A tudomány mint teoretikus beállítottság[1]

VAJDA MIHÁLY

Egy filozófus tudomány-koncepciójának, tudományról alkotott nézeteinek egészét vizsgálva, véleményünk szerint, két alapvető kérdést kell tisztázni. Az egyik: milyen funkciót tulajdonít az illető tudós a tudománynak az emberi tevékenységformák totalitásán belül általában. Ezen nem pusztán azt értjük, hogy mit tekint a tudomány gyakorlati céljának, hanem azt is, hogyan fogja fel e praktikus cél megvalósulásának miként jét a tudományon belül. A másik: Hogyan foglal állást az illető filozófus a tudomány genezisét és történelmi mozgását illetően. A két kérdés elvileg elválaszthatatlan egymástól. A tudománynak a társadalom életében betöltött funkciója — az objektivitás sajátos típusú visszatükrözése és az ember társadalmi-történelmi gyakorlatának e visszatükrözés segítségével történő tudatos átalakítása — e sajátos visszatükrözés-forma genezisét és történelmi előrehaladását egyaránt meghatározza. A tudomány kettős kötöttsége az emberi gyakorlathoz, e gyakorlat alapvető mozzanatához, a termelőtevékenységhez, az, hogy egyrészt e gyakorlat meghatározott szinten szükségszerűen létrehozza, kitermeli magában az objektivitás tükröződésének ezt a sajátos formáját, másrészt, hogy ez a sajátos típusú visszatükrözés-forma meghatározott közvetítések segítségével mindig visszaáramlik a gyakorlatba, és egyre magasabb szintre emeli, az a tény, hogy „*más* bázis az élet, más a *tudomány* számára már eleve hazugság"[2], azt jelenti, hogy nem érthetjük meg a tudomány funkcióját, a tudománynak az emberi életben, a társadalomban betöltött szerepét anélkül, hogy ne értenénk meg genezisét, azt, hogy milyen módon nő ki az emberiség kvalitatíve és kvantitatíve egyaránt kiszélesedő gyakorlatából eredetileg, születésének történelmi pillanataiban, s hogyan halad előre történelmileg az anyagi termelőtevékenység mint determináns faktor által meghatározott emberi élet totalitása által megtermékenyülve; de megfordítva is: nem érthetjük meg a tudomány genezisének és fejlődésének problémáit akkor, ha nem tudjuk tisztázni tényleges funkcióit s funkcionálásának miként jét. Elvileg tulajdonképpen nem is két, hanem egy kérdésről van szó, amelyet talán úgy fogalmazhatnánk meg: a tudomány helye és szerepe a társadalmi-történelmi mozgás totalitásában.

Ennek tényleges megértéséhez azonban a tudomány, a társadalmi gyakorlat és egyáltalán a társadalmi mozgásfolyamatok Marx által feltárt tör-

[1] Ez a tanulmány a szerző nagyobb terjedelmű, a késői Husserl tudománykoncepciójáról szóló munkájának harmadik fejezete. Az első fejezet a „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" tudományfelfogásának bizonyos előzményeit tárgyalja a husserli életművön belül. A második fejezet „a XX. sz.-i tudományos válság" husserli elemzésének kritikája, míg a negyedik Husserlnek a tudománytörténet főbb csomópontjaival kapcsolatos álláspontját vizsgálja.

[2] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 75. o.

vényszerűségeinek elsajátítására van szükség. Minden olyan kísérlet, amely a fenti kérdésre oly módon kíván választ adni, hogy nem érti az emberi történelem tényleges törvényszerűségét, nem látja a termelőtevékenység meghatározó voltát a társadalmiság megszületésében és fejlődésében — a részletek esetleg kitűnő leírása esetén is —, eltéved a probléma egészének területén.

A modern polgári tudományfelfogásokra — amennyiben azok egyáltalában túlmennek a tudomány belső, strukturális sajátosságainak vizsgálatán, s felvetik a tudomány és a társadalmi totalitás kapcsolatának kérdését — éppen az jellemző, hogy tudomány és társadalmi gyakorlat viszonyát ahisztorikusan, az adott történelmi pillanatot megmerevítve veszik szemügyre. Az adott korszak tudománya mint eleve adott létezik számukra — s bár tudják, hogy ennek a tudománynak története van, fel sem vetik e történelmi mozgás mozgatórugóinak kérdését —, és ennélfogva ennek az eleve adott tudománynak a gyakorlatra — elsősorban az anyagi javak termelésére — kifejtett hatása lesz vizsgálódásaik egyedüli mozzanatává. Ez a nézőpont annál is inkább tévútra vezet, mert a társadalmi — s a társadalmival többékevésbé párhuzamosan haladó tudományos — fejlettség előrehaladásával a gyakorlat egészének, a termelésnek a tudományra gyakorolt hatása egyre bonyolultabb közvetítéseken keresztül valósul meg, míg a visszahatás egyre közvetlenebbé és egyenes vonalúbbá válik. Minél fejlettebb a tudomány, annál határozottabb formákat ölt viszonylagos önmozgása, és ugyanakkor egyre növekszik az anyagi termelőtevékenység formálásában betöltött közvetlen szerepe. Aki tehát termelőtevékenység és általában társadalmi gyakorlat, valamint a tudomány viszonyát — különösen napjainkban — nem mozgásában vizsgálja, hanem megmerevíti, az legtöbbször arra az álláspontra jut, hogy e viszony két eleme közül a tudományé a primer determináns szerep. Ez a nézőpont viszont eleve lehetetlenné teszi a tudomány tényleges történetének megértését, hiszen képviselője már előre lemond a tudományos fejlődést meghatározó faktor vizsgálatáról.

Azt kell mondanunk, hogy Husserlnek e tekintetben bizonyos értelemben „szerencséje van". Amikor a XX. századi tudománynak a polgári világszemléletben gyökerező korlátozottságát, válságát a reneszánsz korszakától kezdve kibontakozó „hibás objektivizmus" számlájára írja, amikor ezt a válságot mintegy visszavetíti a tudomány egész újkori fejlődésmenetére, akkor ezzel, bármennyire hibás alapon is, de együtt és egymástól el nem választottan veti fel a fejlődés és a funkció problémáit. Meggyőződésünk szerint ez az egységes kérdésfelvetés éppen onnan adódik számára, hogy ellentétben mindazokkal, akiket — ha a tudomány tényleges feladatait bizonyos manipulatív jellegű problémák megoldására is korlátozzák, sőt éppen, mert erre korlátozzák — elkápráztatnak a modern tudomány sikerei, Husserl a jelenlegi tudományok válságát tekinti kiindulópontnak, s a legkevésbé sem látja betöltöttnek azt a szerepet, melyet szerinte a tudománynak a társadalmi feladatok megoldásában vállalnia kell. Éppen e válságjelenségek magyarázatának céljából fordul érdeklődése a történelmi problémák felé. Annak ellenére tehát, hogy a tudományok és a társadalom válságának tényleges viszonyát megfordítja — és ennyiben reá is a tudománynak a gyakorlattal szembeni primátusát valló álláspont jellemző — éppen e determináns szerep be nem töltöttségének a „felismerése" abban az irányban mozgatja gondolkodását, hogy a funkció problémáját bizonyos értelemben történelmien közelítse meg.

1. *A tudomány egységének problémája*

Amikor Husserl arról beszél, hogy a modern tudományok válsága nem a szaktudományok teoretikus és praktikus sikereire hanem a tudomány egész igazságértelmére vonatkozik,[3] akkor határozott különbséget tesz a *tudomány* és az *egyes tudományok* között. Az azonban, hogy Husserl szemében a tudomány nem pusztán egymás mellett létező és határozottabb vagy határozatlanabb formában egymásra ható, egymás megállapításait felhasználó egyes tudományok összessége, nemcsak az imént felidézett gondolat implicit következménye. Husserl világosan megmondja, hogy *csak egy, egységes tudomány létezik*, pontosabban létezhetik, melynek az egyes tudományok ágait képezik, s ezek az ágak (az egyes szaktudományok) csak abban az esetben tekinthetik magukat tudományoknak, ha mint az egységes tudomány részei funkcionálnak. A létezőt a maga egységében megragadó, a létmindenséget (Seinsall) egységes elvek alapján leíró *filozófia a tudomány*, s minden olyan teoretikus megnyilvánulás, amely csak a létező meghatározott, körülhatárolt területeinek összefüggéseire vonatkozik, anélkül hogy ezeket az összefüggéseket be akarná vagy be tudná építeni a létmindenség totalitásának összefüggéseibe, puszta *τέχνη*, s nem tudomány. Álláspontja szerint éppen a végtelen lét ezen egységes racionális megragadására irányuló törekvések jellemzik az újkori teoretikus gondolkodásnak azt az alapvető áramlatát, melyet ő „európai" tudománynak, európai filozófiának nevez. „Egy univerzális filozófia és egy hozzátartozó módszer meghatározott eszménye a filozófiai újkor és ezen filozófiai újkor valamennyi fejlődésvonalának kezdete, mintegy alapkőletétele. Ahelyett azonban, hogy ez az eszmény valójában működni kezdett volna, belsőleg felbomlott... Ez viszont azt jelenti, hogy végül valamennyi újkori tudomány — abban az értelemben, hogy ezek a tudományok mint a filozófia ágai jöttek létre, és azután tartósan mint ilyenek funkcionáltak — sajátos, egyre inkább rejtélyesnek tűnő válságba jutott."[4] Már itt is világos, hogy az „univerzális filozófia eszménye" nem valamiféle a tudományoktól független, a tudományok mellett sajátos tudományként létező „szakfilozófiát" jelöl, hanem a létmindenség megragadásának egységes formáját, s a szaktudományok ezen belül nyerik el — mint ennek ágai — a maguk értelmét. Máshelyütt Husserl az egyáltalában létező végtelen mindenséget leíró mindentátfogó tudományról beszél: „... egy, ebben az új értelemben racionális mindentátfogó tudomány nagy eszménye ... illetve az az eszme, hogy az egyáltalában létező végtelen mindensége önmagában vett racionális mindenség, amelyet egy univerzális tudomány korrelatíve ural, méghozzá maradéktalanul".[5] A most idézettek megvilágítják azt is, hogy miért keveredik Husserlnél a filozófia válságának és a tudományok válságának problémája. — A husserli „Krisis..." *kiinduló kérdésfeltevése* — ha a végső eredményt „zárójelbe tesszük" — élesen ellentétes az életfilozófia kiindulópontjával.

Husserlnek a tudomány alapvető egységéről vallott felfogása, tudomány és filozófia ekvivalenciája, semmiképpen sem azonosítható a pozitivizmus állás-

[3] Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Martinus Nijhoff, den Haag 1954. Husserliana (A továbbiakban: Hua. 6.) Band 6. 10. o.

[4] Hua. 6. 10. o.

[5] Uo. 20. o.

pontjával sem. Igaz ugyan, hogy a pozitivizmusban is felmerül a tudomány egységének, sőt tudomány és filozófia azonosításának követelménye is. Az utóbbi azonban abban a teljességgel negatív formában, hogy „a tudomány önmagának filozófiája", azaz a filozófia, a filozófiai kérdésfelvetések tagadásának formájában. S ennek megfelelően az előbbi követelmény — a tudomány egységének követelménye — sem mint az egséges világmagyarázat, egységes világkép kialakításának követelménye jelentkezik, hanem a módszertani egység — alapjában véve teljesen negatív szerepet játszó — követelményeként (gondoljunk a korai neopozitivizmusnak azokra a kísérleteire, melyek az egységes tudományt a fizika nyelvének a valóság egészére történő kiterjesztése segítségével kívánják megvalósítani).

Hogy Husserlnél nem erről van szó, azt világosan mutatja, hogy nála az univerzális tudomány a létező mindenség egységének korrelátumaként jelenik meg. Más kérdés, hogy Husserlnek ez az egész kérdésfeltevése a fenomenológiai módszer — mint a tudományos válság megoldásának egyedüli eszköze — folytán visszájára fordul, s végeredményben a valóság egysége lesz valamilyen szubjektív mozzanat, az Ego specifikus intencionális aktusainak korrelátumává. Ehelyütt kizárólagosan — a Husserl egész művén végigvonuló — egység-követelmény vizsgálatára összpontosítjuk figyelmünket.

A tudomány egységének gondolata Husserlnél is a valóság egységének gondolatára épül, felfogása „csupán" annyiban tér el a mienktől, hogy szerintünk a világ egysége objektív, anyagi egység, míg Husserlnél végső soron az Ego konstitutív aktusainak eredményeképpen jön létre. Husserl szerint az újkorban kialakult eszmény, az egységes filozófia eszménye éppen azért nem valósulhatott meg, mert az újkori tudomány a világ egységét objektív egységként tételezi, mert ez a tudomány megmarad a „természetes beállítottság" keretei között. Ennyiben Husserl álláspontja számunkra természetesen teljességgel elfogadhatatlan, s ugyanaz — a tudománnyal szembeni ellenségességében egységes — idealista nézőpont jut benne kifejezésre, amely a modern polgári gondolkodásra — igen csekély kivételtől eltekintve — teljes egészében jellemző. Hogy itt mégis felvethetünk bizonyos olyan részletkérdéseket, melyeknek vonatkozásában legalább annyira közelállunk a husserli állásponthoz, hogy vitába bocsátkozhatunk vele, az onnan adódik, hogy a mai polgári idealizmusban Husserl egyike azon keveseknek, akiknél — legalább a célkitűzés erejéig — fennmarad a filozófia — szándékát tekintve — ontológiai megalapozásának igénye, szemben a filozófia problematikájának ismeretelméleti megközelítésével, ami szinte teljes egészében jellemzi századunk polgári gondolkodását. (Talán Nicolai Hartmann az egyetlen olyan jelenkori polgári filozófus, aki e tekintetben túllép Husserlen.) Husserllel folytatott vitánkhoz alapot nyújt az is, hogy az az objektivizmus, mellyel Husserl „megvádolja" a tudományokat — többértelmű. Husserlnél az objektivizmus nem csupán a tudományok ösztönös materializmusának megjelölésére szolgál, hanem egyszersmind magában foglalja ennek az ösztönös materializmusnak azt a *korlátozottságát* is, amely ma már valóban akadálya az egységes világkép megteremtésének — a mechanisztikus szemléletmódot.

A tudomány egységének problémáját már csak azért is vizsgálat tárgyává kell tennünk, mert ez a — a husserli tudománykoncepció egészének megítélése szempontjából semmiképpen nem lényegtelen — probléma a jelenkori marxista filozófián belül távolról sem tisztázott; megítélésünk szerint számos e kérdésre vonatkozó marxista megnyilatkozásra is hatást gyakorolt a jelenkori polgári

tudomány egészére jellemző pozitivisztikus szemléletmód. Amikor Engelsre hivatkozva[6] azt állítjuk, hogy a filozófia jövőbeni feladata — a formális logika kérdéseinek tisztázásán túl — kizárólag a dialektika törvényeinek a kifejtése, melyeket — bár a legkülönbözőbb megfogalmazásokban állandóan hivatkozunk rájuk — mind a mai napig nem sikerült a valóság legáltalánosabb törvényeiként megfogalmaznunk (a példákra való hivatkozás — mint e törvényszerűségek fennállását alátámasztó eljárás — még jóval szűkebb érvényességi körrel bíró törvényszerűségek esetében sem bizonyító erejű), akkor nem vesszük tekintetbe azt, amit Engels ezt megelőzően a tudományok feladatáról állít: „Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, *az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges.*"[7] Ha a filozófiát a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeit leíró tudományként határozzuk meg, akkor éppen mint az egyetemes összefüggéseknek ezt a „felesleges" külön tudományát fogjuk fel, és *implicite elfogadjuk s szükségszerűségként regisztráljuk azt a tényt, hogy korunk szaktudományai nem nyújtanak világmagyarázatot*, azaz csak az ember manipulatív jellegű uralmát biztosítják meghatározott területeken a valóság felett.

Nem kívánok ehelyütt az idézett engelsi szöveg értelmezésének már többízben kibontakozott — s meglehetősen skolasztikus ízű — vitájához részletekbe menően hozzászólni. Annyit azonban mindenképpen egyértelműen ki lehet olvasni belőle, hogy itt nem a formális logika és a dialektika problémáitól különböző filozófiai kérdések — a többi között egy materialista ontológia kérdéseinek — és e kérdések megoldásának „feleslegességéről" van szó, hanem az objektív valóságot leíró modern materialista tudomány (természetesen akkor, ha nem riad vissza attól, hogy valóban levonja megállapításainak valamennyi konzekvenciáját) és a korszerű filozófia egységéről, arról, hogy a modern korban kialakuló tudományok (nem utolsó sorban a társadalom Marx által megteremtett tudománya!) és a filozófia egy nyelven kell hogy beszéljenek. Így érthetővé válik az is, amit Engels a dialektikáról mond: a dialektikát itt — s ez az idézett szövegből vitathatatlanul következik — nem a valóság általános törvényszerűségeinek, összefüggéseinek tudományaként fogja fel, hanem — minden valószínűség szerint — a megismerés tudományaként, ismeretelméletként (erre utal az is, hogy a dialektikát a formális logika mellé helyezi).[8]

Az objektív valóságot tükröző tudomány egységének ez a gondolata Marxnál is explicit formában ki van mondva: „A természettudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tudományt, mint az emberről szóló tudomány a természettudományt: *egy* tudomány lesz."[9] Ezzel a megfogalmazásával Marx lényegében rámutat annak titkára is, hogy mi a feltétele az egységes tudomány létrejöttének. Attól kezdve, hogy a tudomány képessé vált élő és élettelen természet, valamint a társadalom egységes magyarázatára, a tudományok *a tudománnyá* lesznek, s ezzel megszűnik a szaktudományoktól elkülönülő spekulatív ontológia létjogosultsága is. A darwini evolúcióelmélet és a marxi történelmi materializmus létrejöttéig a valóság egységes tudománya csak spekulatív úton — külön filozófiai diszciplína, az ontológia formájában

[6] Lásd: Anti-Dühring, MEM. 20. köt. Bp. 1963. 26. o.
[7] Uo. (Kiemelés tőlem — V. M.)
[8] Vitathatatlan, hogy Engelsnek A természet dialektikája bizonyos helyein a dialektikával kapcsolatosan tett kijelentéseit másképpen *kell* értelmeznünk.
[9] Marx: Id. mű 75. o.

valósulhatott meg. Ez az ontológia vagy lemondott az immanens világmagyarázatnak minden tudományosság elengedhetetlen alapját képező elvéről (idealista ontológiák), vagy pedig arra kényszerült, hogy a XIX. sz.-ig egyetlen saját lábára állt realitás-tudomány, a szervetlen makrotestek mozgásait leíró mechanika alapelveivel közelítse meg az egész valóságot (mechanikus materialista világkép). Ez utóbbi megközelítés éppen úgy feltételezte egy, a szaktudományoktól elkülönülő ontológia létezését, mint az idealista ontológiák. A mechanika maga ugyanis — kérdésfeltevésének sajátosságából eredően — nem vállalkozhatott arra, hogy túllépje hatáskörét és egységes világmagyarázatot nyújtson.

A tudomány egységének gondolata, tudomány és filozófia (pontosabban ontológia) egységének gondolata semmiképpen sem jelenti a modern tudományos fejlődés tagadását, sőt olyan követelmény, amelynek megvalósulása csak a tudományoknak az elmúlt évszázadban elért sikereire épülhet. A szaktudományoknak az európai tudomány szülőhazájában — Görögországban — megszületett egységes tudományról — a filozófiáról — való leszakadása mindenképpen progresszív folyamat, mert minden egyes „leszakadás" azt jelentette, hogy a tudománynak a valóság egy újabb területén sikerült megtalálnia azokat az egzakt módszereket, amelyekkel az adott terület már nem-spekulatív megközelítése lehetővé vált. A görög tudományra ugyanis a maga egészében — az ellenkezőjét állítani nevetséges lenne — nem az egzakt, spekulációellenes módszerek jellemzőek, hanem a valóság visszatükrözésének a mágikus-vallásos antropomorf visszatükrözés-móddal ellentétes és ezzel harcban álló dezantropomorfizáló tendenciái.[10]

Az a tény, hogy az egyes területek törvényszerűségeit leíró szaktudományok leszakadnak a filozófiáról, a tudomány és a termelő praxis viszonyának ellentmondásos fejlődésén alapszik. Részben ugyanis megszűnik mindennapi gyakorlat és tudomány viszonyának az a közvetlensége, amely a görögségre általában jellemző. A valóság leírásának dezantropomorfizáló módszerei a többi között éppen azáltal szűnnek meg tisztán spekulatívak lenni, hogy az ember a hétköznapi gyakorlat és a tudományos általánosítás közé közvetítő láncszemeket iktat. Ez a folyamat szoros kapcsolatban áll a termelés fejlődésével. A különböző termelési ágak viszonylag differenciált technikájának kialakulása, a szakértelmet igénylő munkafajták differenciálódása kiemeli a termelési technikát a mindennapi szférából. A termelési technika és a fejlődése által meghatározott tudományos technika (kísérleti módszerek, eszközfelhasználás) mintegy beékelődik a közvetlen tárgyi tevékenység és a tárgyi világ teoretikus jellegű visszatükrözése közé. Másrészt viszont ez a közvetítettség éppen azért kell hogy létrejöjjön, mert a tudománynak a termelési gyakorlatra való ráhatása közvetlenebbé válik. A görögség a maga termelési gyakorlatában vajmi keveset használt fel közvetlenül a tudomány (filozófia) eredményeiből. Amint a termelőtevékenység mintegy azzal az igénnyel lép fel a tudomány irányában, hogy ez közvetlen segítséget nyújtson számára (ez lényegében véve a polgári korszakban következik be), a tudomány ki kell hogy dolgozza azokat a közvetítőelemeket, amelyeknek segítségével önmagát egzaktabbá teszi.

Amint létrejött a valóság meghatározott részterületeire vonatkozó egyes szaktudományok sajátos módszertana, melyet az adott terület (mozgásforma)

[10] Ezzel a kérdéssel kapcsolatosan lásd: Lukács György, Az esztétikum sajátossága I. Akadémiai Kiadó, Bp. 1965. II. fej. 1.

sajátos objektív törvényszerűségei határoznak meg, *az egységes világmagyarázat megalkotásának alapvető feltételévé az egyes területek közötti átmenet, összefüggés felismerése, megragadása válik.* Ennek azonban az a feltétele, hogy létrejöjjön a valóság egészének *történeti* szemlélete. A görög világmagyarázat azokban az esetekben is, amikor a leghatározottabb módon elutasít mindenféle transzcendenciát, mint ahogyan ez a démokritoszi-epikuroszi természetfilozófiában történik, éppen a közvetlenség-közvetettség vázolt dialektikájának hiánya folytán feltételezhet olyan egységes magyarázó elvet, amelyet a valóság egészére következetesen alkalmazni képes, éppen mert nem ütközik bele az egzakt módszerek, a részterületek alaposabb ismeretének „kritikájába". A modern világmagyarázatoknak viszont számolniuk kell az egyes valóságszférák sajátos törvényszerűségeinek többé-kevésbé egzakt leírásával; s tekintetbe kell venniök azt is, hogy ezek a valóságszférák a tudomány számára már csak mint adottak léteznek, s genezisüknek, az alacsonyabbrendű létszféra magasabbrendűbe való átmenetének vizsgálata megvalósíthatatlan (az élet keletkezése; társadalmiság létrejötte). A modern korszakban tehát éppen a valóság egyes területeinek önmagában vett alaposabb ismerete kelti új életre a valóság transzcendens mozzanatokkal történő magyarázatának veszélyét, s ez a transzcendenciához fordulás igen sok esetben létre is jön, ha a filozófia, sőt maga a konkrét tudomány sem képes a valóságot történeti módon szemlélni, s történeti-dialektikus módon immanens magyarázatot adni a valóság különböző szféráinak összefüggéseire vonatkozóan.

E kérdések konkrét vizsgálata a történelmi fejezet feladata lesz. Itt, ahol a tudomány egységének, tudomány és ontológia kapcsolatának problémáival foglalkozunk, pusztán csak arra szeretnénk rámutatni, hogy ez az egységgondolat ma nem jelenti egy régi értelemben vett „természetfilozófia" helyreállításának szükségességét, vagy a spekuláció (azaz a szaktudományok eredményeitől és módszereitől elvonatkoztató, direkt módon a köznapi tapasztalatokra és a közvetlen szemléletre épülő eljárásmód) létjogosultságának hirdetését. Minden olyan elgondolás, amely a tudomány egységét úgy véli megvalósíthatónak, hogy a konkrét szaktudományos vizsgálatokat az egységes ontológiával kívánná „helyettesíteni", nélkülözi a legcsekélyebb józanságot is. A tudomány egysége nem jelenthet többet és mást, minthogy létrejön egy, *a maga immanenciájában* egységes világmagyarázat, amely az objektivitás természeténél fogva viszonylagosan önálló részterületekre bomlik. Ebből a szempontból tulajdonképpen egyre megy, hogy minek nevezzük ezt az egységes világmagyarázatot, ontológiának, filozófiának vagy *a* tudománynak. A lényeg nem múlik az elnevezésen, ha az egység és az immenencia megvalósul.

Mindez azonban nem jelenti a filozófia specifikus feladatainak tagadását. Messzemenőkig egyet kell értenünk Engelsszel abban, hogy semmiféle szükség nincsen egy — a szaktudományoktól független „filozófiai" természet és társadalomképre, *ha* a tudományok tisztázták helyzetüket a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében. Ez a „tisztázás" azonban *sohasem lezárt*, maga is végtelen processzus, melyben a filozófiának nagyon is konkrét szerep jut: csakhogy ez nem az összefoglaló, a rendszerező szerepe, hanem a *kritikusé*, akinek *nem betöltenie* kell a szaktudomány által meghagyott hiátusokat, hanem fel kell hívnia rájuk a tudomány figyelmét. Kritizálnia kell a szaktudományok nyújtotta világmagyarázatot — és kérdéseket kell feltennie a szaktudományok számára —, részben viszonyítva a köznapi megismerés

nyújtotta ismeretanyaghoz is.[11] S ebben a vonatkozásban nem fogadható el Engelsnek az a törekvése, hogy a filozófiát az ismeretelméletre redukálja, ha látnunk is kell, hogy ez annak a helyes felismerésnek a túlhajtása, hogy a *filozófia önmaga* a tudományoktól függetlenül nem törekedhet világképalkotásra. Mert másrészről mindenképpen feladata és feladata is marad a filozófiának, hogy a társadalmi fejlődés által objektíve létrehozott értékekre épülő emberi célkitűzés szempontjából tegye vizsgálat tárgyává a szaktudományok nyujtotta világmagyarázatot.

Az egységes és immanens világmagyarázat szükségességének a felismerése — a pozitivizmus és az életfilozófia világmagyarázatával ellentétben — a „Krisis . . .”-ben határozott formában megvalósul. A pozitivizmus eleve lemond az egységes világmagyarázatról, amikor elutasít minden fajta metafizikai kérdés feltevést. A modern pozitivizmusban kialakuló valamennyi egység-követelmény pusztán a megismerés módszereinek egységére vonatkozik, s eleve elutasító minden olyan állásponttal szemben, amely ezt az egységet a leírt objektivitás természetére kívánja visszavezetni. Az nem vitatható, hogy a metafizika elutasítása a pozitivizmusban egyszersmind mindenféle transzcendenciának a tudományból való kiűzését is célozza. Minthogy azonban megszűnik a törekvés mindenféle világmagyarázatra általában is, a pozitivizmus nyitva hagyja a kaput a transzcendens világmagyarázat számára. Lukács György „Az esztétikum sajátosságának” már idézett fejezetében mutat rá a tudomány reális egységét tagadó pozitivista álláspont szociális gyökereire: „Míg a klasszikus ókor végén az objektív idealizmus a tudományos filozófia konkrét — dezantropomorfizáló — világképével egy másik szintén konkrét, de antropomorfizáló világképet állított szembe (gondoljunk Démokritos és Platon, Epikuros és Plotinos ellentétére) a hanyatlás modern tendenciái többnyire egy ismeretelméletre orientálódó szubjektív idealizmusba húzódnak vissza. E visszaesések értelme abban rejlik, hogy — mivel a tudomány dezantropomorfizáló világképével a tudomány továbbfejlődésének veszélyeztetése nélkül nem lehet már konkrét antropomorfizáló világképet szembeállítani — „kritikusan” elutasítják az embernek az objektív valóság megismerésére törő igényét. A tudomány csak a jelenségek világában süröghet-foroghat tetszése szerint, mert abból a magánvaló világra, az objektív valóságra vonatkozóan egyáltalában nem lehet következtetéseket levonni. A szubjektívvá vált filozófiai idealizmus az objektív világkép pusztán ismeretelméleti tilalmának álláspontjára vonul vissza.”[12]
„. . .a tudomány általánosított eredményeit elutasítják, ha osztályszempontból elviselhetetlenek. Ez természetesen általános érvényű: mindig egy uralkodóosztály helyzetének problematikus voltáról tanuskodik, ha a tudományos eredmények következményeit nem bírja elviselni; az általa felszabadított termelőerők segítségével létrejött tudomány, ha eredményeit módszertanilag és világnézetileg végiggondolják, ellentmondásba kerül osztályuralma ideológiai feltételeivel. A kapitalizmusban kialakult új helyzetet az jellemzi, hogy az uralkodó osztály érdekei meghasonlanak; egy részt nem akarja eltűrni, hogy rés támadjon az uralmát alátámasztó világnézetben, másrészt el kell buknia, ha termelőerőit nem fejlesztené mindig tovább, és ennek megfelelően nem mozdítaná elő a tudományt is.”[13]

[11] E kérdésre vonatkozóan lásd: Márkus György: Nyelv, logika és valóság. Kritikai megjegyzések L. Wittgenstein Értekezéséhez. Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó, Bp. 1963.
[12] Lukács: Id. mű 151—152. o. [13] Uo. 151. o.

Az életfilozófia e kérdéssel kapcsolatos álláspontjáról nem kell külön szólalnunk. Világos, hogy ott semmiféle egységes tudományról nem lehet szó, nem lehet szó tudomány és világkép egységéről, hiszen az életfilozófia a világnézeti kérdések megoldását a tudományoktól független, vallás, ill. költészet jellegű filozófia hatáskörébe utalja.

A kifejtettek után már nem szorul külön bizonyításra, hogy Husserlnek — fejtegetéseink elején vázolt — kiindulópontja, egy a tudomány eredményeire épülő világkép követelménye kiemelkedik a modern polgári tudományfelfogás átlagából. Csakhogy ebből a szempontból már nem közömbös, hogy egységes tudományos világmagyarázatról — ahol az egység nem jelent mást és többet, minthogy a tudomány magasabb szférákat mindenfajta transzcendens elem (életerő, szellem) bevitele nélkül fel tudja építeni az anorganikus szférára — vagy filozófiai ontológiáról van-e szó. Husserl azáltal, hogy az egységet a *filozófián belül* tételezi, az egységes világmagyarázat lehetőségét és szükségességét nem mint egy objektív magyarázat lehetőségét és szükségességét fogja fel: az egységet nála a kérdéseknek az „életproblémák" szempontjából történő felvetése teremti meg.

2. *A teoretikus beállítottság mint a természetes beállítottság részmozzanata és mint a praktikus beállítottság tagadása*

A husserli fenomenológia egész módszertanának kiindulópontja a köznapi megismerés és a szaktudományok „kritikátlan" természetes beállítottságának — azaz az ismeret-objektum létezőként való tételezésének — felfüggesztése. A fenomenológiai, illetve „filozófiai" beállítottság a tudat számára adottat, amit a tudat intencionális aktusai konstituálnak, ezen intencionális aktusok korrelátumaként fogja fel, s közömbös ezen intencionális tárgyiság létét vagy nem-létét illetően. Ez az egész koncepció — a husserli fenomenológia kiinulópontja és lényege — határozottan ellentmondani látszik mindannak, amit a husserli egységes tudomány-felfogásról a megelőző fejezetben elmondottunk. Hogyan valósulhat meg a szaktudományok és filozófia egysége, hogyan képezhetik a szaktudományok az egységes „tudomány-filozófia" integráns részét abban az esetben, ha a tudományok beállítottsága a filozófiai beállítottsággal ellentétes köznapi beállítottság?

Az ellentmondás csak látszólagos. A tudományok egysége a *filozófián belül* azáltal valósulhat csak meg, Husserl szerint, *ha a tudomány feladja a természetes beállítottságból szükségszerűen következő objektivizmusát*, ha szakít azzal az ösztönös materializmussal, amely a szaktudományok művelőit — tudatos világnézeti állásfoglalásuktól lényegében véve függetlenül — jellemzi. A filozófia és tudomány egysége csak abban az esetben jön ténylegesen létre, ha a teroetikus beállítottság mintegy kiszakítja magát a természetes beállítottság bűvköréből, s a fenomenológiai-filozófiai beállítottságon belül valósul meg. Itt azonban — ha az előbb vázolt ellentmondás látszata fel is oldódott — egy másik, objektív s *immár feloldhatatlan ellentmondás jön létre* a husserli tudománykoncepción belül. Ha fel is tesszük, hogy a fenomenológia módszere megoldja mindazokat az ellentmonásokat, amelyek a modern ismeretelméletre orientálódó filozófiai rendszereket a Husserl által szubektíve annyira gyűlölt és megvetett relativizmushoz és szkepticizmushoz vezetik (hangsúlyozzuk, hogy véleményünk szerint Husserlnél itt puszta látszatmegoldásról van szó), azaz *fel-*

számolja a valóság „lényegét" illető agnoszticizmust, a fenomenológiai módszer szükségszerű következménye — tulajdonképpen kiindulópontja — *a szkepszis a — „lényegtől" elkülönített — létet, az egyedi létezést illetően.* A nem a „lényeget", hanem a lét egyedi *megnyilvánulásait* illető szkepszis — amint ezt Lukács kimutatja — nagyon sok esetben — pl. a görög szkepticizmusban — feltétlenül pozitív szerepet játszik, nem az objektív valóság megismerhetőségének tagadását, hanem a köznapi, a látszatban megragadó gondolkodás korlátainak felismerését jelenti, vagy legalábbis ennek az irányába mutat. Ez a szkepszis azonban csak akkor és *addig tölthet be pozitív szerepet, amíg valóban csak a látszat lényeggé tétele, a látszatban való közvetlen megragadás ellen irányul.* Hiszen a látszat nagyon sok esetben — az esetek többségében — nem adekvát, hanem a köznapi gyakorlatban gyökerező szubjektivitás által eltorzított megnyilvánulása az objektivitás — egyedi létezőktől elválaszthatatlan — lényegének. Amint azonban ítéletünket nem pusztán az egyedi létezés épp-így-létének, hanem létezésének vonatkozásában függesztjük fel — amint ez a fenomenológiai módszerben követelmény —, csak az objektivitás platonizáló megkettőzésének segítségével kerülhetjük ki az empirizmusnak a valóság egészére vonatkozó agnoszticizmusát.

Amikor Husserl azt követeli, hogy a tudomány a természetes beállítottság feladásával valósítsa meg egységét, akkor éppen azt követeli, hogy a valóság létét illetően tanúsítson szkeptikus magatartást. Csakhogy *egy ilyen tudomány szükségszerűen közömbössé kell hogy váljék mindenféle praxissal szemben*, minthogy a gyakorlati tevékenység, az objektivitás tényleges formálása és alakítása csak egyedi létezők formálásán keresztül valósulhat meg. A tudomány gyakorlattal szembeni teljes közömbösségének tételezése viszont — új formában ugyan — *visszacsempészi a pozitivista tudománykoncepciót.* Az egységes világkép, a tudomány mint filozófia a fenomenológiai beállítottságon belül csak úgy jöhet létre, ha a valóság részterületeinek manipulatív kezelésmódját nem alárendeli magának, hanem elválasztja magától, ha minden praktikus részfeladat megoldására irányuló törekvést mintegy kirekeszt a tudományból. Minthogy azt Husserl sem tagadja, s nem is tagadhatja, hogy a tudomány segítségével, a tudomány eszközeinek a felhasználásával az ember praktikus feladatokat hajt végre és kell hogy végrehajtson (amennyiben komolyan veszi a társadalmi válság megoldására irányuló elképzeléseit — bármennyire absztraktak legyenek is ezek —, akkor ezt tekinti az egész „európai" tudomány alapvető céljának is), meg kellene hogy találja azokat a közvetítő mozzanatokat, amelyek a tudománytól a köznapi tevékenységhez, a valóság — akár csak korlátozott részterületekre vonatkozó — átalakításához, formálásához vezetnek. Ilyen közvetítő mozzanatok azonban a létezéssel szemben tökéletesen közömbössé tett tudomány és az egyedi létezést — Husserl által is elismerten — szükségszerűséggel tételező praxis között nem jöhetnek létre. Ezzel *az egész husserli tudománykoncepció alapvető ellentmondása áll előttünk: a puszta τέχνη, a valóság csupán részleges és manipulatív kezelését megengedő tudomány — nem tudomány. „A tudomány" azonban — bár feladata éppen a valóság átfogó átalakítása, sőt magának a tudománynak kell Husserl szerint determinálnia a valóság megváltoztatását — nem alkalmas a valóság manipulatív jellegű kezelésére sem.*

Ennek az alapellentmondásnak a fényében válik csak érthetővé, hogy Husserl meglátásai a teoretikus beállítottság specifikumait illetően, bár részleteikben igen érdekes s megfontolandó gondolatokat tartalmaznak, a maguk

egészében egy alapvetően hamis mozzanatra épülnek. Ez a hamis mozzanat nem más, mint a valóság dezantropomorfizáló tükrözésében kétségtelenül meglevő *közömbösség tartalmi eltorzítása és jogosulatlan eltúlzása.*

Husserl kiindulópontja e kérdés elemzésekor a természetes beállítottság vizsgálata, melynek a praktikus beállítottság alapvető és meghatározó formája. A természetes-praktikus beállítottság a beállítottságnak az az alapformája, melyre minden más beállítottság — átállítódások segítségével — ráépül. „... lényegéből fakadóan egy bizonyos beállítottság önmagában véve az első, illetve ... (formális általánosságban szólva) az emberi létezés egy bizonyos normális stílusa egy első hisztoricitást jelöl, amelyen belül a kultúraalkotó létezés mindekori tényszerű normálstílusa — minden felemelkedés, vagy hanyatlás, vagy stagnálás mellett — formálisan ugyanaz marad. Ebben a vonatkozásban a természetes, őseredeti beállítottságáról beszélünk, az őseredeti természetes élet beállítottságáról, a — magasabbrendű vagy alacsonyabbrendű, akadálytalanul fejlődő vagy stagnáló — kultúrák első, eredeti természetes formájáról. Minden más beállítottság azután erre a természetesre utal vissza, mint ennek átállítódása. Konkrétebben szólva, a természetes beállítottságú történelmileg tényszerű embercsoportok (historisch faktische Menschheiten) egyikében, ennek konkrêten létrejött belső és külső szituációjából egy bizonyos időpontban olyan motívumoknak kellett fakadniok, melyek azon belül először egyes embereket és csoportokat egy átállítódás irányában motíváltak."[14]

Mi jellemzi Husserl szerint a beállítottságoknak ezt a történelmi alaptípusát? Mi jellemzi azt az őseredeti természetes életet, amely erre a természetes praktikus beállítottságra épül? „A természetes életet mármost úgy jellemezhetjük, mint naív, egyenesen a világba való beleélést (geradehin in die Welt Hineinleben), a világba, amely mint univerzális horizont bizonyos módon mindig tudatosan jelen van, ugyanakkor azonban nem tematikus."[15] Az, hogy a világ bár tudatosul, de nem tematikusan, hanem csak mint univerzális horizont van jelen, Husserlnél azt jelenti, hogy az ember törekvései az adott szinten mindig csak a végesre, a konkrétra irányulnak, mindig konkrét, s ennélfogva gyakorlati feladatok megoldását jelentik. „A tudományon kívüli, a tudománytól még nem érintett kultúra — az ember feladata és teljesítménye a végességben. Az a nyílt-végtelen horizont, amelyben az ember él, feltáratlan, céljai és működése, tevése és vevése, személyes, csoportos, nemzeti, mitikus motivációja, mindez egy végesen áttekinthető környezetiségben (Umweltlichkeit) mozog. Itt nincsenek végtelen feladatok, ideális szerzemények (Erwerbe), melyeknek végtelensége maga a munkaterület, mégpedig oly módon, hogy ez a dolgozó számára tudatosan egy ilyen végtelen feladatterület létmódja."[16]

Husserlnek ez az elképzelése az ember történelmileg első, őseredeti természetes-praktikus beállítottságáról mindenképpen tartalmazza azt a helyes belátást, hogy az ember elsődleges — és a valósághoz való minden más viszonyát meghatározó — létformája a környező objektivitáshoz való gyakorlati-tevékeny kapcsolata. Sőt, mint a fent idézettekből látható — s ez már világos megfogalmazást nyert a fenomenológiai módszer megalapozását különféle

[14] „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" (A továbbiakban: Abh. 3. Hua. 6.) 314—315. o.
[15] Uo. 327. o.
[16] Uo. 324. o.

formákban leíró korábbi munkáiban is[17] —, ez a természetes praktikus beállítottság nem csupán történelmileg elsődleges, hanem átállítódások (Umstellungen) bekövetkezése után is az ember alapvető beállítottsága marad, amelyet — ha az individuumok oldaláról vizsgáljuk a kérdést — lényegében véve csak egyesek és csak időlegesen „küzdenek le".

A természetes-praktikus beállítottság tartalma azonban Husserlnél teljesen elmosódott, s annak ellenére, hogy praktikus beállítottságról van szó, *Husserl a kérdést nem a tevékenység, hanem a tudat oldaláról közelíti meg.* Felismerésének az imént kiemelt pozitívuma — ami általában nem jellemző a polgári gondolkodásra: gondoljunk arra, hogy a visszatükrözés magasabbrendű típusait igyekeznek beleinterpretálni a visszatükrözés történelmileg elsődleges, köznapi-mágikus formájába —, ha a kérdést nem az ember tudati beállítottsága, hanem tevékenysége felől közelítené meg, lehetővé tenné a megismerés történelmi és materialista felfogásának kibontakoztatását. Husserlt azonban ez a beállítottság kizárólagosan mint *tudati beállítottság* érdekli, s nem is tesz kísérletet arra, hogy a tevékenységgel való kétoldalú kapcsolatát és egységét megvizsgálja (azért beszélünk kétoldalú kapcsolatról, mert a tudati beállítottságnak a tevékenységre gyakorolt hatásával Husserl is tisztában van, a kapcsolat másik oldalát — a lényegesebbet — azt, ahogyan a tevékenység meghatározza a tudati „beállítottságot" nem elemzi). E beállítottságtípus tartalmi elmosódottsága is innen adódik. Az embernek ezen a történelmileg elsődleges kultúrfokán felmerülő feladatokat — az előbbieknek megfelelően — mint szubjektív feladatokat, mint tudatosan átgondolt és valóban a végesre irányuló célkitűzéseket elemzi, s nem látja azt, hogy ezek a feladatok — tudatosodásuk fokától függetlenül, s éppen ezt meghatározólag — mint objektívek adottak az ember számára. *A „feladatok" objektivitása* az ember természeti létfeltételeiben és e létfeltételek állandó emberi elsajátításában és alakításában meghatározó szerepet játszó, az ember és természet közötti anyagcserét közvetítő *munkatevékenységben rejlik.* Minthogy Husserlt a praktikus beállítottságból csupán az emberi célkitűzések praktikus jellege érdekli, s maga az a praxis, amelyik ezt a beállítottságot meghatározza, érdeklődési körén teljesen kívül marad, nem látja az emberi tevékenységnek azt a mozzanatát, amelyik nemcsak az adott korszak emberi tevékenységformáinak totalitását, hanem az emberi létet minden megnyilvánulásában, s nemcsak az adott korszakban, hanem abból kiindulóan az egész történelemben meghatározza — a munkatevékenységet.[18]

A primitív emberi tevékenység — munkatevékenységen alapuló — „szerkezetének" fel nem ismerése következtében teljesen egyoldalúvá válik az is, amit Husserl ezen primitív beállítottság végességéről állít. Nem vitás az, hogy amíg mindenfajta emberi tevékenység csupán praktikus célok elérésére irányul (s a közvetlen munkatevékenységben mindig erre irányul), addig az emberi tudat — az objektivitás szubjektív tükörképe — megragad a végesben, az ember nem válik képessé az objektivitásnak mint végtelen totalitásnak meg-

[17] Die Idee der Phänomenologie. 1907 (postumus kiadás), „Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913), „Chartesianische Meditationen" (1931). Történelmi formában először a „Krisis. . ."-ben, illetve a „Krisis..."-szel kapcsolatos tanulmányokban vetődik fel.

[18] Ez természetesen nem az adott korszak vizsgálatának egyoldalúságaiból adódik Maga ez az egyoldalúság szükségszerű következménye Husserl szellemtörténeti beállítottságának.

ragadására. Az ember munkatevékenysége azonban objektíve már magában hordozza a végtlenség mozzanatát. A munkafolyamatnak, szemben mindenfajta állati tevékenységformával, alapvető sajátossága, hogy részmozzanatainak végessége ellenére végtelen folyamat, amely nem zárul le az egyes konkrét — s kezdetben csak konkrétságában tudatos — részcélkitűzések megvalósításával, hanem a konkrét feladatok, célkitűzések megvalósításának „melléktermékeként" létrejött munkaeszközökben objektiválódva történelmi *összfolyamattá* válik. Az emberre, az emberi tevékenységre megszületésének pillanatától fogva jellemző az *univerzalitás*. Az állat számára a cselekvésének tárgyi környezetét alkotó objektivitásból csak az létezik, amit faji-biológiai sajátosságainál fogva ebből a környezetből felhasznál (elfogyaszt), illetve ami létét veszélyezteti. Ebből a szempontból, az állathoz való „viszonya" szempontjából a világ, a természet — minőségi vonatkozásban — véges világ, a világ mint az állati egyed környezete csak az imént említett tárgyi mozzanatokat tartalmazza. Ezzel szemben a világ mint az emberi tevékenység, az emberi-társadalmi praxis környezete végtelen, azaz maga a minőségi és mennyiségi értelemben egyaránt végtelen objektív világ — legalábbis potenciálisan — egybeesik az ember „környezetével". Azáltal ugyanis, hogy az ember az objektív természethez való *viszonyában* nem biológiai adottságaira, testi szerveire utalt, hogy az ember és a természet között lejátszódó anyagcserefolyamat közvetítő elemévé a munkaeszközök válnak, az ember a természeti objektivitás *bármely mozzanatát* felhasználhatja a maga praktikus céljainak megvalósításra, szükségleteinek kielégítésére. Az emberi szükségletek bővülése, differenciálódása, sokoldalúvá válása maga is azért jöhetett létre végtelen történelmi folyamatként, mert az emberi tevékenység kiemelkedik az emberi szervezet biológiai adottságai által determinált formákból.

Az emberi tudat végtelensége, az a tény, hogy a „végtelenség maga válik tudatosan felismert munkaterületté" — ha mint tudati „átállítódás" a történelmi fejlődés viszonylag késői terméke is, s ha a köznapi megismerésforma számára mindig csak mint horizont, s nem tematikusan van is jelen, benne rejlik magában *az emberi* tevékenységben, amely — mint mondottuk — potenciálisan univerzális, végtelen tevékenység. És csak a munkafolyamat ezen objektív „végtelenségének" — itt nem elemezendő — bonyolult áttételeken keresztül megvalósuló hatásaképpen jöhet létre az emberi tudat, „beállítottság" végtelensége is.

Husserl azonban mindebből semmit sem lát meg, ennélfogva azok az átállítódások, amelyek nála az emberi történelem magasabb szintjein az emberi tudatban végbemennek, teljesen megmagyarázatlanok és megmagyarázhatatlanok maradnak.

Husserl *eltekint a praxis szerkezetének vizsgálatától*, s a primitív emberi praxist különböző célmegvalósítások, feladatvégrehajtások kaotikus konglomerátumának fogja fel, ennélfogva nem látja — mint mondottuk — a munkatevékenység meghatározó szerepét mindenféle praktikus emberi megnyilvánulás vonatkozásában. Ezért mindazok az emberi tevékenységformák, melyeket Husserl a gyakorlat fogalmába sorol be, pusztán *individuális aktusok*, individuális aktusok akkor is, ha az adott tevékenységforma egy társadalmi csoport, nemzet stb. tagjainak mindegyikére vagy legalábbis többségére jellemző. Az egy mghatározott társadalmi egységre jellemző tevékenységtípusokat az adott társadalmi egység környezete (Umwelt) szabja meg, *ezt a környezetet azonban Husserl teljesen szubjektív formában fogja fel, a környezet változását*

nem a környezet objektív, az emberi termelőtevékenység segítségével történő megváltozása, hanem az ember környezetről akotott szubjektív képének a megváltozása jelenti. A környezetnek ez a felfogása teljes összhangban van az emberi tevékenységnek azzal az előbbiekben már jellemzett idealista felfogásával, amely az emberi tevékenység teleologikus jellegének abszolutizálásával a tudatot teszi a tevékenység meghatározó elemévé, s teljesen figyelmen kívül hagyja a tevékenység objektív feltételeit. Minthogy pedig az emberi tevékenység társadalmisága nem a puszta együtt-tevékenykedésben (ez — önmagába véve — az állatvilágban is megtalálható), hanem elsődlegesen a tevékenység objektív feltételeinek, emberi tevékenység tárgyiasult formáinak elsajátításában és felhasználásában rejlik, az objektív feltételek figyelmen kívül hagyása a tevékenység, a praxis társadalmiságának fel nem ismeréséhez vezet.

Husserl azt nem látja, hogy *az objektivitás és az ember kapcsolata* (elsődlegesen praktikus kapcsolata) *maga társadalmi kapcsolat*, mert az az eszköz, amelyet az ember önmaga és a munka tárgya közé iktat — s a munkatevékenység mindig eszköz felhasználásán alapszik — társadalmi tevékenység terméke, tárggyá, tárgyivá lett emberi képesség és tevékenység. Az emberi tevékenység társadalmiságának és egyben történelmi jellegének determináns mozzanata éppen abban rejlik, hogy szinte minden egyes emberi cselekedet megelőző cselekedetek végtelen sorát feltételezi, méghozzá abban a formában, hogy ezen megelőző cselekvések tárgyivá lett eredményét használja fel. Az emberi tevékenység ilyen értelmű társadalmisága a munkatevékenységből nő ki, a munkatevékenység az a meghatározó tevékenységtípus, amelyen az összes többi emberi tevékenységtípus társadalmisága is alapszik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az összes többi tevékenységforma ne lenne éppen úgy társadalmi jellegű, mint maga a munkatevékenység. Csakhogy a közvetlen munkatevékenységtől történelmileg elkülönült tevékenységformák esetében a társadalmiságnak *ez a mozzanata* nem ismerhető fel olyan világosan, ha más vonatkozásban esetleg a tevékenységtípusok „tipikusan emberi" jellege szembetűnőbb is. Így a közvetlen munkatevékenységtől elkülönült szellemi tevékenység, a teoretikus gondolkodás *par excellence emberi jellege* első megközelítésében is tökéletesen világos (a gondolkodás mint az ember differentia specificája egészen nyilvánvaló), míg a munkatevékenység esetében az emberi tevékenységformák „elfogulatlan" szemlélője esetleg arra a megállapításra jut, hogy az — az állati tevékenységre is jellemző szükségletkielégítés — egy specifikus formája. Csakhogy a gondolkodás — mint valóban specifikusan emberi tevékenységforma — *társadalmisága* is csak akkor válik valóban érthetővé, a társadalmiság mozzanata csak akkor nem redukálódik a pusztán emberi[19] mivoltra, ha minden tevékenységforma társadalmisága lényegének ismerjük fel, hogy az adott tevékenység feltételét tárgyiasult, objektiválódott megelőző emberi aktusok képezik. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a gondolkodás par excellence *társadalmisága* enélkül ne lenne felismerhető (pl. antikvitás). A társadalmiság tényleges struktúrájának fel nem ismerése esetén azonban — különösen a polgári gondolkodásnak az individualitást előtérbe állító tendenciái következtében — a gondolkodás ezen társadalmiságának felismerése semmiképpen sem

[19] Mindaz, ami emberi, az — a társadalom marxi analízisének fényében — természetszerűen társadalmi is. Csakhogy a marxi társadalomontológia nem az emberi indivíduum sajátosságaiból vezeti le a társadalmiságot, hanem éppen megfordítva — a társadalmiságból az emberi indivíduum sajátosságait.

valósul meg szükségszerűen. Társadalminak Husserl tulajdonképpen csak az ember szellemi tevékenységét tekinti (melyet — mint az idealizmus általában is — teljesen önállóvá tesz), mert csak itt fedez fel az emberi-társadalmi szférára kizárólagosan jellemző mozzanatokat. Minthogy azonban a szellemi tevékenység társadalmi jellegét pusztán azon az alapon tételezi, hogy e tevékenységtípusnak csak valamiféle közösségen belül van „értelme", a társadalmiságot, mindenféle tevékenység társadalmiságát, individuális aktusok puszta összességének fogja fel. Az emberi gyakorlatnak leszűkítése az individuális gyakorlatra szorosan kapcsolódik az emberi gyakorlat végességének-végtelenségének előbb elemzett problémájához, s mint láttuk, alapját képezi a beállítottságok közötti átmenetek tisztázatlanságának.

Az eddig elemzett természetes praktikus beállítottságból Husserl szerint a beállítottságoknak többféle magasabb rendű típusa nő ki. Pontosabban igen nehéz lenne azt állítani, hogy ezek a magasabb rendű beállítottságok Husserlnél kinőnek az eredetiből. Igaz, azt mondja — mint ezt már idéztük —, hogy „minden más beállítottság azután erre a természetesre utal vissza mint annak átállítódása". Ez a „visszautalás" azonban nem jelent mást, mint hogy bármelyik magasabb típusú beállítottság felfogható az alapbeállítottság meghatározott mozzanatainak átállítódásaként, de nem nyújt semmiféle megyarázatot arra vonatkozóan, hogy miért következett be ez az átállítódás, illetve hogy melyek az eredeti beállítottságnak azok a belső mozgásai, melyek annak meghatározott átállítódása irányában hatnak. Érdemes a „Krisis . . .", illetve a „Krisis . . ."-szel kapcsolatos tanulmányok egyetlen olyan helyét idézni, ahol Husserl egyáltalán utal arra, hogy az elméleti beállítottság létrejöttének meghatározott „ténybeli" okai vannak. „Természetesen az elméleti beállítottság kialakulásának, mint mindennek, ami történelmileg jött létre a történelmi történés konkrét összefüggésében, megvan a maga ténybeli motivációja. Ebből a szempontból magyarázatra szorul, hogy a VII. századi görögség jellegéből és élethorizontjából, környezete nagy és már magas kultúrájú nemzeteivel való kapcsolatában hogyan állhatott be, és — először egyeseknél — hogyan lehetett szokássá a *θαυμάζειν*. Ennek részleteibe nem bocsátkozunk."[20] Hangsúlyozzuk, ez az egyetlen olyan hely, ahol a probléma egyáltalában felmerül, s Husserl itt sem „bocsátkozik a részletekbe", holott a „Krisis . . ." egyetlen olyan műve, ahol a problémákat történeti szempontból kívánja felvetni.

Az eredeti beállítottság átállítódását illetően két eset lehetséges. „Az új beállítottság érdekei vagy a természetes életérdekeket, illetve — ami lényegében ugyanaz — a természetes praxist kívánják szolgálni, akkor az új beállítottság maga is praktikus . . . A magasabbfokú praktikus beállítottsággal szemben azonban (melyet rövidesen mint a vallási-mitikus beállítottságtípust fogjuk megismerni) az általános természetes beállítottság megváltozásának még egy lényegi lehetősége áll fenn, nevezetesen az e l m é l e t i b e á l l í t o t t s á g: természetesen csak előzetesen nevezzük így, minthogy belőle szükségszerűen kifejlődik a filozófiai teória amely azután öncéllá és érdeklődési területté lesz."[21]

Mi az, ami mindkét magasabbrendű beállítottság-típust (praktikusat és teoretikusat egyaránt) az eredeti természetes-praktikus beállítottságtól

[20] Abh. 3. Hua. 6. 331—332. o.
[21] Uo. 328. o.

megkülönbözteti? Minthogy az eredeti természetes praktikus beállítottság alapvető mozzanata annak végessége, az ebből való kiemelkedést az új beállítottságok *univerzalitása* jellemzi.

Mint már a fenti idézetből is kitűnik, az eredeti beállítottságnak az az átállítódása, amely egy, továbbra is praktikus, immár azonban nem véges, hanem univerzális beállítottságot jelent, Husserl szerint nem más, mint a mitikus-vallási beállítottság. Husserlnek az erre a beállítottság-típusra vonatkozó meglátásai egész beállítottság-elméletének legérdekesebb mozzanatát képezik. A mitikus-vallási világképpel kapcsolatos felfogása, a mitikus-vallási világképnek a teoretikus-filozófiai világképpel való határozott szembeállítása, annak felismerése, hogy a keleti típusú filozófiák és a görög filozófia principiálisan különböző úton járnak, hogy a keleti filozófiák útja — ha azok össze is férnek bizonyos részleges, akár magas fejlettségű természettudományos eredményekkel — nem vezet és nem vezethet a valóság tudományos megismerése felé, mindez önmagában véve azt jelentené, hogy Husserl felismeri a valóság antropomorf és dezantropomorf tükrözésének elvileg ellentétes voltát, s minthogy a maga részéről a fejlődés görög útja mellett tör lándzsát, megindul a tudományos-materialista világkép kidolgozása felé. Itt ismét egy olyan mozzanattal találkozunk, amelyik Husserl felfogását élesen megkülönbözteti az életfilozófiai álláspontól. Nála vallás és filozófia nem egymással egyenértékű, pusztán csak történelmileg jogosult megoldási kísérletek az emberi cselekvés szubjektív értelmének megkonstruálására. Ez Husserlnél csak a vallásra jellemző. A filozófia feladata nála nem közvetlenül az emberiség praktikus életkérdéseinek a megoldása. A filozófia ezeket a kérdéseket csak közvetetten oldhatja meg, de éppen ezáltal ténylegesen megoldhatja. A filozófia-tudomány feladata, hogy objektív képet adjon a valóságról, *megismerje* a valóságot, s ezen objektív ismeretanyag alapján objektív, az adott korlátozott történelmi relativitáson felülemelkedő választ adjon az emberi cselekvés lehetőségeire, céljára és értelmére vonatkozóan.

A vallás és a filozófia feladatának ez az éles különválasztása, a „világkép-probléma" vallásos megoldásának elutasítása Husserlnél határozott formában megvalósul. Az azonban már eddigi elemzéseink alapján is tökéletesen világos, hogy Husserl a tudomány dezantropomorfizáló tendenciájának s e tendencia szükségszerűségének, történelmileg „pozitív voltának" a felismerése ellenére a filozófia-tudomány válságából a kiutat az antropomorfizáló tendencia visszaállításának segítségével kívánja megoldani.

A mitikus-vallási beállítottság maggasabbrendűsége az eredeti praktikus beállítottsággal szemben — mint mondottuk — Husserl szerint pusztán e beállítottság univerzalitásában nyilvánul meg. Az univerzalitás semmi egyebet nem jelent, minthogy ezen a beállítottságon belül a világ mint totalitás „tematikussá lesz", azaz az ember a világnak mint egésznek a létét és „működési mechanizmusát" teszi vizsgálat tárgyává, a véges-praktikus beállítottság keretei között már feltáruló, s az ember köznapi tevékenysége szempontjából nélkülözhetetlen, de pusztán az erre a tevékenységre vonatkoztatott felismeréseket mintegy beléhelyezi a világra mint egészre vonatkozó elképzelések összességébe. Ez a mitikus-vallási beállítottság két vonatkozásban is megmarad a praktikus szférában. Egyrészről „. . . mindennek a spekulatív tudásnak . . . az a célja, hogy az embert a maga emberi céljaiban szolgálja, hogy az ember a maga világban való életét (Weltleben) a lehető legboldogabban alakíthassa, a maga életét betegségtől, mindenfajta sorstól, ínségtől és haláltól megóv-

hassa".[22] Azaz, ez a beállítottság praktikus a maga célját illetően, közvetlenül nem világmagyarázatot, világképet kíván nyújtani, hanem segítséget akar adni az embernek gyakorlati céljai megvalósításához. Világkép jellege csupán onnan adódik, hogy azok a gyakorlati célok, melyeknek megvalósítását elő kívánja segíteni, nem egyedi célok és feladatok, hanem az emberi élet és tevékenység egészére vonatkoznak.

Másrészről ez a mitikus-vallási beállítottság praktikus abban az értelemben is, hogy közvetlenül az emberi praxisból, méghozzá a köznapi praxisból eredő felismeréseket általánosít, az emberi tevékenység teleologikus jellegére vonatkozó belátásokat *közvetlen analógia* segítségével átteszi a valóság egészére. Ez az analógia természetesen teljes egészében jogosulatlan, ennek eredményeképpen jön létre az objektivitás antropomorfizáló jellegű tükrözése.[23]

A vizsgált beállítottság praktikus jellegének ezt a második oldalát Husserl inkább csak megsejti, mintsem hogy tudatosan végiggondolja. „Itt a mitikus természeti beállítottsághoz egyelőre és közvetlenül nemcsak emberek és állatok, valamint más ember- és állatalatti lények tartoznak, hanem emberfelettiek is. Az ezeket mint mindenséget átfogó tekintet praktikus, nem mintha az ember — aki természetes éldegélésében aktuálisan csak különös realitásokban érdekelt —, valaha is eljuthatna oda, hogy számára hirtelen minden egyformán és egyszerre praktikusan relevánssá válna. Amennyiben azonban az egész világot keresztül-kasul mitikus hatalmak uralják, és az emberi sors, közvetlenül vagy közvetve, attól függ, hogy ezek a mitikus hatalmak miként működnek, az univerzális-mitikus világszemléletet esetleg a praxis gerjeszti, s annyiban maga is praktikus érdekeltségű."[24] Mint látható, Husserl nem mond ki itt többet, minthogy a beállítottságnak ezt a típusát — amely célját tekintve is praktikus — valamiféleképpen maga a praxis „gerjeszti", valamint azt, hogy a világot kormányzó és uraló emberfeletti hatalmak elképzelése valamiféleképpen kapcsolatban áll e beállítottság eredetét és célját tekintve praktikus jellegével. Az a tény természetesen, hogy ennél nem mond ki többet, mitsem változtat a kimondottak igazságán. De álláspontunk szerint nem véletlen, hogy nem mond ki többet. Nem valósulhat meg ezen antropomorfizáló világkép, „beállítottság" gyökereinek a feltárása Husserlnél azért, mert — amint ezt már részletesen elemeztük — nincsen tisztában az emberi praxis alapvető szerkezetével.

Ugyanitt kell keresnünk azt az okot is, amelyik Husserlnek a teoretikus beállítottságról, a valóság tudományos-filozófiai visszatükrözésének alapjáról alkotott felfogását problematikussá teszi. „Az elméleti beállítottság . . . *teljes egészében nem-praktikus.*"[25] „Az embereket (a görögöknél — V. M.) megragadja egy olyan világszemlélet és világmegismerés szenvedélye, amely minden praktikus érdektől elfordul . . . *az ember közömbös nézővé válik.*"[26] A tudománynak ez a nem-praktikus jellege, a gyakorlattól való teljes különállása, a gyakorlattal szembeni teljes közömbössége nem magára a tudományra jellemző, nem áll a tudományra megszületésének pillanatában a klasszikus görög korszakban sem, még akkor sem, ha maga ez a születőben levő tudomány ezt hiszi

[22] Uo. 311. o.

[23] E problémakomplexum részletes marxista kifejtését lásd Lukács: „Az esztétikum sajátossága" I. I. fej. 1.

[24] Abh. 3. Hua. 6. 330. o.

[25] Uo. 328. o. Kiemelés tőlem — V. M.

[26] Uo. 331. o. Kiemelés tőlem — V. M.

magáról. Husserl idézett felfogása nem lép túl a megszülető görög tudomány önértékelésének bizonyos — s az egészből kiszakított — mozzanatán, azon, amit Arisztotelész állít a filozófiáról. „. . . az első filozófusok is a tudományt a tudás kedvéért keresték, s nem a belőle fakadó más egyéb haszonért."[27] Sőt feltétlenül azt kell állítanunk, hogy Arisztotelész felfogása — minthogy ő nem a tudományról általában, hanem a filozófiáról, a bölcsességről (szófia) beszél — közelebb áll az igazsághoz. Kétségtelen, hogy a görög filozófiának, a görög tudománynak a praxissal szemben sokkal elutasítóbb a viszonya, mint mondjuk a korai polgári gondolkodásnak, melynek képviselői a tudomány feladatát egyértelműen a praxis szolgálatában látják. „A tudományok célja . . . az, hogy új találmányokkal és javakkal gazdagítsák az emberi életet."[28] A görög rabszolgatartók osztályának a kétkezi munkával szembeni megvetése azt eredményezi, hogy a tudományos-filozófiai megismerés célját a görög gondolkodók a puszta kontemplációra, a „szemlélődő élet örömeire" redukálják, s annál magasabbrendűnek tekintenek valamely tudást, minél távolabb áll mindenfajta gyakorlati haszontól.[29] „Ha pedig egyszerre több mesterség feltalálásáról van szó, amelyek közül némelyek az életszükségletekre, mások pedig a szemlélődő élet örömeire vonatkoznak, az utóbbiak föltalálóit mindig bölcsebbeknek tartjuk az előbbieknél, mert az ő tudományuk nem a haszonra irányul."[30] Mégis — mint mondottuk — Arisztotelész felfogása közelebb áll az igazsághoz, mint a husserli elképzelés, minthogy a görög közfelfogást tükrözi, annak a korszaknak a közfelfogását, ahol a tudós-filozófus tényleges működése valóban nem irányul semmiféle termelési-gyakorlati haszon elérésére, ahol a tudománytól a termelő-praxis felé irányuló hatás csak esetleges, s igen bonyolult közvetítéseken keresztül valósul meg. Ugyanez az álláspont a XX. században, amikor a tudomány alapvető szerepet játszik a termelő-gyakorlat irányításában és magasabb szintre emelésében, már semmiféle vonatkozásban sem állja meg a helyét. Különösen akkor nem, ha ezt a közömbösséget valaki Husserl módján nem egyszerűen a tudomány egyes művelőire, a tudósokra vonatkoztatja, hanem magára a tudományra, pontosabban a teoretikus beállítottságra, amely szerinte minden tudomány alapját képezi. Az ugyanis vitathatatlan, hogy akár igen jelentős tudományos eredmények is megszülethetnek úgy, hogy megalkotójuk figyelmét nem köti le vagy akár teljesen el is kerüli eredményeinek gyakorlati alkalmazhatósága. A teoretikus tudósnak a gyakorlathoz való viszonya azonban egészen más kérdés, mint magának a tudománynak és a gyakorlatnak a viszonya.

Ha Husserlnek a teoretikus beállítottsággal kapcsolatos koncepcióját pusztán az eddig vizsgáltak alapján ítélnénk meg, nem látnánk ennek leglényegesebb mozzanatait. A tudomány, a teoretikus beállítottság közömbösségének tételezésében ugyanis egy helyes felismerés jelentkezik eltorzult formá-

[27] Aristotelész: Metafizika. Felsőoktatási Jegyzetellátó, Bp. 1957. 8. o.

[28] Bacon: Novum Organum I. Bacon: Novum Organum I. és Új Atlantis. Művelt Nép, Bp. 1954. 56—57. o.

[29] A klasszikus görög gondolkodás viszonya a praxishoz különben szintén nem ilyen egyértelmű. Egyrészt határozottan meg kell különböztetni ebben a vonatkozásban az attikai és a kisázsiai ión irányzatokat, másrészt differenciálni kell a praxis különböző területeinek vonatkozásában. Még a gyakorlattól legtávolabb álló szemlélődő bölcsesség is igen szoros kapcsolatban áll a görögöknél — a többi között Arisztotelésznél — az állampolgári tevékenységgel. E kérdésekkel kapcsolatosan lásd Heller Ágnes: Arisztotelész etikája (Akad. Kiad. Bp. 1966.) c. munkáját.

[30] Arisztotelész: Id. mű 5. o.

ban. Husserl szerint az igazi tudomány nem lehet közömbös az élet, a gyakorlat problémái iránt. A tudománynak végső soron éppen az lenne a feladata, hogy megoldja az emberiség legégetőbb életproblémáit. Husserl ténylegesen fel is tételez egy magasabbrendű, tudományt már felhasználó, a tudományra épült társadalmi gyakorlatot, csakhogy a praxisnak ezt a magasabbrendű formáját élesen elválasztja az eddig létező tudománytól. „Mert az univerzális beállítottságnak még egy harmadik formája is lehetséges (szemben a természetes beállítottságon alapuló vallási-mitikus beállítottsággal egyrészt, és az elméleti beállítottsággal másrészt), nevezetesen a mindkétoldalú érdekeknek a teoretikustól a praktikus beállítottság felé történő átmenetben megvalósuló szintézise, úgy hogy a zárt egységességben és mindenféle praxistól való elvonatkoztatásban (Epoché) felnövekvő elmélet (az univerzális tudomány) arra lesz hivatottá (és ezt az elhivatottságát önmaga elméleti belátással bizonyítja), hogy a — konkrét létezésében mindenekelőtt és mindig természetesen élő — emberiséget új módon szolgálja. Ez új típusú praxis formájában történik, minden élet és minden életcél, minden — az emberiség életéből már kinőtt — kultúrképződmény és kultúrrendszer univerzális kritikájának formájában, és ezzel egyszersmind maga az emberiség és az emberiséget kifejezett vagy ki nem fejezett formában vezérlő értékek kritikájának formájában; továbbá egy olyan praxis formájában, amely arra irányul, hogy az emberiséget az univerzális tudományos ész segítségével mindenféle igazságnormák szerint felemelje, egy alapjaiban új emberiséggé változtassa, amely — abszolút teoretikus belátások alapján — képes önmaga felelősségének abszolút vállalására."[31]

Az itt mondottakat értelmezhetnénk úgy is, hogy bennük, talán kicsit eltúlzottan, de az a helyes belátás jut kifejezésre, hogy a tudományos elméletalkotás és a közvetlen gyakorlati tevékenység viszonya közvetett; hogy a tudomány sohasem válhatott volna a világot mint totalitást magyarázó visszatükrözés-formává, ha nem emelkedett volna ki a köznapi-praktikus szférából, ha nem tűzte volna ki feladatául azt, hogy leírja a világot olyannak, amilyen, függetlenül attól, hogy ebből az objektív világból mi az, ami az ember adott korszakbeli tevékenységformái szempontjából jelentős, s függetlenül attól, hogy az ember céljainak megvalósítása, szükségleteinek kielégítése miféle tevékenységformákat tesz szükségessé; annak belátást, hogy a tudomány éppen azért képes az emberi praxis minőségileg magasabbrendűvé tételére, mert annak minden egyes konkrét mozzanatát el tudja helyezni, mintegy be tudja építeni az objektív realitás totalitásának összefüggéseibe, azaz nem a világot értelmezi az emberi praxisból kiindulva, hanem az emberi praxist a világból kiindulva. Ha azonban így értelmezzük a fentieket, akkor ezzel egyszersmind azt állítjuk, hogy mindaz, amit Husserl a teoretikus beállítottságról, a teoretikus beállítottságnak a gyakorlattal való kapcsolatáról mond — kiáltó ellentmondásban van Husserl egész szemléletmódjával, egész fenomenológiai módszertanával. Ha igaz lenne az, hogy Husserl szerint az emberi társadalomformáló, társadalomalakító gyakorlat megújításának, az „európai" ember „teleologikus küldetésének" megvalósítása a természeti és társadalmi objektivitás tényleges megismerésén alapszik, akkor hogyan magyarázhatnánk azt, hogy az igazi tudományosság megvalósítását Husserl a valóság zárójelbe tételén alapuló fenomenológiai módszernek a tudományokba való bevitelétől várja?

[31] Abh. 3. Hua. 6. 329. o.

Az ellentmondást Husserl tudománykoncepciójában nem ehelyütt kell keresnünk. Szó sincsen arról, hogy Husserl fenomenológiai módszere a „Krisis . . ."-ben már csak valami felesleges „toldalék" lenne, melyet elvethetünk, s melynek elvetése után egy alapjában véve materialista és történelmi tudománykoncepció körvonalai bontakoznának ki Husserl utolsó művéből. Éppen ellenkezőleg: mindaz, amit Husserl a „Krisis . . ."-ben a tudományról állít, csak a fenomenológiai módszer fényében válik igazán érthetővé, s a dolgok talán kissé bizarr dialektikájának eredményeképpen az a helyzet áll elő, hogy amikor a husserli rendszer a maga egészében egyre tudományellenesebbé válik, ezen az egészen belül számos olyan részmozzanat kibontakozása vált lehetővé, melyek az egészből kiszakítva igen jelentős, tudományos materialista meglátások csíráit képezhetnék. De ez csak elvont lehetőség, mert e mozzanatok nem szakadnak ki az egészből, nem kerülnek ellentmondásba az egésszel, hanem szervesen illeszkednek bele.

Az ellentmondást nem a fenomenológiai módszer, a husserli összkoncepció és Husserlnek a tudományra vonatkozó elképzelései *között* kell keresnünk. Az ellentmondás már magában a tudománykoncepció*ban* rejlik, s ez a husserli összkoncepció ellentmondásosságának következménye. Ennek bizonyításaképpen idéznünk kell Husserltől előbbi gondolatmenetének folytatását. *„A teoretikus univerzalitás és az univerzális érdekeltségű praxis e szintézise előtt azonban nyilvánvalóan fennáll az elmélet és gyakorlat egy másik szintézise — nevezetesen az elmélet korlátozott eredményeinek, az elméleti érdekek univerzalitását a specializációban elveszni hagyó szaktudományoknak a természetes élet gyakorlatára való alkalmazása. Itt tehát az eredeti-természetes és a teoretikus beállítottság a végességben kapcsolódik össze."*[32] Mint látható, Husserl határozottan szembeállítja a tudományos eredmények speciális részterületekre történő alkalmazását, a közvetlen mindennapi szférában történő alkalmazását elmélet, filozófiai világkép és általában vett emberi gyakorlat magasabbrendű szintézisével. Ez a szembeállítás egy szempontból feltétlenül jogosult, sőt, azt kell mondanunk, hogy ennek a szempontnak a meglátása a tudomány dezantropomorfizáló és a vallás antropomorfizáló tükrözésmódjának a szembeállításához, e két visszatükrözésmód elvi ellentétességének belátásához elengedhetetlen. Arról van szó — amit futólag már említettünk —, hogy a valóság egyes részterületeinek tudományos magyarázata, az e részterületekre irányuló emberi praxis tudományos alapokra helyezése nagyon *jól megfér* a valóság egészének vallásos-antropomorf magyarázatával. „Csupán" azt teszi lehetetlenné, hogy az ember a valóság egészét mint egységet tegye tudatos tevékenységének területévé azaz urrá legyen saját történelmén. Husserl felismerése e tekintetben valóban jelentős, felismeri azt, amit Lukács György úgy fogalmaz meg, hogy „. . . .a munkatapasztalatok kibontakozása sok egyedi, olykor nagyon fejlett tudományt (matematika, geometria, csillagászat stb.) hozhat létre ugyan, de ha a tudományos módszereket nem általánosítják filozófiailag és nem állítják az antropomorfizáló világnézetekkel szembe, akkor megtörténhet, hogy egyes eredményeik a legkülönfélébb mágikus, vallásos világnézetekhez alkalmazkodnak, ezek bekebelezik őket és az egyes szakterületeken végbemenő tudományos haladás a mindennapi életre semmilyen hatást nem gyakorolhat."[33]

[32] Uo. Kiemelés tőlem — V. M.

[33] Lukács: Az esztétikum sajátossága I. köt. 128. o. Husserl a marxizmushoz hasonlóan felismeri, hogy éppen ez történt a keleti fejlődésben. Lukács: „A Kelet sok tekintetben igen fejlett csillagászatát a megszemélyesítő fogalmi rendszerekbe be lehet építeni.

Annak meglátása azonban, hogy meghatározott objektív összefüggések felismerése és gyakorlati alkalmazása még nem jelenti a valóság tudományos jellegű megközelítését, Husserlnél odavezet, hogy a tudományos részeredmények gyakorlati alkalmazását, felhasználását és az „igazi" tudományra épülő emberi gyakorlatot *szembeállítja egymással.* Az történik, hogy amikor — mert az eddigi tudományos haladás a görögségből kiinduló európai szellemiségen belül, úgymond, nem hozta meg tudomány és praxis magasabbrendű szintézisét[34] — az európai tudományos fejlődés egészét az „objektivizmus" vádjával marasztalja el, azaz azzal, hogy ez a tudomány a jelenlegi formájában nem képes az emberi szellemiségnek a megragadására, az emberi szellemiségnek a maga világképébe való beépítésére, ezt az „objektivizmust" a teoretikus beállítottság „közömbösség-mozzanatának" keresztül nem vitelével kívánja megmagyarázni. Felfedezi, meglátja azt, hogy a tudománynak pusztán részterületekre történő alkalmazása *megfér* a vallásos mitikus beállítottsággal, s ebből arra következtet, hogy a tudományos eredmények részterületekre történő alkalmazása önmagában véve megengedhetetlen, mert *szükségszerűen* megakadályozza az egységes világkép-filozófia-tudomány megalkotását. Ha a tudomány praktikus feladatok megvalósítását tűzi ki céljául, akkor szerinte eleve lemond arról, hogy egy majdani magasabbrendű praxist megalapozó világképet megalkothasson, *mert* ekkor nélkülözi teoretikus beállítottságának lényegi, meghatározó mozzanatát — a közömbösséget.

Szó volt már arról, hogy a „közömbösség" mozzanatának — ha helyesen értelmezzük — valóban helye van a valóság elméleti tudományos visszatükrözésének folyamatában. Az elmélet, a tudomány valóban „közömbös" kell hogy legyen a közvetlen gyakorlati tevékenységgel szemben abban az értelemben, hogy nem állhat meg az objektivitás azon mozzanatainak feltárásánál, melyek közvetlenül nélkülözhetetlenek az ember előtt már felmerült gyakorlati feladatok megvalósításához, hanem el kell jutnia a valóság magánvaló megragadásához, hogy azután ez a magánvaló a gyakorlat során számára valóvá válhasson. Ez azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy a tudomány mindaddig, míg „el nem készült" egy egységes, a valóság minden mozzanatát átfogó világkép megalkotásával, addig nem vesztegetheti erejét a közvetlen mindennapi gyakorlat által megkövetelt részfeladatok megoldásával. Mindenekelőtt a megismerést csak végtelen folyamatként foghatjuk fel, amelyen belül ugyan határozottan vannak ugrópontok — ilyen volt pl. a tudományos visszatükrözés kiemelkedése a megismerés egészéből, a fizika Galileinél bekövetkezett fordulata stb. —, de amely sohasem „zárul le". A megismerés s ezen belül a tudományos megismerés fejlődésének minden egyes döntő állomása

---

Csak a görögöknél végrehajtott módszertani és világnézeti általánosítás bizonyította be hogy ebben a kérdésben az utaknak el lehet és el kell válniuk" (Uo. 129. o.). Husserl: „Természetesen ebben a mitikus-praktikus világszemléletben és világmegismerésben felléphetnek bizonyos, a későbbiekben tudományosan kiaknázandó ismeretek a tényleges világról, a tudományos tapasztalati megismerés világáról. Ezek azonban a maguk saját értelmi összefüggésében mítikus-praktikusak, és azok is maradnak, és teljesen hibás, értelemhamisító az, ha a — Görögország által megalkotott és az újkorban továbbfejlesztett tudományos gondolkodásmódon nevelkedett — ember indiai és kínai filozófiáról és tudományról (asztronómia, matematika) beszél, azaz Indiát, Babilóniát, Kínát europaizálva interpretálja." (Id. mű 331. o.)

[34] Ezt a problémát részletesen tárgyalja a szerző munkájának II., Az európai tudomány válsága c. fejezetében

hozzátett a tudományos világkép állandóan terebélyesedő építményéhez valamit, ami már minden jövőbeli tudományos világmagyarázat szükségszerű alkotóelemét kell hogy képezze — azaz pl. álláspontunk szerint a jövőben már nem létezhet többé olyan tudományos világkép, amely ne tartalmazná a társadalom marxi magyarázatát alkotóelemeként — ez azonban nem jelenti azt, hogy a „világkép" valaha is elkészül. S itt nemcsak a már létrejött legfejlettebb világkép részleteinek kitöltéséről van szó, hanem arról is, hogy a tudományos világkép fejlődésében mindig bekövetkezhetnek ugrások is. Ha azonban mindettől el is tekintünk, s feltételezzük, hogy a megismerés fejlődésének van egy olyan pontja, amely valamiféle vonatkozásban egybeesik *a* tudományos világmagyarázat egészének létrejöttével, akkor is azt kell állítanunk, hogy a közömbösség mozzanatának husserli formában való tételezése merő képtelenség, csak a tudósok (köztük filozófusok) tudatában létezhet, de nem a tudományos gyakorlatban. Nem szeretnék itt a tudománytörténet ezerszer idézett tényeire hivatkozni, azokra a tényekre, amelyek azt bizonyítják, hogy a tudományban bekövetkezett *minden jelentősebb fordulat* az össztársadalmi gyakorlat által a tudománnyal szemben támasztott újtípusú követelmények eredményeképpen következett be.[35] „. . . .ipar és kereskedelem nélkül hol volna a természettudomány? Hiszen még . . . a 'tiszta' természettudomány is mind célját, mind anyagát csak a kereskedelem és ipar, az emberek érzéki tevékenysége által kapja meg"[36] — írja Marx. Engels is a legnagyobb határozottsággal fejezi ki a marxizmus erre vonatkozó álláspontját, amikor azt mondja, hogy „Ha a társadalomnak valamilyen technikai szükséglete van, akkor ez jobban előrelendíti a tudományt, mint tíz egyetem."[37] Ugyanez vonatkozik természetesen a társadalom előtt álló feladatok és a társadalomtudományok viszonyára is, ha a társadalom egészének valóban tudományos megközelítéséről a marxizmus létrejöttéig nem is beszélhetünk. Hogy a tudós mennyiben tudatosítja magában a végrehajtandó elméleti feladatnak a társadalom gyakorlatával való kapcsolatát, az egészen más kérdés, melynek vizsgálata témánkat nem érinti. Annak a filozófusnak azonban, aki a tudomány funkcióit vizsgálja, ezt feltétlenül észre kell vennie.

Az eddig elemzett mozzanatok a husserli tudománykoncepciónak azt az alapvető ellentmondását tárták fel, hogy teljesen képtelen tényleges kapcsolatot teremteni az egységes tudomány „nagy" feladata, az emberiség életproblémáinak megoldása és a tudományos megismerés feltételezett sajátosságai között. Fényt kell azonban derítenünk arra is, hogy honnan adódik nála a tudomány alapvető sajátosságának — a praxissal szembeni közömbösségének — a fentiekben ismertetett felfogása. Ez a kérdés annál is inkább érdekes, mert Husserl a részletekben nem mindig veheti komolyan a tudomány közömbösségéről vallott nézeteit. Éppen a tudomány történetének abban a korszakában, ahol a közömbösségnek ez a tételezése relatíve a leginkább jogosult, s ahol maga a tudomány is sok vonatkozásban azt „hiszi" magáról, hogy közömbös mindenféle gyakorlattal szemben, tehát a görögöknél, bizonyítja be Husserl, hogy a geometria megszületése elválaszthatatlan kapcsolatban áll

[35] Ennek semmiképpen sem mond ellent, hogy a tudománynak megvan a maga sajátos „önfejlődési" mechanizmusa is, minél fejlettebbé válik a tudomány, annál inkább képes arra, hogy a saját maga által felvetett kérdésekre válaszolván fejlessze önmagát.

[36] Marx—Engels: Német ideológia. MEM ~~3. köt. Bp. 1960. 27. o.~~

[37] Engels H. Starkenburghoz 1894. jan. 25. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, Bp. 1963, 492. o.

a praktikus feladatokkal — földmérés! —, s minden jelentős eredménye, az, hogy mint tudomány egyáltalában megszületett, onnan adódik, hogy meghatározott praktikus feladatok megoldásának nélkülözhetetlen mozzanatát képezte.

Az említett probléma gyökerei — pontosan azok a kérdések, melyekkel Husserl egész élete, tudományos tevékenysége során „elkeseredett harcot" vív. Azok a kérdések, melyeket a „Krisis . . ." tudományfelfogásának előtörténetét vizsgálva, a „Logische Untersuchungen" és a „Philosophie als strenge Wissenschaft" kapcsán kiemeltünk:[38] a lényeg problémája — egyrészt, s a pszichikum helyének problémája — másrészt. Ebben természetesen semmiféle esetlegesség vagy véletlen nincsen. Az említett kérdések a filozófia legalapvetőbb problémái közé tartoznak, melyeknek materialista megoldása nélkül semmiféle filozófiai probléma nem oldható meg — így a tudomány funkciójának problémája sem.

E helyütt elsősorban a második kérdésnek problémákkal kapcsolatos vonatkozásait vizsgáljuk, a lényeg problémájával kapcsolatban csak a következőket jegyeznénk meg: Husserlnek a szaktudományos eredmények részterületekre történő alkalmazásával szemben tanúsított ellenszenve a pozitivista tudományfelfogással szembeni elutasító felfogásán alapszik. Az azonban csak az imént vizsgált összefüggésből derülhetett ki, hogy amikor Husserl elutasítja nemcsak a pozitivista tudományfelfogást, hanem magát a pozitivista tudományfelfogásra épülő tudományos gyakorlatot is, akkor mintegy szükségszerűségként fogja fel azt, hogy a tudományoknak a praktikus részfeladatok területén történő alkalmazása, felhasználása a tudomány pozitivisztikus felfogásához, a tudomány alapvető megismerő tevékenységének a tagadásához vezet. Nem látja — s polgári világszemléletének talaján nem is láthatja —, hogy a tudománynak a gyakorlati tevékenység egyes részterületein történő felhasználása önmagában nem vezet a valóság egységének szétdarabolásához, a valóság lényegének pozitivista tagadásához; a tudomány részterületeken történő alkalmazása önmagában véve nemhogy gátolná az egységes világkép kialakítását, hanem annak elengedhetetlen feltétele, hiszen alkalmazás híján a tudományos fejlődést egyetlen igazi táptalajától fosztanánk meg.

A közömbösség tételezésében jelentős szerepet játszó másik mozzanat: a tudomány dezantropomorfizáló tendenciájának elhomályosítása. A dezantropomorfizálás mint terminus Husserlnél egyáltalában nem található meg, de, mint láthattuk, a magasabbrendű-praktikus és teoretikus beállítottság szembeállításakor Husserl lényegében abban az irányban tapogatózik, hogy a visszatükrözés fejlődésének ezt a két — egymással ellentétes — irányát elkülönítse egymástól. Ennek az elkülönítésnek a következetes végigvitelét azonban akadályozza annak a kérdésnek az elvi tisztázatlansága, amely a „Philosophie als strenge Wissenschaft"-ban még úgy merült fel, mint a pszichológia tudományának helye a tudományos megismerés egészében, a „Krisis . . ."-ben azonban már másként, szélesebben fogalmazódik meg. A kérdés most már úgy hangzik, hogy mi a viszony az emberen kívül álló, az embertől független objektivitás és az emberi szellem között.[39] Éppen a fenomenológiai módszer hivatott

[38] Jelen tanulmány I., „A korai Husserl tudományelméleti programja" c. (itt nem közölt) fejezetében.

[39] A kérdés átfogóbb felvetése ellenére — s ilyen módon való felvetése nemcsak a „Krisis . . ."-re, hanem az „Ideen . . ." I.-től kezdve Husserl minden művére jellemző — a kérdés lényege Husserl számára továbbra is a pszichikum tudományos megközelítésének problémája, ami szükségszerűen következik abból, hogy nála az emberi pszichikum, az

Hussernél arra, hogy ezt a kérdést — lényegében a filozófia alapkérdését — megoldja. Minthogy azonban ez a „megoldás" egészen határozott formában az antropomorf természetkép visszaállítását jelenti, keretei között szükségszerűen homályosul el a két visszatükrözésmód ellentétességének felismerése.

Amikor Husserl a tudomány, a teoretikus beállítottság legalapvetőbb mozzanatának, lényegének az ember gyakorlati feladataival, a *közvetlen* „életkérdésekkel" szembeni közömbösséget tekinti, akkor megsejti azt, hogy mindaddig, amíg az emberi megismerés közvetlenül az emberi tevékenység oldaláról közelíti meg a valóságot, amíg az ember a valóságot pusztán tevékenysége közegének tekinti, s e tevékenység szempontjából értékeli, addig foglya marad saját individualitása korlátozott véges világának, s a világ univerzálitását is csak individuális-véges környezetének mintájára fogja fel (mitikus-praktikus világkép). Ahhoz, hogy az ember a maga gyakorlatát minőségileg magasabb szintre emelhesse, a világot úgy kell felfognia, amilyen az önmagában, nem tekintheti a világot úgy, mint amely az emberi tevékenység céljait szolgálja. *Az objektív világot* kell megismernie, hogy *megkeresse* benne az emberi tevékenység reális lehetőségeit, az ember tényleges mozgásterét.

Csakhogy Husserl nem tud megbírkózni *a társadalom objektivitásának* problémájával. A világ objektivitása számára egyértelműen a világ embernélküliségét jelenti, a társadalmi szféra objektivitása szerinte — azért, mert a társadalmi szférát nem társadalmi szférának, hanem az önállósult szellem szférájának fogja fel — képtelenség. Ha a tudomány a társadalom — azaz a szellem — kérdéseihez olyan formában közeledik, mint az objektivitás anyagi szférájához, azaz ebben a szférában is — szerinte csak a holt anyagra jellemző — törvényszerűségeket keres (ami nála egyértelmű azzal, hogy a tudomány az emberi szellemet mint anyagi folyamatok „kísérőjelenségét" kívánja leírni), akkor megszünteti a szellemet, tagadja az ember tudatos aktivitását. Egyrészről tehát ahhoz, hogy az emberi aktivitás a tudatos társadalomformálássá váljék (Husserl szerint ehhez elegendő, ha a társadalom problémáit a tudományos megismerés segítségével feltárjuk, és ennek alapján kitűzzük a helyes normákat), arra van szükség, hogy felülemelkedve az ember mindennapi tevékenységének szempontjain, e mindennapi tevékenység által kitűzött célokon és feladatokon, ezekkel szemben közömbösen leírjuk a világot, másrészt viszont éppen az a szféra, amelyre a tudományos megismerésnek ki kellene terjeszkednie ahhoz, hogy az ember magasabbrendű társadalomformáló tevékenysége kibontakozhassék — szerinte nem ragadható meg mint objektivitás.

Husserl egyrészről a természettudományra jellemző objektív visszatükrözésmód társadalomtudományi megfelelőjét keresi. Másrészről — a valóság objektív leírását, a valóság törvényszerűségeinek feltárását azonosítja a dezantropomorfizálással, az objektív, tudományos leírást nem tudja más formában elképzelni, mint a valóság elembertelenítésének, az emberi-társadalmi-szellemi szféra specifikumai megszüntetésének formájában.

Husslerlnél tehát a tudomány dezantropomorfizáló tükrözésmódjának megsejtése két irányban is eltorzul. Részint a közömbösség kategóriája —

---

ember szellemisége önálló ontikus szférát alkot, méghozzá végső soron a valóság egészét meghatározó szférát. A „Krisis..." 3. részében — melynek részletes elemzése jelen tanulmánynak nem feladata — ez az átfogóbb kérdés is a pszichológia tudományának feladatai szempontjából merül fel. (Die Klärung des transzendentalen Problems und die darauf bezogene Funktion der Psychologie.)

Husserlnél ténylegesen jelentkező formájában — feltételezi azt, hogy a teória nem csupán kiemelkedik a közvetlen praxisból, hanem abszolúte közömbös is az emberi praxissal szemben, részint pedig a társadalmi szféra objektív visszatükrözését képtelenségnek tekinti, minthogy a szellemnek a társadalmiságból való kiszakítása folytán a szellemi objektivitása számára egyértelmű a szellemi megszűntetésével. E kettős torzulás eredményeképpen igen furcsa „megoldás" jön létre. A teoretikus beállítottságnak az az átállítódása, amely akkor következik be, amikor a teoretikus beállítottság kiemelkedik a természetes beállítottságból (azaz a valóság létezőként való tételezésének aktusát felfüggeszti), és a fenomenológiai-filozófiai beállítottság részévé válik — visszaállítja a visszatükrözés eredeti, antropomorf, sőt antropoid tükrözésmódját (azért állítjuk, hogy nem pusztán antropomorfizálásról, hanem a valóság antropoid „tükrözéséről" van szó, mert itt már nem egyszerűen az objektivitás emberi mintára, az emberi tevékenység mintájára történő felfogásáról van szó, hanem egyértelműen arról, hogy maga a valóság emberi, az emberi tudat által konstituált. Ez egyszersmind a tudomány visszatükrözésként való felfogását is felszámolja, hiszen itt már a tudat a tükrözött, és a valóság annak „visszatükrözése"), egyszersmind azonban úgy, hogy a tudomány nála abszolút közömbössé lesz minden emberi tevékenységgel szemben. Mindenfajta emberi tevékenység ugyanis az ember és az objektivitás gyakorlati viszonyát feltételezi, az objektivitást azonban Husserl a „zárójelbe tétel" segítségével megszüntette.

3. *A tudomány mint gyakorlat*

Amikor Husserl a geometria művelőjének, a geométernek a tevékenységét elemzi, akinek tevékenységi területe nem a valóságos tárgyi világ, hanem a valóságos tárgyak idealizációjának eredményeképpen létrejött ideális „határalakzatok", azt írja, hogy „Most a reális praxis helyett . . . a'tiszta gondolkodás' egy i d e á l i s p r a x i s á v a l van dolgunk, amely kizárólagosan a t i s z t a h a t á r é r t é k-a l a k z a t o k b i r o d a l m á b a n marad meg."[40] Létrejön „. . . . az ideális tárgyiságok egy végtelen és mégis önmagában zárt világa mint munkaterület."[41] A tudományos, teoretikus tevékenységet tehát mint a gyakorlat sajátos típusát, mint ideális gyakorlatot fogja fel, amely csak abban különbözik a reális, a valóságos tárgyi világ birodalmában lejátszódó gyakorlati tevékenységtől, hogy területe nem reális, hanem ideális tárgyakból áll. A tudományos tevékenység ilyen ideális gyakorlatként való tételezésének gondolata nem véletlenül merül fel a „Krisis . . ."-ben az adott helyen. Mint már mondottuk, Husserlnek a geometria keletkezésével kapcsolatos elmélete tudomány és gyakorlati tevékenység viszonyát sokkal reálisabban veti fel mint a „Krisis . . ." összkoncepciója. S éppen a kérdés e tekintetben reálisabb felvetése vezeti el Husserlt ahhoz, hogy a tudományos tevékenységet praxisnak értelmezze. Azt is látnunk kell azonban, hogy — bár a geometria kialakulását, a geometriai idealitások megalkotását a tudomány, a teoretikus beállítottság létrejöttének tekinti — szerinte ezeknek az objektivált idealizációknak a megalkotása, a tudományos „objektivitás"-nak a geometria tudo-

[40] Hua. 6. 23. o
[41] Uo.

mányaként történő első megjelenése, már magában hordozza annak a hamis „objektivizmusnak" a csíráit, amely az újkorban a tudomány τέχνη-vé válásához, a tudomány igazi feladatainak a meg nem oldásához vezet. A tudomány sajátos gyakorlatként történő értelmezését Husserlnél az ellentmondások bonyolult szövevénye öleli körül.

Husserl idézett gondolata azonban önmagában véve sem mutat túl a gyakorlat leszűkített értelmezésén, nem jelenti azt, hogy Husserl képes lenne a tudományos, teoretikus tevékenységet az emberi praxis egészébe mint részmozzanatát beágyazni. Az, hogy a tudományos tevékenység, a teoretikus tevékenység — praxis, Husserlnél nem jelent mást, mint annak felismerését, hogy a tudományos visszatükrözés folyamata nem a valóságos, „tárgyi" világ összefüggéseinek passzív regisztrálása, leírása, hanem aktivitás (amely — a geometria esetében pl. — a tárgyi világ tényleges összefüggéseit csak, közvetetten tárja fel azáltal, hogy megteremt egy sajátos, ideális objektivitást s ezen objektivitás elemeivel mint sajátos tárgyakkal „operál"). Ez az aktív jelleg önmagában véve nem differentia specificája a tudományos megismerésnek. A konceptuális séma kialakulása s az ember olyan jellegű aktivitása, amely e séma elemei között „konstruál" kapcsolatokat, a megismerés minden formáját jellemzi, s a megismerés egészén belül — e tekintetben — a tudományt csak az különbözteti meg a megismerés köznapi formájától, hogy a benne végrehajtott ideális operációk sokkal közvetettebb kapcsolatban állnak az ember által végrehajtott manuális, tárgyi operációkkal, mint a köznapi megismerés szférájában. Röviden azt mondhatnánk, hogy a köznapi szférában szinte minden egyes ideális művelet, a fogalmiság szférájában végrehajtott aktus, közvetlenül kapcsolódik egy meghatározott tárgyi tevékenységhez, mint ennek előkészítése vagy befejezése, míg a tudományos megismerés ideális aktivitása látszólag teljesen elszakadhat mindenféle, vagy legalábbis az adott aktus lényegét illető,[42] tárgyi aktivitásától.

Ebben az értelemben valóban mondhatjuk azt, hogy a tudományos tevékenység egy sajátos típusa ideális praxis, szemben a köznapi megismeréssel, amely — mint mondottuk — szintén szükségszerűen operál ideális elemekkel, de nem képezi az emberi gyakorlatnak egy viszonylag önállósult szféráját, mert minden egyes részmozzanatában is kiszakíthatatlan a tárgyi tevékenység egységéből. Amikor tehát Husserl a tudományos tevékenységet — az adott összefüggésben a geométer tevékenységét — ideális praxisnak tekinti, felismeri, mind azt, hogy a megismerő tevékenység valóban aktivitás, tevékenység, nem pedig puszta recepció, mind pedig azt, hogy a tudományban ez a tevékenység zárt — a mi álláspontunk szerint természetesen csak viszonylag zárt — szférában mozog. E felismerés mindkét mozzanata s ez utóbbi mozzanat egyoldalúsága is, adódik a husserli tudat-koncepcióból, a tudat „intencionalitás"-ként való felfogásából.[43]

A tudományos tevékenység mint ideális praxis nemcsak önmagában véve képez egy sajátos típusú emberi gyakorlat-formát, hanem része az ember,

[42] Ez a megszorítás azért szükséges, mert a tárgyi gyakorlattal legközvetettebb kapcsolatban álló tudományos, fogalmi tevékenység is (pl. a matematikus tudományos tevékenysége) az esetek túlnyomó többségében valamiféle manuális tevékenységgel is együttjár — pl. a gondolatok írásban történő rögzítése —, ez a kapcsolat azonban esetleges, s nem érinti ideális és tárgyi tevékenység összefüggésének lényegét.

[43] Ezzel kapcsolatosan lásd a szerző „Intencionalitás és visszatükrözés" c. cikkét. Valóság 1964/5.

pontosabban az emberiség egész társadalmi-történeti gyakorlatának. Sőt azt kell mondanunk, hogy a tudomány *sajátos* gyakorlat jellege csak a társadalmi-történeti gyakorlat totalitásába beágyazottan értelmezhető és érthető meg a maga teljességében. Ezt a mozzanatot azonban Husserl nem látja, s a gyakorlat fogalmának az individuális tevékenységre való, már említett leszűkítése folytán nem is láthatja.

Husserl mindenfajta emberi tevékenység emberi voltát e tevékenységformák szellemi, illetve szellemiek által determinált jellegében keresi. Végső soron ez vezeti el őt ahhoz a megállapításhoz, hogy „... mindazok a fokozatok és rétegek, melyek által a szubjektumról szubjektumra intencionálisan átnyúló szintézisek összefonódnak, a szintézis univerzális egységét képezik; a tárgyi univerzum, a világ mint adott és ahogyan konkrét elevenségében adott (és amely minden lehetséges praxis számára már adott) általuk jön létre. Ebben a tekintetben a világ 'interszubjektív konstitúciójáról' beszélünk ... általa válik ... a számunkra létező világ érthetővé, érthetővé mint az elemi intencionalitásokból álló értelmes képződmény (Sinngebilde)."[44] Mint mindenfajta idealizmusnak, a husserlinek is az az alapja — melyet természetesen szociális tényezők határoznak meg —, hogy nem képes meglátni az emberi tárgyi tevékenység specifikusan emberi jellegét, a tárgyi tevékenységet csak annyiban tekinti specifikusan emberinek, amennyiben az szellemi tevékenység. Az emberi tevékenység emberi-volta azonban *nem önmagában e tevékenység szellemiségében rejlik*. Ez a megállapításunk nem jelenti azt, hogy tagadjuk az emberi tevékenységformák tudathoz kötöttségét. Sőt vitathatatlan igazságnak tekintjük, hogy mindenféle emberi tevékenységforma szinte valamennyi mozzanatát áthatja az emberi tudat.

Azáltal, hogy az ember *rendszeresen* eszközt használ és eszközt készít, kapcsolata a természettel — amelynek mint biológiai lény természetesen maga is része — a természethez, és általában környezetének tárgyaihoz való *viszonnyá* válik. „... az állat nem *'viszonyul'* semmihez és egyáltalában nem viszonyul."[45] Az ember önmagát kiemeli környezetéből, megkülönbözteti környezetétől. Ez a kiemelés, megkülönböztetés, ez a viszony a környezethez *tevékeny-gyakorlati*, s ennek mozzanatát, elemét képezi az, amit *tudatnak* nevezünk. Ez a tudati mozzanat a környezethez való emberi viszonyulás szükségszerű eleme. Hiszen maga az eszköz felhasználás — amennyiben az már emberi eszköz felhasználás, azaz amikor az eszközt felhasználó lény nem alkalomszerűen nyúl valamilyen tárgy után, hogy azzal a szükségleteit kielégítő táplálékot megszerezze, hanem a tárgyat jövőbeni szükséglet-kielégítő aktus potenciális eszközeként tekinti — magában foglalja annak tudását, hogy az esetleg véletlenszerűen a keze ügyébe akadt természeti tárgy *eszközzé* lehet. Ez az eszközfelhasználás célt-tételező, teleologikus jellegű aktus, magában foglalja a valósághoz való tudati viszonyt. Csakhogy maga ez a tudati viszony — hosszú történelmi fejlődés során kialakuló sajátos tevékenység-struktúra, tevékenység-típus részeként, mozzanataként alakult ki, sajátos, *az* emberi tevékenység-struktúra, tevékenység-típus alkotóeleme, s az önálló tudati tevékenység csak újabb, hosszú, történelmi fejlődés eredményeképpen válhatott relatíve önálló tevékenység-formává. Csakhogy nem a tudatos jelleg teszi az emberi tevékenységet emberivé. Maga a tudatos jelleg is csak — a kiszélesedő emberi praxis szükségszerű alkotóele-

[44] Hua. 6. 170—171. o.
[45] Marx—Engels: A német ideológia. Id. kiad. 31. o.

mévé vált — következménye az emberi tevékenység már elemzett *objektív társadalmiságának*, annak, hogy az ember a maga tevékenysége során önmaga és tevékenysége tárgya közé már társadalmi tevékenység-eredményeként létező, *a társadalmi mozgásszféra által determinált* tárgyiságot, emberi tevékenység tárgyi eredményét, munkaeszközt iktat.

Ahhoz, hogy a tudomány mint *sajátos* emberi gyakorlat létrejöhessen, az ember társadalmi-történelmi gyakorlatának, termelőtevékenységének el kellett jutnia arra a fokra, ahol már — a magának e termelőtevékenységnek a részét képező és ezáltal meghatározott — szellemi mozzanatok a praxis egészének kiszélesedése következtében elkülönülhetnek a praxis tárgyi, fizikai mozzanataitól. „. . . *a munka megosztásával* adva van annak lehetősége, sőt valósága, hogy a szellemi és anyagi tevékenység . . . más-más egyéneknek jusson."[46] A tudományos tevékenység mint szellemi tevékenység a praxis sajátos típusa, éppen annyiban, hogy *a megosztottá vált alapvető emberi praxis, a munka részmozzanata.*

Minthogy Husserl nem látja az emberi praxis lényegét — nem látja azt, hogy az emberi tevékenység éppen azáltal társadalmi és történelmi jellegű gyakorlat, hogy termékeiben objektív tárgyi formában halmozódnak fel az emberi tapasztalatok —, nem képes magyarázatot adni az emberi tudat eredetére, s nem képes az ember szellemi tevékenységét az objektív gyakorlat részeként, mozzanataként megragadni. Sőt mindenfajta emberi tevékenységet — végső soron — a szellemi tevékenység, az intencionális aktusok részmozzanatának értelmez, minthogy magát a valóságot is — legalábbis a valóságot, ahogyan az az ember számára adott — ezen tudati aktusok korrelátumának fogja fel. Így számára a tudomány is csak annyiban praxis, amennyiben aktivitás, s éppen azt a leglényegesebb mozzanatot kell figyelmen kívül hagynia, hogy ez az aktivitás az összemberi tárgyi aktivitás csak relatíve önállósult, de abba szervesen beilleszkedő részmozzanata.

Ebből már logikusan következik a tudományos aktivitásnak, a tudomány ideális gyakorlatának az ember tárgyi gyakorlatával, az objektivitást ténylegesen formáló gyakorlatával szembeni közömbössége is. Ez a közömbösség nem zárja ki, sőt mint láttuk, valamikor majd állítólag lehetővé teszi az ember társadalmat formáló objektív gyakorlatának magasabb szintre emelését. E magasabbrendű praxisnak a kialakulása azonban Husserlnél azt jelenti, hogy az embernek a köznapi tárgyi gyakorlatától független, afölött álló, önálló szellemi tevékenysége belép ebbe a gyakorlati szférába. Husserl nem tudja, hogy ez csak azért következhet be — és következik be nemcsak a jövőben, hanem a tudomány kialakulásának pillanatától fogva nap mint nap —, mert a tudomány mint szellemi aktivitás ebből a tárgyi gyakorlatból nőtt ki, s állandóan belőle táplálkozik.

Annak, hogy Husserl nem ismeri fel az ember tárgyi tevékenysége, termelő gyakorlata és tudományos tevékenysége közötti tényleges kapcsolatot, s ennélfogva nála a tudományos gyakorlat nem szerves része az ember és tárgyi világ közötti anyagcserefolyamatnak, hanem közömbös a gyakorlattal szemben, nemcsak közvetlenül általában világképének idealizmusában kell keresnünk az okát. A közömbösség tételezésében jelentős szerepet játszik az a tény is, hogy a tudomány relatíve önálló tevékenységszféraként való kialakulása csak

[46] Uo. 32. o.

a munkamegosztás „természetadta jellegének"[47] (Marx) a létrejöttével együtt valósulhatott meg. A tudomány kialakulása, a valóság tudományos visszatükrözésének megszületése nemcsak azt jelentette, hogy az ember képessé vált a valóság objektív kapcsolatainak, összefüggéseinek szubjektív formákban történő, a közvetlen tárgyi gyakorlati tevékenységtől ekülönült megragadására, hanem azt is, hogy a tárgyi-gyakorlati tevékenység és a tudományos tevékenység „más-más egyéneknek" jutott. Míg maga a tudomány mint szellemi tevékenység mindig szerves részét képezte az emberi össztevékenységnek, s csak mint ilyen volt és lehetett képes arra, hogy ezt az össztevékenységet s ezen belül a tevékenység közvetlen tárgyi mozzanatait is magasabb szintre emelje, addig az egyes ember számára vagy csak a „gondolattalan tevékenység" vagy csak a „tétlen gondolat" jutott (Marx), ennek folytán a fizikai tevékenységet végző nem láthatta tevékenységének szellemi, gondolati előfeltételeit, míg a szellemi tevékenység művelője számára maga ez a tevékenység öncélként funkcionált. A közömbösség abszolutizálása tehát a tudomány és a tárgyi-tevékenység objektív kapcsolatát a tárgyi-fizikai és a szellemi tevékenység egyének közti „természetadta" megosztottsága, az elidegenedés állapota által eltorzított formában tükrözi.

4. *Természettudományok és szellemtudományok*

Azok a gondolatok, melyeket Husserl a természettudományok és a szellemtudományok viszonyával, e kétféle tudománytípus „beállítottságának" összevetésével kapcsolatosan kifejt, tulajdonképpen az egész husserli tudománykoncepció megértésének kulcsát képezik, az összes eddigi vizsgált mozzanatokat egységbe foglalva bizonyítják, hogy Husserl — szubjektíve bármennyire is szemben áll mind a pozitivizmussal, mind pedig az életfilozófiával — a szaktudományokat mintegy átengedi a pozitivizmusnak, s egy olyan tudománykoncepciót hoz létre, melyen belül *a* tudomány-filozófia funkciója — Husserl szándékai ellenére — azonosul azzal a funkcióval, melyet az életfilozófia szerint a nem-tudomány jellegű világnézet hivatott betölteni.

Amennyiben a természettudományok és a szellemtudományok „beállítottsága" eltér egymástól, Husserl szerint a kettő közül az egyik hibás úton jár, hiszen szerinte *csak egy* egységes tudomány létezhetik. És az egységes tudomány a husserli elképzelés szerint csak úgy jöhet létre, ha a teoretikus beállítottság a fenomenológiai-filozófiai beállítottságon belül valósul meg. Csakhogy míg a természettudományok (lényegében a fizika) beállítottsága, (legalábbis akkor, ha azok nem válnak puszta *τέχνη* -vé) a teoretikus beállítottság tökéletes megvalósítását jelenti, de objektivizmusa folytán nem teszi lehetővé a fenomenológiai beállítottság megalkotását, addig a szellemtudományok kiindulópontja magában hordozza ugyan az utóbbi lehetőséget, de nem képes a teoretikus beállítottság közömbösségét megvalósítani. Ezért a két beállítottság élesen elválik egymástól, s az eddigi tudományfejlődés nem teszi lehetővé egybeolvasztásukat.

[47] E marxi fogalmat, valamint az emberi praxisnak Marx által feltárt társadalmi-történelmi jellegét részletesen elemzi Márkus György a „Marxizmus és antropológia" c. munkájában. Bp. 1966.

A természettudományok és a szellemtudományok megkülönböztetése — s ez tökéletesen egybevág azzal, amit a husserli tudománykoncepcióval kapcsolatosan eddig megállapítottunk — Husserlnél elsősorban *nem a két tudománytípus által vizsgált valóságszférák különbözőségén alapszik, hanem* az e tudománytípusok által megvalósított *„beállítottságok" megkülönböztetésén.*

Hogy e két beállítottság típust Husserl mégis mint természettudományit és szellemtudományit nevezi meg, onnan adódik, hogy az ún. természettudományos beállítottság, szemléletmód kiindulópontja egy embertől független (azaz Husserlnél az embert, az emberi szellem specifikumait szükségszerűséggel kizáró, elembertelenített) természet tételezése, a természettudományos beállítottság az emberi szellemet (a pszichikumot) is az „objektív" természetből kiindulva teszi vizsgálat tárgyává, míg a szellemtudományos beállítottság, szemléletmód kiindulópontja a szellem, az ember, az ember személye, s e beállítottság számára a természet mint az emberi személy környezete jelentkezik. „A természetet, de az embereket, emberközösségeket (Menschheiten) népeket stb. is lehet 'egyenesen', objektíve témává tenni, másrészt lehet embereket, emberközösségeket, természetet szubjektív-relatíve témává tenni. A korreláció iterálódik. Minden létező szubjektív adottság módján (Gegebenheitsweise) létező, minden lehet egyenesen és szubjektív-relatíve téma."[48] Husserl szubjektíve mind a két megoldást elutasítja. Egyképpen elutasítja azt az — általunk általában mechanikusnak nevezett — természet-, illetve világképet, amelybe a „szellem" — pontosabban: a szellemként kezelt társadalmiság — csak lényegi mozzanatainak megszüntetése árán illeszthető bele s a történelmi relativizmust is, amely az egész valóság (természet és társadalom) objektivitását *a történelmileg változó emberi szubjektum* korrelátumává változtatja. Problematikussá a husserli elképzelés — mint majd látni fogjuk — éppen akkor válik, amikor a társadalmiság helyére lépő *szellemi szféra* (értsd társadalom!) *specifikumainak a megszüntetését a természet objektivitásának tételezésétől lényegében véve szükségszerűen fakadó mozzanatnak tekinti,* s a szellemi szférát is magában foglaló valóság egészét leíró *egységes tudomány megvalósítást a történelmi relativizmus idealizmusának abszolúttá tételén keresztül akarja megvalósítani.* Ezáltal maga a kiindulópont, e kiindulópont jogosult kritikai mozzanatai is hamissá válnak.

*

A természettudományos beállítottság, „. . . a naturalizmus minden további nélkül felteszi, hogy az egész világ a maga természetének *(a* természetnek — V. M.) analógiájára fogható fel, s azután éppígy a világ magábanvaló-léte — mint magánvaló igazságok —, méghozzá megkonstruálható igazságok — korrelátuma — felfogható mint a (önmagára hagyott) természet. A világ egy univerzális induktív világtudomány témája, az empirikus indukció egy idealizáló matematikai módszer talaja, mélynek segítségével az egzakt világtörvényeket (közöttük a természettörvényeket) megtaláljuk, illetve az emberek és az állatok mint pszichofizikai lények számára, lelkük számára, személyes létük és tevésük számára éppen olyan törvényeket nyerünk, mint testük számára. Tehát, szélsőségesen megfogalmazva, az Isten rendelkezik a

[48] Husserl: Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie. (A továbbiakban: Abh. 2. Hua. 6.) 305. o.

világ egy univerzális matematikájával, Isten ismeri a minden világi számára minden meghatározottságukban érvényes világtörvényeket, tehát a tér-időbelileg egyáltalában létező és így-létező koegzisztenciájának egzakt törvényeit; ezek kauzális törvények, csak bonyolultabbak, sokfélébbek, melyek kiterjednek a szellemi szférára is."[49]

Ennek a naturalisztikus beállítottságnak a lényege tehát az, hogy a valóságot mint egységes objektív törvényszerűségek által meghatározottat írja le, csakhogy a valóság egységes törvényszerűségeinek a természet (méghozzá a szervetlen természet), a fizika törvényszerűségeit tekinti. Ez a szemléletmód, ha el is ismeri, hogy ezen az egységes valóságon belül léteznek olyan specifikus jelenségek, melyeket meghatározott sajátosságaik megkülönböztetnek az élettelen tárgyaktól, azaz létezik állati és emberi pszichikum, nem ismeri el azt, hogy ezek a jelenségek ne lennének az élettelen tárgyak „viselkedését", mozgását leíró törvényszerűségek által egyértelműen meghatározottak. Magyarul: ez a „naturalizmus" csak azt látja — s ezt szerintünk jól látja —, hogy mindenféle magasabb rendű mozgás, az anyagi világ mindenféle magasabb rendű megnyilvánulása elválaszthatatlan bizonyos a szervetlen szférában lejátszódó mozgásoktól, melyek a magasabb szférán belül is megszüntetve-megőrizve hatnak, de nem veszi tudomásul — s ennyiben szerintünk is hamis úton jár —, hogy a valóság magasabb rendű szféráin belül lejátszódó folyamatok nem a fizika törvényszerűségei szerint mennek végbe. Csakhogy ha a magasabbrendű mozgási szférák lényegének az állati, majd az emberi pszichikumot, a szellemet tekintjük, ha a szellemet önmagában fogjuk fel a valóság magasabb rendű megnyilvánulásának, nem pedig a magasabb rendű mozgási szférában megjelenő magasabb rendű anyagi aktivitás típusokból indulunk ki, akkor nem is válhat láthatóvá a legalacsonyabb típusú mozgásszféra és a pszichikum különböző formái közötti kapcsolat, valamint a pszichikum különböző, egymástól minőségileg elhatárolandó szintjeinek (állati pszichikum és emberi tudat) az összefüggése.[50]

Husserlnél — annak ellenére, hogy a pszichikum naturalista megközelítésének problematikus voltát határozottan felismeri,[51] sőt mint láttuk, lényegében felismeri azt is, hogy ez a naturalisztikus szemléletmód egyenértékű az emberi cselekvés isteni eleve-elrendeltségével (isten univerzális világ-matematikája) — a szellemiség önálló szféraként való tételezése, a társadalmiság lényegének fel nem ismerése következtében a naturalista álláspont kritikája nem eredményezheti a fizikai világ és a pszichikum, a „szellemiség" tényleges összefüggéseinek megértését. „De csak a természetet kell önmagában mint zárt világot kezelni, csak a természettudomány tud töretlen konzekvenciával mindenféle szellemitől elvonatkoztatni, és tudja a természetet tisztán mint természetet kutatni. Másrészről, vice versa, az ilyen konzekvens elvonatkoztatás a természettől a pusztán a szellemi iránt érdeklődő szellemtudós számára nem vezet egy önmagában zárt, egy tisztán szellemileg összefüggő „világhoz", amely

[49] Uo. 295. o.

[50] Ezeknek a kapcsolatoknak a maguk konkrétságában való feltárása először csak a marxista filozófiára mint alapra épülő pszichológiában valósulhatott meg, s ez *egyértelműen* azt jelentette, hogy a pszichológia mint tudomány felismerte: a maga területe nem képezi a valóság önálló mozgásszféráját. Lásd: A. N. Leontyev, A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth, Bp. 1964. Elsősorban „Az érzékelés keletkezésének problémája" és „A pszichikum fejlődésének vázlata" c. tanulmányokat.

[51] Husserl e problémát már a „Philosophie als strenge Wissenschaft"-ban határozott formában felveti.

— a tiszta természettudomány paralelljeként — egy tiszta és univerzális szellemtudomány témája lehetne. Mert az állati szellemiség, az emberi és állati „lelkek" szellemisége, amelyhez minden más szellemiség visszavezet, *egyedileg kauzálisan a testiség által megalapozott*. Ezzel magyarázható, hogy a tisztán a szellemiek mint olyan iránt érdeklődő szellemtudós nem lép túl a deskriptíven, egy szellemtörténeten, azaz megragad a szemléleti végességben. Minden példa ezt mutatja. Pl. egy történész nem vizsgálhatja anélkül az ógörög történelmet, hogy a régi Görögország fizikai földrajzát ne vizsgálná, nem vizsgálhatja anélkül az ógörög építészetet, hogy az építmények testiségét ne vonná be vizsgálataiba stb. stb. Ez egészen meggyőzőnek tűnik.

De nem lehetséges-e az, hogy az ebben a leírásban adott egész gondolkodásmód végzetes előítéleteken nyugszik, és következményeiben maga is hozzájárult Európa megbetegedéséhez? Meggyőződésem szerint éppen ez a helyzet, és remélem, hogy ezáltal azt is érthetővé teszem, hogy ez az egyik alapvető jelentőségű forrása annak a magától értetődőségnek, mellyel a modern tudós, egy a szellemről szóló, tisztán önmagában zárt és általános tudomány megalapozásának lehetőségét még megfontolandónak sem tartja, hanem simán tagadja."[52]

A fenti összefüggésből kiviláglik; Husserlben fel sem merül, hogy a társadalom kérdései bármi más módon megközelíthetőek lennének, mint egyrészt a „naturalizmus módján", azaz úgy, hogy minden szellemi, tudati megnyilvánulást közvetlenül az ezt hordozó anyag fizikai megnyilvánulásai által determináltnak tekintünk („egyedileg kauzálisan a testiség által megalapozott"), vagy pedig úgy, hogy a szellemet önmagán nyugvó, zárt szférának tekintjük.

Ahhoz, hogy a szellemi szférát önmagában, a maga zártságában megragadhassuk, valóban el kell vetni azt a kiindulópontot, amely az önmagában vett természetből kiindulva kívánja a valóság egészét megmagyarázni. Ennek eredménye azonban vagy a természet antropomorf felfogása, vagy a valóság dualista megkettőzése, ahol nemcsak a természet közömbös a szellemmel szemben, hanem a szellem is a természettel szemben. A transzcendencia[53] tételezését Husserl csak abban az esetben kerülhetné ki, ha következetesen végigvinné a fenomenológiai módszer latens szolipszizmusát. Husserl harmadik korszakában azonban ez a latens szolipszizmus már csak látszólagos. Az az Ego, amelynek konstruktív aktusaiként a valóság értelmes formában létezik, már semmiféleképpen sem azonos valamiféle egyedi énnel, sőt megszűnik az az irracionalista misztika is, amelyik a megelőző korszakban empirikus én és magasabb rendű én egyidejű azonosságán és nem-azonosságán keresztül óhajtotta volna az Ego problémáját megoldani, s Husserl rendszere egyértelműen egy objektív szellem tételezésének irányába mutat.[54]

[52] Abh. 3. Hua. 6. 316—317. o. Kiemelés tőlem — V. M.

[53] A transzcendencia általunk használt fogalma nem egyezik meg a husserli transzcendencia fogalommal. Husserlnél a transzcendencia mindig tudaton-túliságot, tudatonkívüliséget jelent, mi pedig az anyagi világon kívüliség értelmében használjuk.

[54] E megállapításunk részletes elemzésére jelen tanulmány nem nyújt lehetőséget. A megelőző korszak zavaros misztikáját kitűnően illusztrálja Husserlnek az „Encyclopaedia Britannica"-ban írott Phenomenology c. cikke (1929). Itt a többi között a következőket olvashatjuk: „*Az az 'én' és 'mi', amelyet mi megragadunk, feltételez egy rejtett 'én'-t és 'mi'-t, melynek számára az előbbiek 'jelenvalók'.*" (The Realism and the Backround of Phenomenology. Ed. by Roderic M. Chisolm. Glencoe/I ll. 1960. 124. o.) Itt jelen van tehát Husserl rendszerében valamiféle magasabbrendű én és mi, ez azonban tulajdon-

A szellemtudományok beállítottsága szakít a természetnek — a természet tudományos beállítottságra jellemző — dezantropomorfizáló szemléletmódjával. „A szellemtudomány az emberi szubjektivitás tudománya, amely azt a számára megjelenő és őt cselekvésében és szenvedésében motiváló világgal való összefüggésében vizsgálja; és megfordítva: *a világnak mint személyek környezetének*, illetve személyek számára megjelenőnek, érvényesnek a tudománya."[55]

Miben különbözik akkor a szellemtudomány beállítottsága a praktikus beállítottságtól? Ha a szellemtudományok a világot nem mint világot (Welt), hanem mint környezetet (Umwelt) írják le, azaz nem a valóság objektív, az embertől független összefüggéseinek feltárására törekednek, hanem a valóság minden mozzanatát az emberre való vonatkozásában ragadják meg, akkor miképpen képezhetnek teóriát (a teoretikus beállítottság husserli értelmében)?

Husserl világosan látja, hogy ez a személyes beállítottság (personale Einstellung) lényegében azonos a praktikus beállítottsággal. „Általában azonban a személyes életben... ezekre a dolgokra nem irányul tematikus tudományos érdeklődés (sind... nicht im thematischen wissenschaftlichen Interesse), a személyes élet általában nem elméleti, tehát a személyek számára a dolgok általában nem tudományosan tematikusak, nem úgy tematikusak, ahogyan ‚objektív igazságukban', ‚önmagukban' vannak, hanem mint a számukra (a személyek számára — V. M.) éppen így érvényesek (gerade so geltenden), éppen mint olyanok, melyek őket egyébként motiválják (eben als die, die sie sonst motivieren), a teórián kívül eső cselekvésükben és szenvedésükben meghatározzák."[56] A perszonális beállítottság tehát — amennyiben univerzálissá válik — a mitikus-vallási beállítottság megvalósulása lenne, és semmi köze sem lenne a tudományhoz, melynek az alapja éppen ezzel a mitikus-vallási beállítottsággal ellentétes teoretikus beállítottság kell hogy legyen. Amint viszont az ember, az emberi szellem „objektív igazságában" „önmagában" lesz a megismerés tárgya, ha az emberi szellemet idealizációkkal dolgozó egzakt tudomány tárgyává tesszük — az a veszély fenyeget, hogy „naturalizáljuk". Husserl kérdésesnek tartja, hogy a „szellemi" szféráját egzakt módszerekkel egyáltalában le lehet-e írni. „Az objektivitás, amely csak az egzakt természettudományokra jellemző, a ‚geometrizáláson' nyugszik, azaz az olyan idealizáláson, amely képes átfogni a tapasztalat minden lehetőségét mint az in infinitum indentikusnak a tapasztalatát ennek idealizálása által. Van-e olyan módszer, amely a ‚szellem', a történelem birodalmát valamennyi lényegi lehetősége szerint átfogja, és ezáltal e birodalom számára az ‚egzakt' igazságot egzakt fogalmakban megalkotja?"[57] Az a tény, hogy *a szellemi szféra nem ragadható meg geometriai típusú idealizációk segítségével* a husserli összkoncepció keretei között, tulajdonképpen azt jelenti, *hogy egyáltalában nem ragadható meg objektíven*, mert szerinte éppen az idealizációk teremtik meg a természettudomány objektivitását. Ha pedig maga az idealizáció hozza létre a megismerés objektivitását, akkor ezen idealizációk felhasználása nélkül egyáltalán nem is lehetséges objektív ismeret.

---

képpen azonos az empirikus én-nel és mi-vel. A „Krisis..."-ben azonban már majdnem egyértelművé vált, hogy a szellemi szféra végső soron független az egyéntől, még akkor is, ha nem létezik másképpen, mint a mindenkori egyének tudatának formájában.

[55] Abh. 2. Hua. 6. 297. o. Kiemelés tőlem — V. M.

[56] Uo.

[57] Uo. 301. o. lábjegyzet.

Husserl mégis megkísérli a szellemtudományok beállítottságát az objektív-tudományos beállítottság specifikus változatává alakítani, annak ellenére, hogy az objektiváló idealizációk lehetőségének a megkérdőjelezése révén az egzakt szellemtudomány megvalósítását kizártnak tartja.[58] A szellemtudomány objektívvé tételének ez a husserli kísérlete azonban egy általános-emberivé tett szubjektivitáson alapul; az egyes személyes környezetek interperszonális környezetté, majd összemberi környezetté való kibővítésén. A társadalmiság a maga konkrétságában Husserlnél éppen úgy *az emberi megismerés függvénye* marad, mind az általa kritizált szellemtudományi beállítottságban. *A társadalom mint realitás* nemhogy nem független az embertől, és ennyiben az emberi szellemtől — ami magától értetődő —, hanem a maga konkrétságában *a különböző embereknek a maguk és környezetük összefüggéséről kialakult elképzeléseinek az integrációja*. „Ez a világ nem hullik szét pusztán egyedi-szubjektív és időben állandóan változó aspektusokra. Ezekben az aspektusokban a történelmi közösség (Gemeinschaft) számára egy közösségi környezet konstituálódik. Életének közösségében ez (a közösség — V, M.), illetve személyeinek az élete, a számára közösségi környezetre (a személyes „világra") vonatkoztatott (ist . . . bezogen), és ennek a környezetnek relatív valósága van számára — mégpedig változó valóság a különböző perszonális közösségek és személyes idők számára; ez azonban nem zárja ki azt, hogy perszonális közösségek, melyek mindegyikének megvan a maga perszonális környezete, egymással kapcsolatba lépve vagy már kapcsolatban állva, egy átfogó közös környezettel is bírjanak, vagy ilyenre szert tehetnek, illetve hogy ezek az egymással való érintkezésben ugyanarra a ‚reális' világra vonatkoztatottnak tudják magukat, bár azt találják, hogy mindegyikük egészen másképpen fogja fel a világot, mindegyikük számára egy egészen más valóság létezik. Ez a közös ‚realitás' azonban, amely szükségszerűen addig terjed, mint egy általában lehetséges közösséggé-társulás (Vergemeinschaftung), tudatossá lesz ugyan a maga indentitásában, de csak úgy, mint az identifikációnak, a közösségi életben megvalósuló beigazolódásnak interperszonálisan kialakuló egysége. Csak a tudomány által lesz azzá a realitássá, amely ‚objektíve', azaz tudományos igazságában meghatározott úgy, ahogy magánvalóságában van, akkor ugyanis, ha a realitástudomány e valóságot éppen a maga különös perszonális akcióiban és megmaradó teljesítményeiben határozza meg."[59] Látszólag itt valóban a tudományos objektivitásról van szó, arról, hogy szemben a különböző egyedi személyek, különböző, idő- és helybelileg elkülönülő emberi csoportosulások környezetként felfogott praktikus világképével, a tudománynak úgy kell felfognia a társadalmi valóságot amilyen az önmagában. Csakhogy Husserl megmagyarázza, mit ért ezen az idézőjelbe tett objektivitáson: „Az ‚objektivitás', azaz a tudomány célja a létező, de nem mint m e g h a t á r o z o t t személyek és emberközösségek (Menschheiten) által tapasztalt és kipróbált, ahogyan azt itt tapasztalják és tapasztalatilag igazolják, hanem a létező m i n d e n e l g o n d o l h a t ó emberközösség (pápuák is) számára, azok a tapasztalatok és környezetek, melyek mint ugyanazok tételeződnek."[60] Az objektívvé tett szellemtudomány számára tehát a

[58] Bár mi nem tagadjuk a társadalmi mozgásfolyamatok — legalábbis ezen mozgásfolyamatok bizonyos elemeinek — matematizálhatóságát, abban, hogy Husserl az egzaktság egyedüli ismérvének tartja ezt, ismét csak azt kell látnunk — amit már több vonatkozásban kimutattunk —, hogy tudományfelfogása nem mentes a pozitivizmus szellemétől.

[59] Abh. 2. Hua. 6. 229—300. o.

[60] Uo. 300. o. lábjegyzet.

világ s ezen belül a szellemiség mindenképpen *csak környezet marad*, azaz azonosul az embernek a világról alkotott képével, *mindössze az a különbség egy meghatározott személy vagy egy meghatározott társadalom szubjektív környezete és a szellemtudomány „objektív" világképe között, hogy az utóbbiba minden elgondolható embercsoport világképe beletartozik.* A pápuák mágikus világa éppen úgy, mint az „európai" természettudós világfelfogása. „. . . az a világ, melyről én beszélek, az a világ, melyről a kínai, a Szolón korabeli görög, a pápua beszél — *mindig szubjektíve érvényes világ*, s ilyen a tudós világa is, aki mint tudós görög-európai ember."[61]

Ezzel már önmagában megszűnt mindenfajta elvi ellentét a természet antropomorf és dezantropomorf visszatükrözése között. A természettudomány „objektív" világképéről kiderült, hogy nem más, mint egy specifikus „emberiség" „Umwelt"-je, a természettudósé, ami azután jelentős hatást gyakorolt az egész görög-európai „emberiség" sajátos „Umwelt"-jére, s ebben tradicionálisan megrögződött. „A gyakorlati életben tradicionális világom van (habe ich Welt als traditionale), bárhonnan is eredjen a tradíció, esetleg akár átadott tudományos eredményekből, melyek, valamiféle formában meghamisítottak, melyeket újságból és az iskolában szedtem fel magamra, és melyeket a magam és az engem véletlenül befolyásoló társaim motivációiban valamiféle formában tovább alakítok. Mármost körültekinthetek és kialakíthatom magamban a világ iránti teoretikus érdeklődést, az iránt a világ iránt, amely számomra éppen a tradíciók által nyert érvényességet, vagy pedig megrekedhetek még a tudomány előtti régi görögöknél stb. Az első univerzális elméleti érdeklődés, a kezdet érdeklődése ilyen jellegű volt — megismerni az objektív világot, egyenesen a világot megismerni. Ez a világ tradícióból eredő világ, az azonban, hogy ilyen, rejtve marad, és ez mindig kívül maradhat a feltett kérdések körén."[62] Ennek az álláspontnak most már következetes betetőzése a transzcendentális redukció végrehajtása, melyen belül az egész világ a transzcendentális Ego konstitutív aktusainak korrelátumává válik. „Kezdettől fogva és tudományos beállításban a világ a létező univerzuma, és minden létező a reflexió valamely fokának szellemtudományi létezője is, ismét újból belerendeződik a világba, és így in infinitum. Én most megfordítom a dolgot, a transzcendentális redukció által; és így létrejön *egy szellemtudomány, melynek számára nincs előzetesen a világ, és amely a világot nem tartja állandóan emlékezetében.*"[63]

*

A természettudomány és a szellemtudomány beállítottsági alapon történő megkülönböztetése és szembeállítása — s mindazok a mozzanatok, melyek a tudományok e két típusát megkülönböztetik Husserlnél, mint láttuk, a beállítódás különbségéből adódnak — teljesen egyoldalú és ennélfogva hamis. Mert ha igaz is az, hogy a természettudomány és a társadalomtudomány más és más „beállítottsággal" közeledik a maga tárgyához, a két tudományfajta különbségének az általuk vizsgált valóságszférák ontológiai, nem pedig a megközelítési mód ismeretelméleti-módszertani differenciája képezi alapját. A dezan-

[61] Uo. 304—305. o. Kiemelés tőlem — V. M.
[62] Uo. 305. o.
[63] Uo. Kiemelés tőlem — V. M.

zantropocentrizálás és dezantropomorfizálás — ami a természettudomány legalapvetőbb, leglényegesebb mozzanata — a társadalom tudományos megközelítésében értelmetlenség, hiszen a *társadalom minden mozgása, a társadalmi szférában végbemenő minden történés emberi cselekvés, az emberek tevékenységének eredménye.* Míg a szervetlen és a szerves természet objektív visszatükrözése a tudományban csak azáltal vált lehetségessé, hogy az ember felismerte a természeti világ közömbösségét az emberekkel, az emberi cselekvéssel szemben, felismerte azt, hogy a természeti világban semmi sem történik az emberért (dezantropocentrizálás), továbbá felismerte, hogy a természeti történések mechanizmusa nem a célkitűzés és a célmegvalósítás teleologikus aktusaira épül (dezantropomorfizálás), addig a társadalmi szféra tudományos visszatükrözésének elengedhetetlen feltétele éppen annak felismerése volt, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, csakhogy készen talált — részben természeti, részben az előző emberi generációk által megalkotott történelmi-társadalmi — feltételek között. Az embernek ahhoz, hogy megértse a maga történelmét, éppen a társadalmi szféra immanens teleológiájának bonyolult mechanizmusait kellett felismernie, azt, hogy á társadalmi szféra teleológiája nem zárja ki, sőt feltételezi társadalmi törvényszerűségek létét. Minthogy a társadalom törvényszerűségei egészen más típusúak, mint a természeti törvényszerűségek, minthogy a társadalomban a készen talált körülmények sohasem szabják meg még többé-kevésbé egyértelműen sem a továbbmozgás irányát, hanem különböző lehetőségeket hagynak nyitva, amelyek egyikének vagy másikának megvalósulása az adott kor adott individuumainak konkrét cselekvésétől függ, a társadalomtudomány másképpen kell hogy feltegye már a kérdéseket is.

A természettudomány csak azt kérdezi, hogy *milyen a világ*, mert a természet — amely az ember számára *mindig* a szükségszerűség birodalma — ismerete *egyértelműen* szabja meg az ember cselekvéseiből eredő természeti konzekvenciákat. A társadalomtudománynak azonban — bár szintúgy fel kell tennie azt a kérdést, hogy milyen a világ (a társadalom) — ennél tovább kell lépnie. A társadalomtudománynak nemcsak azt kell feltérképeznie, hogy a már lezajlott mozgások milyen lehetőségeket teremtettek, hanem hozzá kell járulnia a szituációk, a történelmi helyzetek teremtette alternatívák megoldásához, mintegy *értékelnie*[64] kell a realizálható lehetőségeket. Itt most nincs terünk arra, hogy az ebből fakadó konzekvenciákat — a többi között azt a legfontosabbat, hogy éppen az értékelő funkció következtében a társadalomtudományok szükségszerűen meghatározott osztályok, rétegek érdekeit juttatják kifejezésre — megvizsgáljuk. Annyit azonban szem előtt kell tartanunk, hogy — mivel a szituáció feltérképezése s az objektív lehetőségek értékelése nem választható el egymástól — magának a szituációnak a felmérésébe is belejátszanak az értékelés aktusát determináló csoportérdekek.

Ezek a sajátosságok, amelyek a természet- és a társadalomtudományok „valóságlátását" megkülönböztetik egymástól, nem küszöbölhetők ki, nem szüntethetők meg, éppen azért, mert nem a valóságot vizsgáló tudós, tudományos irányzatok önkényes konstrukciói, hanem a vizsgált szférák ontikus sajátosságai által meghatározottak. Minden olyan kísérlet tehát, amely a tudomány egységét a valóságlátás egységesítésével kívánja megvalósítani, figyelmen kívül hagyja az objektív létszférák — a szervetlen és a szerves természet, valamint

[64] Lásd ezzel kapcsolatosan Heller Ágnes: Történelem és érték. Híd, 1965/10.

a társadalom — sajátosságait. A tudomány egységét nem az általa feltárt törvényszerűségek típusazonossága teremti meg, hanem egyrészt az, hogy feltárja a különböző létszférák egymásba való átmenetének sajátosságait és egymással való állandó kapcsolatukat, másrészt, hogy — bármely szférát vizsgálja is egy adott tudomány — mindig az adott szféra — sajátos típusú — *törvényszerűségeinek* feltárására törekszik. A társadalomtudományoknak ez az ideologikus volta, ami szükségszerű következménye annak, hogy a társadalmi összfolyamatok kauzális törvényszerűségei teologikus aktusokon nyugszanak, természetesen nem változtat azon, hogy minél közelebb esik egy meghatározott társadalmi jelenség a gazdasági szférához, annál inkább közeledik a benne ható törvényszerűségek jellege a természeti törvényekéhez. Magában a gazdasági szférában az említett alternatíva általában csak arra korlátozódik, hogy elősegítjük-e vagy pedig akadályozzuk valamely meghatározott törvényszerűség érvényesülését, az utóbbi viszont — ha következetesen kitartunk mellette — az adott társadalmi totalitás pusztulásához vezet.

Husserl jól látja, hogy a naturalizmus, amikor a fizika (esetleg a biológia) valóságszemléletét akarja ráerőszakolni az emberi szellem vizsgálatára — hibás úton jár. S jól látja azt is, hogy a történelmi relativista szellemtudományok a természettől idegen mozzanatokat visznek bele a természetbe, amikor a magában való természeti objektivitást egy adott korszak természetképével azonosítják. Nem veszi azonban észre — illetve, amennyiben észreveszi, annyiban szubjektíve is közeledik az „életfilozófia" álláspontjához —, hogy saját megoldása, amely éppen úgy a szubjektum oldaláról, a szellem oldaláról közelíti meg a természetet, mint a szokvány szellemtudományoké — ha ez a szellem állítólag az egyes emberi tudatok és a különböző lehetséges és létező közösségek tudata fölött álló, minden elgondolható embercsoport világlátását egyesítő magasabbrendű szellemiség is — mindenfajta objektív természetkép tagadását jelenti, megtagadása annak a tendenciának, amelyet a görög-európai tudomány képvisel a köznapi emberi tudat szubjektumhoz kötött világlátásával szemben.

Azzal a szellemtudománnyal, „melynek számára nincs előzetesen a világ, és amely a világot nem tartja állandóan emlékezetében", az emberi szellem, a transzcendentális én, az emberfelettivé tett emberi lényeg — úgymond — olyannak ismeri meg a világot, amilyen, mert felismeri, hogy a világ a számára nem ilyen vagy olyan formában adott, hanem mindenféle formájában szellemi aktivitásának eredménye; s mégsem űzi ki a szubjektivitást a valóságból, hiszen az egész valóság szőröstül-bőröstül szellemi. A husserli fenomenológia utolsó korszakában a hegeli fenomenológia karikatúrája lett.

Amikor Husserl ezt a „megfordítást" (Umkehrung) végrehajtja, ezzel állítólag megszünteti a természettudományos és a szellemtudományos, illetve perszonális beállítottság mindeddig áthidalhatatlannak vélt ellentétét, azaz — szemben a szellemtudományok relatív, személyhez, illetve konkrét-történeti társadalmisághoz kötött nézőpontjával — megvalósítja a kiindulópont „objektivitását", pontosabban — az ő kifejezésével élve — „irrelativitását", de úgy, hogy az ember, azaz a szellemiség nem szorul ki a megvalósuló egységes világképből, hanem szerves részét, sőt alapját képezi. Az, hogy itt a fenomenológiai módszer, a valóság „zárójelbe tétele", túlnőve a kezdetben — állítólag — csak módszertani jellegű idealizmusán egy nyíltan idealista ontológia kialakításához vezetett, nem is képezheti vita tárgyát. S ez a husserli módszer *szükségszerű következménye*. A redukciók, a zárójelbetétel módszere — amennyiben azt egy

ontológia megvalósítása kiindulópontjául alkalmazzuk — nem is eredményezhet más világképet.[65] Éppen a husserli tudománykoncepció vizsgálata tárja fel a leghatározottabb formában, hogy Husserlnek a fenomenológiai módszer következetes keresztülviteléhez el kell fordulnia a görög-európai tudománynak attól a több évezredes törekvésétől, hogy egy immanens, dezantropomorfizáló természetképet kialakítson.

Ahhoz azonban, hogy a fenomenológiai módszer ne vezessen éppen úgy egy relativisztikus-agnosztikus álláspontho z, ahogy ahhoz vezet — s Husserl ezt tökéletesen látja — pozitivisztikus és az életfilozófia-jellegű álláspont egyaránt, Husserlnek a transzcendentális Ego-t, a transzcendentális szubjektivitást az empirikus én, a konkrét ember fölé kell emelnie, létre kellett hoznia a hegeli „abszolút szellem" valamiféle utánzatát. „Úgy tűnik, hogy végezetül az univerzális perszonális tudomány össztudománnyá alakul, feloldódik egy univerzális filozófiában, és eidetikusan egy univerzális ontológiában. Mert minden belőlünk indul ki, az eleven emberekből, akik elméleti kérdéseket teszünk fel, és mi magunk is személyek vagyunk, és minden téma, minden lehetséges kérdésfeltevés, tehát az ember legmagasabbrendű és végső kérdései számára is a mi közös világunk a téma.

Visszatérés ettől az univerzális, a maga nemében történeti, személyes vonatkoztatottságú világszemlélettől, amely az eleve adott világ talaján mozog, az abszolút talajra, a transzcendentális szubjektivitás talajára"[66] — ez Husserl programja.

Ez az abszolúttá és irrelatívvá[67] tett szubjektivitás azonban mégsem azonos a hegeli abszolút szellemmel. Rejtve bár, de megőrzi magában az életfilozófiai, szellemtudományi beállítottság specifikus mozzanatait. Amikor ez a szellem „felismeri önmagát" a világban, a világot mint önmaga konstitutív aktusainak „eredményét" ragadja meg, akkor nemhogy megteremtené, hanem megszünteti az emberi történelem „értelmét". A husserli „Umkehrung" nem épül rá szükségszerűen az összes eddigi, történelmileg kialakított beállítódástípusokra. Egyszerűen ezek puszta tagadása, amely mindenfajta tényleges történelmi mozgástól függetlenül bármikor létrejöhet, hogy kiigazítsa az emberi elme tévedéseit. Husserlnél ugyanis hiányzik az a mozzanat, amelyik a hegeli Fenomenológiát összkoncepciójának abszurditása ellenére zseniálissá teszi. „A nagyság a hegeli „*Phenomenologie*"-ban . . . az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel . . .; hogy . . . a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja."[68] A husserli „Phenomenologie"-ból éppen ez a mozzanat hiányzik.

[65] Marwin Farber amerikai fenomenológus, aki szerint „. . . elfogadhatjuk a fenomenológia deskriptív procedúráját mindenfajta idealisztikus kötelezettség nélkül, és úgy, hogy szükségesnek tartunk egy naturalista ontológiát" (M. Farber: The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy. New York 1962. IX. o.), csak egyike azoknak, akik szeretnék a fenomenológia módszerét egy „realista" ontológiával összekapcsolni. László Ervin svájci fenomenológus esztéta ilyen jellegű törekvéseivel a magyar olvasóközönség is megismerkedhetett. Lásd: László Ervin, Az intencionalitás szerepe az esztétika elméletében. Valóság, 1964/1.

[66] Abh. 2. Hua. 6. 312—313. o.

[67] „Mi az ami ebben a relativitásban az önmaga által feltételezett irrelatív ? A szubjektivitás mint transzcendentális." (Id. mű 313. o.)

[68] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiad. 104—105. o.

НАУКА КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ

Михай Вайда

Статья представляет собой одну из глав рабоы автора, посвященной воззрениям на науку позднего Гуссерля. В свете труда «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie», а также лекций и статей, подготовивших этот труд, автор анализирует корцепцию науки Гуссерля, и в первую очередь вопрос о том, какая роль принадлежит по мнению Гуссерля науке в жизни общества. Противопоставляя понимание науки Гуссерля концепциям науки позитивистского характера и «философии жизни», в качестве позитивного момента гуссерлевской концепции автор отмечает то, что Гуссерль считает науку фундаментом единой картины, интерпретации мира. Автор доказывает, однако, что единство науки и интерпретации мира в концепции гуссерлевской феноменологии в целом может осуществиться лишь через преодоление наиболее существенных методологических принципов естественных наук — дезантропоцентризации и дезантропоморфизации. Это связано с тем, что Гуссерль, считая человеческий дух самостоятельной сферой бытия, может положить единство природы и общества (у него духовности) лишь исходя из духа.

Автор излагает свои представления, анализируя следующие частные проблемы: 1. проблема единства науки, 2. анализ гуссерлевской концепции практической и теоретической направленности, 3. проблема практического характера науки, 4. анализ естественнонаучной и духовнонаучной направленности.

SCIENCE AS A THEORETICAL ATTITUDE

by M. Vajda

This article is a chapter from a longer study on Husserl's view of science which the author plans to publish later. Husserl's concept of science and the role he attributed to science in the life of society are examined in light of "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie" and also in light of the lectures and studies anteceeding this work. The author contrasts Husserl's conception of science to the positivistic and "life philosophical" conceptions of the Twentieth Century; he points out that on the positive side Husserl regarded science as the basis of a uniform world concept and of the interpretation of the universe. Nevertheless he proves that the unity of science and the interpretation of the world can be realized — according to Husserl's general conception of phenomenology — only by relinquishing the most essential metodological principles of the natural sciences: deanthropocentrism and deanthropomorphization. Namely, since Husserl regards human spirit as an independent sphere of being, he can posit the unity of nature and society — according to his spirituality — only on the basis of spirit.

The author reaches the above conclusions by examining the following problems: 1. the unity of science, 2. the examination of Husserl's concept of practical and theoretical attitudes, 3. the practical nature of science and 4. the examination of natural scientific and spiritual approaches.