekésekor → VINCENTZ GIOBERTI barátja és fordítója (konfesszióváltás: 1847); teológiai doktorátus (Bázel).
- SZEMERE SAMU (1881–1978): magyar filozófus, esztéta, fordító; egyetemi tanulmányokat Budapesten (→ ALEXANDER BERNÁTNÁL; doktorátus: 1904) követően középiskolai karrier, az Országos Izraelita Tanítóképző Intézet igazgatója (1927–1942); a Magyar Filozófiai Társaság titkára (1917–1919), címzetes egyetemi tanár (1963).
- TISCHENDORF, CONSTANTIN VON (1815–1874) német evangélikus teológus, bibliakutató; 1839-től dolgozik a Biblia szövegének kiadásán (1840-től tanulmányutak Franciaországba, Angliába, Olaszországba és a Közel-Keletre), pro-

³²⁷ Sigwart biográfiájához lásd VARGA 2016g, 231. skk.

- fesszor Lipszében (1845; tituláris rendes professzor: 1851; rendes professzor: 1859).
- TREITSCHKE, HEINRICH VON (1834–1896): német történész, politikai író; birodalmi parlamenti képviselő (1871–1884); professzor Berlinben (1874), a Porosz Tudományos Akadémia tagja (1895).
- TRENDELENBURG, FRIEDRICH ADOLF (1802–1872): német filozófus, neveléstudós; → FRANZ BRENTANO, → HERMANN COHEN, → WILHELM DILTHEY, → RUDOLF EUCKEN, → FRIEDRICH PAULSEN, → FRIEDRICH UEBERWEG és mások tanára; házi-tanítói pályakezdés után rendkívüli professzor Berlinben (1833; rendes professzor: 1837); a Porosz Tudományos Akadémia rendes tagja (1846).³²⁸
- TWARDOWSKI, KASIMIR (KAZIMIERZ; 1866–1938): → FRANZ BRENTANO és → ROBERT ZIMMERMANN tanítványa Bécsben (doktorátus: 1892) és → CARL STUMPF tanítványa Münchenben; rövid bécsi magántanári működést (habilitáció: 1894) követően rendkívüli professzor Lvivben (Lemberg / Lwów; 1895; rendes professzor: 1898; emerítál: 1930).³²⁹
- UEBERWEG, FRIEDRICH (1826–1871): német filozófus, filozófiatörténész; → HERMANN LOTZE diákja Göttingenben, → F. A. TRENDELENBURGÉ Berlinben (doktori: Halle, 1850); középiskolai tanári karriert és magántanárságot (Bonnban → F. A. LANGE kollégájaként) követően rendkívüli professzor Königsberben (1862; rendes professzor: 1868).
- ULRICI, HERMANN (1806–1884): német filozófus, irodalomtudós; professzor Halléban (1834; rendes professzor: 1861); a palermói akadémia külső tagja (1879); a *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* társkiadója (1847), a német Shakespeare-társaság elnöke (1867; tiszteletbeli elnök: 1878).
- VAIHINGER, HANS (1852–1933): német filozófus; rendkívüli professzor Strasbourgban (1883), majd Halléban (1884);³²⁸ rendes professzor: 1894; felmentés a tanítási kötelezettség alól: 1906); a *Kant-Studien* (1897) és a *Kant-Gesellschaft* (1904) alapítója.
- VIRCHOW, RUDOLF (1821–1902): német orvos, politikus, közéleti és populárfilozófiai író; porosz tartományi (1861) és német parlamenti (1880–1893) képviselő, orvosi karriert követően professzor Würzburgban (1849) és Berlinben (1856), idős korában antropológiai-régészeti érdeklődéssel.
- WALTHER, GERDA (1897–1977): német filozófus, parapszichológus; → EDMUND HUSSERL tanítványa Freiburgban, azt követően magánzó.
- WEBER, WILHELM (1804–1891): német fizikus; rendkívüli professzor Halléban (1828), rendes professzor Göttingenben (1831; politikai okokból elbocsátva: 1837), majd

³²⁸ Trendelenburg tanítványaihoz lásd KÖHNKE 1986, 23.

³²⁹ Twardowski biográfiájához lásd BROZEK 2011; valamint GERHARD LÜDTKE (SZERK.): *Kürschners deutscher Gelehrter-Kalender*. Leipzig: Walter de Gruyter, 1931.

- Lipcsében (1843) és ismét Göttingenben (1849).
- WEIERSTRASS, CARL (1815–1897): német matematikus; → GEORG CANTOR, → EDMUND HUSSERL és mások tanára; középiskolai tanári karriert követően (h. c. doktorátus: Königsberg, 1854) professzor a berlini egyetemen (1856; egészségügyi problémák 1861-től; rendes professzor: 1864); a Porosz Tudományos Akadémia tagja (1856).³³⁰
- WINDELBAND, WILHELM (1848–1915): német filozófus, filozófiatörténész; → HERMANN LOTZE tanítványa Göttingenben (doktorátus: Göttingen, 1870); rendes professzor Zürichben (1876), Freiburgban (1877), Strasbourgan (1882) és Heidelbergben (1903).
- WIRTH, JOHANN ULRICH (1810–1859): német filozófus; evangélikus segédlelkész, majd lelkész.
- WUNDT, WILHELM (1832–1920): német pszichológus, filozófus; → HERMANN HELMHOLTZ asszisztense (1858–1863); rendkívüli professzor Heidelbergben (1864), rendes professzor Zürichben (1874) és Lipcsében (1875).
- ZELLER, EDUARD (1814–1908): német filozófus, filozófiatörténész, teológus; Tübingenben → F. C. BAUR tanítványa (aki később apósa lesz), valamint barátságot köt → FRIEDRICH STRAUSSZAL (doktori: 1836); rendkívüli professzor Bernben (1847) és Marburgban (1849; kikényszerített váltás a filozófiai karra), rendes professzor Heidelbergben (1862) és Berlinben (1872–1894), 1895 után Stuttgartban élt; a *Theologische Jahrbücher* (1842) és a *Jahrbücher der Gegenwart* (1843) alapító szerkesztője, az *Archiv für die Geschichte der Philosophie* alapító társszerkesztője (1888); a Porosz Tudományos Akadémia tagja (1872).
- ZIEGLER, THEOBALD (1846–1918): német filozófus; rendes professzor Strasbourgan (1886), emeritálását (1911) követően humanitárius tevékenység Frankfurtban, a háború alatt egyetemi tanári helyettesítések.
- ZILLER, TUISKON (1817–1882): német pedagógus és filozófus; → MORITZ DROBISCH tanítványa Lipcsében; középiskolai karriert követően rendkívüli egyetemi tanár Lipcsében (1864); több folyóirat (társ)kiadója.³³¹
- ZIMMERMANN, ROBERT (1824–1898): osztrák filozófus, esztéta; fiatalkorában → BERNARD BOLZANO személyes tanítványa; → ALEXANDER BERNÁT, → BÁNÓCZY JÓZSEF, valamint → EDMUND HUSSERL és más Brentano-tanítványok tanára Bécsben; rendkívüli professzor Olmützben (1849), rendes egyetemi tanár Prágában (1852) és Bécsben (1861)

³³⁰ Weierstraß biográfiájához lásd még pl. LAMPE 1897, 28. skk.

³³¹ Ziller biográfiájához lásd még WIGET 1883, 33. skk.

11. Irodalom

11.1. RÖVIDÍTÉSEK

- Cassirer GW 5 Cassirer, Ernst 2000. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band.* Szerk. Birgit Recki. Gesammelte Werke (Hamburger Ausgabe), 5. Hamburg: Meiner.
- Dilthey BW I Dilthey, Wilhelm 2011. *Briefwechsel 1852–1911. Band I: 1852–1882.* Szerk. Gudrun Kühne-Bertram – Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey BW II Dilthey, Wilhelm 2015. *Briefwechsel 1852–1911. Band II: 1882–1895.* Szerk. Gudrun Kühne-Bertram – Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS V Dilthey, Wilhelm 1957. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.* 2. kiadás. Szerk. Georg Misch. Gesammelte Schriften, 5. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey GS VIII Dilthey, Wilhelm 1960. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.* 2. kiadás. Szerk. Bernhard Groethuysen. Gesammelte Schriften, 8. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Dilthey GS XII Dilthey, Wilhelm 1960. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.* 2. kiadás. Szerk. Bernhard Groethuysen. Gesammelte Schriften, 8. Stuttgart: B. G. Teubner.

- Dilthey GS XIII/1 Dilthey, Wilhelm 1970. *Leben Schleiermachers. Erster Band. Erster Halbband (1768–1802)*. Szerk. Martin Redeker. Gesammelte Schriften, 13/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS XIII/2 Dilthey, Wilhelm 1970. *Leben Schleiermachers. Erster Band. Zweiter Halbband (1803–1807)*. Szerk. Martin Redeker. Gesammelte Schriften, 13/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS XIV/1 Dilthey, Wilhelm 1966. *Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Erster Halbband: Schleiermachers System als Philosophie*. Szerk. Martin Redeker. Gesammelte Schriften, 14/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS XIV/2 Dilthey, Wilhelm 1966. *Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Zweiter Halbband: Schleiermachers System als Theologie*. Szerk. Martin Redeker. Gesammelte Schriften, 14/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS XV Dilthey, Wilhelm 1991. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*. 3. kiadás. Szerk. Ulrich Herrmann. Gesammelte Schriften, 15. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS XXI Dilthey, Wilhelm 1997. *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875–1894)*. Szerk. Guy van Kerckhoven – Hans-Ulrich Lessing. Gesammelte Schriften, 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey GS XXIII Dilthey, Wilhelm 2000. *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900–1905*. Szerk. Gabriele Gebhardt – Hans-Ulrich Lessing. Gesammelte Schriften, 23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey JD Dilthey, Wilhelm 1933. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*. Szerk. Clara Dilthey. Leipzig: B. G. Teubner.

- Fink GA I 3/1 Fink, Eugen 2006. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl.* Szerk. Ronald Bruzina. Eugen Fink-Gesamtausgabe, I 3/1. Freiburg: Karl Alber.
- Fink GA I 3/2 Fink, Eugen 2008. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie.* Szerk. Ronald Bruzina. Eugen Fink-Gesamtausgabe, I 3/2. Freiburg: Karl Alber.
- Gadamer GW I Gadamer, Hans-Georg 1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Gesammelte Werke, 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer GW II Gadamer, Hans-Georg 1993. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register.* 2. kiadás. Gesammelte Werke, 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hegel GW 10/1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2006. *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816). Band 10,1: Gymnasialkurse und Gymnasialreden.* Szerk. Klaus Grottsch. Gesammelte Werke, 10/1. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel GW 10/2 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2006. *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816). Band 10,2: Beilagen und Anhang.* Szerk. Klaus Grottsch. Gesammelte Werke, 10/2. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel GW 18 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1995. *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831).* Szerk. Walter Jaeschke. Gesammelte Werke, 18. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel GW 30/1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2016. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21.* Szerk. Klaus Grottsch. Gesammelte Werke, 30/1. Hamburg: Felix Meiner.

- Hegel GW 4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1968. *Jenaer kritische Schriften*. Szerk. Hartmut Buchner – Otto Pöggeler. Gesammelte Werke, 4. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel GW 5 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1998. *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*. Szerk. Manfred Baum – Kurt Rainer Meist. Gesammelte Werke, 5. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel V 6 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1994. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Szerk. Pierre Garniron – Walter Jaeschke. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 6. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel V 7 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1989. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2: Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*. Szerk. Pierre Garniron – Walter Jaeschke. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 7. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel V 8 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1996. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3: Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*. Szerk. Pierre Garniron – Walter Jaeschke. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 8. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel V 9 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Szerk. Pierre Garniron – Walter Jaeschke. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 9. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger GA 18 Heidegger, Martin 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Szerk. Mark Michalski. Gesamtausgabe, 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger GA 83 Heidegger, Martin 2012. *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus*. Szerk. Mark Michalski. Gesamtausgabe, 83. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl BW I Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band I: Die Brentanoschule*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/1. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW II Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band II: Die Münchener Phänomenologen*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/2. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW III Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/3. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW IV Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/4. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW VI Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band VI: Philosophenbriefe*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/6. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW VII Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/7. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW VIII Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band VIII: Institutionelle Schreiben*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/7. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl BW IX Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Band IX: Familienbriefe*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, III/9. Dordrecht: Kluwer.

- Husserl Hua III/1 Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband.* Szerk. Karl Schuhmann. Husserliana, 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua IV Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Szerk. Marly Biemel. Husserliana, 4. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua V Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Szerk. Marly Biemel. Husserliana, 5. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua VI Husserl, Edmund 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* 2. kiadás. Szerk. Walter Biemel. Husserliana, 6. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua VII Husserl, Edmund 1956. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte.* Szerk. Rudolf Boehm. Husserliana, 7. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua IX Husserl, Edmund 1962. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Szerk. Walter Biemel. Husserliana, 9. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua X Husserl, Edmund 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917).* Szerk. Rudolf Boehm. Husserliana, 10. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua XII Husserl, Edmund 1970. *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901).* Szerk. Lothar Eley. Husserliana, 12. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua XVI Husserl, Edmund 1973. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Szerk. Ulrich Claesges. Husserliana, 16. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl Hua XVII Husserl, Edmund 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch eine Kritik der logischen Vernunft*. Szerk. Paul Janssen. Husserliana, 17. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua XVIII Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*. Szerk. Elmar Holenstein. Husserliana, 18. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua XIX/1 Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer. Husserliana, 19/1. The Hague: Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl Hua XIX/2 Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer. Husserliana, 19/2. The Hague: Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl Hua XX/1 Husserl, Edmund 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Szerk. Ullrich Melle. Husserliana, 20/1. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl Hua XXI Husserl, Edmund 1983. *Studien zur Arithmetik und Geometrie: Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*. Szerk. Ingeborg Strohmeier. Husserliana, 21. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua XXII Husserl, Edmund 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Szerk. Bernhard Rang. Husserliana, 22. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl Hua XXIV Husserl, Edmund 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Szerk. Ullrich Melle. Husserliana, 24. Dordrecht: Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl Hua XXVII Husserl, Edmund 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. Husserliana, 27. Dordrecht: Kluwer AP.

- Husserl Hua XXIX Husserl, Edmund 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*. Szerk. Reinhold N. Smid. Husserliana, 29. Dordrecht: Kluwer AP.
- Husserl Hua XXX Husserl, Edmund 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917–19 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910–11*. Szerk. Ursula Panzer. Husserliana, 30. Dordrecht: Kluwer AP.
- Husserl Hua XXXII Husserl, Edmund 2001. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Szerk. Michael Weiler. Husserliana, 32. Dordrecht: Kluwer AP.
- Husserl Hua XXXIV Husserl, Edmund 2002. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Szerk. Sebastian Luft. Husserliana, 34. Dordrecht: Kluwer AP.
- Husserl Hua XXXVII Husserl, Edmund 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24*. Szerk. Henning Peucker. Husserliana, 37. Kluwer AP: Dordrecht.
- Husserl Hua XXXVIII Husserl, Edmund 2004. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. Szerk. Thomas Vongehr – Regula Giuliani. Husserliana, 38. Dordrecht: Kluwer AP.
- Husserl Hua XXXIX Husserl, Edmund 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Szerk. Rochus Sowa. Husserliana, 39. Dordrecht: Springer.
- Husserl Hua XLII Husserl, Edmund 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Szerk. Rochus Sowa – Thomas Vongehr. Husserliana, 42. Dordrecht: Springer.
- Husserl Hua Mat IV Husserl, Edmund 2002. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Szerk. Michael Weiler. Husserliana Materialien, 4. Dordrecht: Kluwer.

11.2. LEVÉLTÁRI FORRÁSOK

- Ms. Brentano (Franz Brentano Archiv, Graz, Ausztria): EL 80.
- Ms. HJA (Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest): XIX-113.
- Ms. MNL (Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest): MNL OL M KS 288-5-610 1973. május 8.
- Ms. MTAK KT (MTA Könyvtár és Információs Központ, Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye, Budapest): D 10873, D 13980, 5005/112.
- Ms. MTAK KK (MTA Könyvtár és Információs Központ, Központi Könyvtár): A 1494/III [mikrofilm].
- Ms. UA Leipzig (Universtitätsarchiv Leipzig, Németország): Phil. Fak. Prom. 03403 (1876).

11.3. SAJTÓFORRÁSOK ÉS EGYÉB NEM-INDIVIDUALIZÁLT NYOMTATOTT FORRÁSOK

- *A Hon. Reggeli kiadás*, 15. évf., 148. sz. (1877. jún. 13.); 16. évf., 42. sz. (1878. febr. 15.);
- *Amtliches Verzeichnis des Personals der Lehrer, Beamten und Studierenden an der königlich bayerischen Ludwig-Maximilians-Universität zu München* (München: C. Wolf & Sohn), *Winter-Semester 1892/93*;
- *Amtliches Verzeichnes des Personals und der Studierenden auf der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (Berlin: Gustav Schade [Otto Francke]), *Auf das Winterhalbjahr von Michaelis 1871 bis Ostern 1872, Auf das Sommerhalbjahr von Ostern bis Michaelis 1878*;
- *Borsszem Jankó*, 26. évf., 38. (1340.) sz. (1893. szept. 17.);
- *Budapesti Hírlap*, 7. évf., 206. szám (1887. július 27.); 14. évf., 330. sz. (1894. nov. 29.); 14. évf., 342. sz. (1894. dec. 11.);
- *A Hét*, 4. évf., 20. (178.) sz. (1893. máj. 14.);
- *Deutsches Volksblatt. Morgenausgabe*, 6. évf., 2124. sz. (1894. nov. 30.);
- *Fővárosi Lapok*, 15. évf., 71. szám (1878. márc. 27.), 75. szám (1878. márc. 31.); 16. évf., 250. szám (1879. október 30.); 20. évf., 286. szám (1883. december 7.); 24. évf., 204. szám. (1887. július 26.);
- *Grazer Tagblatt. Morgen-Ausgabe*, 4. évf., 330. sz. (1894. nov. 30.);
- *Innsbrucker Nachrichten*, 56. évf., 55. sz. (1909. márc. 9.);
- *Magyar Nemzet*, 26. évf., 213. sz. (1970. szept. 11.);
- *A Magyar Tudom[ányos] Akadémia Értesítője*, 21. évf., 3. szám (1887);
- *Magyarország és a Nagyvilág*, 7. évf., 29. szám (1871. július 16.); 14. évf., 14. szám (1878. április 7.);
- *Népszabadság*, 68. évf., 136. szám (1990. jún. 12.);
- *Neue Freie Presse. Morgenblatt*, 10985. sz. (1894. márc. 24.), 10 988. sz. (1895. márc. 28.); *Abendblatt*, 10 873. sz. (1894. nov. 29.), 10 880. sz. (1894. dec. 6.), 10 999. sz. (1895. ápr. 8);

- *Neues Wiener Journal*, 396. sz. (1894. nov. 29.);
- *Österreichische Mittelschule*, 10. évf. (1896);
- *Pester Lloyd*, 41. évf., 288. sz. (1894. nov. 30.);
- *Pesti Napló*, 45. évf., 339. sz. (1894. dec. 8.); 45. évf., 342. sz. (1894. dec. 11.);
- *A Petőfi-Társaság Lapja*, 3. évf., 15. szám (1878. ápr. 14.);
- *Prager Tagblatt*, 18. évf., 331. sz. (1894. nov. 30.);
- *Die Presse*, 47. évf., 329. sz. (1894. nov. 30.);
- *Programm des deutschen Staats-Obergymnasiums in Olmütz, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1876* (Olmütz, Verlag der Direction des deutschen Staats- Obergymnasiums, 1876);
- *Reichsgesetzblatt. I. Teil*, 106. sz. (1938. júl. 6.);
- *Verzeichniss der im Sommer-Halbjahre 1873 auf der Universität Leipzig zu haltenden Vorlesungen*, Leipzig: Alexander Edelmann, 1873;
- *Verzeichniss der im Winter-Halbjahre 1872/73 auf der Universität Leipzig zu haltenden Vorlesungen*, Leipzig: Alexander Edelmann, 1872;
- *Verzeichniss der Vorlesungen auf der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen während des Sommerhalbjahrs 1872*, Göttingen: Dietrich, 1872;
- *Vossische Zeitung. Abend-Ausgabe*, 418. sz. (1916. aug. 16.);
- *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 57. (N. F. 27.) évf. (1893).

11.4. BIOGRÁFIAI LEXIKA

- Blume, Friedrich 1949–1986: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Encyclopädie der Musik*. 16 + 1 kötet. Kassel: Bärenreiter.
- Catalogus Professorum Rostochiensium [URL=<http://cpr.uni-rostock.de/>; utoljára letöltve: 2020. április 26.].
- Conrad, Joachim (szerk.) *Saarland Biografien* [URL=<http://www.saarland-biografien.de/>; utoljára letöltve: 2020. ápr. 26.].
- Datenbank der Holocaust-Opfer [URL=<https://www.holocaust.cz/de/main-3/>; utoljára letöltve: 2020. április 26.; felhasználva a 2018-ban aktuális formájában].
- Diós István (szerk.) 1993–2010: *Magyar Katolikus Lexikon*. 15 kötet. Budapest: Szent István Társulat.
- Eisler, Rudolf 1912. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Gelehrtes Berlin im Jahre 1845. Verzeichniss im Jahre 1845 in Berlin lebender Schriftsteller und ihrer Werke 1846. Berlin: Athenaeum.
- Heuer, Renate (szerk.). *Bibliographia Judaica. Verzeichnis jüdischer Autoren deutscher Sprache*. 4 kötet. München: Kraus / Frankfurt: Campus.

- Historische Commission bei der König[ichen] Akademie der Wissenschaften (szerk.) 1875–1910. *Allgemeine Deutsche Biographie*. 55 + 1 kötet. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (szerk.) 1953–2010. *Neue Deutsche Biographie*. 25 kötet. Berlin: Duncker & Humblot.
- Jahn, Bruno (szerk.) 2001. *Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen*. München: Saur.
- Kenyeres Ágnes (szerk.) 1967–1982. *Magyar Életrajzi Lexikon*. 3 kötet. Budapest: Akadémiai.
- Killy, Walther – Vierhaus, Rudolf (szerk.) 1995–2000. *Deutsche biographische Enzyklopädie (DBE)*. 10 + 2 kötet. München: K. G. Saur.
- Kovács I. Gábor – Kiss Zsuzsanna – Takács Árpád (szerk.) 2012. *Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adattára 1848–1944. I. Zsidó és zsidó származású egyetemi tanárok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Markó László (szerk.) 2001–2007. *Új Magyar Életrajzi Lexikon*. 7 kötet. [Budapest]: Magyar Könyvklub / Helikon.
- Österreichische Akademie der Wissenschaften (szerk.) 1957. *Österreichisches biographisches Lexikon 1815–1950*. 13 kötet. Graz–Köln / Wien: Hermann Böhlhaus Nachf. / Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

11.5. INTERNETES HIVATKOZÁSOK*

- [1.] https://azonnali.hu/cikk/20190629_ezt-az-ot-konyvet-vidd-magad-dal-ha-strandra-indulsz-a-nyaron (utoljára letöltve: 2020. április 26.)
- [2.] <https://meiner.de/editionen-werkausgaben-ausserhalb-der-phil-bibl-/g-w-f-hegel-gesammelte-werke/vorlesungen-uber-die-geschichte-der-philosophie-ii.html> (utoljára letöltve: 2020. április 26.)

* Ebben az alfejezetben csupán azokat a forrásokat tüntettük fel, melyek kizárólag az internet inherens instabil, folyamatosan újrakonfigurálódó médiumán érhetőek el, ami egyben műfajukat (hírportál-cikk, weblap) is meghatározza. Azok a források, amelyek más médiumok és műfajok jellemzőit hordozzák, de kizárólag internetes hozzáférési módon érhetőek el (tipikusan néhány internetes biográfiai adatbázis), a bibliográfia megfelelő alfejezeteiben szerepelnek (az internetes hozzáférés módjának feltüntetésével); habár számukat igyekeztünk a minimálisan szükségesre korlátozni. Meggyőződésünk szerint az érvényben lévő (bölesészet)tudományos konvenciók alapján egy több hozzáférési móddal rendelkező – mert például több példányban létező – forrás esetén az esetlegesen felhasznált internetes hozzáférési módot ugyanúgy nem szükséges feltüntetni, mint ahogyan azt sem szoktuk megjegyezni, egy könyvet melyik könyvtárban, vagy éppen megvásárolva (új könyvként vagy antikvár formában), kölcsönkérve stb. használtunk fel. A bibliográfiai absztrakciók (cím, megjelenési hely, temporális indexálás) éppen a hozzáférés-invariáns azonosítást szolgálják az idő próbáját kiállt módon. Tegyük hozzá: olyannyira, hogy tapasztalatunk szerint egy történeti könyv még az internet világában is stabilabban azonosítható a hagyományos bibliográfiai adatai mentén, mint a perzisztensnek szánt, de valójában kérészetletű, sokszor már a néhányévente szükséges technológiai frissítésnek áldozatul eső azonosítók révén (nem is beszélve a népszerű nemzetközi digitális könyvtárak némelyikében uralkodó metaadat-rendezetlenségről, illetve a stabil metaadatok hiányáról). Utóbbi könnyen érthető médiacélméleti szempontból, hiszen a digitalizált könyvek hagyományos bibliográfiai azonosítói (beleértve az oldalszámot is) a forrás lényegi, elválaszthatatlan részét alkotják, amihez képest minden perzisztensnek szánt azonosító csak külsődleges, pusztán a hozzáférhetővé tétel módjában gyökerező lehet. Ezért remélhető tehát, hogy a bevált bibliográfiai azonosítási mód ki fogja állni a minden bizonnyal bekövetkező, de most még érdemi természetében kifürkészhetetlen következő médiatechnológiai váltás próbáját is. – Ezzel együtt jelen vizsgálódás forráskezelése nyilvánvalóan jelentősen profitált a napjainkban zajló digitális bölesészeti átalakulás okozta öröndetes, habár még mindig töredékes hozzáférésimód-bővülésből. Úgy gondoljuk, ez nemcsak természetes, hanem kívánatos is, hiszen ebben csupán az mutatkozik meg, hogy a bölesészettudomány, esetünkben a filozófiatörténet-írás és az arra reflektáló filozófiai gondolkodás ugyanúgy törekszik az aktuális lehetőségek tudományos kiaknázására és az így megnyílt új metodikai lehetőségek termőre fogására, mint ahogyan ezt más tudományok, különösen a természettudomány látványosabban teszik, sőt sok esetben tulajdonképpen abból táplálkoznak. – Végül pedig érdemes megjegyeznünk, hogy e rövid eszmefuttatás akár felfogható a filozófiatörténet(-írás) materialitásának egy apró recens példajaként is.

11.6. HIVATKOZÁSOK

- Ábel, Eugenius [Jenő] – Hegedüs, Stephanus [István] (szerk.) 1903. *Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*. Budapest: Typis Victoris Hornyánszky [Hornyánszky Viktor].
- Adickes, Erich 1897. Lose Blätter aus Kants Nachlass. *Kant-Studien*, 1/2, 232–263.
- Alexander Bernát 1877a. A philosophia története [...]. *Magyar Tanügy*, 6, 152–164.
- Alexander Bernát 1877b. A philosophia történetének eszméje (I–IV.). *Magyar Tanügy*, 6, 233–254, 318–349, 394–414, 469–469.
- Alexander Bernát 1878. *A philosophia történetének eszméje. Tekintettel a történetre általában*. Budapest: Eggenberger.
- Alexander Bernát 1894. Filozófia. In *A Pallas Nagy Lexikona. Az összes ismeret enciklopédiája tizenhat kötetben. VII. kötet: Fekbér – Geszt*. Budapest: Pallas, 202–208.
- Alexander Bernát 1896. Magyar filozófia története. In *A Pallas Nagy Lexikona. Az összes ismeret enciklopédiája tizenhat kötetben. XII. kötet: Magyar – Nemes*. Budapest: Pallas, 16–22.
- Alexander Bernát 1919a. Bánóczy József. In *Emlékkönyv Bánóczy József születése hetvenedik évfordulójára*. Budapest: Franklin-Társulat, 1–38.
- Alexander Bernát 1919b. Lotze emléke – születésének századik évfordulója alkalmából. *Athenaeum (Ú. F.)*, 5/5–6, 161–174.
- Alexander Bernát 1928. *Alexander Bernát ifjúkori [sic!] levelei Horváth Cyrillhez*. Szerk. Szemere Samu. Budapest.
- Alexander, Bernhard 1876. *Kant's Lehre vom Erkennen*. Budapest: Ph. Wodianer.
- Anonim 1811. *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesammten Deutschen Erbländer der Oesterreichischen Monarchie. I. Theil*. Wien: K. k. Hof- und Staatsdruckerey.
- Anonim 1834. *Philosophiai műszótár. Közre bocsátja a Magyar Tudós Társaság*. Buda: Magyar Kir. Egyetem.
- Anonim 1850. Philosophie. In Joseph Meyer (szerk.) *Das große Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände. [...] Zweite Abtheilung: O bis Z. – Dritter Band. Peliades – Pistola*. Hildburghausen: Bibliographisches Institut, 921–960.
- Anonim 1859. Philosophie. In Herrmann Julius Meyer (szerk.) *Neues Konversations-Lexikon für alle Stände [...]. Zwölfter Band [...]. Original-Ausgabe*. Hildburghausen: Bibliographisches Institut, 653–671.
- Anonim 1866. Philosophie. In Herrmann Julius Meyer (szerk.) *Neues Konversations-Lexikon, ein Wörterbuch des allgemeinen Wissens. Zwölfter Band [...]. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage [...]. Hildburghausen: Bibliographisches Institut, 973–985*.
- Anonim 1871. *Deák Ferencz-adomák*. Pest: Rosenberg.

- Anonim 1885. *Die königliche Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin in ihrem Personalbestande seit ihrer Errichtung Michaelis 1810 bis Michaelis 1885*. Berlin: Weidmann.
- Anonim 1895. Brentano, Franz, Die Vier Phasen der Philosophie [...] Derselbe, Meine letzten Wünsche für Oesterreich [...]. *Literarisches Centralblatt für Deutschland*, 1895/45, 876–877.
- Anonim 1933. Hornyánszky Gyula †. *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 57, 1–2.
- Anonim 1972. Joachim Ritter (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [...]. *Mérleg*, 8/3, 281–282.
- Antonelli, Mauro 2001. *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. Freiburg: Alber.
- Antonelli, Mauro 2008. Eine Psychologie, die Epoche gemacht hat. In Franz Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene*. Sämtliche veröffentlichte Schriften, 1. Frankfurt: Ontos Verlag, XI–LXXXIII.
- Arendt, Hannah – Heidegger, Martin 1999. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. 2. kiadás. Szerk. Ursula Ludz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Arleth, Emil 1896. Die Philosophie und ihre Geschichte. *Österreichische Mittelschule*, 10, 235–253.
- Astius [Ast], Fridericus [Friedrich] 1838. *Lexicon Platonicum, sive vocum Platoniarum index. Vol. III*. Lipsiae: libraria Weidmanniana.
- Avé-Lallemant, Eberhard 1975. *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*. *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, 10/1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Bács Gábor – Forrai Gábor – Molnár Gábor *et al.* (szerk.) 2011. *Perlekedő rokonok. Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan.
- Bánfi Florio 1968. Joannes Pannonius – Giovanni Unghero: Váradi János. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 72/2, 194–200.
- Bánóczy József 1877. A philosophia Magyarországon. *Magyar Tanügy*, 6, 9–20.
- Bánóczy József 1928. Bánóczy József ifjúkori levelei Horváth Cyrillhez. Szerk. Blau Lajos. *Magyar-Zsidó Szemle*, 45/3–5, 108–142.
- Bárány István (ford.) 2001. *Theaitétosz*. Platón összes művei kommentárokkal. Budapest: Atlantisz.
- Baumann, Julius 1909. Persönliche Erinnerungen an Hermann Lotze. *Annalen der Naturphilosophie*, 8, 175–182.
- Baumgartner, Wilhelm – Burkard, Franz-Peter 1990. Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke. In Thomas Binder – Jutta Valent – Helmut Werba (szerk.) *International Bibliography of Austrian Philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie (IBÖP)*. 1982–1983. Amsterdam: Rodopi, 17–53.
- Beiser, Frederick C. 2014. *After Hegel. German philosophy 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press.

- Beiser, Frederick C. 2015. Two Traditions of Idealism. In Gerald Hartung – Valentin Pluder (szerk.) *From Hegel to Windelband Historiography of Philosophy in the 19th Century*. New Studies in the History and Historiography of Philosophy, 1. Berlin, Boston: De Gruyter, 81–98.
- Bekker, Immanuel (szerk.) 1831. *Aristoteles graece [...] edidit Academia Regia Borussica. Volumen primus*. Berolini: Georgium Reimerum (ex officina Academica).
- Beneke, Friedrich Eduard 1832. *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Ein Jubelschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler.
- Bennett, Jonathan 1988. Response to Garber and Rée. In Peter H. Hare (szerk.) *Doing Philosophy Historically*. Buffalo, N.Y.: Prometheus, 62–69.
- Bettelheim, Anton 1895. Der Fall Brentano. *Die Nation. Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft un Litteratur*, 12/27, 387–389.
- Beyer, Wilhelm Raimund 1967. Wie die Hegeische Freundesvereinsausgabe entstand. (Aus neu aufgefundenen Briefen der Witwe Hegels). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 15/5, 563–569.
- Biemel, Walter 1950. Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. *Tijdschrift voor Philosophie*, 12/2, 246–280.
- Blechle, Irene 2002. „Entdecker” der Hochschulpädagogik: die Universitätsreformer Ernst Bernheim (1850–1942) und Hans Schmidkunz (1863–1934). Aachen: Shaker.
- Bogdanov Edit 2017. Palágyi Menyhért pályafutása. In Székely László – Bogdanov Edit (szerk.) *Észlelés és fantázia. Palágyi Menyhért írásaiból*. Budapest: Gondolat, 397–401.
- Bolzano, Bernard 1935. *Der Briefwechsel B. Bolzano's mit F. Exner*. Szerk. Eduard Winter. Bernard Bolzano's Schriften, 4. Prag: Königliche Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften.
- Boros Gábor 2013. Filozófia, történelem, történetek. *Élet és Irodalom*, 57/7, 13.
- Boros Gábor 2014. Cassirer és a filozófiatörténet. In Szántó Veronika (szerk.) *A szabadság iskolája. Köszöntő kötet Ludassy Mária tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan, 291–299.
- Bottin, Francesco – Malusa, Luciano – Micheli, Giuseppe *et al.* 1993. *Models of the History of Philosophy. I: From Its Origins in the Renaissance to the „Historia Philosophica”*. Szerk. Gregorio Piaia – Giovanni Santinello. Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 135. Dordrecht: Kluwer AP.
- Böhm Károly 1884. Adatok a „Magyar Philos[ophiai] Szemle” történetéhez. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3/6, 459–474.
- Brandenstein Béla 1940. Philosophia perennis. *Bölcséleti Közlemények*, 6, 53–56.
- Braun Lucien 2001. *A filozófiatörténet története*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Holnap.

- Brentano, Franz 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder.
- Brentano, Franz 1874a. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Brentano, Franz 1874b. *Ueber die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete. Ein Vortrag gehalten beim Antritte der philosophischen Professur an der k. k. Hochschule zu Wien am 22. April 1874*. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Brentano, Franz 1895a. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart: Cotta.
- Brentano, Franz 1895b. *Meine letzten Wünsche für Österreich*. Stuttgart: Cotta.
- Brentano, Franz 1926. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*. Szerk. Oskar Kraus. Philosophische Bibliothek, 195. Leipzig: Meiner.
- Brentano, Franz 1929. *Über die Zukunft der Philosophie, nebst den Vorträgen Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet, Über Schellings System, sowie den 25 Habilitationsthesen*. Szerk. Oskar Kraus. Philosophische Bibliothek, 209. Leipzig: Meiner.
- Brentano, Franz 1963. *Geschichte der griechischen Philosophie*. Szerk. Franziska Mayer-Hillebrand. Bern: Francke.
- Brentano, Franz 1980. *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Szerk. Klaus Hedwig. Philosophische Bibliothek, 323. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz 1982. *Deskriptive Psychologie*. Szerk. Roderick M. Chisholm – Wilhelm Baumgartner. Philosophische Bibliothek, 349. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz 1987. *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Szerk. Klaus Hedwig. Philosophische Bibliothek, 359. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz 1989. *Briefe an Carl Stumpf, 1867–1917*. Szerk. Gerhard Oberkofler. Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz, 24. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Brentano, Franz 1998. The Four Phases of Philosophy and Its Current State. In Balázs M. Mezei – Barry Smith *The Four Phases of Philosophy*. Studien zur österreichischen Philosophie, 27. Amsterdam: Rodopi, 81–111.
- Brożek, Anna 2011. *Kazimierz Twardowski. Die Wiener Jahre*. Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, 17. Wien: Springer Vienna.
- Bruzina, Ronald 2004. *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven: Yale University Press.
- Brück, Maria 1933. *Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano. Vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie*. Inaugural Dissertation (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn).

- Buchenau, Artur 1918. Theobald Ziegler († 1. Sept. 1918). *Kant-Studien*, 23, 503–506.
- Burnet, Ioannes [John] (szerk.) 1900. *Opera. Tomus III: Tetralogias V–VII continens*. Oxonii: Clarendonianum.
- Burnet, Ioannes [John] (szerk.) 1905a. *Opera. Tomus I: Tetralogias I–II continens*. Oxonii: Clarendonianum.
- Burnet, Ioannes [John] (szerk.) 1905b. *Opera. Tomus IV: Tetralogiam VIII continens*. Oxonii: Clarendonianum.
- Cairns, Dorion 1973. *Guide for Translating Husserl*. *Phaenomenologica*, 55. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Cantor, Georg 1991. *Briefe*. Szerk. Herbert Meschkowski – Winfried Nilson. Berlin: Springer.
- Cappelen, Herman – Szabó Gender, Tamar – Hawthorne, John (szerk.) 2016. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford UP.
- Carman, Taylor 2016. Phenomenology. In Herman Cappelen – Tamar Szabó Gender – John Hawthorne (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford UP, 179–192.
- Cassirer, Toni 2003. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hamburg: Felix Meiner.
- Centrone, Stefania 2010. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Synthese Library, 345. Dordrecht: Springer.
- Chisholm, Roderick M. 1967. Intentionality. In Paul Edwards (szerk.) *The Encyclopedia of Philosophy. Volume Four*. New York: Macmillan – Free Press, 201–204.
- Cohen, Hermann 1871. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Ferd. Dümmler.
- Czeike, Felix 1992. *Historisches Lexikon Wien*. 6 köt. Wien: Kremayr & Scheriau.
- Cselényi István 2005. Örökérvényű filozófia. In Diós István – Viczián János (szerk.) *Magyar Katolikus Lexikon. 10. kötet. Oltal-Pneu*. Budapest: Szent István Társulat, 361.
- Davis, Philip J. – Hersh, Reuben 1981. *The Mathematical Experience*. Boston: Birkhäuser.
- Davis Philip J. – Hersh Reuben 1984. *A matematika élménye*. Ford. Székely J. Gábor. Budapest: Műszaki.
- Deczki Sarolta 2014. *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*. Aspecto-könyvek. Budapest: L'Harmattan.
- Demeter Tamás 2011. *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főáramma a XX. században*. [Budapest]: Századvég.
- Denker, Alfred 2011. *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Dever, Josh 2016. What is Philosophical Methodology? In Herman Cappelen – Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford UP, 3–24.
- Dilthey, Guilelmus 1864. *De principiis ethices Schleiermachers*. Dissertatio inauguralis Berolini.
- Dilthey, Wilhelm 1870. *Leben Schleiermachers. Erster Band*. Berlin: Georg Reimer.
- Dilthey, Wilhelm 1889. Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2/3, 343–367.
- Dilthey, Wilhelm 1933. Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard und Luise Scholz 1859–1864. In Sigrid von Schulenburg (szerk.) *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1933. Philosophisch-historische Klasse*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter De Gruyter & Co., 416–471.
- Dilthey Wilhelm 2007. *A filozófia lényege*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Máriabesnyő: Attraktor.
- Dodd, James 2004. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Phaenomenologica, 174. Dordrecht: Kluwer AP.
- Dombrovski Áron 2019. A filozófia önfelszámolója. *BUKSZ*, 31/1–2, 16–23.
- Drobisch, Moritz Wilhelm 1836. *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Nebst einem logisch-mathematischen Anhang*. Leipzig: Leopold Voss.
- Drobisch, Moritz Wilhelm 1842. *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*. Leipzig: Leopold Voss.
- Ebert, Hermann 1929. Augustinus Steuchus und seine Philosophia perennis. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie (I.). *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 42, 342–356.
- Ebner, Martin 2013. Der christliche Kanon. In Martin Ebner – Stefan Schreiber (szerk.) *Einleitung in das Neue Testament*. Zweite, durchgesehene und aktualisierte Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer, 9–52.
- Ehrman, Bart D. 1993. *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford UP.
- Eisler, Rudolf 1899. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Eisler, Rudolf 1904. *Wörterbuch der Philosophischen [sic] Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet [...]. Zweiter Band: O bis Z*. Zweite[,] völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Eisler, Rudolf 1910. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet [...]. Zweiter Band: L-Sch*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

- Eisler, Rudolf 1912. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Eisler, Rudolf 1913. *Handwörterbuch der Philosophie*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Eisler, Rudolf 1927. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet [...]. Erster Band A-K*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Eisler, Rudolf 1929. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet [...]. Zweiter Band L-Sch*. Szerk. Karl Roretz. Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Engelbrecht, Helmut 1986. *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs. Band 4: Von 1848 bis zum Ende der Monarchie*. Wien: Österreichischer Bundesverlag.
- Enyvvári Jenő 1918. *Philosophiai szótár*. Budapest: Franklin.
- Erdélyi Ágnes – Kelemen János 1987. Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák. In *Summa. A Filozófiai Intézet műhelyéből*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete, 317–362.
- Erdmann, Benno 1893. Johann Eduard Erdmann. *Philosophische Monatshefte*, 29, 219–227.
- Erdmann, Johann Eduard 1834a. Ueber das Absolute und das Bedingte, mit besonderer Beziehung auf den Pantheismus. Ein skeptischer Versuch von Dr. Eduard Schmidt [...]. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1934/2/60, 500–504.
- Erdmann, Johann Eduard 1834b. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Ersten Bandes Erste Abteilung: Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius nebst einer Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie*. Riga: Eduard Frantzen.
- Erdmann, Johann Eduard 1840. *Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen [...]*. Leipzig: Fr. Chr. Vogel.
- Erdmann, Johann Eduard 1842. *Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen [...]*. Zweite, veränderte, Auflage. Leipzig: Fr. Chr. Vogel.
- Erdmann, Johann Eduard 1843. *Grundriss der Logik und Metaphysik. Für Vorlesungen [...]*. Zweite, verbesserte Auflage. Halle: Johann Friedrich Lippert.
- Erdmann, Johann Eduard 1847. *Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen [...]*. Dritte, sehr veränderte, Auflage. Leipzig: Fr. Chr. Vogel.
- Erdmann, Johann Eduard 1862. *Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen [...]*. Vierte, verbesserte, Auflage. Leipzig: Fr. Chr. Vogel.
- Erdmann, Johann Eduard 1866a. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Band. Philosophie des Alterthums und des Mittelalters*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Erdmann, Johann Eduard 1866b. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter und letzter Band. Philosophie der Neuzeit*. Berlin: Wilhelm Hertz.

- Erdmann, Johann Eduard 1869. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Band. Philosophie des Alterthums und des Mittelalters*. Zweite, verbesserte, Auflage. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Erdmann, Johann Eduard 1870. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter und letzter Band. Philosophie der Neuzeit*. Zweite, sehr vermehrte Auflage. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Erdmann, Johann Eduard 1873. *Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen [...]*. Fünfte, verbesserte Auflage. Leipzig: F. C. W. Vogel.
- Evans, Richard J. 2000. *In Defence of History*. New edition with an extensive new Afterword. Granta: London.
- Exner, Franz 1842. *Die Psychologie der Hegelschen Schule beurtheilt von [...]*. Leipzig: Friedrich Fleischer.
- Exner, Franz 1844. *Die Psychologie der Hegelschen Schule beurtheilt von [...]. Zweites Heft: Die Erwiderungen der Herren K. Rosenkranz und J. E. Erdmann*. Leipzig: Friedrich Fleischer.
- Falus Róbert (szerk.) 1984. *Platón összes művei. Harmadik kötet*. Bibliotheca classica. Budapest: 1984.
- Farkas Katalin – Kelemen János 2007. Nyelvfilozófia. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Akadémiai Kézikönyvek. Budapest: Akadémiai, 1273–1288.
- Fehér M. István 1984a. *Martin Heidegger*. A polgári filozófia a XX. században. Budapest: Kossuth.
- Fehér M. István 1984b. *Martin Heidegger gondolkodói útja*. Kandidátusi értekezés Budapest.
- Fehér M. István 1989a. *Heidegger-tanulmányok*. MTA-doktori értekezés Budapest.
- Fehér M. István 1989b. Királynő a cselédszobában. Fehér M. István Martin Heidegger száz évéről (az interjút készítette: Nádra Valéria). *Magyar Nemzet* 52/230 (1989. szeptember 30.), 10.
- Fehér M. István 1991a. A filozófia helyzete. *Magyar Tudomány (Ú. F.)*, 36/3, 315–325.
- Fehér M. István 1991b. Filozófiatörténet – filozófiai elmélet a mai viták tükrében. *Magyar Tudomány (Ú. F.)*, 36/11, 1368–1372.
- Fehér M. István 1992a. Nemzet, filozófia, tudomány. A hazai filozófiai munkálkodás ágai és jelentősége. *Existencia*, 2/1–4, 495–540.
- Fehér M. István 1992b. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás. Budapest: Göncöl.
- Fehér M. István 2007. Fehér M. István [Az MTA új levelező tagjainak bemutatása]. *Magyar Tudomány*, 168/8, 1087–1088.
- Fehér M. István 2009a. Fenomenológia, tapasztalat, szabadság. Schwendtner Tibor „Husserl és Heidegger: egy filozófiai összecsapás analízise” című doktori értekezéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 53/1–2, 1–95.

- Fehér M. István 2009b. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái (I.). *Világosság*, 50/2, 3–32.
- Fehér M. István 2009c. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái (II.). *Világosság*, 50/3, 63–93.
- Fehér M., István 2011. Textkritik, Editions-geschichte, Interpretation – Philologisch-hermeneutische Probleme der historisch-kritischen Editionen. In Pál Kelemen – Ernő Kulcsár Szabó – Tamás Ábel (szerk.) *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*. Heidelberg: Winter, 389–427.
- Fehér M. István 2012. Vonakodni, visszariadni, értelmezni – Megjegyzések Zuh Deodáth recenziójához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3, 151–159.
- Fehér M. István 2015. Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX–XX. századra. In Fehér M. István – Kiss Andrea-Laura – Lengyel Zsuzsanna Mariann *et al.* (szerk.) „*Vitában egymással*”. *Filozófusok disputái, kontroverziái*. Budapest: L’Harmattan, 25–64.
- Fehér M. István – Olay Csaba 2012. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 265–332.
- Feldman, Burton 2000. *The Nobel Prize. A History of Genius, Controversy, and Prestige*. New York: Arcade.
- Fichte Johann Gottlieb 1981. *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán – Kis János. Gondolkodók. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann Gottlieb 1984. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung, Erstes Kapitel (1797/98)*. Zweite, verbesserte Auflage. Szerk. Fritz Medicus – Peter Baumanns. Philosophische Bibliothek, 239. Hamburg: Felix Meiner.
- Fink, Eugen 1966. *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Phänomenologica, 21. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fink, Eugen 2004. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Szerk. Franz Anton Schwarz. Alber Studienausgabe. Freiburg: Karl Alber.
- Firth, Roderick – Nozick, Robert – Quine, W[illard van] O[rman] 1983. Donald Cary Williams (1899–1983). *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 57/2, 245–248.
- Fréchette, Guillaume 2015. Stumpf on Abstraction. In Riccardo Martinnelli – Denis Fiset (szerk.) *Philosophy from an Empirical Standpoint: Essays on Carl Stumpf*. Studien zur österreichischen Philosophie, 46. Leiden: Brill, 263–292.
- Frenyó Zoltán 2016. *A filozófia tankönyve*. Budapest: Szent István Társulat.

- Frey, Jörg 2002. Der historische Jesus und der Christus der Evangelien. In Jens Schröter – Ralph Brucker (szerk.) *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 114. Berlin: Walter de Gruyter, 273–336.
- Fülep Lajos 1918. Enyvvári Jenő: Philosophiai szótár [...]. *Athenaeum (Ú. F.)*, 4/2, 115–116.
- Gabler, Georg Andreas 1843. *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung. Erstes Heft. Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel um Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen*. Berlin: Alexander Duncker.
- Gábor Éva 1986. *Alexander Bernát. A múlt magyar tudósai*. Budapest: Akadémiai.
- Gábor György 2016. *Múltba zárt jelen, avagy a történelem hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Gadamer, Hans-Georg 1970. Begriffsgeschichte als Philosophie. 14, 137–151.
- Gadamer, Hans-Georg 1974. Hermeneutik. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3: G – H*. Basel: Schwabe, 1061–1073.
- Gadamer, Hans-Georg 1988. [Erinnerungen]. In Hans Rainer Sepp (szerk.) *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. München: Alber, 13–16.
- Galgan, Gerald J. 1987. What's Special about the History of Philosophy? *American Philosophical Quarterly*, 24/1, 91–96.
- Geldsetzer, Lutz 1965. Der Methodenstreit in der Philosophiegeschichte 1791–1820. *Kant-Studien*, 56/3–4, 519–527.
- Geldsetzer, Lutz 1968. *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichte und -betrachtung*. Studien zur Wissenschaftstheorie, 3. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Geldsetzer, Lutz 1974. Metaphilosophie als Metaphysik. Zur Hermeneutik der Bestimmung der Philosophie. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 5/2, 247–255.
- Geldsetzer, Lutz 1989. Philosophiegeschichte. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7: P – Q*. Basel: Schwabe, 912–921.
- Gergely András 1976. *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékének története 1867–1918*. Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből, 3. Budapest: [ELTE].
- Gerhardt, Volker – Mehring, Reinhard – Rindert, Jana 1999. *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität*. Berlin: Akademie.

- Gerlach, Hans-Martin 1994. „Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdocent und Tit. ‚Prof.‘ zu sein.“ Husserls halleische Jahre 1887 bis 1901. In Hans-Martin Gerlach – Hans Rainer Sepp (szerk.) *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Frankfurt: Peter Lang, 15–39.
- Gerlach, Hans-Martin – Sepp, Hans Rainer (szerk.) 1994. *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Frankfurt: Peter Lang.
- Gerő András 2018a. Különbségek – Viszontválasz Pók Attila és Stark Tamás cikkére. *168 Óra*, 30/24, 48.
- Gerő András 2018b. Emlékezetpolitikai hiány – Ők is mi vagyunk, és fordítva. *168 Óra*, 30.
- Gioberti, Vincenz 1844. *Grundzüge eines Systems der Ethik*. Ford. Karl Jakob Sudhoff. Mainz: Kirchheim, Schott und Thielmann.
- Glock, Hans-Johann 2008. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Goethe Johann Wolfgang 1994. *Önéletrajzi írások*. Ford. Györfly Miklós – Rónay György. Budapest: Európa.
- Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Grondin, Jean 2003. *Hans-Georg Gadamer. A Biography*. Ford. Joel Weinsheimer. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven: Yale University Press.
- Gubser, Michael D. 2014. *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*. Cultural Memory in the Present. Stanford: Stanford University Press.
- Gutting, Gary 2016. Philosophical Progress. In Herman Cappelen – Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford UP, 309–325.
- Hacke, Jens 2008. *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberal-konservative Begründung der Bundesrepublik*. 2. kiadás. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Halasy-Nagy József 1933. *Pauler Ákos 1876–1933*. Minerva-könyvtár, 44. Pécs: Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda.
- Haller, Rudolf 1979. *Studien zur österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*. Studien zur österreichischen Philosophie, 1. Amsterdam: Rodopi.
- Haller, Rudolf 1986. Gibt es eine Österreichische Philosophie? In Rudolf Haller *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*. Studien zur österreichischen Philosophie, 10. Amsterdam: Rodopi, 31–43.
- Haller, Rudolf 1996. Zur Philosophie der Moderne. In Rudolf Haller (szerk.) *Nach Kakanien. Annäherung an die Moderne*. Studien zur Moderne, 1. Wien: Böhlau, 103–155.
- Haller, Rudolf 2001. Eine kurze Selbstdarstellung. In Thomas Binder – Reinhard Fabian – Ulf Höfer *et al.* (szerk.) *Bausteine zu einer Geschichte*

- der Philosophie an der Universität Graz*. Studien zur österreichischen Philosophie, 33. Amsterdam: Rodopi, 574–601.
- Halton, Thomas P. 2008. *Hermias[:] Gentilium Philosophorum Irrisio. Christian Apology or Skit on School Homework?* Eugene (OR): Resource (Wipf & Stock).
- Hansen, Frank-Peter 2000. *Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts: eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hare, Peter H. (szerk.) 1988. *Doing Philosophy Historically*. Buffalo, N. Y.: Prometheus.
- Hartung, Gerald 2015. Philosophical Historiography in the 19th century: A Provisional Typology. In Gerald Hartung – Valentin Pluder (szerk.) *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*. New Studies in the History and Historiography of Philosophy, 1. 2015: Walter de Gruyter, 9–24.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1817. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen [...]*. Heidelberg: August Oswald.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1821. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Nicolaische Buchhandlung.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1832. *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. [D]ie objective Logik. Erster Band. [D]ie Lehre vom Seyn*. Stuttgart: J. G. Cotta.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1833a. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band*. Szerk. Karl Ludwig Michelet. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [...], 13. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1833b. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band*. Szerk. Karl Ludwig Michelet. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [...], 14. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1836. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band*. Szerk. Karl Ludwig Michelet. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [...], 15. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1840. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Theil*. Zweite[,] verbesserte Auflage. Szerk. Carl Ludwig Michelet. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [...], 13. Berlin: Duncker und Humblot.

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1958. *Előadások a filozófia történetéről. Első kötet.* Ford. Szemere Samu. Filozófiai Írók Tára (Ú. F.), 16. Budapest: Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1959a. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band.* Dritte Auflage der Jubiläumausgabe. Szerk. Hermann Glockner. Jubiläumausgabe in zwanzig Bänden, 17. Stuttgart: Fr. Fromann (Günther Holzboog).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1959b. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie.* 3., gekürzte Auflage. Szerk. Johannes Hoffmeister – Friedheim Nicolin. Philosophische Bibliothek, 166. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások. Válogatás.* Szerk. Márkus György, Ford. Révai Gábor. Budapest: Gondolat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986a. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.* Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Szerk. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel. Werke, 18. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986b. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.* Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Szerk. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel. Werke, 20. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1993. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung. Orientalische Philosophie.* Szerk. Walter Jaeschke. Philosophische Bibliothek, 439. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, Martin 2005. „*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970.* Szerk. Gertrud Heidegger. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Heller Ágnes 1999. [Tengelyi László akadémiai doktori disszertációjának opponensi véleménye]. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43/4–5, 556–564.
- Heurgon, Edith – Paulhan, Claire 2006. From Pointigny to Cerisy. In Lawrence D. Kritzman (szerk.) *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought.* New York: Columbia UP, 732–736.
- Hévízi Ottó 2015. A Tengelyi-alternance. *BUKSZ*, 27/1–2, 73–79.
- Hill, Charles E. – Kruger, Michael J. 2012. Introduction. In Search of the Earliest Text of the New Testament. In Charles E. Hill – Michael J. Kruger (szerk.) *The Early Text of the New Testament.* Oxford: Oxford University Press, 1–19.
- Hillebrand, Franz 1891. *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse. Eine logische Untersuchung.* Wien: Alfred Hölder.
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 1834. Lehrbuch der Psychologie. Von Dr. Friedrich Eduard Beneke [...]. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1834/2/118–119, 999–1000, 1001–1006.
- Hinsch, Wilfried 1986. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Kant oder Hegel? [...]. *Philosophische Rundschau*, 33/3–4, 306–309.

- Hinske, Norbert 1998. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, II/13. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Hofer, Chr[istian] 1896. I. Krasnapolski [...] Zur Auslegung des § 63 des öster. allem. b. G.-B. (impedium ordinis) [...] II. Brentano [...] Meine letzten Wünsche für Österreich [...] III. [...] Zur cherechtlichen Frage in Österreich [...]. *Österreichisches Litteraturblatt*, 5/10, 309–310.
- Hoffmeister, Johannes (szerk.) 1970. *Briefe von und an Hegel. Band III: 1823–1831*. Lizenzausgabe des Verlages Felix Meiner, Hamburg, der dritten durchgesehenen Auflage von 1969. Berlin: Akademie.
- Holzhey, Helmut (szerk.) 1986. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen: Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel: Schwabe.
- Hornyánszky Gyula 1912. *Emlékbeszéd Zeller Eduárd külső tag fölött*. A Magyar Tudományos Akadémia elhúnyt [sic!] tagjai fölött tartott emlékbeszéd, XVI/2. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Horváth Pál 2000. *Filozófiai Intézet*. A Magyar Tudományos Akadémia kutatóintézetei. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Hörcher [Horkay Hörcher] Ferenc 2014. *Of the Usefulness of the Humanities. Essays / A bölcsészettudományok hasznáról. Esszék és tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan.
- Hume, David 1888. *Eine Untersuchung im Betreff des menschlichen Verstandes*. Vierte Auflage durchgesehen von H. Giesserow. Ford. Julius Hermann von Kirchmann. Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, 13. Heidelberg: Georg Weiss.
- Hume, David 1893. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Ford. C[?] Nathansohn. Leipzig: P. Friesenhahn.
- Hume, David 1911. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Siebente, mit der sechsten gleichlautende Auflage. Ford. Raoul Richter. Philosophische Bibliothek, 35. Leipzig: Felix Meiner.
- Hundt, Martin (szerk.) 2010. *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837–1844). Band 1: Der Briefwechsel um die Hallischen Jahrbücher*. Berlin: Akademie.
- Husserl, Edmund 1882. *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*. Univ. Diss. (Universität Wien).
- Husserl, Edmund 1887. *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle: Heynemann.
- Husserl, Edmund 1891. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen. Erster Band*. Halle (Saale): C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker).
- Husserl, Edmund 1900. *Logische Untersuchungen. Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik*. Halle: Max Niemeyer.

- Husserl, Edmund 1901. *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1903. Melchior Palágyi: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 31, 287–294.
- Husserl, Edmund 1913a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1913b. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil*. Zweite, umgearbeitete Auflage. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1921. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. II. Teil*. Zweite, teilweise umgearbeitete Auflage. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1929. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1936. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia (philosophorum nostri temporis vox universa)*, 1/1, 77–176.
- Husserl, Edmund 1985. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Mit den Texten aus der Erstaussgabe und dem Nachlaß*. Szerk. Rudolf Bernet. Philosophische Bibliothek, 649. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, Edmund 1990. Husserls Abhandlung „Intentionale Gegenstände“. Edition der ursprünglichen Druckfassung. Szerk. Karl Schuhmann. *Brentano Studien*, 3, 137–176.
- Husserl Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága*. Szerk. Mezei Balázs, Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András *et al.* 2 köt. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001. *Logical Investigations*. Szerk. Dermot Moran, Ford. John Niemeyer Findlay. London; New York: Routledge.
- Husserl, Edmund 2004. Tobacco-logisches. Szerk. Thomas Vongehr. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4, 274–283.
- Husserl Edmund 2011. *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Szerk. és ford. Varga Péter András – Zuh Deodáth. Budapest: L’Harmattan.
- Ierna, Carlo 2005. The Beginnings of Husserl’s Philosophy, Part 1: From Über den Begriff der Zahl to Philosophie der Arithmetik. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 5, 1–56.
- Ingarden, Roman 1999. Die wissenschaftliche Tätigkeit Kasimir Twardowskis. In Roman Ingarden *Schriften zur frühen Phänomenologie*. Gesammelte Werke, 3. Berlin: De Gruyter, 53–68.

- Inwagen, Peter von 1994. *Quam dilecta*. In Thomas V. Morris (szerk.) *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*. Oxford: Oxford UP, 31–60.
- Inwagen, Peter von 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. In Jeff Jordan – Daniel Howard-Snyder (szerk.) *Faith, Freedom, and Rationality. Philosophy of Religion Today*. London: Rowman & Littlefield, 137–153.
- Inwagen, Peter von 2010. We're Right, They're Wrong. In Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.) *Disagreement*. Oxford: Oxford UP, 10–28.
- Irritz, Gerd 2010. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. Sonderausgabe. Stuttgart: Metzler.
- Jaegerschmid, Adelgundis 1981a. Gespräche mit Edmund Husserl 1931–1936. *Stimmen der Zeit*, 199/1, 48–58.
- Jaegerschmid, Adelgundis 1981b. Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938). *Stimmen der Zeit*, 199/2, 129–138.
- Jaeschke, Walter 1993. Einleitung. In Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung. Orientalische Philosophie*. Philosophische Bibliothek, 439. Hamburg: Felix Meiner, vii–xxxix.
- Jaeschke, Walter 2003. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Jamme, Christoph 1984. Editionspolitik. Zur „Freundesvereinsausgabe“ der Werke G. W. F. Hegels. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38/1, 83–99.
- Jan, Ludwig von (szerk.) 1856. *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII. Recognovit atque indicibus instruxit Ludovicus Ianus. Vol. II. Lib. VII–XV*. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Jan, Ludwig von – Mayhoff, Karl [Heinrich] (szerk.) 1875. *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII. Post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff. Vol. II. Lib. VII–XV*. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Jani, Anna 2015. *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*. Epistemata, 556. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Janicaud, Dominique 1998. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Editions de l'Éclat.
- Janicaud, Dominique – Courtine, Jean-François – Chrétien, Jean-Louis et al. 2000. *Phenomenology and the “Theological Turn.” The French Debate*. New York: Fordham UP.
- Janssen, Paul 1989. Psychologismus. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1675–1678.
- Jodl, Friedrich 1916. Robert Zimmermann. In Friedrich Jodl *Vom Lebenswege. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Erster Band*. Stuttgart: J. G. Cotta, 433–440.

- Jonas, Hans 2005. *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Szerk. Christian Wiese. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kähler, Martin 1892. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz [...]*. Leipzig: A. Deichert Nachf. (G. Böhme).
- Kant, Immanuel 1889. *Lose Blätter aus Kants Nachlass. Erstes Heft*. Szerk. Rudolf Reicke. Königsberg: Ferd. Beyer (Thomas & Oppermann).
- Kant, Immanuel 1895. *Lose Blätter aus Kants Nachlass. Zweites Heft*. Szerk. Rudolf Reicke. Königsberg: Ferd. Beyer (Thomas & Oppermann).
- Kant, Immanuel 1942. *Handschriftlicher Nachlaß. Band VII*. Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe], 20. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kapelner, Zsolt 2016. Introduction. In Megyer Gyöngyösi – Zsolt Kapelner – Zsófia Ádám *et al.* (szerk.) *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*. Budapest: Eötvös József Collegium, 9–15.
- Käufer, Stephan 2010. Post-Kantian Logical Radicalism. In Dean Moyer (szerk.) *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. London: Routledge, 809–836.
- Keith, Chris 2011. Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 102/2, 155–177.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Mesteriskola. Budapest: Atlantisz.
- Kelemen János 2010. A „polgári filozófia” bírálatának lehetőségei a hetvenes években. In Boros Gábor (szerk.) *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Ad marginem, 1. Budapest: L'Harmattan, 96–102.
- Kelly, Thomas 2016. Disagreement in Philosophy. Its Epistemic Significance. In Herman Cappelen – Tamar Szabó Gender – John Hawthorne (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford UP, 374–394.
- Kierkegaard Søren 1994. *Vagy-vagy*. 2., javított kiadás. Szerk. Fodor Géza – Kunos László, Ford. Dani Tivadar. Osiris-Századvég könyvtár. Filozófia. Budapest: Osiris-Századvég.
- Kimmerle, Heinz 1969. Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. *Hegel-Studien*, 5, 83–94.
- Kirchner, Joachim 1962. *Das deutsche Zeitschriftenwesen, seine Geschichte und seine Probleme. Teil II. Vom Wiener Kongress bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kobusch, Theo 1989. Philosophie. E. Mittelalter. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 633–656.

- Kolmer, Petra 1998. *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel*. Reihe Philosophie. Freiburg: Karl Alber.
- Konrád Miklós 2007. Zsidók és kitért zsidók a dualizmus korában. A kitérés okai zsidó szemmel. *Történelmi Szemle*, 49/3, 373–402.
- Kopido, Axel 2016. *Hegels Gesammelte Werke. Katalog anlässlich des 31. Internationalen Hegel-Kongresses 17. – 20. Mai 2016 in Bochum [...]*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kortooms, Toine 2002. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Phaenomenologica, 161. Dordrecht: Kluwer.
- Kosáry Domokos – Németh G. Béla (szerk.) 1985. *A magyar sajtó története II/2. 1867–1892*. Budapest: Akadémiai.
- Kovács I. Gábor – Kiss Zsuzsanna – Takács Árpád (szerk.) 2012. *Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adattára 1848–1944. I. Zsidó és zsidó származású egyetemi tanárok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Kozáry Gyula 1890. Folyóiratok. A Magyar Philosophiai Szemle. 1882–1890. *Bölcséleti Folyóirat*, 5, 379–390.
- Köhnke, Klaus Christian 1981. Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 25/2, 185–210.
- Köhnke, Klaus Christian 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kőszeghy Péter 2011. Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 115/2, 168–173.
- Kranz, Margarita 1989. Philosophie. I. A. B. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 7: P – Q*. Basel: Schwabe, 572–583.
- Kranz, Margarita 2008. Gelehrte Geschäfte. Warum Hans-Georg Gadamer nicht Herausgeber des Historischen Wörterbuchs der Philosophie wurde. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 2/4, 95–111.
- Kranz, Margarita 2011. Begriffsgeschichte institutionell: Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966) Darstellung und Dokumente. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 53, 153–226.
- Kraus, Hans-Joachim 1988. Kähler, Martin (1835–1912). In Gerhard Müller (szerk.) *Theologische Realenzyklopädie. Band XVII: Jesus Christus V -- Katechismuspredigt*. Berlin: Walter de Gruyter, 511–515.
- Kultúrpolitikai Munkaközösség 1973. Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 17/1–2, 159–169.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*. London: Routledge.

- Kühndel, Jan 1969. Edmund Husserls Heimat und Herkunft. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51/3, 286–290.
- Laczkó Sándor 1996. Böhm Károly és a Magyar Philosophiai Szemle. *Korunk*, 3/7, 61–66.
- Ladányiné Boldog Erzsébet 1980. A magyar kultúra „afilozofikusságáról” a XIX. század második felében. *Magyar Filozófiai Szemle*, 24/6, 889–913.
- Lærke, Mogens 2016. Gregorio Piaia and Giovanni Santinello (eds.), Models of the History of Philosophy, Vol. III [...]. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [URL=https://ndpr.nd.edu/news/models-of-the-history-of-philosophy-vol-iii-the-second-enlightenment-and-the-kantian-age/; utoljára letöltve: 2020. április 26.].
- Lampe, Emil 1897. Karl Weierstraß. *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 6, 27–43.
- Lange, Friedrich Albert 1866. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker.
- Lanz, Jakob 1978. Begriffsgeschichte im Grossversuch: Ein erster vorläufiger Bericht. 22/1, 7–29.
- Lehmann Miklós 1998. Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig. [URL=http://lehmann.hu/lm/elidegen.pdf; utoljára letöltve: 2020. április 26.].
- Lengyel Zsuzsanna Mariann 2012. Kritika és interpretáció. Válasz Zuh Deodáthnak. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3, 160–177.
- Lessing, Hans-Ulrich 2011. *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*. Köln: Böhlau.
- Lessing, Hans-Ulrich 2016. Dilthey als Historiker. Das Leben Schleiermachers als Paradigma. In Hans-Ulrich Lessing *Die Autonomie der Geisteswissenschaften. Studien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Zweiter Teilband: Systematische Untersuchungen zur Diltheys Werk*. Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen, 13/2. Nordhausen: Traugott Bautz, 9–30.
- Lewes György Henrik [George Henry] 1876. *A philosophia története. Thales-tól Comteig*. Ford. Bánóczi József. 3 köt. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata.
- Liebmann, Otto 1865. *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart: Carl Schober.
- Lindner, Gustav Adolf 1866. *Einleitung in das Studium der Philosophie. Mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Gymnasien entworfen [...]*. Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Lindner, Gustav Adolf 1872. *Lehrbuch der formalen Logik für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht*. Dritte, erweiterte Auflage. Wien: Carl Gerold's Sohn.

- Lindner, Gustav Adolf 1875. *Lehrbuch der empirischen Psychologie als induktiver Wissenschaft für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht*. Vierte[,] durchgesehene Auflage. Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Lohmar, Dieter 2002. Die Idee der Reduktion. Husserl Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn. In Peter Trawny – Heinrich Hüni (szerk.) *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot, 751–771.
- Lotze, Hermann 1883. *Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen*. Leipzig: S. Hirzel.
- Lotze, Hermann 2003. *Briefe und Dokumente*. Szerk. Reinhardt Pester. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ludassy Mária 1991. Az ancilla politicae-tól a philosophia perennis felé? *Magyar Tudomány (Ú. F.)*, 36/3, 302–304.
- Ludwig, Alfred 1872. *Platons Apologie des Sokrates und Kriton mit Einleitung und Anmerkungen für den Schulgebrauch*. Fünfte von neuem durchgesehene Auflage. Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Luft, Sebastian 2002. „Phänomenologie der Phänomenologie”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. *Phaenomenologica*, 166. Dordrecht: Kluwer AP.
- Luft, Sebastian 2016. Diltheys Kritik an der Wissenschaftstheorie der Neukantianer und die Konsequenzen für seine Theorie der Geisteswissenschaften. Das Problem des Historismus. In Christian Damböck – Hans-Ulrich Lessing (szerk.) *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*. Freiburg: Karl Alber, 176–198.
- Lübbe, Hermann 1962. Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie. In Klaus Oehler – Richard Schaeffler (szerk.) *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 204–229.
- Lübbe, Hermann 1973. Was heißt: »Das kann man nur historisch erklären«? In Reinhart Koselleck – Wolf-Dieter Stempel (szerk.) *Poetik und Hermeneutik*, 5. München: Wilhelm Fink, 542–554.
- Lübbe, Hermann 1975. Begriffsgeschichte als dialektischer Prozess. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 19, 8–15.
- Lübbe, Hermann 1977. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel: Schwabe.
- Lübbe, Hermann 1982. Geschichte der Philosophie als Kulturgeschichte der Philosophie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 26/2, 210–214.
- Lübbe, Hermann 2003. *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Dritte, um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin: Springer.
- Lübbe, Hermann 2010. *Hermann Lübbe im Gespräch*. München: Wilhelm Fink.
- M. Kondor Viktória 1989. *A Hornyánszky-nyomda és az Akadémia könyvkiadása. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának közleményei (Ú. S.)*, 22. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.

- Marheineke, Philipp – Förster, Friedrich 1831. *Zwei Reden bei der feierlichen Bestattung des Königl[ichen] Professors, Dr. Georg Wilh[elm] Fr[iedrich] Hegel, am 16ten November gesprochen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Marty, Anton 1916. *Gesammelte Schriften. I. Band, 1. Abteilung*. Szerk. Josef Eisenmeier – Alfred Kastil – Oskar Kraus. Halle: Max Niemeyer.
- McAlister, Linda L. 1976. Chisholm and Brentano on Intentionality. In Linda L. McAlister (szerk.) *The Philosophy of Brentano*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 151–159.
- Meier, Georg Friedrich 1762. *Vernunftlehre*. Zwote Auflage. Halle: Johann Justinus Gebauer.
- Mertz, Donald W. 1996. *Moderate Realism and Its Logic*. New Haven: Yale University Press.
- Mester Béla 2015. A magyar filozófiatörténet elbeszélésének megformálása az egyetemes filozófiatörténet és a kulturális nemzetépítés kontextusában: Almási Balogh Pál vállalkozása. *Korall*, 16/62, 54–74.
- Mester Béla 2017. A filozófia narratív emlékezete: megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanáról. In Laczkó Sándor (szerk.) *Az emlékezet. Lábjegyzetek Platónhoz*, 15. Szeged: Státus, 377–391.
- Meumann Ernő [Ernst] 1924. *Az esztétika rendszere*. Ford. Várkonyi Dezső. Filozófiai könyvtár, 6. Budapest: Pfeifer.
- Meumann, Ernst 1895. Meine letzten Wünsche für Österreich. Von Franz Brentano. [...] Die vier Phasen der Philosophie [...]. Von Franz Brentano [...]. *Blätter für literarische Unterhaltung*, 1895–2/41, 645–649.
- Meumann, Ernst 1915. Wesen und Bedeutung des Nationalgefühls. *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Jugendkunde*, 16/2, 84–106.
- Meyer, Joseph 1855. Schlußwort des Herausgebers. In Joseph Meyer (szerk.) *Das große Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände. [...] Sechster Supplement-Band. (Schluß)*. Hildburghausen: Bibliographisches Institut, 1354 [számozatlan oldal].
- Mezei Balázs 1992. Mi az, hogy filozófia? *Élet és Irodalom*, 36/36, 4.
- Mezei Balázs 1993a. A bűn, a sors és Jób kartezianizmusa. Tengelyi László: A bűn mint sorseseemény [...]. *BUKSZ*, 5/4, 417–428.
- Mezei Balázs 1993b. Egy csapásra (Husserl, Scheler, Brentano és a filozófia kezdete). *Magyar Filozófiai Szemle*, 37/5–6, 871–888.
- Mezei Balázs 1995a. Filozófia és lexikográfia. Megjegyzések a hazai filozófiai lexikon kérdéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39/3–4, 591–607.
- Mezei Balázs 1999. Rendszertelen beszélgetés Edmund Husserllel. *2000*, 9/7, 53–61.
- Mezei Balázs 2019. Alles ist Seyn. Heidegger és a Fekete füzetek. In Marosán Bence Péter (szerk.) *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan / Könyvpont, 192–209.
- Mezei, Balázs M. 1995b. *World and Life-World. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Frankfurt: Peter Lang.

- Mezei, Balázs M. 2013. *Religion and Revelation after Auschwitz*. New York: Bloomsbury.
- Mezei, Balázs M. 2017. *Radical Revelation. A Philosophical Approach*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Mezei, Balázs M. – Smith, Barry 1998. *The Four Phases of Philosophy*. Studien zur österreichischen Philosophie, 27. Amsterdam: Rodopi.
- Michelet, Carl Ludwig 1838. *Geschichte der letzten System der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Zweiter Theil*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Michelet, Carl Ludwig 1870. *Hegel[,] der unwiderlegte Weltphilosophy. Eine Jubilschrift*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Miklós, Tamás 2016. *Der kalte Dämon. Versuche zur Domestizierung des Wissens*. Ford. Zádor Éva. München: C. H. Beck.
- Ministerium des Cultus und Unterrichts 1849. *Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Oesterreich*. [Wien]: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei.
- Mojsisch, Burkhard – Summerell, Orrin F. 2002. Platonismus. In *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*. Stuttgart: Metzler, 362–378.
- Molnár Aladár 1864. *A psychologia vázolata Dr. Erdmann J. Eduard alapján tanításaihoz vezérfonalul*. Pest: Osterlamm Károly.
- Molnár Dávid 2017. Ioannes Pannonius levele: egy irodalmi vagy irodalomtörténeti fikció nyomában. *Orpheus Noster*, 9/2, 181–196.
- Mulsow, Martin 2005. Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In Martin Mulsow – Marcelo Stamm (szerk.) *Konstellationsforschung*. Suhrkamp, 74–97.
- Müller, Ernst – Schmieder, Falko 2016. *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried 2013. *Der Grosse Krieg. Die Welt 1914 bis 1918*. Berlin: Rowohlt.
- Nathansohn, Hugo 1904. *Der Existenzbegriff Hume's*. Inaugural Dissertation (Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen).
- Nicolin, Friedheim (szerk.) 1978. *Briefe von und an Hegel. Band IV, Teil 1: Dokumente und Materialien zur Biographie*. Lizenzausgabe des Verlages Felix Meiner, Hamburg, der dritten, völlig neubearbeiteten Auflage 1977. Berlin: Akademie.
- Nicolin, Günther (szerk.) 1970. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Normore, Calvin G. 2016. The Methodology of the History of Philosophy. In Herman Cappelen – Tamar Szabó Gender – John Hawthorne (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford UP, 27–48.
- Nuzzo, Angelica 2003. Hegel's Method for a History of Philosophy. The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy

- (1819–1931). In David A. Duquette (szerk.) *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*. SUNY series in Hegelian Studies. New York: State University of New York Press, 19–34.
- Nyíri, Kristóf 1999. From Palágyi to Wittgenstein: Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication. In Peter Fleissner – Kristóf Nyíri (szerk.) *Philosophy of culture and the politics of electronic networking. 1. Austria and Hungary: Historical roots and present developments*. Innsbruck: Studien, 1–11.
- O'Donnell, James J. (szerk.) 1992. *Augustine: Confessions*. 3 köt. Oxford: Clarendon Press.
- Olay, Csaba 2007. *Hans-Georg Gadamer. Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Olay Csaba 2017. Előítélet, előfeltevés és tradíció hermeneutikai nézőpontból. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61/1, 29–49.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan.
- Palágyi, Melchior 1902. *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Patočka, Jan 2010. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Ford. Sandra Lehmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Paulsen, Friedrich 1909. *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen*. Jena: Eugen Diederichs.
- Peckhaus, Volker 1990. *Hilbertprogramm und kritische Philosophie. Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie*. Studien zur Wissenschafts-, Sozial- und Bildungsgeschichte der Mathematik, 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Peckhaus, Volker 1999. 19th Century Logic between Philosophy and Mathematics. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 5/4, 433–450.
- Percz László 1995. A pozitivizmus programjával („Athenaeum” 1892–1914). *Magyar Filozófiai Szemle*, 39/1–2, 1–37.
- Percz László 1998. *A pozitivizmustól a szellemtörténetig. Athenaeum, 1892–1947*. Budapest: Osiris.
- Percz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Eszmetörténeti könyvtár, 7. Budapest: Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Petersen, Peter 1913. *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*. Hamburg: Boysen.
- Piaia, Gregorio – Santinello, Giovanni (szerk.) 2015. *Models of the History of Philosophy. Vol. III: The Second Enlightenment and the Kantian Age*. Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Piercey, Robert 2003. Doing Philosophy Historically. *The Review of Metaphysics*, 56/4, 779–800.
- Pók Attila – Stark Tamás 2018. Remélhetünk érdemi magyar történeiszvitát? *168 Óra*, 30/24, 46–47.

- Pollok, Konstantin 2010. The “Transcendental Method.” On the Reception of the Critique of Pure Reason in Neo-Kantianism. In Paul Guyer (szerk.) *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 346–379.
- Prantl, Carl 1870. *Geschichte der Logik im Abendlande. Vierter Band*. Leipzig: S. Hirzel.
- Purkert, Walter – Ilgands, Hans Joachim 1987. *Georg Cantor 1845 – 1918. Vita mathematica*, 1. Basel: Birkhäuser.
- Rackham, Harris (szerk.) 1940. *Pliny: Natural History. Volume III: Books 8–11*. Loeb Classical Library, 353. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ranke, Leopold von 1975. *Vorlesungseinleitungen*. Szerk. Volker Dotterweich – Walther Peter Fuchs. Aus Werk und Nachlass, 4. München: R. Oldenbourg.
- Richardson, William J. 1963. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Phaenomenologica, 13. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricœur, Paul 1986. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ritter, Joachim 1938. Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 12/2, 175–190.
- Ritter, Joachim 1964. Zur Neufassung des „Eisler”. Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuchs der Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18/4, 704–708.
- Ritter, Joachim 1967. Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11, 75–80.
- Ritter, Joachim 1971a. Begriffsgeschichte. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A–C*. Basel: Schwabe, 788–808.
- Ritter, Joachim 1971b. Vorwort. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A–C*. Basel: Schwabe, v–xi.
- Ritter, Joachim 1974. *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ritter, Joachim 2003. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Erweiterte Neuausgabe. Szerk. Odo Marquard. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ritter Joachim 2007. *Szubszjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Papp Zoltán. Mesteriskola. Budapest: Atlantisz.
- Rixner, Thaddäus Anselm 1818. *Aphorismen der gesammten Philosophie, I. Bändchen rein-theoretische Philosophie; zum Gebrauch seiner Vorlesungen [...]*. Sulzbach: J. E. Seidel.
- Rixner, Thaddäus Anselm 1822. *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum gebrauch seiner Vorlesungen [...]. Erster Band. Geschichte der alterthümlichen, sowohl barbarischen als klassischen Philosophie*. Sulzbach: J. E. von Seidel.

- Rixner, Thaddäus Anselm 1829. *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum gebrauch seiner Vorlesungen [...]. Erster Band. Geschichte der alterthümlichen, sowohl barbarischen als classischen Philosophie.* Zweite[,] vermehrte und verbesserte Auflage. Sulzbach: J. E. von Seidel.
- Rollinger, Robin D. 1999. *Husserl's Position in the School of Brentano.* *Phaenomenologica*, 150. Dordrecht: Kluwer.
- Rollinger, Robin D. 2008. *Austrian phenomenology: Brentano, Husserl, Meinong, and others on mind and object.* Frankfurt: Ontos.
- Romsics Ignác 2010. *Magyarország története a XX. században.* Negyedik, javított és bővített kiadás. Osiris tankönyvek. Budapest: Osiris.
- Rorty, Richard 1984. The historiography of philosophy: four genres. In Richard Rorty – Jerome B. Schneewind – Quentin Skinner (szerk.) *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy.* Ideas in Context, 1. Cambridge University Press, 49–76.
- Rorty Richard 1986. A filozófiatörténetírás négy fajtája. Ford. Fehér M. István. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30/3–4, 495–519.
- Rorty, Richard – Schneewind, Jerome B. – Skinner, Quentin (szerk.) 1984. *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy.* Ideas in Context, 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothacker, Erich 1927. Hilfsmittel des philosophischen Studiums. Bericht. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 5, 766–791.
- Rózsa Erzsébet 1996. A marxizmus reneszánszától a „filozófus perig”. *História*, 18/9–10, 39–41.
- Römer Inga 2019. Mi a fenomenológiai metafizika? In Marosán Bence Péter (szerk.) *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére.* Budapest: L'Harmattan / Könyvpont, 282–294.
- Ryle, Gilbert 1971a. Phenomenology versus the „Concept of the Mind”. In *Critical Essays.* Collected Papers, 1. London: Hutchinson, 179–196.
- Ryle, Gilbert 1971b. Autobiographical. In Oscar Patrick Wood – George Pitcher (szerk.) *Ryle.* Modern Studies in Philosophy. London: Macmillan, 1–16.
- Sakakibara, Tetsuya 1997. Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl. *Husserl Studies*, 14/1, 21–39.
- Sandkühler, Hans Jörg 2006. „Eine lange Odyssee”. Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im »Dritten Reich«. *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2006/1, 139–179.
- Sauer, Werner 1982. *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie.* Studien zur österreichischen Philosophie, 2. Amsterdam: Rodopi.
- Schepers, H[...] 1971. A priori/a posteriori. I. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A-C.* Basel: Schwabe, 462–467.

- Schlawe, Fritz 1959. Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus II. (Fortsetzung und Schluß). *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 11/4, 343–356.
- Schleiermacher, Friedrich 1861. *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Dritter Band. Schleiermacher's Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner Uebersiedlung nach Halle, namentlich der mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel.* Szerk. Ludwig Jonas – Wilhelm Dilthey. Berlin: Georg Reimer.
- Schleiermacher, Friedrich 1863. *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Viertes Band [...].* Szerk. Ludwig Jonas – Wilhelm Dilthey. Berlin: Georg Reimer.
- Schmid, Alois 1862. *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und gegenwärtiger Zeit.* München: J. J. Lentner.
- Schmidinger, Heinrich M. 1999. Philosophia perennis. In Walter Kasper – Konrad Baumgartner – Horst Bürkle *et al.* (szerk.) *Lexikon für Theologie und Kirche. Achter Band. Pearson bis Samuel.* Freiburg: Herder, 248–249.
- Schmidkunz, Hans 1889. *Ueber die Abstraction.* Halle: C. E. M. Pfeffer.
- Schmidkunz, Hans 1893a. Anhang. In David Hume *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand.* Leipzig: P. Friesenhahn, 203–222.
- Schmidkunz, Hans 1893b. Hume, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand [...]. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 17/3, 402.
- Schmidkunz, Hans 1894. Über philosophische Terminologie. In *Verhandlungen der zweiundvierzigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien vom 24. bis 27. Mai 1893.* Leipzig: B. G. Teubner, 241–249.
- Schmidkunz, Hans 1895. Ein Gesetz der Philosophiegeschichte. *Westermanns illustrierte deutsche Monats-Hefte*, 79/470, 225–229.
- Schmidkunz, Hans – Gerster, Franz Carl 1892. *Psychologie der Suggestion.* Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Schmidt, [?] 1833a. Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. [...] Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens. Von Dr. Fried. Ed. Beneke [...]. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1833/1/25–26, 197–200, 201–208.
- Schmidt, Eduard 1833b. *Ueber das Absolute und das Bedingte. Mit besonderer Beziehung auf den Pantheismus. Ein skeptischer Versuch [...].* Parchim: Hinstorff.
- Schmitt, Charles B. 1966. Perennial Philosophy: From Augustino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 27/4, 505–532.
- Schneider, Helmut 1989. Philosophie, immerwährende. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7: P–Q.* Basel: Schwabe, col. 898–900.
- Schrader, Wilhelm 1894. *Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle. Zweiter Teil.* Berlin: Ferd. Dümmler.

- Schreiber, Stefan 2013. Der Text des Neuen Testaments. In Martin Ebner – Stefan Schreiber (szerk.) *Einleitung in das Neue Testament*. Zweite, durchgesehene und aktualisierte Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer, 53–67.
- Schubert, Friedrich Wilhelm 1838. Immanuel Kant und sein Stellung zur Politik in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. *Historisches Taschenbuch*, 9, 527–628.
- Schuhmann, Karl 1972. Forschungsnotizen über Husserls „Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“. *Tijdschrift voor Filosofie*, 34/3, 513–524.
- Schuhmann, Karl 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Husserliana Dokumente, 1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schuhmann, Karl 1978. Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32/4, 591–612.
- Schuhmann, Karl 1988. Malvine Husserls “Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl”. *Husserl Studies*, 5/2, 105–125.
- Schuhmann, Karl 2001. Representation in Early Husserl. In Liliana Albertazzi (szerk.) *The Dawn of Cognitive Science. Early European Contributors*. Synthese Library, 295. Dordrecht: Kluwer AP, 167–184.
- Schuhmann, Karl 2004. *Selected papers on phenomenology*. Szerk. Cees Leijenhorst – Piet Steenbakkers. Dordrecht: Kluwer.
- Schuhmann, Karl – Schuhmann, Elisabeth 1994. Einführung in die Ausgabe. In Edmund Husserl *Briefwechsel*. Husserliana Dokumente, 3. Dordrecht: Kluwer, 1–70.
- Schwarz Balduin 2013. *Örök filozófia. Törvény és szabadság a szellemtörténetben*. Ford. Szalay Mátyás. Paideia könyvek. Budapest: Jel.
- Schweda, Mark 2015. *Joachim Ritter und seine Schule (zur Einführung)*. Hamburg: Junius.
- Schwegler, Albert 1848. *Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfadens zur Uebersicht*. Stuttgart: Franckh.
- Schweitzer, Albert 1899. *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft*. Freiburg: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schweitzer, Albert 1906. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schweitzer, Albert 1933. *Out of My Life and Thought. An Autobiography*. Ford. C. T. Champion. New York: Henry Holt and Company.
- Schweitzer Albert 1981. *Életem és gondolataim*. 2. kiadás. Ford. Balassa Klára. Budapest: Gondolat.
- Schweitzer, Albert 1990. *Out of My Life and Thought. An Autobiography*. Szerk. Rhena Schweitzer Miller – Antje Bultmann Lemke, Ford. Antje Bultmann Lemke. New York: Henry Holt and Company.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan.

- Schwendtner Tibor 2014. Tények és/vagy gondolatok. Megfontolások a filozófiatörténet-írás módjáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58/4, 77–85.
- Sepp, Hans Rainer (szerk.) 1988. *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. München: Alber.
- Seydel, Rudolf 1876. Zur Geschichte des Wortes „Erkenntnistheorie“. *Philosophische Monatshefte*, 12/4, 188–189.
- Sieg, Ulrich 2013. *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München: Hanser.
- Sigwart, Christoph 1888. *Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung*. Freiburg: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Simon József Sándor (szerk.) 1904. *Platón állama (görögül és magyarul)*. Görög és latin remekírók. Budapest: Franklin-Társulat.
- Smith, Barry 1994. *Austrian philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court.
- Snädelbach, Herbert 1983. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sokal Alan – Bricmont Jean 2000. *Intellektuális impostorok. Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal*. Ford. Kutrovác Gábor – Rác András. Budapest: Typotex.
- Sokal, Alan D. 1996. A Physicist Experiments with Cultural Studies. [URL=http://www.physics.nyu.edu/sokal/lingua_franca_v4.pdf; utoljára letöltve: 2020. április 26.].
- Somos Róbert 1999a. Pauler Ákos és Franz Brentano. *Passim*, 1/1, 3–10.
- Somos Róbert 1999b. *Pauler Ákos élete és filozófiája*. [Budapest]: Kairosz.
- Somos Róbert 2015. A fiatal Pauler Ákos és az olasz filozófusok. *Korunk*, 26 (III. folyam)/6, 28–33.
- Spaemann, Robert 1978. Der Streit der Philosophen. In Hermann Lübbe (szerk.) *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Berlin: Walter De Gruyter, 91–106.
- Spaemann, Robert 2010. *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*. Zweite Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert 2012a. *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Spaemann, Robert 2012b. *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spiegelberg, Herbert – Schuhmann, Karl 1982. *The Phenomenological Movement*. 3. revised and enlarged edition. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Stachel, Peter 1998. „Ein Kapitel der intellektuellen Entwicklung in Europa...“ Theoriebildungen in der Wiener Moderne und ihre Wurzeln in den österreichischen Traditionen philosophischen Denkens im 19. Jahrhundert. In Sonja Rinofner-Kreidl (szerk.) *Zwischen Orientierung und Krise. Zum Umgang mit Wissen in der Moderne*. Wien: Böhlau, 109–176.

- Stadler, Friedrich 2015. *Der Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, 20. Dordrecht: Springer.
- Steiger Kornél (szerk.) 1998. *Gorgiasz*. Ford. Péterfy Jenő – Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal. Budapest: Atlantisz.
- Steiger Kornél 1999. *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Budapest: Jószyöveg Műhely.
- Steindler, Larry 1988. *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg: Alber.
- Steinhausen, G[eorg] 1895. § 70B. Allgemeine Kulturgeschichte. *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*, 18/4, 9–58.
- Steinmayer, J[osef] 1895. Die vier Phasen der Philosophie [...]. Von Franz Brentano [...]. *Die Gesellschaft. Monatschrift für Litteratur, Kunst und Sozialpolitik*, 1895/11, 1408.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin 2016. Hegel wieder heimisch machen. Zur Beendigung des Vorhabens der Düsseldorfer Akademie, Hegels »Gesammelte Werke« herauszugeben. In Axel Kopido (szerk.) *Hegels Gesammelte Werke. Katalog anlässlich des 31. Internationalen Hegel-Kongresses 17. – 20. Mai 2016 in Bochum [...]*. Hamburg: Felix Meiner, 13–26.
- Stieler, Martina 2005. Martina Stieler's Memories of Edmund Husserl. Szerk. Ronald Bruzina, Ford. Jerome Veith. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 5, 365–376.
- Storb, Gerhard 1994. *Die Einwohner der Bürgermeisterei Lebach (1798 – 1920). Band 1*. Szerk. Karl Kuhn. Lebach: Volkshochschule Lebach e.V.
- Stumpf, Carl 1892. Psychologie und Erkenntnistheorie. In *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Neunzehnter Band*. München: Verlag der k. Akademie (in Commission bei G. Franz).
- Stumpf, Carl 1919. Erinnerungen an Franz Brentano. In Oskar Kraus (szerk.) *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München: C. H. Beck, 85–149.
- Szegedi Nóra – Ullmann Tamás 2015. Tengelyi László (1954–2014). *BUKSZ*, 27/1, 71–72.
- Székely László 2016. Egy magyar gondolkodó Némethonban. Palágyi Menyhért tudományfilozófiája és a relativitás elmélete. In Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. ergo. Budapest: Gondolat, 216–239.
- Szekér, Barnabás – Szabados, Bettina – Varga, Péter András (szerk.) 2018. Die Wiener Einträge 1869–1870 aus dem Tagebuch des ungarischen Philosophen Bernhard Alexander. *Magyar Filozófiai Szemle*, 62/4, 209–216.

- Szemere Samu 1910. A filozófia történetéről. In Dénes Lajos (szerk.) *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára [...]*. Budapest: Franklin-Társulat, 199–210.
- Szemere Samu 1949. Hegel filozófiájának magyar műszavai. *Magyar Nyelvőr*, 73/5, 331–336.
- Szigeti Attila 2004. A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával. *Kellék*, 25, 23–63.
- Szögi László 2001. *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919*. Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 5. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- Szücs László Gergely 2016. Kísérlet a magyar hivatalos filozófiai élet Nyugat-képének rekonstrukciójára (1957–1980). *Szociológiai Szemle*, 26/1, 18–48.
- T[...] S[...] 1918. Enyvvári Jenő: Philosophiai szótár [...]. *Protestáns Szemle*, 30/1–3, 229.
- Takács Ádám 2013. *A fenomén és tárgya. Fenomenológia értelmezések és elemzések*. Aspecto-könyvek. Budapest: L'Harmattan.
- Takács, Ádám 2018. Time and Matter: Historicity, Facticity and the Question of Phenomenological Realism. *Human Studies*, 41/4, 661–676.
- Tapp, Christian 2005. *Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit*. Boethius. Texte und Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften, 53. Stuttgart: Franz Steiner.
- Tengelyi László 1991. Meggondolások a filozófiai reflexió és a politikai fronézis viszonyáról. *Magyar Tudomány (Ú. F.)*, 36/3, 332–337.
- Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.
- Tengelyi László 1994. A módszerről, a nyelvről és az előföltévekről. Tengelyi László válasza Mezei Balázs bírálatára. *BUKSZ*, 6/1, 6–12.
- Tengelyi László 1999. Az értekezés tézisei. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43/4–5, 549–556.
- Tengelyi László 2007. Új fenomenológia Franciaországban. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Akadémiai Kézikönyvek. Budapest: Akadémiai, 1346–1372.
- Tengelyi László 2008. Fenomenológia mint első filozófia. *Világosság*, 49/3–4, 49–59.
- Tengelyi, László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.
- Tengelyi, László 2015. Philosophie als Weltoffenheit. Szerk. Inga Römer. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63/5, 958–976.
- Tengelyi László 2017. *Óstények és világvázlatok*. Szerk. Deczki Sarolta – Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz.

- Thießen, Gerd – Merz, Annette 2011. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 4. kiadás. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tilitzki, Christian 2002. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. 2 köt. Berlin: Akademie.
- Tonelli, G[...] 1971. A priori/a posteriori. II. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A–C*. Basel: Schwabe, 467–469.
- Tózsér János 2009. *Metafizika*. Budapest: Akadémiai.
- Tózsér János 2012. Filozófia és az intuíciók. *Magyar Tudomány*, 173/4, 484–487.
- Tózsér János 2013a. Maradok szkeptikus, tisztelettel! *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/2, 135–146.
- Tózsér János 2013b. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/1, 159–172.
- Tózsér János 2016. Védelmemben. *Élet és Irodalom*, 60/51–52, 24.
- Tózsér János 2018. Az igazság pillanatai. *Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.
- Tózsér János – Eszes Boldizsár 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*, 27–28, 45–71.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf 1836. *Elementa logicis Aristotelicae in usum scholarum*. Berlin: Bethge.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf 1840. *Logische Untersuchungen*. 2 köt. Leipzig: Gustav Bethge.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf 1842. *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*. Berlin: Bethge.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf 1870. *Logische Untersuchungen*. Dritte vermehrte Auflage. 2 köt. Leipzig: S. Hirzel.
- Turbucz Péter 2017. 1919 – A sorsformáló év Alexander Bernát életében. *Magyar Tudomány*, 178/12, 1606–1617.
- Twardowski, Kazimierz 1892. *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*. Wien: Carl Konegen.
- Twardowski, Kazimierz 1894. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien: Alfred Hölder.
- Twardowski, Kazimierz 1895. Franciszek Brentano a historya filozofii. *Przełom*, 1, 335–346.
- Twardowski, Kazimierz 1896. Brentano, Franz: Die vier Phasen der Philosophie [...]. *Österreichisches Litteraturblatt*, 5/10, 295.
- Twardowski, Kazimierz 1927. Franciszek Brentano a historya filozofii. In *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów: Księgarnia „Książnica-Atlas”, 229–242.
- Twardowski, Kazimierz 1991. Selbstdarstellung. Szerk. Jan Woleński – Thomas Binder. *Grazer Philosophische Studien*, 39, 1–26.
- Ueberweg, Friedrich 1865. *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil. Das Alterthum (die vorchristliche Zeit)*.

- Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Ueberweg, Friedrich 1868a. *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil. Die Neuzeit.* Zweite, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register vermehrte Auflage. Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Ueberweg, Friedrich 1868b. *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit.* Dritte, verbesserte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register vermehrte Auflage. Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 50/3–4, 227–251.
- Ullmann Tamás 2007a. Spiritualisztikus tendenciák. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Akadémia kézikönyvek. Budapest: Akadémiai, 926–935.
- Ullmann Tamás 2007b. 20. századi „kontinentális” filozófia. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Akadémia kézikönyvek. Budapest: Akadémiai, 955–1064.
- Ullmann Tamás 2008. Az intencionalitás új paradigmája. *Kellék*, 36, 7–22.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.
- Uphues, Goswin 1903. *Zur Krisis der Logik. Eine Auseinandersetzung mit Dr. Melchior Palágyi*. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn.
- Vaihinger, Hans 1876. Ueber den Ursprung des Wortes „Erkenntnistheorie”. *Philosophische Monatshefte*, 12/2.
- Vaihinger, Hans 1881. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Band, erste Hälfte*. Stuttgart: W. Spemann.
- Vaihinger, Hans 1892. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band*. Stuttgart: Union.
- Vajda, Mihály 2016. Wie ich aus der Minderjährigkeit des Marxismus mit der Hilfe der Phänomenologie herauswuchs? *Horizon. Studies in Phenomenology*, 5/1, 54–69.
- Van Breda, H[erman] L[eo] 1970. In memoriam Roman Ingarden. *Revue philosophique de Louvain*, 68, 423–426.
- Van Breda, Herman Leo 2007. The Rescue of Husserl's Nachlass and the Founding of the Husserl-Archives. In David Ulrichs – Basil Vasilicos (ford.) *Geschichte des Husserl-Archivs / History of the Husserl-Archives*. Dordrecht: Springer, 39–69.
- Vanyó László 1999. *Az ókeresztény egyház irodalma. II. A 4-8. század*. Harmadik, átdolgozott kiadás. Budapest: Jel.
- Varga Péter András 2009. A Logikai vizsgálódások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően. In Varga Péter András

- Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 226–274.
- Varga, Peter Andras 2011. The Architectonic and History of Phenomenology. Distinguishing between Fink's and Husserl's Notion of Phenomenological Philosophy. In Dermot Moran – Hans Rainer Sepp (szerk.) *Phenomenology 2010 Vol. 4: Selected Essays from Northern Europe*. Bucharest / Paris: Zeta Books / Argos, 87–114.
- Varga Péter András 2012. Husserl „utolsó könyve” – Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában. *Elpis*, 6/1, 57–76.
- Varga Péter András 2013a. *A fenomenológia keletkezése*. Cogito könyvek, 9. Budapest: L'Harmattan.
- Varga Péter András 2013b. Hatott-e Heidegger Husserlre? Egy filozófiatörténeti megközelítésmód kritikájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/1, 73–96.
- Varga Péter András 2013c. Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői közelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Edmund Husserl fenomenológiájában. In Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyírő Miklós *et al.* (szerk.) „*Szót érteni egymással*”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L'Harmattan, 175–205.
- Varga, Peter Andras 2014. Die Einflüsse der Brentanoschen Intentionalitätskonzeptionen auf den frühen Husserl. Zur Widerlegung einer Legende. *Phänomenologische Forschungen (N. F.)*, 2014, 83–116.
- Varga, Peter Andras 2015. Was hat Husserl in Wien außerhalb von Brentanos Philosophie gelernt? Über die Einflüsse auf den frühen Husserl jenseits von Brentano und Bolzano. *Husserl Studies*, 31/2, 95–121.
- Varga Péter András 2016a. Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez. Pauler Ákos, Alexander Bernát, Révész Géza és Enyvvári Jenő vonatkozásában. In Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. ergo. Budapest: Gondolat, 256–285.
- Varga, Peter Andras 2016b. The Non-Existing Object Revisited: Meinong as the Link between Husserl and Russell? In Mauro Antonelli – Marian David (szerk.) *Existence, Fiction, Assumption. Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy*. Meinong Studies / Meinong Studien, 6. Berlin: Walter de Gruyter, 27–58.
- Varga Péter András 2016c. Megjegyzés Tózsér János József Attila-kritikájához. *Élet és Irodalom*, 60/50, 12.
- Varga Péter András 2016d. Az ignorabimus-vita a korai fenomenológiában. A fenomenológia keletkezésének egy feltáratlan fejezetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 60/1, 50–82.
- Varga, Peter Andras 2016e. Frederick C. Beiser, After Hegel: German Philosophy, 1840–1900 [...]. *Philosophy in Review*, 36/3, 94–96.

- Varga, Peter Andras 2016f. Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuch einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seinen Assistenten. Mit einem unveröffentlichten Brief Edmund Husserls über Edith Stein im Anhang. In Andreas Speer – Stephan Regh (szerk.) »*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*«. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks*. Freiburg: Herder, 111–133.
- Varga, Peter Andras 2016g. The Impersonalities Controversy in Early Phenomenology. Sigwart and the School of Brentano. *Brentano Studien*, 14, 229–280.
- Varga, Peter Andras 2017. Eugen Enyvvári's road to Göttingen and back: A case study in the Transleithanian participation in early phenomenology (with an appendix of Edmund Husserl's two unpublished letters to Enyvvári). *Studies in East European Thought*, 69/1, 57–78.
- Varga, Peter Andras 2018a. Husserl's early period: Juvenilia and the Logical Investigations. In Dan Zahavi (szerk.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 107–134.
- Varga Péter András 2018b. A Snapshot of Austrian Philosophy on the Eve of Franz Brentano's Arrival. The Young Bernhard Alexander in Vienna in 1868–1871. *Magyar Filozófiai Szemle*, 62/4, 182–207.
- Varga Péter András 2018c. *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Varga Péter András 2019a. Alexander Bernát és tanítványi köre mint filozófiatörténet-írási probléma. In Dénes Iván Zoltán (szerk.) *Magyar-ész-dó identitásminták*. Budapest: Ráció, 226–251.
- Varga Péter András 2019b. Mi a filozófia (és mi nem az)? *Magyar Filozófiai Szemle*, 63/2, 189–199.
- Varga Péter András 2019c. Palágyi és Husserl. Egy margójegyzet a magyar (és az egyetemes) filozófiatörténet-írás relevanciaproblematikájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 64/3, 168–189.
- Vass Henrik (szerk.) 1978. *A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1971–1975*. [Budapest]: Kossuth.
- Vass József (ford.) 1995. *Szent Ágoston vallomásai*. Budapest: Szent István Társulat.
- Verein Ernst Mach (szerk.) 1929. *Wissenschaftliche Weltauffassung. Wiener Kreis*. Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach. Wien: Artur Wolf.
- Virmond, Wolfgang (szerk.) 2011. *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*. Berlin: Akademie.
- Vlastos, Gregory 1984. The Socratic elenchus: method is all. In Myles Burnyeat (szerk.) *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–37.
- Vrahimis, Andreas 2013. *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Walter, Peter 1988. Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum. In Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (szerk.) *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2. Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria, 131–194.
- Walther, Gerda 1960. *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*. Remagen: Otto Reichl.
- Weiss János 2010. A filozófusper és következményei. Történeti-filozófiai rekonstrukció. *Fordulat*, 3/10, 168–183.
- Werle, Josef M. 1989. *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*. Studien zur österreichischen Philosophie, 15. Amsterdam: Rodopi.
- Wieser, Alfred Rhaeticus 1950. *Die Geschichte des Faches Philosophie an der Universität Wien. 1848–1938*. Inaugural Dissertation (Universität Wien).
- Wiget, G[ustav] 1883. Zum Andenken an Professor Dr. Tuiskon Ziller (I.). *Schweizerisches Schularchiv*, 4/2, 32–36.
- Williams, Donald C. 1953. On the Elements of Being (I). *The Review of Metaphysics*, 7/1, 3–18.
- Williams, Donald C[ary] 1933. The Innocence of the Given. *The Journal of Philosophy*, 30/23, 617–628.
- Windelband, Wilhelm 1921. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Neunte und zehnte, durchgesehene Auflage. Szerk. Erich Rothacker. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Windelband, Wilhelm – Hensel, P[aul] 1897. Deutsche Litteratur der letzten Jahre über vorkantische neuere Philosophie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 10 (N. F. 3)/2, 290–312.
- Winter, Eduard 1979. Der Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas Franz Brentano. In Eduard Winter *Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*. Berlin: Union (VOB), 364–379.
- Wirth, [Johann Ulrich] 1844. Ueber die Philosophie der Griechen mit Rücksicht auf Zeller's Geschichte derselben. *Jahrbücher der Gegenwart*, 1844/8, 707–727.
- Wundt, Wilhelm 1887. *Grundzüge der physiologischen Psychologie. Zweiter Band*. Dritte[,] umgearbeitete Auflage. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Wundt, Wilhelm 1915. Zur Erinnerung an Ernst Meumann. *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Jugendkunde*, 16/4, 211–214.
- Zeller, Eduard 1839. *Platonische Studien*. Tübingen: C. F. Osiander.
- Zeller, Eduard 1843. Die Geschichte der Philosophie in den letztverflossenen fünfzig Jahren, mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen derselben. I. Vorbemerkungen. Tiedemann, Tennemann und ihre Nachfolger. *Jahrbücher der Gegenwart*, 1843/12, 45–46.
- Zeller, Eduard 1844a. Wie soll man Geschichte der Philosophie schreiben? Eine Entgegnung an Hrn. Dr. Wirth. *Jahrbücher der Gegenwart*, 1844/9, 818–830.

- Zeller, Eduard 1844b. *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung, vorsokratische Philosophie.* Tübingen: Ludwig Friedrich Fues.
- Zeller, Eduard 1846. Ueber historische Kritik und ihre Anwendung auf die christlichen Religionsurkunden. *Theologische Jahrbücher*, 5/3, 288–321.
- Zeller, Eduard 1859. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Theil. Sokrates und die Sokratiker, Plato und die Alte Akademie.* Zweite Auflage. Tübingen: Ludwig Friedrich Fues.
- Zeller, Eduard 1862. *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag.* Heidelberg: Karl Groos.
- Zeller, Eduard 1871. Schleiermacher in der ersten Hälfte seines Lebens. *Historische Zeitschrift*, 25/1, 49–65.
- Zeller, Eduard 1873. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz.* Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit, 13. München: R. Oldenbourg.
- Zeller, Eduard 1877. *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung.* Leipzig: Fues.
- Zeller, Eduard 1883. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.* Leip: Fues (R. Reisland).
- Zeller, Eduard 1892. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Erste Hälfte.* Fünfte Auflage. Tübingen: O. R. Reisland.
- Zeller, Eduard 1893a. Wie entstehen ungeschichtliche Überlieferungen? *Deutsche Rundschau*, 74, 189–219.
- Zeller, Eduard 1893b. [Festrede über die Entstehung ungeschichtlicher Ueberlieferungen]. *Deutscher Reichs-Anzeiger und Königlich Preußischer Staats-Anzeiger*, 24,.
- Zeller, Eduard 1908. *Erinnerungen eines Neunzigjährigen.* Stuttgart: Uhland.
- Zeller, Eduard 1911. *Kleine Schriften. [Dritter Band].* Szerk. Otto Lenze – Hermann Diels – Karl Holl. Berlin: Reimer.
- Zimmermann, Robert 1860. *Philosophische Propädeutik. Prolegomena – Logik – Empirische Psychologie. Zur Einleitung in die Philosophie.* Zweite, umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Zimmermann, Robert 1877. Philosophie. In *Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens. Zwölfter Band [...]. Dritte[,] gänzlich umgearbeitete Auflage.* Leipzig: Bibliographisches Institut, 888–894.
- Zimmermann, Robert 1888. Philosophie. In *Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens. Zwölfter Band [...]. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage.* Leipzig: Bibliographisches Institut, 1016–1022.

- Zimmermann, Robert 1896. Philosophie. In *Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Dreizehnter Band [...]*. Fünfte, gänzlich neugearbeitete Auflage. Leipzig: Bibliographisches Institut, 855–861.
- Zimmermann, Robert 1906. Philosophie. In *Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Fünfzehnter Band [...]*. Sechste, gänzlich neugearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig: Bibliographisches Institut, 795–801.
- Zóka Péter 2012. Robert Zimmermann élete, munkássága és Alexander Bernáttal való kapcsolata. *Századvég*, 65/3, 45–57.
- Zuh Deodáth 2012. Egy ünnepi kötetről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/1, 180–187.
- Zuh Deodáth 2013. A recenzió és az előítélet fogalma – Válasz Fehér M. István és Lengyel Zsuzsanna Mariann tanulmányaira. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/1, 173–182.



Névmutató

A névmutató hatóköre tágabb, mint a *Történeti személyek kislexikonáé*, azonban csak a tárgyszintű említéseket veszi figyelembe, tehát nem terjed ki a bibliográfiára és a könyv szövegében szereplő elsődleges és másodlagos szakirodalmi hivatkozásokra (melyeket kiskapitális szedés mód jelöl), kivéve, ha egy szakirodalmi szerző önálló diszkusszió tárgyává vált (azonban ebben az esetben sem tartalmazza a kiskapitálissal szedett pusztá hivatkozásokat a szerző műveire). Azokat az oldalakat, ahol a keresett név csak lábjegyzetben fordul elő, „lj.” megjegyzéssel láttuk el. A *Történeti személyek kislexikonában* szereplő bejegyzéseket félkövér szedésű oldalszámokkal jelöltük. Ismeretlen nevek esetén ezeket – valamint a könyv *Ábramellékletét* (Az 1831 és 1900 közötti német filozófia struktúrája [316. o.] és *A könyvben szereplő filozófusok professzori állomáshelyei* [318. o.] – érdemes először fellapozni.

- Adickes, Emil: 232
Ágoston, Hippói Szent: 13, 14, 195, 270(lj.)
Albert, Szászországi (Albertus de Saxonia): 273(lj.)
Albrecht, Gustav: 284(lj.), **322**
Alexander Bernát: 64, 65, 69, 70, 77(lj.), 79–91, 97, 98(lj.), 143, 166, 198, 200, 201, 266, 267, 293, 309, **322**
Arendt, Hannah: 269, 270(lj.), **322**
Arisztotelész: 85, 86(lj.), 87(lj.), 144, 178, 179, 182, 195, 239, 256, 269, 270
Arleth, Emil: 185, **322**
Ast, Friedrich: 60(lj.), 319, **322**

Bacon, Francis: 178
Baeumler, Alfred: 214(lj.)
Bánóczy (Weisz), József: 81(lj.), 82(lj.), 83(lj.), 87(lj.), 90(lj.), **323**
Bauer, Bruno: 121(lj.), **323**
Bauer, Edgar: 121(lj.), **323**
Baumann, Julius: 86(lj.), **323**
Baur, Ferdinand Christian: 143, **323**
Becker, Oskar: 220
Beiser, Frederick C.: 86, 167(lj.)
Bence György: 27(lj.)
Beneke, Friedrich Eduard: 122(lj.), **323**
Bennett, Jonathan: 20(lj.)
Bentham, Jeremy: 271(lj.)
Bergson, Henri: 22(lj.)
Bernet, Rudolf: 243(lj.)
Bettelheim, Anton: 187, 188, **323**
Blechle, Irene: 180(lj.)
Blumenberg, Hans: 215
Bois-Reymond, Emil du: 86(lj.)
Bolzano, Bernard: 44(lj.), 119, 175, 319, **324**
Bonitz, Hermann: 86(lj.), **324**
Boole, George: 120(lj.)
Boros Gábor: 12(lj.), 28(lj.)
Böhm Károly: 83(lj.), **324**
Brandenstein Béla: 46(lj.), **324**
Braun, Lucien: 13(lj.)
Brentano, Emilie (szül. Rueprecht): 173(lj.), **324**

- Brentano, Franz: 17(lj.), 22(lj.), 24, 25, 44(lj.), 68–70, 72, 76(lj.), 85, 171–196, 198, 201, 221, 254, 255, 257, 259, 268, 271, 272, 275, 276, 279(lj.), 319, **324**
- Brentano, Ida (szül. von Lieben): 173(lj.), 188, **324**
- Brentano, Johannes: 173(lj.), **324**
- Brentano, Lujo (Ludwig Joseph): 187, **324**
- Bruzina, Ronald: 287(lj.)
- Cantor, Georg: 117(lj.), 118(lj.), 249(lj.), **324**
- Cassirer, Ernst: 166(lj.), 209(lj.), 212, 213(lj.), 214(lj.), 221, 319, **324**
- Cassirer, Toni (Antionielle, szül. Bondy): 213(lj.)
- Chisholm, Roderick: 271(lj.)
- Cohen, Hermann: 141, **325**
- Cusanus, Nicolaus: 178(lj.)
- Cselényi István: 45(lj.)
- Daubert, Johannes: 267, **325**
- Deák Ferenc: 81(lj.), 90
- Derrida, Jacques: 229
- Descartes, René: 15(lj.), 132, 265(lj.)
- Dilthey, Wilhelm: 11–13, 16, 19, 21, 23, 26, 57, 68–70, 77(lj.), 92(lj.), 117(lj.), 165, 197, 203–210, 221, 229, 232, 238, 320, **325**
- Dombrowszki Áron: 50(lj.)
- Drng[?] [nem azonosítható személy]: 186
- Drobisch, Moritz: 86(lj.), 120, **325**
- Ehrman, Bart D.: 251(lj.)
- Einstein, Mary: 213(lj.)
- Eisler, Rudolf: 71, 216, 217, 221, 222, 233, 273(lj.), 315, 317
- Engels, Friedrich: 98(lj.)
- Enyvvári Jenő: 274(lj.), **325**
- Erdmann, Benno: 117(lj.), **325**
- Erdmann, Johann Eduard: 66, 67, 84(lj.), 88(lj.), 89(lj.), 117–121, 122(lj.), 123–140, 146, 152, **325**
- Eszes Boldizsár: 29(lj.), 44, 45(lj.), 46, 47, 49
- Eucken, Rudolf: 22(lj.), **325**
- Evans, Richard J.: 242(lj.)
- Exner, Franz: 66, 119–121, **326**
- Falk, Adalbert: 144, **326**
- Faragó-Szabó István: 29(lj.)
- Fechner, Gustav: 86(lj.), 319, **326**
- Fehér M. István: 30–33, 94(lj.), 99, 167(lj.), 291–294
- I. Ferenc osztrák császár és magyar király (Habsburg-Lotaringiai Ferenc): 188
- Fichte, Johann Gottlieb: 92(lj.), 119(lj.), 121(lj.), 141, 168, 178, 317, 322(lj.)
- Ficino, Marsilio (Ficinus, Marsilius): 45(lj.), 46(lj.)
- Figal, Günter: 35(lj.)
- Findlay, John N.: 37(lj.)
- Fink, Eugen: 40(lj.), 41(lj.), 289(lj.), 302(lj.), **326**
- Fischer, Kuno: 141, 169, **326**
- Frege, Gottlob: 217
- Freud, Sigmund: 198
- Fülep Lajos: 274(lj.), **326**
- Gabler, Georg Andreas: 92(lj.), 102, 106
- Gábor Éva: 82(lj.)
- Gábor György: 150(lj.)
- Gabriel, Gottfried: 217
- Gadamer, Hans-Georg: 16(lj.), 71, 213(lj.), 215, 216, 220, 221, 284(lj.), **326**
- Galilei, Galileo: 260–263, 265, 267
- Geldsetzer, Lutz: 17(lj.), 18(lj.), 71, 93, 104, 131, 231–234
- Gioberti, Vincenzo: 122(lj.), 123(lj.)
- Glockner, Hermann: 97
- Goethe, Johann Wolfgang von: 44(lj.)
- Gutting, Garry: 55(lj.)
- Habermas, Jürgen: 220
- Halasy-Nagy József: 268, **327**
- Haller, Rudolf: 191, 192(lj.)
- Harms, Friedrich: 92(lj.), **327**

- Harrach József: 82(lj.), 83(lj.), **327**
- Hartmann, Eduard von: 169, **327**
- Haym, Rudolf: 117(lj.), **327**
- Hegedüs András: 27(lj.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 13(lj.), 52, 53(lj.), 57, 65–67, 70, 88, 92–120, 121(lj.), 122(lj.), 123, 124, 126, 134–136, 139, 145, 152, 153, 157, 158, 163–165, 166(lj.), 167, 168, 178, 181, 182, 194, 199, 203, 206, 207, 218, 219, 232–234, 245, 252, 253, 269, 275, 295, 296, 299, 300(lj.), 317, 321, 322, **327**
- Hegel, Karl von: 94, **327**
- Hegel, Marie (szül. Tucher von Simmelsdorf): 93–95, **327**
- Heidegger, Martin: 30, 33, 34(lj.), 94(lj.), 202(lj.), 213(lj.), 214(lj.), 265, 267, 269, 270(lj.), 284(lj.), 286, 302, **327**
- Helmholtz, Hermann: 86(lj.), 144, **328**
- Herbart, Johann Friedrich: 169, **328**
- Hermiasz: 57(lj.)
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm: 122(lj.), **328**
- Hitler, Adolf: 189, 213(lj.), 304(lj.)
- Hoffmeister, Johannes: 97–99, 101(lj.)
- Hofstadter, Albert: 269(lj.)
- Homérosz: 135
- Hornyánszky Gyula: 145, 151, 157, 158, **328**
- Hornyánszky Viktor (id.): 145(lj.), **328**
- Horváth Cyrill SP: 83(lj.), **328**
- Hume, David: 178, 184, 185(lj.)
- Husserl, Edmund: 24, 25(lj.), 35(lj.), 37–40, 41(lj.), 44(lj.), 48, 55(lj.), 59, 66, 69, 70, 72, 73, 76, 77(lj.), 85, 88(lj.), 94(lj.), 117, 118, 175, 176(lj.), 179, 180(lj.), 182(lj.), 185, 192(lj.), 197–203, 220, 221, 241, 243, 244, 247–252, 254–256, 258–263, 265–268, 271(lj.), 274, 276–281, 283–290, 292, 296, 301, 302, 306, 307, 311–313, 317, 319, 321, 322(lj.), 323(lj.), 326(lj.), 328(lj.), **328**
- Husserl, Malvine: 44(lj.), 182(lj.), **328**
- Ierna, Carlo: 254(lj.)
- Ingarden, Roman: 175(lj.), **328**
- van Inwagen, Peter: 55, 56(lj.)
- Jaeger, Werner: 270(lj.), 286, **329**
- Jaegerschmid, Adelgundis (Amélie): 286
- Jaeschke, Walter: 110
- Janicaud, Dominique: 34(lj.), 35(lj.)
- Janssen, Paul: 122(lj.)
- Jézus Krisztus: 151(lj.), 248, 249(lj.)
- Jonas, Hans: 201, 202
- Jonas, Ludwig: 11(lj.), **329**
- József Attila: 14(lj.)
- Kähler, Martin: 118(lj.), 248(lj.), 249(lj.), 307, **329**
- Kant, Immanuel: 13(lj.), 15(lj.), 22(lj.), 37, 38, 53, 58, 62, 71, 82(lj.), 83(lj.), 86(lj.), 140, 141, 166, 168, 169, 174, 178, 184, 187–189, 202, 206, 221, 226, 227, 229–234, 236, 237, 274, 275, 335(lj.)
- Kelemen János: 28(lj.), 52(lj.), 62(lj.), 101(lj.)
- Kepler, Johannes: 265(lj.)
- Kierkegaard, Søren Aabye: 9
- Kirchmann, Julius Heinrich von: 184(lj.), **329**
- Kis János: 27(lj.)
- Klibansky, Raymond: 221
- Kossuth Lajos: 150(lj.)
- Kraus, Oskar: 22(lj.), 178, 182, 189, 191(lj.), 193(lj.), **329**
- Kusch, Martin: 121(lj.)
- Landgrebe, Ludwig: 260(lj.), **329**
- Lange, Friedrich Albert: 22(lj.), 141, 317, **329**
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: 118, 178
- Lembeck, Karl-Heinz: 35(lj.)
- Lengyel Zsuzsanna Mariann: 293, 294
- XIII. Leó pápa (Vincenzo Gioacchino Pecci): 176
- Liebmann, Otto: 140, **329**
- Lindner, Gustav Adolf: 199–201, **329**

- Locke, John: 178
 Lohmar, Dieter: 241(lj.)
 Lotze, Hermann: 12(lj.), 86(lj.), 87, 92(lj.), 169, 195, 205, 319, 323(lj.), **330**
 Ludassy Mária: 29
 Ludwig, Alfred: 198, **330**
 Luft, Sebastian: 209(lj.)
 Lukács György: 27(lj.), 326(lj.), **330**
 Lullius, Raimundus (Ramon Llull): 178
 Luther, Martin: 105(lj.)
 Lübbe, Hermann: 71, 72, 212(lj.), 214(lj.), 215(lj.), 224, 225, 228–240, 242, 244, 295, 299, 308
 Márkus György: 27(lj.)
 Márkus Mária: 27(lj.)
 Marquard, Odo: 214(lj.), 301
 Marty, Anton: 272, 319, **330**
 Marx, Karl: 98(lj.), 213(lj.)
 Meier, Georg Friedrich: 273
 Meinong, Alexius: 44(lj.), 192(lj.), 319, **330**
 Merleau-Ponty, Maurice: 41(lj.), 43(lj.)
 Mester, Béla: 18(lj.)
 Meumann, Ernst: 190, 192(lj.), 193–196, **330**
 Meyer, Joseph: 93, 140, **330**
 Meyer, Julius: 140, 169, **330**
 Mezei Balázs: 34–42, 178, 212(lj.), 274(lj.), 288, 289
 Michelet, Karl Ludwig: 95–98, 101(lj.), 102–105, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 117, 119, 120(lj.), 136, 139, 253, **331**
 Mill, John: 152(lj.)
 Miranda, Pico della: 45(lj.)
 Moholy-Nagy László: 304(lj.)
 Molnár Aladár: 118, **331**
 Moltke, Helmuth von (if.): 20, **331**
 Nathansohn, C. [nem azonosítható személy]: 185(lj.), **331**
 Nathansohn, Hugo: 185(lj.), **331**
 Natorp, Paul: 22(lj.), **331**
 Nestle, Eberhard: 152(lj.), **331**
 Newton, Isaac: 265(lj.)
 Nicolovius, Friedrich Matthias: 232(lj.)
 Nietzsche, Friedrich: 186, **331**
 Nyíri Kristóf: 30
 Ockham, William of: 178
 Olay Csaba: 216(lj.), 291
 Órigenész: 57(lj.)
 Palágyi Menyhért (Palagyi, Melchior): 265–267, 331(lj.), **331**
 Pannonius, Janus (Csezmicei János): 45(lj.)
 Patočka, Jan: 228
 Pauler Ákos: 268, **331**
 Paulsen, Friedrich: 87(lj.), **331**
 Piercey, Robert: 20(lj.)
 Platón: 15(lj.), 46, 58, 60–62, 85, 96, 130, 144, 195, 198, 199, 247, 249, 252, 268, 285(lj.), 307, 309, 312(lj.)
 Pléh Csaba: 19(lj.)
 Plinius, id. (Caius Plinius Secundus): 273(lj.)
 Plótinosz: 55
 Prantl, Carl: 273(lj.)
 Püthagorasz: 130, 142, 229
 II. Rákóczi Ferenc: 150(lj.)
 Ranke, Leopold von: 242(lj.), **332**
 Reicke, Rudolf: 232, 233(lj.), **332**
 Raoul, Richter: 184(lj.), 185(lj.), **332**
 Ricœur, Paul: 229, 242, 243(lj.)
 Richl, Alois: 120(lj.), 317, **332**
 Ritter, Joachim: 70, 71, 73–75, 211–224, 230, 231, 233, 234, 237–239, 245, 295, 297, 298, 300, 301, 304(lj.), 309(lj.), 322
 Rixner, Thaddäus Anselm: 135, 136, 139, 319, **332**
 Rollinger, Robin D.: 192
 Romsics Ignác: 27(lj.)
 Rorty, Richard: 14(lj.), 30(lj.), 241
 Rosenkranz, Karl: 119, 120(lj.), 232(lj.), **332**
 Rothacker, Erich: 71, 220–223
 Rotterdami Erasmus: 152(lj.)

- Römer, Inga: 35(lj.)
 Russell, Bertrand: 22(lj.)
 Ryle, Gilbert: 43(lj.), 44(lj.)
- Sandkühler, Hans Jörg: 213(lj.), 214(lj.)
 Sartre, Jean-Paul: 22(lj.)
 Sauer, Werner: 192(lj.)
 Scheler, Max: 302
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph:
 35(lj.), 37(lj.), 119(lj.), 122(lj.), 136,
 153, 168, 178, 200, 317, **332**
 Scherer, Wilhelm: 205, **332**
 Schleiermacher, Friedrich: 11, 21,
 83(lj.), 153, 204, 206
 Schlieffen, Alfred von: 19, 20, **332**
 Schmidkunz, Hans: 69, 179–184,
 185(lj.), 194, **333**
 Schmidt, ? [nem azonosítható személy]:
 122(lj.), **333**
 Schmidt, Alexis: 122(lj.), **333**
 Schmidt, Eduard: 122(lj.), **333**
 Schmidt, Friedrich E.: 122(lj.), **333**
 Schnürer, Franz: 176, **333**
 Scholz, Bernhard: 11(lj.), 12, 21, 26, **333**
 Scholz, Luise (szül. Seyler): 12, **333**
 Schopenhauer, Arthur: 186, **333**
 Schröder, Ernst: 120(lj.), **333**
 Schubert, Friedrich Wilhelm: 232(lj.)
 Schuhmann, Elisabeth: 287(lj.)
 Schuhmann, Karl: 117(lj.), 256(lj.),
 260(lj.), 284(lj.), 286, 287(lj.), 288
 Schwegler, Albert: 84(lj.), **333**
 Schweitzer, Maria (szül. Brück): 24(lj.),
324
 Schweitzer, Albert: 9, 22(lj.), 248(lj.),
333
 Schwendtner Tibor: 29(lj.), 242(lj.)
 Seifert, Josef: 36(lj.)
 Sigwart, Christoph: 190, 195, 266, 272,
 317, **334**
 Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm:
 265–268, **334**
 Sokal, Alan: 251, 252(lj.), 264, 310
 Somos Róbert: 268
 Spaemann, Robert: 73, 214(lj.), 215(lj.),
 223, 295–301, 303, 304, 311, 312
- Spinoza, Benedictus (Baruch): 132
 Stachel, Peter: 197(lj.)
 Stadler, Friedrich: 191(lj.)
 Stanley, William Jevons: 120(lj.)
 Steiger Kornél: 269
 Stein, Edith: 44(lj.), 202(lj.), 260(lj.),
334
 Steuco, Agostino (Steuchus, Augusti-
 nus): 45(lj.)
 Stieler, Martina: 284(lj.), 286, 289(lj.)
 Strauß, David: 143, 147, 151(lj.), **334**
 Stumpf, Carl: 72, 118, 180(lj.), 185, 191,
 255–258, 263, 272, 281, **334**
 Sudhoff, Karl Jakob: 122(lj.), **334**
- Szegedi Nóra: 32
 Szemere Samu: 81(lj.), 97, 98, 101(lj.),
334
 Szigeti Attila: 47, 48
 Szókratész: 60(lj.), 198, 253(lj.)
 Szögi László: 86(lj.)
 Szünesziosz, Küreenci: 308
- Takács Ádám: 243(lj.)
 Tamás, Aquinói Szent: 15(lj.), 16(lj.), 55,
 178, 179
 Tengelyi László: 32–42, 288
 Tilitzki, Christian: 213(lj.)
 Tischendorf, Constantin von: 152(lj.),
334
 Tőzsér János: 14(lj.), 16(lj.), 29(lj.), 44,
 45(lj.), 46–58, 59(lj.), 60–63, 77(lj.),
 226(lj.), 229, 239, 291, 298(lj.)
 Treitschke, Heinrich von: 205, **335**
 Trendelenburg, Friedrich Adolf: 83–88,
 92(lj.), 102, 105, 141, 143, 166, 167,
 256(lj.), 257(lj.), 319, **335**
 Turner, William: 37(lj.)
 Twardowski, Kazimierz (Kasimir):
 175–179, 184(lj.), **335**
- Ueberweg, Friedrich: 84(lj.), **335**
 Ullmann Tamás: 29(lj.), 32, 38(lj.), 47,
 227, 271(lj.)
 Ulrici, Hermann: 120(lj.), **335**

- Vaihinger, Hans: 184, **335**
Vajda Mihály: 19(lj.), 27(lj.)
Van Breda, Hermann Leo: 287(lj.)
II. Vilmos német császár (Friedrich Wilhelm von Preußen): 149(lj.)
Virchow, Rudolf: 83(lj.), **335**
Vlastos, Gregory: 60(lj.)
- Walther, Gerda: 285(lj.), **335**
Weber, Wilhelm: 86(lj.), **335**
Weierstrass, Carl: 44(lj.), **336**
Williams, Donald Cary: 58, 59
Windelband, Wilhelm: 22(lj.), 98(lj.), **336**
Windisch-Grätz, Alfred (III.) zu: 173(lj.)
- Wirth, Johann Ulrich: 68, 153–162, 170, **336**
Wittgenstein, Ludwig: 33
Wundt, Wilhelm: 190, 195, 259, 315, 317, 319, **336**
- Zeller, Eduard: 67, 68, 70, 88, 143–154, 156–170, 203–207, 248, 253, 313, 320, **336**
Ziegler, Theobald: 22(lj.), **336**
Ziller, Tuisikon: 87(lj.), **336**
Zimmermann, Robert: 25(lj.), 69, 70, 83(lj.), 84(lj.), 175, 176(lj.), 179, 180(lj.), 201, 203, 319, **336**
Zuh Deodáth: 293

Detailed Summary in English

WHAT IS THE HISTORY OF PHILOSOPHY? THE PHILOSOPHY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN CONTEMPORARY CONTINENTAL PHILOSOPHY

What the present book aims at is not merely a scholarly monograph on the history of philosophy, but rather it intends to undertake a philosophical endeavor dedicated to the theoretical problem posed by the history of philosophy as such within the framework of the so-called Continental branch of contemporary philosophy. In order to secure the grounds for formulating the philosophical question pertaining to the problem of the history of philosophy, *Chapter One (Approaches to the Philosophical Problem of the History of Philosophy)* introduces a set of preliminary demarcations vis-à-vis mainstream views of the history of philosophy: (1) The philosophical problem of the history of philosophy is not (necessarily) a subordinate problem within the philosophy of history; (2) The philosophy of the history of philosophy is not (exclusively) determined by hermeneutical reflections upon the conditions of the possibility of understanding historical texts in general; (3) the supposed primacy of historicity or temporality within fundamental ontology or theory of constitution does not provide a (detailed contentual) answer to the question pertaining to the history of philosophy; (4) this question is (obviously) not aimed at designating a particular past or present formation as the fulfilment of the history of philosophy; (5) finally, what the necessary historicization of this question implies is far from being a chronologically organized presentation of the views on the nature of the history of philosophy held by particular historical philosophers. Quite the contrary, the reason why the first part of the book engages itself in investigations of historical theories of the history of philosophy (i.e., the theory-history of the history of philosophy [*Theoriegeschichte der Philosophiegeschichte*]) is solely to render our philosophical questioning possible by virtue of explicating – in a gradual and zig-zag fashion (so-to-speak through a historicized hermeneutics) – the situation from which this questioning should emerge, as well as the tacit presuppositions inherent in it.

Consequently, the remaining part of *Chapter One* intends to implement one facet of this strategy by interrogating the situation specific to contemporary Hungarian philosophers with regard to the problem of the history of philosophy. This situation, rooted in the process of de-ideologization of Hungarian philosophy in the 1980s which led to the prevalence of works dedicated to the history of philosophy (what semi-contemporaneous observers termed »the historical turn« of Hungarian philosophy), is defined by repercussions of four major methodological debates in contemporary Hungarian philosophy that are analyzed in this chapter. (1) In the wake of methodological reflections surrounding the political transformations of 1989–1990, both István M. Fehér, a historian of modern philosophy, and his colleague László Tengelyi (1954–2014), who had been explicitly aiming at a creative further development of Continental philosophy, strongly argued against any methodological separation between doing philosophy and writing its history. (2) In the early 1990s, however, a fascinating, dense and explicit methodological debate took place between Tengelyi and Balázs M. Mezei, also working in contemporary Continental philosophy, over the philosophical relevance of the history of philosophy, articulated in terms of the architectonics of transcendental phenomenology and its relationship to philosophical hermeneutics. (3) When the infamous hostilities between so-called Analytic and Continental philosophers arrived to Hungary, spurring a surprisingly intense explicit Analytic vs. Continental Debate in Hungary in the second half of the first decade of the new century, the contributions by the novel protagonists of this debate, esp. the Analytic philosopher János Tózsér and his Continental counterpart Tamás Ullmann, already manifested the long-lasting implicit consequences of the Tengelyi-Mezei debate, insofar as the history of philosophy was regarded as inherently devoid of direct philosophical relevance, while implicit philosophical ideas concerning history of philosophy (e.g. the notion of *philosophia perennis* or historically instituted philosophical presuppositions) subliminally underpinned the debate. (4) The recent methodological book by Tózsér (*Moments of Truth. An Essay on the Failure of Philosophical Knowledge* [in Hungarian; an English edition is reportedly underway]) has not only galvanized the Hungarian professional philosophers, but it is also reverberating through wider circles of the Hungarian culture and general audience, in a way that has been unprecedented for decades. The present chapter undertakes

a detailed analysis of Tózsér's position in order to demonstrate its proximity to a transcendental metaphilosophy in disguise, as well as a *Bildungsroman* of Tózsér's intellectual journey within the Hungarian professional philosophical community. Tózsér's work, thus, *nolens-volens* reveals the philosophical relevance of the history of philosophy and simultaneously its complex material dimension as well.

Chapter Two (Historical Overture: Bernhard Alexander's Peregrination and the History of Philosophy) could be regarded as a transition between historical investigations directed at semi-contemporary Hungarian philosophy versus late-nineteenth century German-speaking philosophy, insofar as this chapter is dedicated to the peregrination (i.e., period of university studies abroad) of the young Bernhard Alexander (1850–1927), who, before becoming a towering Neo-Kantian figure of late nineteenth century philosophy in Hungary, attended the universities of Vienna (WS 1868/79 – SS 1871), Berlin (WS 1871/72), Göttingen (SS 1872), and Leipzig (WS 1872/72 – SS 1873), where he obtained his doctoral degree in 1873. Based on archival research conducted on the circumstances of Alexander's peregrination by the present author, as well as analysis of Alexander's writings on the theory of the history of philosophy (including Alexander's Hungarian habilitation thesis, entitled *The Idea of the History of Philosophy, in View of the History in General*), this chapter attempts to reconstruct Alexander's position that not only embodies a rare example of dedicated theoretical reflections on the nature of the history of philosophy by a Hungarian philosopher, but, by virtue of the young and penniless Alexander's odyssey through Austrian and German universities of the early 1870s, it could also provide a welcomed occasion to glimpse into a remote and nearly inaccessible philosophical context, namely the German-speaking academic philosophy (*Universitätsphilosophie*) of the early 1870s, which was overshadowed by the advent of institutionalized Neo-Kantianism in the subsequent years. It is only in the course of the historical chapters of the present book that the true extent to which Alexander's own philosophy of the history of philosophy *in nuce* contains its German counterparts becomes visible and could provide us with a guideline for our historical investigations.

In order to approach this remote and elusive historical period, *Chapter Three (Philosophies of the History of Philosophy in the Source Region of Phenomenology)* starts by taking recourse to a special genre of occasional literature, also employed at the begin of the previous

chapter, namely general encyclopedias for the educated audience (a genre which undoubtedly flourished in the nineteenth century). In this regard, the so-called »zeroth edition« of the renowned *Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens* (*Meyer's Conversational Lexicon. An Encyclopedia of General Knowledge*), published by the adventurous entrepreneur Joseph Meyer (1796–1856), is of exceptional usefulness for the purposes of the present book, as its volumes were published between 1840 and 1855, i.e., precisely during the darkest period of German academic philosophy (*Universitätsphilosophie*) that followed upon the demise of Hegelianism and preceded even the precursors of phenomenology (not to mention the forerunners and early figures of phenomenology). It is not only that the chapter's analysis of the anonymous entry "philosophy" sets the stage for the further historical investigations, but the variants of this entry in the subsequent editions of the encyclopedia, published by the professional entrepreneur and social reformer Hermann Julius Meyer (1826–1909; son of Joseph Meyer), could provide another guiding line for the historical chapters of the present book, which, as we will see in due course, would eventually fuse with the guiding line obtained from Alexander.

The chronological point of departure of this historical investigation is the sudden death of Wilhelm Friedrich Hegel (b. 1770) on November 14, 1831. By that time, Hegel was not only regarded as a philosophical demigod by his Prussian contemporaries, but he also had been in talks with a publisher just before his death; thus, it is far from being surprising that, within days of the catastrophe, the inner circle of the faithful, unpretentiously named *Verein von Freunden des Verewigten* (*Association of the Friends of the Immortalized*), devised the plan of publishing the collected works of the master. What is perhaps more surprising is that this edition, one of the crown jewels of which was planned to be Hegel's *Lectures on the History of Philosophy* (precisely an iteration of which Hegel, despite his generally ailing health, but without any premonition of its looming collapse, started to deliver in the winter semester of 1831), was promised to be based on rigorous philological principles ("the best material from Hegel's own lecturing notebooks, compared and collated with the best notebooks by his students," Hegel's young widow, Marie Hegel née Tuchner von Simmelsdorf [1791–1855] confided in a private letter). Yet, the promise of rigorous philological principles remained unfulfilled by the edition

realized between 1832 and 1845. Karl Ludwig Michelet (1801–1893), who edited Hegel's lecture course on the history of philosophy within the series, created a synthetic text, without any philological apparatus, which could justly be regarded as an antithesis of the original philological hopes. As if that were not enough, due to the inexplicable calamities of Hegel's edition history, a historical-critical edition of Hegel's lecture courses on the history of philosophy is still missing (the first of the six sub-volumes was published in 2016, the second is still in preparation as of today). It almost goes without saying that valuable primary sources, which were still admittedly available to Michelet, had been already lost by the time of Johannes Hoffmeister incomplete attempt at a critical edition, first published in 1940. At the same time, as it has been argued in the research literature, readings of Hegel philosophy of the history determined by these philological-historical insufficiencies constitute an inextricable part of Hegel's interpretation history, without which this interpretation history, including the scholarly requirement of producing historical-critical editions, would not have been possible in the first place. Furthermore, one might ask whether this manifest and non-trivial hermeneutical situation, i.e., the circular embeddedness of interpretation history within the edition history, could constitute a paradigmatic example of material aspects of the history of philosophy, respectively the philosophical significance of these aspects which none other than Hegel himself intended to downplay.

In order to convert the big notes of such speculative observations into the small change of historiographical work (in a true phenomenological fashion), the present chapter investigates variants of Hegel's characteristic claims about the philosophy of the history of philosophy (especially the claim of a supposed parallelism between the historical and the logical dynamics of development), to the extent which they can be identified in the subsequent iterations of the introductory part of his lecture course on the history of philosophy, and respectively in other parts of Hegel's oeuvre. Even though there are textual, conceptual, and scholarly reasons for more charitable interpretations, they cannot be unambiguously correlated with Hegel's own development; thus, the prevalent negative view of the merits of Hegel's philosophy of the history of philosophy was not merely due to the unfortunate historical fact that Michelet preferred the most rigid form of the parallelism thesis that was rooted in Hegel's lecturing activity in Jena.

The other circumstance which precluded a more productive – and maybe more authentic – interpretation of Hegel’s philosophy of the history of philosophy was the rapid schematization of this theory in the hands of Hegel’s orthodox disciples. The present chapter first investigates Johann Eduard Erdmann (1805–1892), an influential figure of the mid-nineteenth century German academic philosophy, who probably even taught the young Edmund Husserl (1859–1938) as well. Erdmann is usually, though slightly imprecisely credited with coining the term »psychologism«, and the trajectory of Erdmann’s Hegelian psychology, manifested in various editions of his psychology textbook (which, by the way, was published in a contemporaneous Hungarian translation as well), indeed epitomizes the fate of Hegelian claims of philosophy’s precedence over positive sciences. In particular, as Erdmann’s debate with Franz Exner (1802–1853) – a former student of the Prague polymath and anti-Kantian philosopher Bernard Bolzano (1781–1848) – demonstrates, one must acknowledge the possibility of philosophically relevant discrepancy between »dialectical« and »factual« orders of development. The early form of Erdmann’s specific theory of the history of philosophy could still be regarded as a *bona fide* attempt at a reconciliation between Hegel’s original theory and the admittedly growing number of its enemies. Yet, Erdmann arguably failed to provide a plausible Hegelian answer to the question pertaining to the undeniable surplus (the *Sprung*) between the logical construction of the history of philosophy and, respectively, the empirical material of history (i.e., a particular »philosopher in flesh and blood«, to whom the logical construction must be assigned). In the end, Erdmann’s main contribution to the reception history of Hegel’s philosophy of the history of philosophy consists in its lethal metamorphosis (reconstructed through the optics of Erdmann’s debate with an obscure contemporaneous Catholic philosopher, Thaddäus Anselm Rixner [1766–1838]), insofar as Erdmann not only provided an extremely formalized – i.e., formalisation in contrast to the logical operation of generalization – conception of writing the history of philosophy, but he also transformed the historian’s own philosophical position – the *condition sine qua non* of any genuinely Hegelian conception of writing the history of philosophy – into an empty formalistic one, devoid of any actual philosophical content.

The third protagonist of the present chapter is Eduard Zeller (1814–1908), whose intellectual biography arched from the humble begin-

nings as an iconoclast and marginalized Bible scholar to a decorated professor appointed to the most renowned professorial chair in philosophy at the University of Berlin, the heart of the nascent German Empire. The leitmotif of Zeller's intellectual biography was precisely the manifestations of theoretical claims for truths embedded within the medium of historical texts. The research program of the »Hellenization of Christianity«, which Zeller inherited from the so-called Tübingen School of Theology (Zeller also became son-in-law of Ferdinand Christian Baur [1792–1860], the *de facto* head of the Tübingen School), motivated Zeller to mitigate between a broadly-speaking Hegelian conception of the history of philosophy (e.g., an insight into the »inner organism of the development« of philosophy) and a positivist attention towards the historical minutiae in his juvenilia on the history of ancient philosophy. At the same time, as his early dedicated essay on the methodology of Biblical criticism demonstrates, Zeller was unequivocally committed to an exegetical framework that *a priori* excludes any supranatural pretension (including the methodological claim of divine inspiration), thereby dissociating himself Hegelian history-writing of philosophy (in any genuine sense of the term). After all, the *differentia specifica* of the latter consists in precisely the innovative idea, which captured the fascination of Hegel's students and which was still retained even in Erdmann's most formalistic version of Hegel's theory, namely to regard superseded historical philosophies as living philosophies in their own right which must be presented and criticized in their own terms. Throughout his entire career, Zeller's exegetical views were determined by assumptions typical of the so-called »*first quest*« period of Biblical criticism which are now regarded obsolete (e.g., the devaluation of oral transmission, the unjustified asymmetry between canonical sources and apocrypha, the lack of social dimensions, not to mention the discoveries of new primary sources in the meantime); yet, the trajectory of his views on the methodology of writing the history of philosophy – which are reconstructed through Zeller's methodological debate with a minor contemporaneous Protestant philosopher, Johann Ulrich Wirth (1810–1859), as well by taking into consideration the wider contexts of the mature Zeller's glorious period at the University of Berlin – is indicative of the final surrender of Hegelian history-writing of philosophy to an admittedly scientific, but entirely aphilosophical methodological conception (apart from Zeller's proto-hermeneutical conception of how to read

historical texts). In the end, Zeller's struggle with implementing his nineteenth-century variant of »doing philosophy historically« is part of the German academic philosophy's post-Hegelian »identity crisis« (or, more succinctly, »obsolescence crisis«), rather than something that could provide us with a ready-made solution to reconciling philosophy and its history.

One might object that Continental Philosophy, more specifically phenomenology, is actually in the possession of a sophisticated philosophical theory of the history of philosophy, namely the theory of the so-called Four Phases of Philosophy, devised by none other than Franz Brentano (1838–1917), the »grandfather« of phenomenology and founder of the eponymous school in late nineteenth century Austrian philosophy. Thus, one might argue, the present attempt at understanding the history of philosophy from the point of view of contemporary philosophy should simply take Brentano's theory as its basis, instead of the hermeneutically enlightened approach pursued so far. While Brentano's theory is indeed widely known (even though it is surprisingly less emphasized by some standard accounts of the theory-history of the history of philosophy), the tone of this reception is almost entirely negative; hence the direct application of Brentano's proposed theory seems unsuited for the present purposes. Instead, *Chapter Four (Franz Brentano's Philosophy of the History of Philosophy)* attempts to adopt an indirect approach in order to integrate Brentano's distinct theory of the history of philosophy and its lessons within the present investigation. The contemporaneous perspective on Brentano's controversial theory and his similarly complex public persona is, at first, reconstructed on the basis of occasional literature, including historical newspapers, and the obtained perspective is gradually expanded to include more professional venues, starting with general intellectual journals. Indeed, it was in the *Österreichisches Litteraturblatt* (Austrian Journal of Literature) where Kazimir Twardowski (1866–1938), a semi-heterodox young member of the School of Brentano, published his concise article that defined the standard form of Brentano's theory (not least because of the informative diagram included in Twardowski's article, which is reproduced in the present book). There was, however, more at stake here philosophically, as amply demonstrated by another piece published in a general cultural journal (*Westermanns illustrierte deutsche Monats-Hefte*; Westermann's Illustrated German Monthly) by another, though more het-

erodox young member of the Vienna wing of the School Brentano, the quixotic Hans Schmidkunz (1863–1934), whose academic career had just suffered a breakdown due to convulsions between his parapsychological interests and his private life. In a fascinating way, Schmidkunz' polite critique of his former philosophical master's theory not only anticipated the modern issues of minor authors and other material intricacies of the history of philosophy, but Schmidkunz turns out to be a forgotten pioneer of what is nowadays called conceptual history (*Begriffsgeschichte*) in German philosophy. He even devised an intriguing phenomenological methodology for it, which he presented at various occasions (not to mention his lengthy terminological appendix to a translation of David Hume by one of his unidentifiable students), as well as an ambitious plan to establish a journal dedicated to conceptual history (*Internationales Archiv für wissenschaftliche Terminologie*; International Archives of Scientific Terminology), which had been sadly precluded by his looming career collapse. It is indicative of the pioneering character of Schmidkunz' proposal that the German philosophical audience had to wait more than a half century for the establishment of such a dedicated journal (*Archiv für Begriffsgeschichte*; Archives for Conceptual History). Furthermore, the contextualized presentation of Brentano's distinct theory of the history of philosophy, including the voices of his more professional critics, manifests the ambiguities lurking not only in this specific theory of Brentano, but also in Brentano's broader metaphilosophical program, that was closer to a premodern, first-order metaphysical project (also indebted to the tradition of early Neo-Scholastic metaphysics), as it would be suggested by Brentano's allegiance pledged to modern scientific »empirical psychology«. These factors might explain the negative reception history of Brentano's theory, which the present chapter intended to overcome by virtue of a contextualized way of presentation.

The parts of the present book dedicated to historical investigations are concluded by *Chapter Five (Historical Epilogues: The Young Husserl and the Elderly Dilthey)*, in which many of the protagonists of our story encounter each other in unexpected settings. The chapter begins with exploring the conceptions of the history of philosophy which the young Husserl could have come into contact with before the beginning of his university studies. Robert Zimmermann (1824–1898) is revealed as the hidden protagonists of our story, integrating several threads of our historical investigation, as he was not only an influential

teacher of the young Alexander in Vienna, but also that of Edmund Husserl (despite Zimmermann's almost total omission from the canonized history of phenomenology), and, last but not least, the author of several variants of the lexicon entry that served as a guiding thread of our historical investigation so far. The present chapter also relies on a hitherto unknown manuscript to reconstruct Husserl's specific theory of the history of philosophy during his middle period; even though the results of these investigations are again best considered as underlying material for a sophisticated »against the grain« reading of the theory-history of the history of philosophy within the (pre-)history of early phenomenology and Continental Philosophy (which is attempted in the present book), rather than as ready-made solutions provided by this tradition. The second part of the present chapter is dedicated to another strange encounter, namely the encounter at the University of Berlin between Eduard Zeller and Wilhelm Dilthey (1833–1911), who already appeared in the opening anecdote of the present book. The reconstruction of Dilthey's own attempt at finding a middle ground between requirements of professional history-writing in philosophy (to which Dilthey was unequivocally committed), the recognition that the open course of history cannot be forced into the Procrustes bed of any overarching order (let alone a pre-given teleology), as well as Dilthey's unaltering conviction in the possibility of delineating a quasi-transcendental minimal core of history's empirical variability forcefully demonstrates that the theory-history reconstructed so far by the present book cannot be continued in a direct and linear way (even if it is indeed constitutive with regard to the situation for the present questioning).

The transition towards a more directly theoretical way of questioning is undertaken in *Chapter Six (Towards a Phenomenological Philosophy of the History of Philosophy)* by virtue of a formation in semi-contemporary, i.e., post-WWII history of German philosophy, namely the so-called Münster School that centered around Joachim Ritter (1903–1974) and which gradually emerges today as the most distinctive formation in the history of post-war German philosophy. Certain facets of this school, most notably its monumental *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Historical Dictionary of Philosophy), published in twelve volumes between 1971 and 2004 (plus a supplementary volume in 2007), could be regarded as illuminating counterparts to the historical analyses of the present book – in more than one way. The

present chapter reconstructs the genesis of the lexicon project, including its contingent relationships to Hans-Georg Gadamer (1900–2002) and Erich Rothacker (1888–1965), both of whom would have appeared as more natural choices for the position of a general editor, as well as Ritter's programmatic declarations about the lexicon project. Both the lexicon's entry on the history of philosophy, written by the »professional generalist« Lutz Geldsetzer, as well as a programmatic and influential essay written by the young ambitious member of the school, Hermann Lübbe (which is usually regarded as a central piece of the narrow contemporary scholarly literature dedicated to the philosophy of the history of philosophy) cast a strange light on the theory-history of the history of philosophy (respectively of its investigation as attempted by the present book so far), insofar as they introduce a significant and unbridgeable discrepancy between the contemporaneous perspective on the theory-history of the history of philosophy and this history *per se* in which reflections of Immanuel Kant not published until the end of the nineteenth century are assigned a key role. Thus, the history that effectuated our own position of questioning within the tradition of Continental philosophy indeed radically differs from the theory-history of the history of philosophy written on the basis of present knowledge (let alone *sub specie aeternitatis*). At the same time, Ritter's signature theory, the theory of compensation (*Kompensationstheorie*), especially in the way it was further developed in Lübbe's works originating from his early essay mentioned above, as well as Lübbe's other writings on the specificity of a genuinely historical knowledge, could lend us a helping hand in further articulating our questioning, against the backdrop of case studies chosen from the history of phenomenology. Conversely, the involvement of Joachim Ritter and his disciples explain why the present book prefers the term »Continental Philosophy«, rather than merely phenomenology.

Chapter Seven (Meaning Formations in the History of Philosophy) aims at a more direct phenomenological analysis of meaning formations (i.e., microstructures of intentionality) specific to the history of philosophy. It introduces a thought experiment concerning the historicity of philosophy that will accompany us through the present book and the (hopefully) definitive answer of which must be postponed until the penultimate section. It is formulated on the basis of allusions found in Husserl's late reflections on the veracity of the history of philosophy, which are incidentally not unrelated to contemporaneous

developments in Biblical criticism (specifically to the ideas of Martin Kähler [1835–1912]), illustrating the subtle, but recurring intertwinements between these two seemingly distant subject areas. The bulk of the chapter is dedicated to phenomenological investigations of the interplay of authenticity and inauthenticity, including their relationships to temporality and linguistic form, within meaning formations of the history of philosophy. These analyses rely on Early Phenomenology both as a conceptual framework and as a source of concrete paradigmatic historical examples. While many of these intentional mechanisms are not exclusive to philosophy, the history of philosophy is especially reliant on them due to philosophy's metaphysical characteristics, especially its pretension to radical intellectual autonomy.

Based on the insights gained so far, the last chapter of the book (*Chapter Eight: Macro-Level Features of the History of Philosophy*) aims at capturing the macro-level characteristic of the form of historicity specific to the history of philosophy (in contrast to other forms of historicity specific to history in general, respectively of other intellectual traditions, e.g., sciences and religion). Its point of departure is a spin-off debate from the methodological controversies in (semi-)contemporary Hungarian philosophy studied in *Chapter One*, which revolved around the extent to which the alleged hermeneutical dialogues characteristic of the history of philosophy actually amount to misunderstanding and misconstruing their respective opponents. In order to find appropriate conceptual resources for addressing this challenge, the present chapter again seeks to have recourse to the semi-contemporary philosophical school centered around Joachim Ritter (which could be regarded as an alternative of the classical philosophical hermeneutics represented by Hans-Georg Gadamer), in particular to Robert Spaemann. It is argued that, while any contentual characterization that pretends to encompass philosophy in its densely branched entirety is most probably illusory, the chances of the historical coherence of philosophy – which, of course, is far from exhibiting a simple tree structure – are usually underestimated. In particular, the present chapter relies on Spaemann's Hegelian analysis of the »controversial unity of philosophy«, which, however, is strikingly consonant with the mature Husserl's phenomenological idea of the primal foundation (*Ursiftung*) of philosophy (apart from some of the rigid commitments of the latter), in order to provide a philosophical analysis correspond-

ing to these metaphilosophical intuitions and also involving an ethical imperative that underlies Spaemann's position. On the basis of these, the present chapter radicalizes the thought experiment introduced earlier, in order for its resolution to provide positive metaphilosophical characteristics of the history of philosophy – i.e., why philosophy is essentially in need of history – and, by the same token, of philosophy itself. The chapter is concluded by more practical implications of this metaphilosophical standpoint: Far from being a mere metaphilosophical curiosity, the philosophical question pertaining to the history of philosophy reveals itself as a first-order, genuine subject matter of philosophy. In fact, it could be regarded as one of its core inalienable elements (in contrast to other traditional subject matters of philosophy, most recently logic and psychology, which gradually became usucapted by positive sciences in the course of their development). At the same time, first-order insights resulting from the study of the form of historicity specific to the history of philosophy could be hoped to illuminate important alternating forms of historicity, e.g. that of sciences and religion (the possibility of such cross-fertilization was also indicated by the recurrent intertwinements between methodological considerations about the history of and philosophy and the history of religion, more specifically Biblical criticism; as observed throughout the historical part of the investigations of the present book).

Besides the usual *Bibliography*, divided into sections corresponding to the various kind of sources utilized, the present book also contains three special appendices which the present author considers as integral parts of the book, insofar as they intend to augment the book's main investigation by other, not narrative textual methods: the *Short Lexicon of Historical Persons* provides biographical data, with a special focus on professorial appointments and cross-references to other entries (synthetized from standard and lesser-known biographical sources), in order to further contextualize the book's historical narrative and reveal potential links between its actors. One of the *Figures* prepared by the present author intends to visualize the data contained in this lexicon by plotting the various professorial appointments on the map of Central Europe (with present borders overlain on historical ones). The other figure visualizes the structural map of post-Hegelian German academic philosophy (*Universitätsphilosophie*), by virtue of mapping the semantic distances between historical figures active in the period between 1831 and 1900, based on their entries in Ru-

dolf Eisler's *Philosophen-Lexikon* (1912). It is hoped that this figure will cast further light on the tradition of post-Hegelian German academic philosophy, which, while being the main historical focal point of the present book, constitutes one of the least accessible, remote contexts of the history of modern German philosophy.

A sorozat korábban megjelent kötetei

- Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák I. kötet. Identitások és váltások*
254 oldal, ISBN 978 963 693 611 2 (2015)
- † Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák II. kötet. Média és váltások*
336 oldal, ISBN 978 963 693 636 5 (2016)
- Mester Béla (szerk.): *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben. Régiók, határok, identitások*
428 oldal, ISBN 978 963 693 702 7 (2016)
- Josephini Rozgonyi: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani* / Rozgonyi József: *Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetésével kapcsolatban.*
Fordította Guba Ágoston; a jegyzeteket összeállította Guba Ágoston, Mester Béla; a fordítást az eredetivel egybevetette Kondákor Szaboles; a latin szöveg sajtó alá rendezésében részt vett Gángó Gábor
200 oldal, ISBN 978 963 693 805 5 (2017)
- Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből.* Szerkesztette Mester Béla
184 oldal, ISBN 978 963 693 806 2 (2017)
- Bogdanov Edit, Székely László (szerk.): *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*
420 oldal, ISBN 978 963 693 794 2 (2017)

