

# A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET EGYSÉGES NARRATÍVÁJÁRÓL

## Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány. A magyar filozófia fő árama a XX. században*

■ Demeter Tamás könyve sok szempontból értékelhető és ugyanakkor sok szempontból kritizálható munka. Újdonságigénnyel azonban egy meglehetősen erős indok alapján léphet fel. Éspedig az alapján, hogy nemcsak a magyar filozófiatörténet egyfajta narratíváját tervezi nyújtani (a narratívászerkesztést kifejezetten egy színvonalasan művelt értelmezői gyakorlatként értem), hanem ugyanakkor az általa megfogalmazott narratívát egy átfogóbb *filozófiatörténet-írási program meggyőző illusztrációjaként* kívánja az olvasók elé tárni – ahogy ezt a könyv bevezetőjében fokozottan hangsúlyozza is (10.). Könyve ennek nyomán elsősorban egy filozófiatörténet-írási tervezetként olvasandó, nem pedig a benne foglalt szerzők kimerítő filozófiatörténeteként. Ezt a szempontot fontos megjegyeznünk, már csak azért is, mert Demeter könyvének nagy része nem annyira a 20. század jelentékeny, magyar származású, Magyarországon vagy inkább a magyar állam intézményeiben szocializálódott és többnyire magyar nyelven is író filozófusaival vitatkozik, vagy nem azokat méltatja, hanem (persze a narratíva egységére ügyelve) kimondatlanul a magyar filozófiatörténet-írás bizonyos meglevő hagyományaival áll folyamatos kritikai diskusszióban. A továbbiakban igyekszem művének erre az aspektusára összpontosítani, majd nem felejtsem el hozzátenni – elsősorban részproblémákat érintő – kritikai észrevételeimet. Először azonban néhány szót a mű szerkezetéről.

A bevezetőben a szerző nyilvánvalóvá teszi, hogy a könyvben foglalt fejezetek külön tanulmányokként is értékelhetőek. Ezt jól alátámasztja az is, hogy a kilenc fejezetből hét már magyar nyelven megjelent írás szövegére támaszkodik

(ezt maga a szerző is pontosan összefoglalja a kötet végén – 213–214.).<sup>1</sup> A fejezetek bizonyosfajta eklekticizmusát azonban jól rendezi be egységes narratívájába, amelyet a magyar filozófia „szociológizáló” hagyományáról forgalmaz. Mint mondja, „a szociológiai komponens hangsúlyozásával hasonlóképpen lehetőség nyílik arra, hogy a magyar filozófiát egyrészt jelentős filozófiai áramlatokhoz kapcsoljuk, másrészt pedig velük szemben önállóként, a maga különösségében mutassuk be” (15.). A következő felsorolás némileg képet adhat arról, hogy mi-  
ben áll az egyébként egységes könyv fejezeteinek eklekticizmusa: Palágyi Menyhért pszichologizmuskritikája; a magyar kommunikációtörténeti irodalom kezdetei (különös tekintettel Balogh Józsefre, illetve Hajnal Istvánra); Lukács György drámaelmélete; a világnézet fogalmának Lukács, majd Mannheim Károly általi feldolgozása; a tudásszociológia diszciplína alapításában részt vevő magyar származású tudósok tevékenysége; Lakatos Imre tudományfilozófiájának korai fázisa; Hauser Arnold művészetszociológiája; Heller Ágnes *A reneszánsz ember* című könyvének és Nyíri Kristóf filozófiai munkásságának, valamint főleg Wittgenstein-értelmezésének antropológiailag összpontosított mondanivalója; az úgynevezett antropológiai fókuszú ideológiakritikai módszer és annak sokszor megismételt megfogalmazásai (145, 155–167, 172, 196.); Márkus György ideológiakritika-értelmezése – látszólag nehezen összekapcsolható hagyományok ezek, melyek éppen azáltal nyerik el mégis a megfelelő szövetben elfoglalt helyüket, mert megfelelnek a szerző által érvényesített módszertani szempontoknak. De mint említettem, itt olyan módszertani szempontokról van szó, amelyek a magyar

filozófiatörténet megírásának metodológiája szempontjából igencsak polemikusnak minősülnek.

A magyar filozófiai kultúra recepció, befogadás-oldalon tapasztalt aktivitásáról és a felvilágosodás eszmerendszerének pecsétjét magán hordozó, gondolkodói önállóságban és kreativitásban megfigyelhető passzivitásáról szóló nézetet Demeter „elterjedt meggyőződésként” jellemzi. Ennek alátámasztására felhasználja (13.) Percz László még 1998-ban, a *Routledge Encyclopedia of Philosophy*-ban publikált „magyar filozófia” szócikkét, amely a magyar filozófiát kreativitás és eredetiség szempontjából nem létezőnek, míg intézménytörténeti szempontból nagyon is létezőnek, illetve aktívnak minősíti. Bár azóta eltelt néhány év, ezt a jellemzést Percz szinte szó szerint megismételte az Akadémiai Kiadó 2007-es filozófia-kézikönyvében: „Magyar filozófia egyfelől van: létezik a filozófiai élet tudományos-oktatási intézményei [...]. Magyar filozófia ugyanakkor, másfelől nincs: a magyar filozófiatörténet recepciótörténet [...].”<sup>2</sup> Ez a felfogás, amely intézménytörténet és egyetemes filozófiai kreativitás szempontjait állítja egymással szembe, kétségtelenül releváns szempontokat mutat fel. Ebben a helyzetben azonban néhány problémától nem tudunk eltekinteni.

(a) *Forráskiadás.* Egyrészt attól, hogy az ilyen jellegű, kétségtelenül releváns, de túlságosan sommás ítéletek nem mindig tehetőek meg abban a helyzetben, amelyben a magyar filozófia forráskiadása még korántsem zajlott le. Mivel a magyar filozófiatörténet számára releváns szerzők forráskiadása (különösen a 18. és 19. századi iskolafilozófusoké) meglehetősen gyerekcipőben jár, nehéz ezt a fajta ítéletet a filozófiatörténész szempontjából feltétel nélkül elfogadni. A források ismeretlensége különösen igaz olyan szerzőkre, akik a mai Magyarország határain kívül működő, de intézménytörténetileg az osztrák császári vagy a dualista monarchia Magyarországnak intézményrendszeréhez tartozó iskolákban, egyetemeken tevékenykedtek. Kétségtelen persze, hogy a magyar filozófiai hagyomány bizonyos elemeiről (és pedig nem is kevésről) színvonalas és sokféle ágazó összefoglalók és értelmezések születtek. A klasszikus kritikai kiadások hiá-

nyáról beszélni azonban talán mégsem teljesen indokolatlan.<sup>3</sup>

(b) *Társadalomtörténet (értelmiségérténet) versus intézménytörténet.* Ugyanakkor nem tekinthetünk kiaknázottként még egy másik, forráskritikailag nem elhanyagolható (ha nem éppen kiküszöbölhetetlen) szempontra sem. Ez pedig az általános filozófiai műveltség magyar kultúrkörben felmérhető állapotának kérdése, amely nem annyira a filozófiát oktató intézmények történetéhez, hanem inkább átfogóbb társadalomtörténeti kérdésekhez kapcsolódik. A nem szakmabeliek hogyan használták filozófiai gondolatokat? Mi a professzionális filozófiai szakma elismertsége, illetve – és ez nagyon fontos – mennyire vannak jelen az intézményeken kívüli, de alapvetően gondolkodói (*penseur*) státusban értelmezett szereplők a mindennapi életben, illetve milyen volt ennek történeti kontextusa?<sup>4</sup>

(c) *Kanonizációs stratégiák.* Ha ezeken a területeken komolyabb eredményeket sikerült elérnünk, azután láthatunk neki olyan kérdéseknek, mint a filozófusokkal kapcsolatban alkalmazható kánonképző stratégiák vizsgálata. Ennek elméleti megfogalmazását és egy viszonylag jól dokumentálható 20. századi periódusra való alkalmazását már olvashattuk magyar nyelven.<sup>5</sup>

A jól dokumentálhatóság tehát elkerülhetetlen szempont, és a Demeter által választott centrális szerzők általában rendelkeznek azzal a tulajdonsággal, hogy műveik, ha nem is kritikai, de hozzáférhető kiadásokban lelhetőek fel. Szerzőnknek ebből a szempontból könnyebb dolga van, mint egy a 18. század magyar vagy magyarországi gondolkodói kultúrája iránt érdeklődő filozófiatörténésznek. Ugyanakkor nagyon fontos, hogy Balogh és Hajnal filozófiakanonizációjának relevanciája nem annyira az említett szerzők valós filozófiatörténeti hozzájárulásának, hanem egy olyan új filozófiai kánonépítésnek köszönhető, amely szakít a filozófiai gondolkodás egyedülállóságának gondolatával, és a filozófiai gondolatot annak átfogó társadalmi kontextusában, nyilvános használatának gyakoriságában és kommunikálhatóságában vizsgálja. Ezzel pedig az úgynevezett szociologizáló hagyományt is egy filozófiai gondolat kommunikatív stratégiák útján való terje-

désének és a társadalom és a tudományos világ rétegeibe való beépülésének lehetőségei felől vizsgálja. Ebből a szempontból úgy gondolom, hogy a könyv felvetése nem abban „provokatív”, hogy kihangsúlyozza: „ami számottevő magyar hozzájárulásként értelmezhető az egyetemes filozófiatörténetben”, az ehhez az úgynevezett szociologizáló hagyományhoz köthető (14.). Inkább ugyanis abban fordul az eddigi értelmezési stratégiák ellen, hogy a tudományos és a tudományos tudáshoz köthető világ működését a társadalom elválaszthatatlanul szerves részének, a filozófiát pedig a kettő kapcsolatát felmutató egységes gondolati tendenciának tekinti.

(d) *A nyelviség kérdése.* Egy másik fontos szempont is érvényesül a könyv sorai között. Ez pedig az, hogy az adott filozófiai kultúra körét határozottan nem azonosítja egy bizonyos nyelv által meghatározott szellemi irányultság, sem pedig egy adott országhatáron belüli konzekvens elméletírói-értelmiségi tevékenység politikai-földrajzi kritériumok által megrajzolt körével. Sem a magyar nyelv alapvető filozófiatlanságának dogmáját, sem pedig a magyar filozófiai terminológia folyamatos átalakulásának tényét nem használja releváns szempontként, illetve nem mutatja fel azt a kreatív hozzájárulás kialakításának gáncsaként. Ezzel egy nem túl gyakran feltalált, de – legalábbis elemeiben – mégsem teljesen ismeretlen stratégiát alkalmaz. Az adott filozófiai kultúra önállóságának mércéje annak a nemzetközi gondolkodás felé való kommunikálhatósága, illetve az említett gondolkodók képessége arra, hogy habár alapvetően egy más anyanyelvi („kis”, „kelet-közép-európai”) kultúrába születtek, a nemzetközi tudományosság nagy nyelveit úgy beszéljék, hogy saját gondolataik előadása nemzetközi elismertséget kölcsönöz, illetve kölcsönzött nekik. Hasonló stratégiát láthattunk már Barry Smith egy olyan tanulmányában, melyben paradox módon úgy beszél a lengyel filozófia *nemlétezéséről*, hogy emellett ennek bizonyos nemzetközi tudományfilozófiai, logikai és ismeretelméleti nyelvezethez (és ezen belül elsősorban angolszász irányzatokhoz) és problémákhoz való kapcsolódása révén érvel: *külön* nem létezik, mert egy egyetemes érvelési és értelmiségi kultúra részét képezi.<sup>6</sup> Demeter ezzel szemben persze egyrészt egy auto-

nóm módon létező filozófiai kultúra feltérképezésének lehetőségéről beszél. Másrészt pedig a nemzetközi tendenciákba való bekapcsolódást egy meglévő és eredeti körülményből fejt ki. Tulajdonképpen abból, hogy a társadalmi és politikai problémákra való érzékenység Magyarország 18–19. századi bonyolult politikai helyzetéből, illetve abból magyarázható, hogy a társadalmi problémák és ezek filozófiai gondolkodásban való leképződésének igénye, főleg a filozófia bizonyos fokú közéleti hiánya nyomán érzékenyvé tette a magyar kultúrkörben nevelkedett, de karriert jórészt külföldön befutott gondolkodókat (gondoljunk itt főleg Mannheimra vagy Hauser Arnoldra) a filozófiai tudás társadalmi szerepe iránt. Egy kultúra filozófiai eredetiségét ebben a koncepcióban szintén nem egy bizonyos nyelv használata vagy az országhatárok döntik el. Hanem egyrészt az, hogy e filozófia eredményei hogyan prezentálhatóak egy nemzetközileg is értékelhető formában, másrészt pedig az, hogy ezen teljesítmények szerzői alapvetően melyik ország kulturális környezetében születtek és jutottak el (persze a nyelvi vagy anyanyelvi szingularitás egyértelmű kizárhatóságával) a felnőtté válás, valamint a tudományos és értelmiségi pedigé megszerzésének első lépcsőfokáig.

Így már az is jól érthetővé válik, hogy alaposabb olvasat nyomán miért tekinthetjük egyértelműen a fiatal Lukács Györgyöt könyvünk tudományos főhősének. Demeter munkájának egyik folyamatosan visszatérő gondolata, vagyis a pszichologizmus kritikájának általános szociologizáló antropológiai értelmezése (az individualizmusnak a 19–20. század fordulóján tapasztalható válsága, majd pedig ennek eredményeként – egy manheimi szófordulattal élve – a „harc a világnézetért”) nagyban támaszkodik a fiatal Lukács antipszichologizmusára. Már az előszó is jelzi, hogy *A modern dráma fejlődésének története* (1911) első megjelenésének centenáriuma szimbolikusan jelentős szerzőnk számára (10.).<sup>7</sup> Ugyanakkor félreismertethetlen egy a Lukács művének előszavában hangsúlyozott nézet, mely igen szoros párhuzamokat mutat a Demeter által említett „szociologizáló hagyomány” szociológia-konceptusával. Ezen nézet szerint a mennyiségi mérés és a társadalmi kötött-

ségek felmutatása révén bizonyos rejtett folyamatok leleplezésére irányuló tendenciákkal jellemezhető szociológiakonceptióval szemben meg kell fogalmaznunk egy újfajta szociológia-fogalmat. Lukács az adott helyen a következőket említi: „[...] alig van irodalomszociológia. De ennek oka, azt hiszem, a szociológiában rejlik elsősorban. [...] A szociológiai művészetlátás legfőbb hibái, hogy a tartalmakat keresi és vizsgálja az alkotásokban, s ezek között és gazdasági viszonyok között keres egyenes kapcsolatot. Az igazán szociális az irodalomban azonban a forma.”<sup>8</sup> Lukács koncepciójában nagyon lényeges, hogy a dráma műnemét tartja a társadalmi változásokat legpontosabban tükröző irodalmi formának. A közönség, illetve a drámaíró közötti összhang azonban nem állandó, és nagyban tulajdonítható annak, hogy létezik-e az a közös percepció mező, amely a dráma szerzőjének és befogadói számára biztosítja az egyszerre feldolgozható élményanyagot. Ez az élményanyag-közösség az, ami Lukács világnézet-fogalmát dominálja, és ez az, ami Demeter számára döntő összefüggéssé válik. A világnézetet ugyanis határozottan és egy kvázi lukácsí, ugyanakkor a szó német etimológiai értelmében a világ „érzékent-élményként adott percepciójára”-nak (98.), illetve „a világ adott percepciójára”-nak (100.) nevezi. Így tehát a világ szemlélése egy közös módjának, közös élményanyagnak tekinti, amely bizonyos módon túlmutat az egyéni élmények sajátosságán és privát voltán. Ezek közös *a priori*ját, transzcendentális feltételét képezi a társadalmi közösségen belül egy akár több kulturális vagy tudományos terepen is megjelenő, hasonló gondolkodási „stílus”. Ez a „reprezentáció és a kultúrobjektíváció lehetőségfeltétele” (105.). A világnézet nem az azonos belátások vagy az azonos környezet egyszerű követelménye, hanem a világ egy „nézetét”, konkrétan egy közös szemléletét jelenti. Az ilyen közös élményanyag elmaradása pedig egyfajta *világnézethiányhoz* vezethet, amely nem kedvez a gondolkodás későbbi rendszeres kifejtésének. Ilyen alapon pedig az is megállapítható, hogy a koherens elméleti teljesítmények számára is fontos egy akár elvontabb, elméleti szövegekre és belátásokra vonatkozó, de közös, még nem teljesen vagy

szinte egyáltalán nem strukturált élményanyag megléte. Úgy tűnik, hogy Demeter számára a strukturálatlan, de közös élményanyag, illetve az ennek elmaradása esetén megjelenő világnézethiány problémája az, amit a dualista századelő társadalmáról szólva a világnézet hiányát többször megállapító és kifogásoló Lukácstól átvessz. Ennek alapja pedig a világnézet szavunk „szó szerinti”, közös percepció mezőként való felfogása. Habár ezt a gondolatot nem a könyv bevezetője hangsúlyozza, úgy tűnik, hogy a magyar filozófia szociológiai hagyományának egységes értelmezését nem annyira annak a magyar történelem és politika bizonyalmait leképező (és egy bizonyos korszakban koncentráltan fellépő) gondolkodói teljesítmények megjelenése, hanem az egységes világnézeti, percepció mező követelménye adja.

Végül pedig egynéhány kritikai megjegyzés. Az kifejtett gondolati ív koherenciája ugyan nagyon jól vezethető, mégis akadnak benne bizonyos filozófiatörténetileg kifogásolható elemek. Itt csak két olyat emelek ki, amelyek szűkebb kutatási területemhez tartoznak. Mindkettő a kötet második fejezetére vonatkozik, amely Palágyi Menyhért 1902-es, *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik* című könyvének<sup>9</sup> jelentőségével foglalkozik a korabeli pszichologizmus-vitában. Azonban Palágyi gondolatainak relevanciája, a reduktív racionalista és a reduktív empirista tévedés bemutatása, illetve a kettő közötti közvetítés fontosságának hangsúlyozása nem olyasmi, amivel a korban egyedül lett volna, bár kétségtelen, hogy annak kommunikációtörténeti vonatkozásban egyik legjobb megfogalmazója (különösen az empirista-pszichológista tévedésnek a halk olvasás kizárólagos térhódításával való összekapcsolása által). A kortársak antipszichologizmusával szemben megfogalmazott kritikájának problémás voltát azonban Palágyinak már a korban is a szemére vetették.<sup>10</sup> A másik probléma, amely ugyanebben a szöveggörnyezetben jelenik meg, egy olyan tudásszociológiai elemzés elfogadása, amely nem áll teljesen összhangban a mű korai lukácsí alapgondolatával, illetve filozófiatörténet-írási tervezetével. Martin Kusch kiváló, a pszichologizmus-vitáról írott

monográfiája,<sup>11</sup> amelyből Demeter bizonyos gondolatokat kritikátlanul vesz át, éppen egy lezárt történeti ismerethalmaz kanonizációs stratégiáinak és társadalmi elfogadottságának téziséből indul ki (a pszichologizmuskritika tartalmi, szövegfilológiai és hatástörténeti kérdései tisztázottak, a probléma az, hogy milyen külső körülmények révén tettek szert az abban megjelenő szerzők kisebb vagy nagyobb intézményes és társadalmi jelentőségre), amely sok tekintetben korrekcióra szorul. Ebben az esetben ugyanis éppen az a közös tudományos forrásanyag hiányzik, amely az ehhez hasonló következtetések levonására, az újraanonizálásra feljogosítana. Azt gondolom, hogy Palágyi nemzetközi (mindamelllett kétségtelenül létező) filozófiai szerepének (illetve életműve kvázi-kommunikációelméleti irányból feltárható újdonsága) tisztább megítélése kapcsán is fontos lenne az ilyen források pontosabb és súlyozottabb elemzése.

Mindezekről eltekintve azonban összefoglalásképpen azt mondhatom, amit már a fentiekben is Demeter könyvének legfontosabb mozzanataként emeltem ki: a mű újdonsága egy filozófiatörténet-írási tervezet megfogalmazásában és ennek illusztrálásában áll. Maga a tervezet pontos meghatározása és módszertani kifejtése azonban nagyban támaszkodik a fiatal Lukács György világnézet-értelmezéséből kiinduló szociológiafoglalomra, melyet a szerző nem mindig tesz teljesen egyértelművé. Ha azonban ezt a mozzanatot sikerül azonosítanunk, egyből kiderül, hogy mi az, ami Demeter munkájában a klasszikus magyar filozófiatörténet-írási projektumokhoz képest igazán „provokatívnak” minősül. Az már viszont a filozófiai közvélemény dolga lesz, hogy eldöntse, mennyiben érzi termékenynek ezt a jól megérvelt és kétségtől mentes megfontolandó provokációt.

**Zuh Deodáth**

#### ■ JEGYZETEK

1. Ennek egy rövidebb, angol nyelvű változata már korábban olvasható volt. Lásd *The Search for an Image of Man. Studies in East European Thought* 62 (2010):155–167.
2. Percz László: Magyar filozófiatörténet. In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2007. 1146.
3. Még mindig igaz Hell Judit, Lendvai L. Ferenc és Percz László magyar filozófia-monográfiájának azon kezdő megjegyzése, hogy „a magyar filozófia története egyszerre számít földolgozott és földolgozatlan területnek”, lásd *Magyar filozófia a XX században*, I. rész. Áron Kiadó, Bp., 2000. 9.
4. Megint csak más kérdés, hogy milyen forrásokra támaszkodhat a filozófiai iránti társadalmi érdeklődés vizsgálata. Egy ilyen vizsgálattal kísérleteztem jömagam is az ún. filozófia iránt érdeklődő amatőr vagy mesterkedő filozófusok egy példája kapcsán. Lásd még Zuh Deodáth: *Aranka György antropológiai értekezése és Kőteles Sámuel erre tett reflexiói*. In: Kiss Endre et al. (szerk.): *Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról*. Magyar Zsidó Szemle Könyvek, Bp., 2010.
5. Lásd Somos Róbert: *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Kairosz, Bp., 2004. A könyv ráadásul elsődleges kanonizációs szempontjának nem azt tekinti, miszerint a kiemelkedően jelentős filozófusok azok, „akik egy egészen eredeti, egyéni nézőpontból képesek láttatni az új problémákat”, hanem azok, „akik egy új vagy korábban nem figyelembe vett tudás (tudomány) szemszögéből termékeny szempontokkal gazdagítják a filozófiát”. (Vö. i. m. 17.)
6. Barry Smith: *Why Polish Philosophy Does Not Exist*. In: J.J. Jadacki and J. Paceniczek (eds.): *The Lvov-Warsaw School – The New Generation (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 89)*, 19–39. Rodopi, Amsterdam/New York, NY, 2006. Smith még a saját maga által szintén több helyen propagált „osztrák filozófia” terminust is „rossz szófordulatnak” (misnomer) nevezi, hiszen az itt egy nemzetközi tudományos teljesítmény osztrák államhoz való kötöttségét jelenti csupán.
7. Ennek jelentősége valóban csak szimbolikus, hiszen Lukács műve, amely javarészt 1906–07-ben született, végül a modern drámaanyag gyűjtése miatt csak jelentős kibővítés után jelenhetett meg 1911-ben a Franklin Társulatnál.
8. Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Magvető, Bp., 1978. 18. Lásd még 55.
9. Engelmann, Lipcse, 1902.
10. Lásd ehhez Edmund Husserl: *Besprechung von Melchior Palágyis 'Der Streit der [...] stb.'*. In: *Husserliana XXII*. 153–161. Magyarul in Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemlények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Bp., 2011. 45–56. A pszichologizmus-vita filozófiatörténeti jelentőségével újabban magyar szerzők is intenzíven foglalkoztak. Lásd például kifejezetten Palágyi szövegéről Varga Péter András: *A Logikai vizsgálódások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően*. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan, Bp., 2009. 226–274., különösképpen 227–235; illetve Varga Péter András: *Psychologism as Positive Heritage of Husserl's Phenomenological Philosophy*. *Studia Phaenomenologica X*. (2010). 135–161.
11. Martin Kusch: *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. Routledge, London, 1995.