

Schedius Lajos János *Philokaliájának* módszertana*

I. A PRINCIPIA PHILOCALIAE MÓDSZERTANA A SZAKIRODALOMBAN

Schedius Lajos János 1828-ban megjelent *Principia philocaliae seu doctrinae pulchri* (A *philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei*) című munkájának módszertanát a hosszú szakirodalmi hagyomány szerint eklekticizmus jellemzi, mégpedig negatív értelemben vett, az önállótlán szinkretizmussal egyenértékű eklekticizmus. Ebből a perspektívából a mű kapcsán feltehető releváns kérdések köre nagyjából a benne feldolgozott esztétikai doktrínák azonosítására szűkölt le, és eleve érdektelennek, illetve kilátástalannak tűnt a munka belső struktúrájának, sajátos szempontjainak vizsgálata. Ezen belül Schedius elsősorban F. W. J. Schelling követőjeként lett elkönyvelve: így sorolta be már Max Schasler esztétikatörténete (Schasler 1872. 872), majd Jánosi Béla akadémiai előadása is, mely a főbb vonalakban csaknem egy évszázadra meghatározta Schedius szakirodalmi képét. Jánosi metaforikus jellemzése szerint: „A mi Schediusunk józan, nyugodt, száraz okoskodó, nincsen hatalmas inventiója, nincs eleven phantasiája, nincsenek szárnyai, mint Schellingnek. [...] [Ú]gy érezzük, mintha az ösvényen fáradtan bandukoló utas fölött a felhők magasában szállana tova hatalmas lendülettel a kattogó gépmadár.” (Jánosi 1916. 46.) Jánosi tételén Nagy Endre annyiban módosított, hogy szerinte Schedius nem következetes a schellingi identitásfilozófia átvételében (sem), lévén „filozófiája végül is a materializmus és az idealizmus között csúszkál, ingadozik” (Nagy 1983. 291).

A Schedius másodvonalbeli mivoltát hangsúlyozó bevett megközelítésen Balogh Piroska 2007-es monográfiája változtatott. Balogh szakított a korábbi kánonikus és fejlődéselvű esztétikatörténeti narratívával, mely szerint a „nagy alakok” önálló rendszereinek egymásutánja képezi az elbeszélés gerincét, miközben a kánonból kiesett „kis nevek”, s különösen a módszertani eklekticizmus képviselői mint a nagyok követői csak periférikus mellékszereplők lehetnek. Baloghot nem a Schedius-esztétika vélelmezett fejlődéstörténeti helye érdekelte, és nem a munka utókorra tett hatása (illetve annak hiánya) alapján minősítette azt, hanem a mű egykorú kontextusait és belső logikáját igyekezett

* A tanulmány az NKFIH/OTKA 134719 számú pályázat keretében készült.

rekonstruálni. Eközben nem az önálló, invenciózus rendszeralkotást kérte rajta számon, és nem is egy szaktanulmány rögzített fogalmiságát, hanem a „kompendium”, a „tankönyvkísérlet” és az „önironikus szerepjáték” műfaji metszéspontjain helyezte el a *Philokaliát*. E műfaji konglomerátum háttérben „integratív antropológiai gondolkodásmódot” (Balogh 2007. 406 sk.) tételezett Schedius részéről: eszerint a *philokalia* mint a szépség tudománya egyben a „humanitas” tudománya is, melynek nézőpontja „az emberi világ valamennyi jelenségére érvényes”. E holisztikus megközelítésből erednek szerinte a munka fő módszertani jellemzői, az interdiszciplinaritás és a dialogicitás, melyek a szépség különféle „közelítéseit” eredményezik, egy tudományágakon átívelő, a szakirodalommal és az olvasóközönséggel folytatott párbeszéd révén (uo. 388 skk.). Az alábbiakban a *Philokalia* Balogh Piroska által követett értelmezési módjához kapcsolódva arra teszek kísérletet, hogy részleteiben is feltárjam a mű módszertani alapelveit, különös tekintettel a benne megfogalmazott ide vonatkozó önreflexiókra, az azok belső és külső kontextusaira.

II. A *PRINCIPIA PHILOCALIAE* MÓDSZERTANÁNAK ELSŐDLEGES KONTEXTUSAI

Kiindulópontom a kötet elejére helyezett mottó Arisztotelész *Politika* című művéből:

Δεῖ τοῖς ἰκανῶς εἰρημένους χρῆσθαι· τὰ δὲ παραλελειμμένα πειρᾶσθαι ζητεῖν (Schedius 2005. 253).

Ezért hát iparkodjunk a már fölfedezett és kipróbált intézményeket lehetőleg alkalmazni, ami pedig még kimaradt a fejlődésből, azt kísérreljük meg pótolni. (Arisztotelész: *Politika*, VII, 10; ford. Szabó Miklós.)

Kérdés először is, hogy mi indokolhatta ennek az első pillantásra közhelyesnek tűnő módszertani gondolatnak ilyen kiemelt helyen történő szerepeltetését. A választ a részlet elsődleges kontextusainak vizsgálatától remélhetjük. Arisztotelésznél a passzus egy olyan bekezdés végén áll módszertani konklúzióként, mely a politikai intézmények eredetéről elmélkedve arra jut, hogy felfedezésük mögött örök emberi igények, az „élet szükségletei” tételezhetőek, melyekre „maga a tapasztalat tanítja meg az embereket”. Ennélfogva „azt kell hinnünk, hogy körülbelül minden más intézményt is a régmúltban már sokszor, jobban mondva végtelen sokszor felfedeztek” (uo.). A szövegrészlet átemelése egy szépségtan élére azt az integratív nézetet sugallja, hogy nemcsak a társadalom, hanem a művészet intézményei is az örök emberi alkotóerő és a *humanitas* megtestesülései. Az a tény, hogy Schedius *A' Nemzetiségről* című, organikus nemzetkonceptiót kifejtő tanulmányának (Schedius 1817) élén ugyanez a mot-

tó szerepel, szintén politikum és esztétikum szférájának egységes szemléletét tükrözi (vö. Balogh 2004. 1243). A *philokalia* tudományának történetét bemutató részben egyébként Schedius explicit módon is kimondja, hogy a szépség okainak megértése mind egyéni, mind társadalmi szinten az univerzális emberi alapszükségletek közé tartozik, egyfajta reflektálatlan „természeti életerőként” (Schedius 2005. 375).

A *Politikából* vett mottó közvetlen arisztotelészi kontextusa alapján az új, eddig elhanyagolt témákra való kiterjeszkedés azért lehetséges és szükséges, mert eszerint az emberiség fejlődésének két szakaszával kell számolnunk: az elsőben a közvetlen szükségyszerűség a meghatározó, s ezen alapigények állandósága szüli újra meg újra ugyanazokat az intézményeket. Ezek kielégítése után viszont egy következő fejlődési szakaszban kialakulnak a kifinomultság és a luxus új tartozékai: „minden [...], ami a tetszetős látszatra és a fényűző életmódra vonatkozik, természetesen csak akkor indul fejlődésnek, mikor a szükségletek már megvannak ahhoz” (Arisztotelész: *Politika*. VII. 10). Itt pedig még tere lehet a *humanitas* újabb fajta, eddig ki nem próbált megközelítéseinek. Schedius előszava szerint egyébként munkájának éppen az az egyik célja, hogy bizonyítsa: Magyarország immár a művelődés eme második fázisában jár, vagyis nemcsak gyakorlati dolgokban (mint a „török ügyek”) vagyunk kizárólag illetékesek, hanem itt is lehetséges olyan tudományos munkát létrehozni, mely elvont módon foglalkozik a „fenséges és a szép törvényeivel” (Schedius 2005. 255).

A mottó második fontos kontextusát az eklektikus filozófia jelenti. Az eklekticizmus filozófiai hagyományára, illetve az eklektikus populárfilozófiára mint Schedius egyetemi tanulmányainak idején (1788–1791) Göttingában, és rá nézve különösen is meghatározó irányzatra már Jánosi Béla is utalt, képviselői közül az ott tanító Johann Georg Heinrich Federt és Christoph Meinerst emelve ki. Jánosinál azonban ez a szellemi háttér mint „a kor” (értsd: Kant és Schelling) által hamarosan „túlszárnyalt” jelenség nem vált behatóbb vizsgálat tárgyává (Jánosi 1906. 13). Sajátos, hogy Jánosi itt – akárcsak a tőle fentebb idézett szövegrészben – az eklektikus filozófia egyik fontos önértelmező metaforáját alkalmazza az irányzatra pejoratív értelemben: eszerint az eklektikus filozófus olyan vándor, aki, lemondva a spekulatív filozófia magaslati nézőpontjáról („szárnyalás”), a tapasztalatok síkvidéki birodalmát bejárva gyűjti a „történelem tényeit és toposzait” (Schmidt-Biggemann 2011. 35 skk.). Megjegyzendő, hogy az elmúlt évtizedekben a Jánosit is jellemző kanonikus szemléletmód változóban van, és a német filozófiatörténet-írás egyre gyakrabban foglalkozik önnön jogán mind a 18. századi eklektikus populárfilozófiával (pl. Böhr 2003; Binkelman–Schneidereit 2015; Nowitzki–Roth–Gideon 2018), mind általában a felvilágosodás eklektikus hagyományával (pl. Schmidt-Biggemann 1988/2011; Gierl 1997). Márpedig Schedius Arisztotelész-mottója jól illeszkedik az eklektikus filozófia önértelmezését kifejező idézetek és szállóigék sorába. Hasonló gondo-

latot fogalmaz meg, mint például az irányzat alapelveinek rögzítésére használt elterjedt Szent Pál-szállóige: vagyis az egyidejű igényt a (filozófia)történeti hagyomány teljességének számbavételére, illetve e hagyomány sajátos szempontú megválogatására: „Mindent megpróbáljatok; ami jó, azt megtartsátok!” (Pál 1. Thessz. 5, 21; ford. Károli Gáspár). Ez a mondás, valamint az önálló, antidogmatikus gondolkodás eszményét kifejező horatiusi szállóige (*Nullius addicti in verba iurare magistri* – „Egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel”; Ep. I. 1, 14, ford. Horváth István Károly), évszázadokon át az eklekticizmus lényegét kifejező formuláknak számítottak. Martin Gierl összefoglalásában:

Ezek az iránymutatások tökéletesen rávilágítanak az eklekticizmus két meghatározó jellegzetességére. [...] Először is arra, hogy ellentétben áll az elitista, kisebbség által uralt és tekintélyelvű tudással. [...] Másodsorban a tudományos együttműködés új formáinak támogatásáról van szó, melyet a tudósok közti kölcsönös elismerésen alapuló bánásmód és a tudás újfajta kezelése jellemez. (Gierl 1999. 69 sk.; vö. Albrecht 1994. 46–48; Schmidt–Biggemann 2011. 205–222.)

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy Schedius Arisztotelész-idézete Szent Pál instrukciójához képest egy harmadik mozzanatot is magában foglal: a korábbi eredmények ismerete, illetve közülük az aktuálisan megfelelőek kiválogatása (annak megvizsgálása, hogy melyiket lehet „alkalmazni”) után egy újabb fázisban az eddig „a fejlődésből kimaradt” témák vizsgálatával hozzá is kell járulni a hagyományhoz. Ez a háromfázisúvá bővített módszertan ugyanakkor nem újdonság az eklektikus hagyományon belül, hiszen például Schedius esztétika-professzor elődje, Szerdahely György Alajos saját könyvének Ciceróra alapozott eklektikus módszertani alapvetésében a tudományos megismerés hasonló sémáját ismertette: az írók egy helyre gyűjtését és mondandójuk megválogatását követően saját kútfőből is hozzá kell tenni valamit a közöshöz (Fórizs 2013. 198). E tudományos attitűdöt fejezi ki az eklektikus hagyományban a Senecára visszavezethető (vö. Albrecht 1994. 52–56) méh-metafora, mely legteljesebb kifejtését Francis Baconnál nyerte el: szemben az egyoldalúan empirikus, csak gyűjtögető hangya-tudóssal, és az önmagából fonalat szövő dogmatikus/racionalista pók-tudóssal, a méh mintájára kell dolgozni, aki „a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át és rendezi el” (Bacon: *Novum Organum*, 95. §, in Bacon 2001; vö. Albrecht 1994. 166). Az a tény, hogy Schedius a Bacon által dogmatikusként besorolt Arisztotelészhez fordult módszertani alapállását alátámasztandó, önmagában is a hagyomány teljességére figyelő eklektikus eljárásmodot példázza. Egyébként az irányzat egy további gyakran idézett jelszavát is erre az ókori auktorra szokás visszavezetni: *Amicus Platon, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*. (Tartalmilag a. m.: „Jobban kell szeretnünk az igazságot, mint bármelyik barátunkat”; vö. Albrecht 1994. 37; Weidemann 1998. 268.)

A mottó harmadik kontextusaként pedig maga a *Principia philocaliae* kínálkozik. Itt az a kérdés, hogy a kötet élére emelt idézetben a tudományos munkafolyamat mintájaként felvillantott háromfázisú eljárás milyen gyakorlat révén valósul meg a műben. A munka alapegységeit az egyes részletkérdéseknek szentelt számozott paragrafusok jelentik, melyek alfejezetekbe és fejezetekbe szerveződnek, összesen 264 van belőlük. Az egyes cikkelyek többszólamú módon vannak megszerkesztve: Schediusnak az adott témára vonatkozó saját elméletei és javaslatai normál betűvel olvashatók a passzus elején, s ezt gyakran egy kisebb betűvel szedett rész követi, mely a tételmondatokat kontextualizáló rövid kommentárokat és bibliográfiai háttérinformációkat közöl. (A magyar fordítás tördelése sajnos nem adja vissza ezt a megkülönböztetést.) Az eklektikus módszertan felől szemlélve ennek a kettéosztásnak különös jelentősége van: a kisbetűs részek végzik el a hagyományban az adott kérdéstről rendelkezésre álló tudás felgyűjtését és megrostálását, s ehhez képest fogalmazódnak meg a normál betűs részben a szerzőnek a hagyományt új szempontból továbbgondoló kijelentései. Ezen a ponton nyomban felvetődik az eklektikus módszertan örök problémája, tudniillik, hogy miként lehet a Szent Páli felszólításnak engedelmessé „mindent” felülvizsgálni, illetve – Arisztotelésszel szólva – áttekinteni „a már fölfedezett és kipróbált” intézmények (ez esetben: kutatási eredmények) teljességét. A korban bevett válasz erre a problémára a *historia literaria* mozgósítása, vagyis, hogy a történeti irodalmat el kell rendezni szinkrón és diakrón koordináták mentén, ezáltal vezérfonalat nyújtva az olvasónak, és lehetővé téve számára, hogy eligazodjon a maga módján az anyagban, anélkül, hogy valamely mester hívéül kellene szegődnie (Gierl 1997. 514 skk.). Schedius kommentárjai ezt a funkciót vállalják fel, tehát nem a meghaladott, immár érvénytelen előzményeket sorolják, és nem is a saját álláspontot erősítő tekintélyhivatkozásokkal élnek, hanem a téma alternatív megközelítéseit veszik számba, elkülönítendő őket a saját nézettől. Így például az „abszolút szépség” meghatározásával foglalkozó 21. paragrafusban a kommentárrészt olyan ó- és újkori szerzőkre tett hivatkozások töltik meg, akik valami mást illettek hasonló névvel: a lista a kortárs Wilhelm Traugott Krugon és Auguste Hilarion de Kératryn kezdve Plótinoszon át az ókori sztoikusokig és Platónig nyúlik vissza (Schedius 2005. 267 sk.). Schedius részletesen nem ismerteti ezeket az eltérő nézeteket, így az érdeklődő olvasó feladata lesz, hogy utánaolvasson a témának.

A követett módszertanról Schedius így nyilatkozik az *Előszó*ban:

Mindezeket [vagyis a *philokalia* teljességére kiterjedő saját kutatási eredményeket] megkíséreltem kezdettől fogva logikus és összefüggő gondolatmenetben tárgyalni, nem említve mások eltérő véleményét, illetve nem időzve azok cáfolatával, csak ha az itt körvonalazandó tannak súlyos akadályát képeznék” (Schedius 2005. 256).

A fentiek fényében látszik, hogy ez a mondat nem a saját állásponttól eltérő megközelítések vizsgálódásból való teljes kizárására utal, hanem arra, hogy a mű legfőbb jelzi ezeket, de nem mélyed el a tárgyalásukban, néhány kivételtől eltekintve, melyre az alábbiakban még látunk majd példát. Ezzel szemben – folytatja Schedius – „[a]zon tudós férfiak véleményét [...], akiknek tekintélye az itt felhozott érvek súlyát és hitelét növelheti, gyakrabban idéztem, hogy így biztosabban haladhassak a megkezdett ösvényen” (uo.). Itt pedig nem arról van szó, hogy a szerző egyes mesterek követőjeként akar mutatkozni, hanem annak kimondásáról, hogy a felgyűjtött anyagból azokat a tekintélyes példákat részesíti előnyben, akik a saját álláspontja elmélettörténeti előzményeiként továbbgondolásra inspiráló példákat nyújtottak. Tehát a tekintély (*auctoritas*) ebben az esetben nem az adott kérdésben a végleges szót kimondó, feltétlen követendő mester, hanem kezdeményező előd. Fontos a következő mondat is, mely azt tisztázza, hogy a jelen vizsgálódás sem lép fel a kérdéskör végleges megoldásának igényével, hanem a szerző alá kívánja vetni a tudós közösség bírálatának, mielőtt folytatását megírná: „Az ily módon lefektetett alapokra [...] *amint azok más, tapasztaltabb értékek helyeslését is elnyerik*, nem késlekedem majd felépíteni az egyes szépművészetek szabályrendszerit” (uo., kiemelés tőlem).

III. A PHILOKALIA TÖRTÉNETÉRŐL ÍRT FEJEZET

A klasszika-filológus Olof Gigon eklekticizmus-meghatározása szerint az irányzathoz tartozó filozófusok „tudatosan építenek elődeik teljesítményére és saját rendszerüket a teljes korábbi problémahagyomány fejlődésének betetőzéseként fogják fel” (Gigon 1965). Ez a hozzáállás azonban – hívja fel rá a figyelmet Michael Albrecht – nem a hagyománynak a történetiségbe való száműzésével jár együtt, hanem a hagyomány időtlen tárházként való szemlélését hozza magával, lévén az eklektikusok szemléletében „minden gondolkodónál fellelhetők az igazság részaspektusai” (Albrecht 1994. 36). Vagyis nem a metafizika, hanem a különböző időszakokból és helyekről származó történeti tényanyag biztosította az eklektikus rendszer alapját (Schmidt-Biggemann 2011. 43). A tudományos fejlődés e felfogás szerint nem akkumulatív módon, fokozatos korrektúrák révén történik, hanem mindenkor figyelembe kell venni a teljes tudományos mezőnyt, régieket és újakat egyaránt (vö. Albrecht 1994. 165 sk.). A nézet modern megfogalmazása Francis Baconnál: „az igazságot nem egy-egy kor forgandó szerencséjében, hanem a természet és tapasztalat örök fényében kell keresnünk” (Bacon 2001. 56. §). Tehát az adott eklektikus rendszer a saját történetéből bontakozik ki, de nem mint egy egyenes vonalú történet végkifejlete, hanem mint a feltárt történeti anyag egészéből levont konklúzió. Ennek az elvnek az alkalmazására nyújt kiváló példát Schedius könyvének zárófejezete, *A philokalia történetéről*.

A fejezet első paragrafusában Schedius szemléleti keretet nyújt: megkülönbözteti egymástól a külsődleges és a belső tudománytörténetet. Az első a könyvismertetéssel, („Bücherkunde”) azonos, míg a második „a tudomány kezdeteit, előrehaladását, nevezetesebb összefüggéseit, és az annak tökéletesítésére és megszilárdítására tett különféle kísérleteket” válaszolja fel. Az utóbbi célja, hogy érthetővé váljék a „tudomány jelen belső helyzete” (Schedius 2005. 374). Ezzel a *historia literaria* kétféle tradícióját veszi számba Schedius, a bibliografikus mellett említve egy másik variánst is, mely Francis Bacon nevéhez kötődik, s kevésbé a könyvek ismeretére, hanem inkább a tudományok fejlődésének elemzésére helyezi a hangsúlyt (Bacon 1858. 69; vö. Gierl 1997. 519). Schedius azonban hozzáteszi, hogy „a két módszert együtt kell alkalmazni”, s erre mindjárt kísérletet is tesz.

Schedius elsőként a szépség általa *philokaliának* nevezett tudományára vonatkozó irodalmat listázza, azonban – nyilván helyhiányból is fakadóan – nem magukat az esztétikákat említi, hanem csak enciklopédikus és áttekintő műveket a megelőző évtizedekből, egy 1827-es tétellel bezárólag (Schedius 2005. 374 sk.). A továbbiakban áttér a tudomány „belső történetére”. Itt először is – az átfogó értelemben vett intézménytörténet fent említett, arisztotelészi kettős felosztásának megfelelően – elkülöníti a szépséggel való kezdeti, az emberi alapkészletekre visszavezethető, ám értelmi reflexiót nélkülöző foglalatосkodást a későbbi tudományos feldolgozásoktól. Az első időszakban – idézi Schedius Cicero *De oratore* című művét – a népek a „természeti életerőtől” hajtva „bizonyos hallgatag érzéssel [...] minden tanulás és rendszer nélkül” (*sine ulla arte aut ratione*) ítélték meg, hogy „mi a helyes vagy helytelen a művészetekben és az elméleti tudományokban” (Schedius 2005. 375; Schedius 1828. 179; vö. Marcus Tullius Cicero: *De oratore*, III. 50, 195; ford. Adamik Tamás). Schedius szerint már ekkor feltűnt a szépség kettős (nem testi és testi) szemlélete, mely utóbb végighúzódik a *philokalia* egész történetén: ez eredményezte a szépség csodálatos erejéről szóló mitikus történeteket az egyik oldalon, illetve a görög szobrászat kánonját, mely a szépség és a csúf érzéki elkülönítésén alapult (Schedius 2005. 376). Utóbb Platón és Arisztotelész fejtették ki tudományosan a szépség megértésének ezt a két módját. Az előbbi a szépség önmagukban létező ideáinak a szép tárgyakban való újbóli „felfényléséről” értekezett, míg utóbbi csak az emberi érzékekre ható szépséget vette figyelembe (Schedius 2005. 376 sk.). Schedius ezután röviden, címszavakban végigköveti a két szemléletmód fejlődésének történetét, ezen belül a platonista hagyományt az akadémikusoktól Plótinoszon át Pico della Mirandolaig számítja, illetve az arisztotelészi megközelítést a peripatetikusoktól a skolasztikusokon át „korunk filozófusaiig” vezeti el (Schedius 2005. 378). Szerinte ugyanis ez utóbbi szenzualista hagyomány folyamányai a szépség tudományának 18. századi rendszerei (Jean Baptiste Du Bos, Christian Wolff, Jean Pierre de Crousaz, Francis Hutcheson, Yves Marie André, Charles Batteux, Edmund Burke, William Hogarth, Henry Home, Denis Diderot neveit

említi), melyeknek betetőzését Alexander Gottlieb Baumgarten alkotta meg, az esztétika nevet adva az érzéki megismerés tudományának (Schedius 2005. 379). A széptani rendszerek kronologikus sorában utolsóként Kant említődik. Schedius szerint a német bölcselet *Az ítélőerő kritikájában* megkísérelte Baumgarten rendszerének „hibáit kimutatni” (uo.). A kötet ezután álló utolsó mondata csak utal a Kantot követő esztétikai rendszerekre, s jelzi, hogy vizsgálatukat a szerző a jövőre halasztja.

Schedius történeti áttekintésének ismertetésére azért volt szükség, mert nézetem szerint innen érthető meg a vállalkozás kimondatlan tétje, hogy ti. a belső tudománytörténetben felvázolt fő tendenciákat eklektikus alapon szintetizálni kell egymással. A tudománytörténet ilyen értelemben vett célelvű elrendezésének igényére utal maga a fejezetcím is: *A philokalia történetéről (De historia philocaliae)*. Ez itt tulajdonképpen annyit tesz, hogy „a philokalia előtörténetéről”, hiszen a tudományt ezen a néven és ebben a formában, Baumgarten gesztusát megismételve, maga Schedius alkotta meg. A φιλόκαλος (‘szépséget tanulmányozó, azt megismerni törekvő’) terminusnak megvannak ugyan a maga ókori előzményei, amelyeket a 9. paragrafus sorol fel (Schedius 2005. 262), azonban Schedius innen csak a szóösszetételt veszi át egy olyan új tudomány nevéül, mely egyaránt magában foglalja a „kalleológiát”, vagyis az abszolút szépség (platóni) tudományát és az „esztétikát” mint a viszonylagos, az érzékelésben megjelenő szépség (arisztotelészi) tanát (Schedius 2005. 263). A *philokalia* ilyen módon tulajdonképpen a szépség megértésével foglalkozó korábbi tudósgenerációk erőfeszítésének eredményeit kívánja összegezni, vagyis az implikált módszertan szerint olyan közösségi produktumnak tekinthető, melynek Schedius rendszerezése adott új formát, kiteljesítve a hagyományban rejlő bizonyos potenciálokat. A kötet végi történeti áttekintés ezeket a hagyományban adott lehetőségeket mutatja be, melyek megvalósításaként maga a *philokalia* szintetizáló fogalmát bevezető kötet értendő. Ugyanakkor a történeti összefoglaló számol a tradíció azon elemével is, mely (az *Előszó* fent már idézett megfogalmazásában) „súlyos akadályát” képezi a „körvonalazandó tannak”, s ez nem más, mint az itt említett, az ókortól a mai napig vezetett széptani hagyományvonalba nehezen illeszkedő kanti esztétika.

IV. AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁNAK EKLEKTIKUS FELDOLGOZÁSA

Mint láttuk, *Principia philocaliae*t záró, s a *philokalia* történetét bemutató fejezet *Az ítélőerő kritikájának* említésével zárul, miáltal Kant munkája a munka közvetlen előzményének helyzetébe kerül:

A múlt század kezdetén az eme dolgokat [ti. a szép dolgok és szép művészetek fajtáit] tanulmányozókat szinte egyszerre szállta meg az a közös vágy, hogy hogy azt

megfelelő rendszerbe szedjék [...]. Végül Alex. Gottl. Baumgarten (†1762) jutván el teljes sikerre, tanának az esztétika nevet adta, és akkora tetszést aratott, hogy ezután szinte mindenki, aki e tudományágat tárgyalja, az ő nyomdokain jár. 1790-ben azonban Immanuel Kant *Critik der Urtheilskraft* című művében [...] megkísérelte e rendszer hibáit kimutatni, és a szépség lényegét és az emberi természetre gyakorolt hatását pontosabban kifejtetni, ámde úgy, hogy tagadta, hogy a szépségnek van valamiféle legfelsőbb alapelve, melyre a szépség tudománya mint alapra támaszkodhat. Ez időtől fogva a filozófusokat esztétikai rendszerek felállításának újfajta szenvedélye szállta meg, de az ő igen különböző kísérleteiket bővebben bemutatni másutt fogjuk. (Schedius 2005. 379.)

Kant tehát ebben a történeti hosszmetzetben mint hagyománytörő szerepel. Míg az általa bírált Baumgarten itt egy hosszú (legalább Arisztotelészig visszanyúló) hagyományvonalat képvisel, melyhez a szépséget érzékelő emberi értelem funkcióinak tudományos leírásán fáradozó szerzők tartoznak, s Baumgarten e virtuális tudós közösség tagjaként tetőzi be annak törekvéseit, addig Kant a korábbi, alapjaiban konszenzuális paradigma individuális tagadójaként jelenik meg. Schedius itt implicit módon *Az ítélőerő kritikájának* 44. §-ára utal, ahol Kant elvitatja a tudományosság státuszát a széppel való foglalatosságától:

A szépnek nincs tudománya, hanem csak kritikája, és úgyszintén nincs szép tudomány, csak szép művészet. Hiszen a szép tudományában, ha létezne, tudományosan, vagyis bizonyító alapok segítségével kellene megállapítani, hogy valami szépnek tartandó-e vagy sem; tehát a szépről alkotott ítélet, ha a tudományhoz tartozna, nem ízlésítélet volna. (Kant 1997. 230.)

Ezt a tézist azonban Kant már korábban, *A tiszta ész kritikájában* felállította, s valójában ott köti össze explicit módon a baumgarteni megközelítés bírálatával:

Manapság kizárólag a németek jelölik az esztétika szóval azt, amit mások az ízlés kritikájának neveznek. Szóhasználatuk mögött az a csalóka remény lappang, melyet a jeles elemző, BAUMGARTEN fogalmazott meg, hogy a szépség kritikai megítélése észelvek alá rendelhető, és szabályai tudománnyá emelhetők. Ám az efféle fáradozások hiábavalóak. Mert a mondott szabályok vagy kritériumok, végső forrásait tekintve, pusztán empirikus jellegűek, és így soha nem szolgálhatnak alapul *a priori* törvények számára, melyekhez ízlésítéletünknek igazodnia kellene; ellenkezőleg, az utóbbiak a próbakövei az előbbieket helyes voltának. Ezért tanácsos volna vagy feladni ezt a megnevezést, és átengedni ama tan számára, mely igazi tudományt alkot [...], vagy osztozni e megnevezésen a spekulatív filozófiával, és az esztétika kifejezést részint transzcendentális értelemben, részint pszichológiai jelentéssel használni. (Kant 1996. 78–79. l.)

Míg Kant szemszögéből „hiábavalónak” tűnt Baumgarten törekvése érzéki tapasztalat és észelvőség, esztétikai és a logikai igazság összeköttetésére (Baumgarten 1750/1999. §. 440–444), háttérben az eme integratív szemléletet képviselő mindenoldalúan képzett ember, a „szerencsés esztéta” (*felix aestheticus*) eszményével (Groß 2001; Borchers 2011. 136 skk.), addig Schedius ugyanezzel a koncepcióval nyilvánvalóan azonosulni tudott. Mindazonáltal Schedius az idézett történeti összefoglalóban csak jelzi, de nem élezi ki az ellentétet a maga (a baumgarteni hagyományt továbbvivő) és Kant álláspontja között. Pedig a különbség alapvető: a kanti dichotomikus rendszerben tudomány és művészet szétválnak: előbbinek fogalmilag megragadható szabályai vannak, míg a „a szép művészet a zseni művészete”, mely „nem is tudja önmagának kigondolni a szabályt, amely szerint alkotását létre kell hoznia”, s a zseni „mint *természet*” írja elő a szabályt a művészetnek (Kant 1997. 233. sk.). Schediusnál viszont nem különül el ilyen végletesen egymástól az objektív tudomány és a szubjektív művészet, hanem az átfogó értelemben vett tudományok, így a művészetekre vonatkozó szépség tudománya is, egyaránt a humanitás közös alapjára épülnek (Schedius 2005. 260). A szépség pedig nem tárgyakra vonatkozik, és nem is csupán érzetekre, hanem viszonyjelölő fogalomként az objektum és szubjektum kapcsolatára (Schedius 259 sk.; vö. Balogh 2007. 392). Az ember vonatkozásában a szépség nem az érzéki ember partikularitásához kötődik, hanem „belső, azaz szubjektív szépségként” azonos a humanitással (Schedius 2005. 259 sk.), vagyis átfogja az ember teljes értelmi és kedélyvilágát.

Ezen, a kantival ellentétes nézetét Schedius Arisztotelészre támaszkodva fejti ki a *Philokalia* 15. paragrafusában, az új tudomány megalapozására szánt fejezetben:

Más forrásból kell eredeztetni magát a szépséget mint tárgyat, objektumot, illetve más forrásból kell merítenünk a szépséget mint tudományt, azaz tudományos formát. Ami a szépség tudományát illeti, más forrását nem tudjuk megjelölni, mint amelyből minden tudomány, így a filozófia is, melynek a philokália egy részét alkotja, ered: nevezetesen az értelemből, λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμησ [azt mondom ugyanis, az ítélet alapja az értelem], helyesen mondja Arisztotelész, Post. I. 33; és Ἐπικοινωνοῦσι δὲ πᾶσαι αἱ ἐπιστήμαι ἀλλήλαις κατὰ τὰ κοινὰ – κοινὰ δὲ λέγω οἷς χρῶνται ὡς ἐκ τούτων ἀποδεικνύντες [Valamennyi tudományban kölcsönösen közösek a közhelyek. Közhelyeknek nevezem azon dolgokat, melyeket arra használnak, hogy belőlük kiindulva bizonyítsanak vagy mutassanak be valamit, de arra nem, hogy őket bizonyítsák vagy bemutassák], uo. I. 11. c. Úgy véljük, magának a szépségnek a legtermékenyebb forrását az emberi természetben kell keresnünk. (Schedius 2005. 264. Balogh Piroska fordítását kiegészítettem.)

A klasszika-filológia nem egységes Arisztotelész itt idézett szöveghelyeinek az értelmezésében (Perelmuter 2010. 239 sk.), mindenesetre Schedius olvasata szerint a *nusz* (νοῦς, „értelem”) olyan nem bizonyítandó tudás megnevezése, mely közös az összes tudományban. (A fogalom platóni háttéréről Arisztotelész-nél lásd Flaisz 2007. 85–87.) Arisztotelészi kontextusban a *nusz* nem független az érzéki megismeréstől, hanem éppen az általános fogalmak induktív létrejöttére vonatkozik: „a *nusz* doktrínájának célja, hogy megadja Arisztotelész válaszát arra a kérdésre: milyen erőket kell tulajdonítanunk az emberi pszichének, amennyiben képes az indukcióra, vagyis képes az érzéki tapasztalatból szert tenni a tudomány számára szükséges szilárd univerzális fogalmakra?” (Kahn 1981. 404). Amikor Schedius hozzáteszi, hogy a szépség forrása az „emberi természet” (*natura humana*) kell, hogy legyen, akkor egyszerre utal a szépségre mint tárgyra, illetve a szépségre mint tudományra, s mint a következő paragrafusban hozzáteszi, az előbbihez *a posteriori*, az utóbbihoz viszont *a priori* módon férhetünk hozzá (Schedius 2005. 264). A *nusz*-tan felidézésének funkciója ebben a kontextusban a kétféle – Kant Baumgarten-bírálatában végletesen kettéváló – megismerési mód összeköttetése a széptanban. E tudománynak az emberi értelem-ben rejtőző „közhelyekre” (κοινοί τοιοί) – avagy, G. R. G. Mure fordításában, „közös axiómákra” („common axioms”) – való alapozásával ugyanakkor Schedius az eklekticizmus hagyományához is csatlakozik, amely hasonló módon, a spekulációtól a toposzok és a tapasztalati ténytudás felé fordulva a történelmi tapasztalatból próbált gyakorlati ismeretekre szert tenni (Schmidt-Biggemann 2011. 41). Pontosabban Schediusnál arról van szó, hogy a szépségnek a cicerói „hallgatag érzés” által mindig is sugallt, s a tapasztalatok által megerősített szabályait az értelem révén tudatosítani kell: így juthatunk el a szépség „legfőbb alapelvéhez” (*principius supremus*; Schedius 2005. 256), mely azonban nem valamely egyszer s mindekorra rögzített alapelv, hanem, a tudományos megismerés körkörös folyamatának részeként, örökös tapasztalati felülbírálatra szorul:

A szépérzék ugyan önmagában nem részesíthet a szép megismerésében és tudományában, de ennek vezetésével egy, az értelemnél magasabb rendű segítséghez jutunk, ahonnet bizonyosfajta világosság és biztonság származik (Schedius 2005. 265).

A Kantra tett reflexiónak ennél közvetlenebb példáját találjuk a zsenialitás meghatározását tartalmazó, és szintén a *sensus communis* hagyományába illeszkedően érvelő 141. paragrafusban. A zseni az itt kifejtettek szerint „az anyagot belső és egyenrangú kötelékkel kapcsolja magához, és azt [...] meghatározza és irányítja”, miközben tudatában van az „értelem és az anyag közötti belső kapcsolatnak”. Tevékenysége mindeközben nem individuális jellegű: „Az értelem törekvése, hogy az anyagra hasson [...] szükségképpen más, hasonló természetű és hasonló törvényeket követő értelemnek is megfelelő lesz. Ami tehát a zsenitől jön, az emberi természetből vett példaként és normaként értékelhető.” (Schedius

2005. 308 sk.) A paragrafus végén apró betűs megjegyzésként két szakirodalmi tétellel való összevetésre szólítja fel az olvasót a szerző: az első *Az ítélőerő kritikájának* 46. §-ához kalauzol, mely *A szép művészet a zseni művészete* címet viseli. Az itteni meghatározás szerint „a zseni első tulajdonsága az *eredetiség* kell hogy legyen”, mivel azonban „létezhet eredeti értelmetlenség is, ezért a zseni alkotásának egyúttal mintának, vagyis példaszerűnek kell lennie; tehát az alkotásnak, mely maga nem születhet utánzásból, mások szemében mégis utánzásra méltónak kell lennie”. Ez a fajta példaadás ugyanakkor kizárólag a művészet körére érvényes (Kant 1997. 234). A művészteni hagyománytörő és hagyományteremtő jellegének kanti hangsúlyozása nyilvánvalóan ellentétes Schedius felfogásával, mely szerint a zseni példaadása a közte és közönsége között eleve és folyamatosan meglévő, a hasonló törvényeket követő értelemben gyökerező közösségen alapszik, tehát nem individuális-szubjektív eredetű. Schedius azonban ahelyett, hogy maga szállna vitába Kant megállapításaival, második hivatkozásként megadja Jean Paul *Vorschule der Ästhetik* című művének 10. és azt követő paragrafusát. Ehelyütt a német esztéta érvel Kant azon, *A tiszta ész kritikájának* 46. §-ában is megjelenő felfogása ellen, miszerint a zseni kizárólag a művészet körére volna korlátozható (Jean Paul 1804. 54). Jean Paul ezzel szemben az összes lelki erő egyidejű kiműveltségét tulajdonítja a zseninek, s tevékenységét kiterjeszti mind a filozófiára, mind a költészetre. A mindenoldalúan kiművelt zseninek tulajdonított „Besonnenheit” („elmélkedő képesség”) pedig Jean Paul szerint éppen, hogy utánzó jellegű: erre például „a régi tudós világ” műveltségisményét hozza (Jean Paul 1804. 60 sk.). Schedius tehát tartózkodik attól, hogy nyílt vitában konfrontáltassa saját és Kant álláspontját a zseni mibenlétéről, viszont utalásai révén lehetőséget teremt az olvasónak, hogy megismerje a vonatkozó ellentétes szakirodalmi nézeteket, s így kontextusba helyezhesse a *Principia philocaliae* doktrínáját. Részben ide vonatkoztatható még Schedius néhány oldallal korábbi megjegyzése is, melyben dicséri Kant szubtilis elkülönítését a tudományokra és a szépművészetekre alkalmas értelmi képességek között, ám hozzátéve, hogy mindennek „nem egészen pontos” a kifejtése (Schedius 2005. 302).

Explicit Kant-kritikája más esetben is csak a kifejtés pontatlanságát rója fel a königsbergi filozófusnak, aki például Schedius szerint az ízlésítéletet meghatározó érdek nélküli tetszés (*Wohlgefallen ohne Interesse*) meghatározásakor „nem eléggé pontosan” különböztette meg „a szép tárgy érdek vezérelte megkívánását a birtokba vételének vágyától” (Balogh Piroska fordítását megváltoztattam, vö. Schedius 1828. 123; Schedius 2005. 337). Azonban az itt elhelyezett utalás Herder *Kalligonéjének* elvi Kant-bírálatára jelzi, hogy Schediusnak sem talán csak az érdek nélküli tetszés tanának stilisztikai pontatlanságával volt gondja. A hivatkozott részben Herder úgy érvel, hogy a szépség nem lehet érdek nélküli, mert „hogyan is tetszhetne egy dolog, ha nem érdekel?”. Ugyanakkor megkülönböztetést javasol az „önérdek” és a szépségre vonatkozó „tiszta”, nem anyagi jellegű érdek között (Herder 1800. 195 sk.). Mindezt azonban Herder nem a

kanti terminológia pontosításának igényével adja elő, hanem a szépséget a moralitással összekötő, általa az előző fejezetben Homéroszig és Platónig visszavezetett évezredes doktrína védelmében, melyet szerinte Kant az érdektelen ízlésítélet tanával érvényteleníteni kívánt (Herder 1800. 184–193).

Más esetekben viszont Schedius egyetértőleg hivatkozik Kantra, így helyesli nézeteit, miszerint a „bájost csak és kizárólag a viszonylagos szépséggel párosítja”, valamint hogy a szépséget az erkölcsiség szimbólumának tartja (Schedius 2005. 324). Ez utóbbi Kantnál része annak a törekvésnek, hogy az esztétikai ítélesterő segítségével kösse össze egymással az empirikus és intelligibilis világot (Felten 2004. 103 skk.; vö. Kant 1997. 282 sk.). Mivel Schedius nem tételezett eleve ilyen diszkrepanciát, nála az „abszolút szép” emberi természet egyszerre szép és jó (*καλοκάγαθός*) jellege más rendszertani kategória, mint Kantnál. E különbséget azonban Schedius nem domborítja ki, így felismerése a „vesd össze!” felszólítást követő olvasóra marad.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben bemutattam, hogy Schedius *Principia philocaliae* című munkáját a széptan két történeti hagyományvonalának, az abszolút/ideális és a viszonylagos/érzékekben megjelenő szépet középpontba helyező felfogásoknak a szintéziseként érti. Ennek a szépség tudománya révén megvalósítandó szintézisnek az alapja Schedius szerint az emberi természet, a maga kettős, egyszerre testi és lelki mivoltában. A mű módszertanát eklektikusként azonosítottam, ami röviden annyit tesz, hogy Schedius itt a széptan történeti hagyományában rejlő konszenzust keresi és igyekszik kiteljesíteni. Ennek két módja figyelhető meg. Egyrészt a lehető legtágabb kitekintést alkalmazva összeválogatja a különféle széptani rendszereknek a *philokalia*-koncepcióhoz illő elemeit, másrészt olyan tudománytörténeti nagyobb fejlődési tendenciákat vázol, melyek egy általánosabb szinten megteremtették a *philokalia* elméletével megvalósítandó szintézis előfeltételeit. Schedius számot vet a szépségnek a *philokaliához* vezető hagyományba nem illeszkedő, alternatív megközelítéseivel is, mint amilyen mindekelőtt Kant transzcendentális esztétikája, de még ebben az esetben is *Az ítélesterő kritikájában* lefektetett rendszernek a *philokalia*-diskurzusba való részleges integrálására törekszik. Egyrészt a kanti rendszer egyes, a kontextusból kiemelt elemeit bekapcsolja érvelésébe (pl. a szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról szóló eszmefuttatást), másrészt pedig nem száll közvetlen és nyílt vitába Kant bizonyos, a megcélzott konszenzussal ellentétes elveivel, hanem csak rögzíti létezésüket (pl. az érdek nélküli tetszés doktrínáját), majd a megjegyzések között utal azok neohumanista szellemű kritikájára (pl. Herder vagy Jean Paul részéről). Ennek köszönhetően Kant ezen, a *philokalia*-projektbe önmagukban integrálhatatlannak tűnő tanításai is bevonódnak a tudományos párbeszédbe,

éppen az őket ért erős kritika révén, azonban anélkül, hogy a szerző defenzív vitába keveredne, és kénytelen volna disszenzust proklamálni. Kant azon nézetére pedig, mely szerint a szépségnek nem létezhet tudománya, maga a *Principia philocalia* egésze ad implicit választ, az *Az ítéleőrő kritikájának* történeti elhelyezése révén.

A *philocalia* tehát a történeti hagyományból kinövő, annak konklúziójaként értett rendszer példája, mely azáltal válik eklektikussá, hogy egyrészt mindenhol válogat, vagyis – a konszenzus vágyától hajtva – a tárgy megértésére vonatkozó korábbi erőfeszítések egészéhez viszonyul, semmilyen tanítást nem utasít el eleve. Az eklekticizmus másik jele, hogy Schedius saját szintetizáló teljesítményét ugyanúgy nem tartja véglegesnek, mint a tudós elődökét. Munkáját inkább a tudományos közösség közös erőfeszítéseivel tett hozzájárulásként pozícionálja, mely vállalkozás célja az ember minél többoldalú, minél teljesebb megértése, s mely csakis le nem zárható, dinamikus folyamatként képzelhető el.

IRODALOM

- Albrecht, Michael 1994. *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Bacon, Francis 1858. *Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*. Szerk. Thomas Markby. London, Parker, Son, and Bourn.
- Bacon, Francis 2001. Novum Organum. In uő: *Új Atlantisz. Novum Organum*. Ford. Sarkady János, Csatlós János. Szeged, Lazi, 53–150.
- Balogh Piroska 2004. „Coniunctio interna organica”. Schedius Lajos állam- és társadalomelmélete a kora-reformorkorból. *Századok*. 138/5. 1229–1253.
- Balogh Piroska 2007. *Ars scientiae. Közéltések Schedius Lajos tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 1750/1999. *Eszttika*. Ford. Bolonyai Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Binkelmann, Christoph – Nele Schneidereit (szerk.) 2015. *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Borchers, Stefan 2011. *Die Erzeugung des 'ganzen Menschen'. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Böhr, Christoph 2003. *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Felten, Gundula 2004. *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*. München, Wilhelm Fink.
- Flaisz Endre 2007. *Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apológéták koráig*. Budapest, Józsoveg Műhely.
- Fórizs Gergely 2013. Szerdahely György Alajos *Aestheticájának* alapelvei. *Irodalomtörténet*. 94/2. 187–206.
- Gierl, Martin 1997. *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gierl, Martin 1999. *Compilation and Production of Knowledge in the Early German Enlightenment*. In Hans-Erich Bödeker – Peter Hanns Reill – Jürgen Schlumbohm

- (szerk.) *Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750–1900*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 69–104.
- Gigon, Olof 1965. Eklektizismus. In Carl Andersen et al. (szerk.) *Lexikon der alten Welt*. Zürich–Stuttgart, Artemis Verlag, 1965, Abs. 795.
- Groß, Steffen W. 2001. *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen. Zum 250. Jahrestag des Erscheinens von Alexander Gottlieb Baumgartens „Aesthetica“*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Herder, Johann Gottfried 1800. *Kalligone. Vom Angenehmen und Schönen. Erster Theil*. Leipzig, Johann Friedrich Hartknoch.
- Jánosi Béla 1916. *Schedius Lajos æsthetikai elmélete*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Jean Paul 1804. *Vorschule der Aesthetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. Erste Abtheilung*. Hamburg, Friedrich Perthes.
- Kahn, Charles H. 1981. The Role of nous in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19. In Enrico Berti (szerk.): *Aristotle on Science. “The Posterior Analytics”*. *Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*. Padova, Editrice Antenore, 385–414.
- Kant, Immanuel 1996. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. [Szeged], Ictus.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [Szeged], Ictus.
- Nagy Endre 1983. *A magyar esztétika történetéből. Fekvilágosodás és reformkor*. Budapest, Kossuth.
- Nowitzki, Hans-Peter – Udo Roth – Gideon Stiening (szerk.) 2018. *Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821). Empirismus und Popularphilosophie zwischen Wolff und Kant*. Berlin–Boston, Walter de Gruyter.
- Perelmuter, Zeev 2010. Nous and Two Kinds of Epistêmê in Aristotle’s “Posterior Analytics”. *Phronesis*. 55/3. 228–254.
- Schasler, Max 1872. *Kritische Geschichte der Aesthetik. Grundlegung für die Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. Zweite Abtheilung. Von Fichte bis auf die Gegenwart*. Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- Schedius Lajos 1817. A’ Nemzetiségről. *Tudományos Gyűjtemény*. 1/1. 57–61.
- Schedius Lajos János 2005. A philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei [1828]. In *Doctrina pulcri. Schedius Lajos János széptani írásai*. Szerk. és ford. Balogh Piroška. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó. 253–379.
- Schedius, Ludovicus 1828. *Principia philocaliae, seu doctrinae pulcri*. Pest, Hartleben.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 1988. *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2011. *Teodícea és tények. A német fekvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor és Simon József. Budapest, L’Harmattan.
- Weidemann, Hermann 1998. Platon über die Dialektik von Freundschaft und Liebe (Lysis 212 a 8 – 213 d 5). In Rainer Enskat (szerk.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 268–276.