

VILÁGNÉZETFILÓZÓFIA ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNY

(A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón)

ERDÉLYI ÁGNES

A társadalomtudományok és a természettudományok viszonya, a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudomány lehetősége több mint száz éve a tudományfilozófia egyik legvitatottabb problémája. Először a klasszikus pozitívizmus egységes tudománykoncepciójával szemben a századforduló filozófiája – mindenekelőtt az életfilozófia és a neokantianizmus – tett kísérletet a természettudománytól különböző, önálló társadalomtudományok ismeretelméleti és módszertani problémáinak megoldására. Ez a kísérlet azonban még meglehetősen felemás volt: a századforduló társadalomtudományos vállalkozása voltaképpen nem a tudomány problémájára, hanem – egy válsághelyzetben újrafogalmazott – hagyományos filozófiai problémára keresett megoldást. Innen eredt a vállalkozás minden gyengesége, de ez adta pátoszát is.

A századforduló gondolatvilágának tarka szövevényében nem könnyű föltárni azokat a szájakat, amelyek az itt megfogalmazódó, igen sokrétű problematikát a hagyományos filozófiai problémákhoz fűzik. Előjáróban mégis megkockáztatjuk azt az állítást, hogy a központi problematika, a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetősége éppen azért vált a múlt század utolsó harmadában égető kérdéssé (ahogyan Dilthey fogalmaz: „a civilizáció életkérdésévé”), mert amikor már nem lehetett nem észrevenni, hogy a történelem eljárt a klasszikus német filozófia kimondatlan előföltévése fölött – hogy ti. az individuum autonómiája történelmi realitás *lehet* –, akkor a filozófiai problémák egyik legalapvetőbbike, az emberi individuum autonómiájának biztosítása ebben az új formában nyert megfogalmazást.

Az individuum autonómiájának problémája felől közelítve közös nevezőre hozhatók a századforduló legkülönbözőbb – sőt, néha látszólag az ellentétes – indíttatású filozófiai áramlatai: végső lényegét tekintve mindegyik mintegy *tiltakozásnak* fogható föl az ellen, hogy az ember teljes egészében teoretikus magyarázatok sorává oldódjék föl a tudományban. A tiltakozás pátoszát az adta, hogy a tudományos világmagyarázatban eltűnő, ám az életben az ember számára mégis gondot okozó, *valóságos* emberi problémák tárgyalásának lehetőségét keresték.

Ameddig az individuum autonómiája történelmileg megvalósítható perspektívának látszott, e perspektíva keretében az ember valamennyi problémája – beleértve a személyes élet egészen esetleges kérdéseit is – megoldhatónak tűnt. Kant számára még nem merült föl, hogy vannak külön megoldásra váró „emberi problémák”, hiszen ha az emberi autonómia általa megfogalmazott alapelve – „cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki más személyében mindig célnak is, soha ne pusztán eszköznek tekintsd” – érvényesül, akkor az ember élete a társadalomban végső soron teljesen

problémamentes lehet. És Kant átmenetileg még gondolhatta azt, hogy az általa megfogalmazott morális alapelv a polgári társadalomban megvalósulhat¹; de az individuum autonómiája a fennállóval szemben még Fichte és az ifjú Hegel számára is történelmileg megvalósítható perspektívának látszott. Ám abban a pillanatban, amikor a maga teljességében kibontakozó s valamennyi ellentmondását felszínre hozó polgári társadalomban e perspektíva elveszítette magátólértetődőségét, a világ teoretikus magyarázatánál is fontosabbá vált az ember számára annak tisztázása, hogy mi is voltaképpen helyzete a világban. Innen a mind több oldalról megnyilvánuló éles pozitívizmussal szemben: a valamennyi probléma megoldását a szakadatlanul előrehaladó tudományoktól remélő pozitíviztikus világfelfogás keretein belül ugyanis nincsen mód az ilyen „emberi problémák” tárgyalására, hiszen a tudományban teoretikus magyarázatok sorává oldódik föl minden, és nincs helye annak a kérdésnek, hogy mit akar kezdeni az ember e világban.

És ezen a ponton – a pozitívizmussal szemben – újrafogalmazódik az emberi autonómia biztosításának alapvető filozófiai problémája: a filozófiának biztosítania kell, hogy a szubjektum ne tűnjék el a teoretikus magyarázatok világában, hogy tényleges helyzete és az abból adódó lehetőségek tárgyalhatók legyenek abban a formában, ahogyan számára problémát jelentenek. – Látni fogjuk, hogy világosan ez a *filozófiai* indíttatása a századforduló három nagy – egymástól alapvetően eltérő – áramlatának: életfilozófiának, neokantianizmusnak és fenomenológiának; és megmutatható, hogy ez a filozófiai feladat transzformálódott azután életfilozófiában és neokantianizmusban a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének problematikájává.

1. A „VILÁGNÉZETIGÉNY” FELMERÜLÉSE A SZÁZADFORDULÓ GONDOLATVILÁGÁBAN

Ami eleinte csupán a megváltozott világgal és a tudomány mindenhatóságába vetett pozitívista hittel szembeni bizonytalan nosztalgikaként fogalmazódott meg², az később mind határozottabb formát öltött abban a követelésben, hogy legyen a filozófia *világnézet*,

¹ A polgári társadalom felszínén, az egyszerű forgalom szférájában ugyanis ez az alapelv – mint Marx megmutatja – látszólag valóban érvényesül: „A cserélő szubjektumok tudatában megvan az, hogy mindegyik csak a maga számára öncél az ügyletben; hogy mindegyik csak eszköz a másik számára; végül, hogy a kölcsönösség, amely szerint mindegyik egyszerre eszköz és cél – mégpedig csak azáltal éri el célját –, hogy ez a kölcsönösség szükségszerű tény, amely a csere természetes feltételeként van előfeltételezve . . .”. Lásd: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Budapest 1972. Marx és Engels Művei (a továbbiakban: MEM) 46/II. köt. 376. o.

² Du Bois–Reymond például így adja vissza az individuum rossz közérzetét a megváltozott világban: „Németország erős és egységes lett, és megvalósult ifjúkorunk álma: a német nevet szárazföldön és vizen egyaránt tisztelik. Ha azonban gondolatban visszaidézzük a szétdarabolt, tehetetlen, nyárspolgáriás szegény Németországot, amilyen az ifjúkorunkban volt, s ha visszatérünk a császárváros hideg pompájából a kis középnémet városokák nyomott, de bizalmas szülő és borostyánkoszorúta háztetői alá – nem hiányzik-e akkor valami a fényes és kábító jelenből? Nem kell-e akkor felsóhajtannunk . . . : óh, milyen messze van tőlem, ami egykor az enyém volt? Vajon aközben, míg az utolsó emberöltő folyamán átalakítottuk Németországot, nem öntöttük-e ki a gyermeket a vízzel együtt? . . . A német tudomány jelenlegi fénykorában fájdalmasan nélkülözzük a növekvő ifjúságban azt a nemes szenvedélyt, amely egyedüli biztosítéka a szüntelen nagyszabású szellemi alkotásnak. A németeknek a legújabb korban újjáéledt hajlama a filozófiai spekuláció iránt . . . nem alkalmas arra, hogy megnyugtasson bennünket ifjúságunk általánosan elterjedt és rohamosan fokozódó közönye felől, amelyikről nem látjuk: *hová és hogyan* . . .” (Az 1877-es előadás megtalálható: E. Du Bois Reymond, *Művelődéstörténet és természettudomány*. Budapest 1914. Az idézet helye: 55–56. o.)

amely segít eligazodni az embernek mindenben, ami számára az életben problémát jelent. Rickert egy helyütt egyenesen „világnézetszükségletről” beszél³, és a világnézet lényegét abban látja, hogy az a világot nemcsak objektíve, hanem szubjektíve, a szubjektum világaként is tárgyalja. „Megköveteljük a filozófiától, hogy nyújtson számunkra ‚világnézetet’, és ekkor a világra nemcsak mint objektumra gondolunk, hanem a mi helyzetünkre, a szubjektumra a világhoz viszonyított helyzetére is. Más szóval – mint már utaltunk rá – egyúttal ‚életszemléletet’ is várunk. Itt pedig nemcsak azok a gondolatok lesznek fontosak, melyek annak megállapítására törekednek, hogy milyen valóban a világ, hanem az emberélet ‚értelmét’ is meg akarjuk fejteni . . .”⁴ A filozófiának tehát, amely világnézetet kíván nyújtani, a világot nemcsak mint objektumot kell tekintenie; ez pedig Rickert *Logos*-cikke szerint egyedül akkor valósítható meg, ha feladjuk „én és világ” hagyományos szétválasztását, ha a problémákat nem a hagyományos szubjektum–objektum relációban fogalmazzuk meg, hanem a világra mint totalításra irányulva azt vizsgáljuk, hogyan oldódik föl szubjektum és objektum egy egységes világfogalomban. Ez a vizsgálat – folytatja gondolatmenetét Rickert – kiindulását tekintve objektív vagy szubjektív lehet: az objektum oldaláról oldja föl a szubjektumot egy egységes világfogalomban a tudomány, ez azonban a világnézethez nem elegendő, hiszen a világhoz mint totalitáshoz hozzátartozik a szubjektum oldaláról tekintett világ is, ebben pedig egyáltalán nincsenek holt tárgyak, mint a tudomány világában, itt minden eleven cselekvésekké oldódik föl. Csak az a filozófia, amely az egészre irányul, nyújthat olyan világnézetet, „amelyik tisztázza számunkra, hogy mi a helyünk a világ egészében”⁵.

Ettől a világnézettől Rickert valamennyi emberi probléma megoldását reméli, hiszen a világnézet, amely tisztázza, hogy mi az ember helye a világban, egyben segít eligazodni az individuumnak a – történelmi perspektíva nevében már nem igazolható – célok és értékek megválasztásában. A feladat tehát világosan kirajzolódik: a filozófiának ki kell dolgoznia ezt a világnézetet; a megvalósítás útja azonban igen problematikus: hogyan kell kinéznie annak a filozófiának, amelyik ilyen világnézetet tud nyújtani? Mit kell érteni azon, hogy ennek a filozófiának föl kell adnia „én és világ” hagyományos szétválasztását? Hogyan fogalmazza meg problémáit a filozófia, ha „nem a hagyományos szubjektum–objektum relációban”? – Ezeket a kérdéseket a neokantianizmus nem tudta megnyugtatóan megválaszolni.

Mégsem kell pusztán a követelésből kiindulnunk: a századforduló másik két nagy filozófiai áramlata alapján pontosan rekonstruálhatjuk, „hogyan kell kinéznie” a „világnézetszükséglet” kielégítésére alkalmas filozófiának. Életfilozófia és fenomenológia ugyanis következetesen végigvitte „én és világ” szétválasztásának feloldását, amennyiben itt az „én” nem a világtól eleve izolált szubjektum, a filozófiai problémákat pedig nem a „hagyományos szubjektum–objektum relációban”, hanem következetesen e szubjektum „akarati”, illetve „intencionális” élményeinek relációjában vetette föl.

³ „In diesem Bedürfnis nach Weltanschauung . . .” – mondja híres *Logos*-cikkében. („Vom Begriff der Philosophie”. *Logos*, 1910. I. köt. 6. o.)

⁴ Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. (2. kiad.) Tübingen 1922. 13. old.

⁵ Rickert, „Vom Begriff der Philosophie”; id. kiad. 2. o.

A századforduló két legjelentősebb hatású filozófiai irányzata – jóllehet megoldásaik sokszor nemcsak eltérők, hanem kifejezetten ellentétesek – igen mély párhuzamokat mutat. Ha Dilthey és Husserl viszonyát tekintjük, úgy is fogalmazhatunk, hogy e viszony megítélésében kettejük közül Dilthey állt közelebb az igazsághoz: azonnal felfigyelt szemínáriumának tehetséges ifjú hallgatójára⁶, s a hagyatékban talált kéziratok tanúsága szerint a későbbiek során is elmélyülten és rokonszenvvel tanulmányozta Husserl írásait⁷. Feltehetőleg már igen korán kialakult az a véleménye, melyet az élete végén elküldött levelében így fogalmaz meg: „Látja: valójában nem állunk olyan távol egymástól, mint Ön feltételezi; nagyon vitatott fő pontokon vagyunk szövetségesegek.”⁸ Dilthey igen pontosan fogalmaz, amikor azt mondja, hogy „szövetségesegek vagyunk”: ugyanaz *ellen* és ugyanazért harcoltak – ezt szeretném a következőkben részletesen igazolni –, és csupán céljuk konkrét megvalósítása során kerültek szembe egymással.

Ha a megfelelő husserli terminusokat Dilthey jellegzetes kifejezéseivel helyettesítjük, egy az egyben elmondható Dilthey életfilozófiájáról is az, amit Husserl egyik mai kommentátora a fenomenológia filozófiatörténeti szempontból legjelentősebb mozzanataként emeli ki, hogy ti. a fenomenológia „módszeres tiltakozás minden olyan kísérlet ellen, hogy a szubjektumnak és természetes életvilágának helyére a szubjektum teoretikus magyarázatai kerüljenek, mely magyarázatokban ezek többé nem merülnek föl abban a formában, ahogyan kezdetben adottak”.⁹ Ebből a „módszeres tiltakozásból” nőtt ki feno-

⁶ Husserl elmondása szerint első berlini látogatásakor Dilthey ezekkel a szavakkal mutatta be őt feleségének: „Engedd meg, hogy megismertesselek a legjelentősebb filozófussal Hegel óta”. (Idézi H. Plessner, *Husserl in Göttingen*. Göttingen 1959. 6. o.)

⁷ Hogy mennyire „egyetértően” olvasta Dilthey Husserl írásait, azt jól mutatják a *Logische Untersuchungen*-hez (Halle 1900) készített – sajnos pontosan nem datált – jegyzetei. (Megtalálhatók: Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR, Nachlass Dilthey Nr. 191, C 44). A Husserl-jegyzetek készítése közben Dilthey – minden különösebb átvezető szöveg nélkül – lejegyzett két hosszabb önálló gondolatmenetet „Erkenntnistheoris” (C 44 4–5. lap), illetve „Wertbestimmung” (C 44 25–30. lap) címmel, melyekben saját, korábban megjelent műveinek álláspontját ismétli meg, illetve egészíti ki. Ugyanitt (Nachlass Dilthey Nr. 191, C 44), a Husserl-jegyzetek után található egy vázlat „Problem der Grundlegung der Geisteswissenschaften” címmel (C 44 74–80. lap), melyben Dilthey összefoglalja és retrospektíve mintegy értékeli első szisztematikus igényű munkájának, az „Einleitung in die Geisteswissenschaften”-nek az eredményeit. Ugyancsak egyetértés olvasható ki abból az 1905-re datált, és a Nachlass Dilthey Nr. 141, C 7 alatt „Erkenntnistheorie: Vorlesung 1905” címmel megtalálható kéziratból, melynek második részében Dilthey „Naturwissenschaften u. Geisteswissenschaften” címmel (C 7 88–102. lap) elsősorban Husserl fejtegetéseire kapcsolódva szögezi le saját álláspontját természet- és szellemtudományok különbségeit illetően. Néhány részletkérdésben bírálja ugyan Husserl megoldását, többször és többféleképpen visszatér azonban arra, amit a 89. lapon így fogalmaz meg: „a fődologban megintcsak egyetérték Husserllel”.

⁸ „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, lásd: *A történelmi világ feléptése a szellemtudományokban*. Budapest 1974. (Függelék, 550. o.) Az elküldött levél szövegét Husserl válaszában ránk maradt részével és Dilthey viszontválaszával a louvaini Husserl Archivumban őrizték meg. Jól kiegészíti ezt a berlini Dilthey Archivum anyaga: az itt található négy levélvázlat arra enged következtetni, hogy Dilthey csak hosszas gyötrődés és többszöri átfogalmazás után küldte el levelét Husserlnek (lásd: „Entwürfe zu einem Brief an Husserl in B. auf dessen Artikel im Logos, Sammlung von Material zur Antwort an Husserl”, Nachlass Dilthey Nr. 138, C 4).

⁹ H. Lübke, *Bewusstsein in Geschichten*. Freiburg 1972. 98. o.

menológia és életfilozófia alapvetően közös programja: *úgy kell egyszer már a valóságot minden ízében filozófiai témává tenni, ahogyan az a szubjektum számára adott*, mert mennél jobban sikerül objektív-materiális folyamatokká oldani a szubjektumot (mennél inkább eltűnik az autonóm szubjektivitás mozzanata), vagy – a másik oldalról – mennél inkább sikerül a szubjektum tudati tevékenységéből levezetni a tárgyi világot (azaz kiküszöbölni a kétségbevonhatatlan objektivitás mozzanatát), annál távolabb kerül a filozófia attól a közegetől, melyben az individuum él, és amelyben problémái fölmerülnek. Ezt elkerülendő a filozófiának „az életben adott eleven összefüggésekből” (Dilthey), illetve a mindennapi élet „természetes világfogalmából” (Husserl) kell kiindulnia, s következetesen ebben a közegeben kell fölvetnie a problémákat – így talán eljuthat a valósághoz, ahogyan az a szubjektum számára adott. E program megvalósítása során lett az életfilozófia „az élet öneszmélése”, melyben a gondolkodás nem teoretikus összefüggésekkel helyettesíti az élet eleven összefüggéseit, hanem fokozza a kiindulásként adott eleven életösszefüggések tudatosulásának energiáját¹⁰; a fenomenológia pedig „az életvilág ontológiája”¹¹, melyben az objektívizáló természettudományok valóságfogalmával szemben újból jogaiba lép a „természetes világfogalom”, azaz az, ahogyan a valóság a szubjektum számára adott.

Fenomenológia és életfilozófia közös programjának fényében mármost érthetővé válik az a sajátos forma, melyben Husserl és Dilthey a filozófia történetében oly sokféleképpen fölvetett és megoldott problémát, a külvilág realitásának kérdését tárgyalja: *nem* a külvilág realitásának bizonyítására vállalkoznak, hanem a kétségbevonhatatlan objektivitás és az autonóm szubjektivitás mozzanatának *összeegyeztetésére* tesznek kísérletet. Márpedig ha megpróbálják elkerülni a szubjektivitás mozzanatának föloldását (azt, hogy a „szubjektumnak és természetes életvilágának” helyére a szubjektum teoretikus magyarázatai kerüljenek), s ezért következetesen a szubjektum szempontjából teszik filozófiai témává a valóságot, akkor nem a kétségbevonhatatlan objektivitás mozzanata szorul bizonyításra (mint látni fogjuk, mindketten abból indulnak ki, hogy a valóságos szubjektum számára a külvilág mint realitás adott), hanem a *szubjektum* azon meggyőződését kell megalapozni, hogy *ő* és a *tárgyi világ* egyaránt realitás.

A közös program felől tekintve a hagyományos filozófia, éppen mert a valóságot nem a tényleges szubjektum – hanem a teljesen izolált szubjektum és az attól függetlennek tekintett objektum – szempontjából tette témájává, fantomokkal küzdött, maga teremtett magának elvileg megoldhatatlan problémákat. A teljesen elszigetelt szubjektum számára ugyanis valóban fölvetődik a kérdés, hogy a tőle független tárgyi világ realitás-e, ez a kérdés azonban – érvel Dilthey és Husserl – elvileg megválaszolhatatlan. A magyarázat – így szól Dilthey érve – „a tudathoz képest transzcendens létezéséről alkotott hipotézist használja föl”, és arra vár, hogy „a tudat tényeiből általánosérvényű és kényszerítő módon levezessük a tudathoz képest transzcendens létezését”¹², ám az eredmény – tekintve, hogy a kiindulás egy merőben hipotetikus elkülönítés – mindig csupán hipotézis marad.

¹⁰ „Der psychische Strukturzusammenhang” (Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Erste Studie.), *Gesammelte Schriften* (A továbbiakban: *Ges. Schr.*), VII. köt. 7. o.

¹¹ Ez a programja Husserl kései nagy művének, a *Krisis*-nek (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. köt. Haag 1954.)

¹² „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk” (a továbbiakban: „A külvilág realitása”), lásd: *A történelmi világ felépítése a szel­ lemtudományokban*. id. kiad. 306. o.

Husserl még radikálisabban fogalmazza meg érvét, mondván, hogy az „immanens tudattartalom” és a „transzcendens objektumot” egymással szembeállító „természetes szellemi magatartás” kiindulópontjáról a külvilág létezésével kapcsolatban következetesen csak szkeptikus álláspont lehetséges.¹³

A szkeptikus álláspontot elkerülendő a hagyományos filozófia mindenféle műfogással élt, például a legváltozatosabb formákban posztulálta a külvilág létezését – mutatja meg Dilthey és Husserl –, megoldás azonban csak akkor remélhető, ha a valóságos szubjektum, nem pedig a teljesen izolált Én, az „immanens tudattartalom” szempontjából tesszük föl a kérdést. A valóságos szubjektumnak ugyanis az életben nem kell az izolált Én hipotéziseihez folyamodnia: számára a *külvilág realitás* (Dilthey); a cselekvő életben nem áll szemben egymással immanens tudattartalom és transzcendens tárgyiség: a *világ létezése itt magától értetődő* (Husserl). A probléma tehát nem az, hogy megalapozható-e a külvilág realitása, hanem éppen ellenkezőleg, a valóságos szubjektum azon meggyőződéséből kell kiindulni, miszerint a külvilág realitás, és azt kell megmutatni, hogy *honnan ered és mire alapozható a külvilág realitásába vetett hit* (Dilthey), vagy – a másik oldalról – *honnan eredt a hagyományos filozófia azon előítélete, amelyik transzcendens teljesítményt tulajdonít a megismerésnek* (Husserl).

A gondolatmenet kiindulópontja mind Diltheynél, mind Husserlnél a probléma Descartes óta szokásos tárgyalásának kritikája¹⁴, annak a tárgyalásnak tudniillik, melynek lényege, hogy a külvilág létezését az Én-től elválasztott, azon túllévő ténynek tekinti, és ennek következtében lehetetlenre vállalkozik, amikor az Én-ből kiindulva próbál a kettő között hidat verni. „Descartes óta azon vannak, hogy hidat verjenek. A külvilág létezését az Én-től és annak képzeiteitől elválasztott, rajta túllévő tényszerűségnek tekintik”, melyhez „az Én-ből kiindulva kell eljutni”, ám amennyiben „ezt nagyon szigorúan veszik, végső soron természetesen azt találják, hogy be vagyunk zárva Descartes Én-jébe” – írja Dilthey imént hivatkozott levelében (uo). Husserl is „a Descartes Meditatioi-ból kisugárzó motívumoknak” tulajdonítja, hogy a „világ, ahelyett, hogy minden további nélkül létező lenne, azaz ahelyett, hogy számunkra természetes módon a tapasztalat léthitében érvényes lenne, csak pusztá létigény”, amely „egyre újabb, de sohasem kielégítő kísérleteiben arra törekszik, hogy végső alakot öltjön”, azaz apodiktikus evidencia legyen.¹⁵ Mindezekelőtt Descartes Én-jét, az *ego*-t kell tehát revízió alá vonni – s mint látni fogjuk, életfilozófia és fenomenológia itt átmenetileg külön utakon halad –, hogy a filozófia eljusson a valóságos szubjektumhoz, akinek meggyőződése, hogy a világ realitás; és csak ezután lehet majd válaszolni a voltaképpeni problémára, hogy honnan ered és mennyiben jogos e meggyőződés.

¹³ „A fenomenológia ideája”, *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (szerk. Vajda Mihály). Budapest 1972. 43–64. o.

¹⁴ Lásd Dilthey 1886 tavaszán kelt, gróf York von Wartenburghoz írott levelét (*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen York v. Wartenburg 1877–1897*. (kiad.: Schulenberg) Halle 1923. 55. o.) és „A külvilág realitása” c. tanulmányát (id. kiad. különösen a 251. és 306. o.); valamint Husserl „A párizsi előadások” c. tanulmányát (*Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, id. kiad. 227–275. o.) – Itt kell megemlítenünk, hogy az e dolgozatban adandó Husserl-interpretáció lényeges pontokon támaszkodik Vajda Mihály *A mítosz és a ráció határán* (Budapest 1969) c. művének Husserl-értelmezésére.

¹⁵ „A párizsi előadások”, id. kiad. 230 és 233. o.

Dilthey úgy gondolta, hogy a Descartes vonalán haladó ismeretelmélet kiüresíti, pusztá gondolkodási tevékenységre redukálja a szubjektumot, nem marad benne semmi abból, amin az életben a külvilág realitásába vetett hit alapul. A revízió ezért nála *bővítést* jelent: „Én ezzel szemben mind történetileg, mind pszichológiailag az egész emberrel foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző, megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak (mint külvilág, idő, szubsztancia, ok) magyarázatában is alapul vegyem, noha úgy tűnik, hogy a megismerés fogalmait csupán az észlelés, a képzetalkotás és a gondolkodás anyagából szövi.”¹⁶ A bővítés eredményeként a pusztán megjelenítő (észlelő, képzetalkotó és gondolkodó) szubjektum helyére – e szubjektum számára „külvilág” annyit tesz, mint ami „tudatához képest transzcendens”, ennek létezéséről pedig legfeljebb hipotézist alkothat – akaró, érző és megjelenítő lényünk egésze kerül, az az egész ember, akinek számára az életben a külvilág kétségbevonhatatlan realitás. – Ezzel a kibővített szubjektummal kapcsolatban már fölvethető a kérdés: honnan ered és milyen jogalappal bír (vagy ahogyan Husserl fogja kérdezni: érvényesnek tekinthető-e) a világ létezéséről alkotott meggyőződése.

A dilthey-i bővítéssel ellentétben Husserl a *redukció* eszközhöz folyamodik: Descartes *ego*-ja ugyanis szerinte nemcsak az Én-re, hanem a világra vonatkozó állásfoglalást is tartalmaz, nevezetesen azt, hogy az Én immanens tudattartalmaival egy transzcendens tárgyiség szférája áll szemben. A revízió ezért nála az *ego* további redukcióját jelenti egy olyan „fenomenológiai szubjektumra”, aki a világra vonatkozó mindennemű állásfoglalását felfüggeszti, és ennél fogva nem más, mint az az eredeti „tisztá tudat”, amelyik önmagát Én-ként és „tudatéletként” gondolja, ám tudatéletében egyúttal „a világ állandóan és kétségtelenül létezőként ott van”¹⁷. „Az objektív világra vonatkozó bármennemű állásfoglalás letiltását nevezzük *fenomenológiai epochének*; ez az a módszertani eszköz, amelynek segítségével tisztán megragadhatom magamat, olyan Én-ként és olyan tudatéletként, amelyben és amely által az egész objektív világ számomra van, úgy, ahogyan éppen számomra van.”¹⁸ – Ezen a ponton újra összekapcsolódhat életfilozófia és fenomenológia gondolatmenete: a pusztá intellektuális tevékenységből akaró, érző és megjelenítő lényünk egészévé bővített szubjektum tudatában a külvilág kétségbevonhatatlan realitás (Dilthey); illetve a világról való mindennemű állásfoglalástól tartózkodó, eredeti tiszta tudatra redukált *ego* tudatéletében a világ állandóan és kétségtelenül létezőként ott van (Husserl) – fölvethető hát, hogy min alapul ez a kétségbevonhatatlanság, állandó és kétségtelen jelenlét. Mi az a közös mozzanat az akaró, érző és megjelenítő lény tudatában, ami a külvilág létét az egész ember, illetve a fenomenológiai szubjektum számára kétségbevonhatatlanná teszi? A külvilág realitásába vetett hit eredete tehát a tudatban – a kibővített vagy a redukált tudatban – keresendő, ami annyit jelent, hogy van a tudatnak egy olyan mozzanata, melyben a külvilág mint realitás adott. – Vizsgáljuk most az életfilozófia és a fenomenológia gondolatmenetét e közös mozzanat, az *élmény* felmutatásáig.

Dilthey a fenomenalitás tételéből indul ki: „eszerint minden, ami számomra létezik, ama legáltalánosabb feltétel alá esik, hogy tudatomnak ténye; minden külső dolog is csu-

¹⁶ „Bevezetés a szellemtudományokba” (Előszó, 1883). *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kiad. 66. o.

¹⁷ Husserl, i. m. 232. o.

¹⁸ Uo. 234. o.

pán mint a tudat tényeinek vagy folyamatainak kapcsolata adott számomra; tárgy, dolog csak valamely tudat számára és valamely tudatban létezik”¹⁹. Az eddigi ismeretelméletek ott követték el az első hibát, hogy e tételt úgy fogták föl, mintha a tudat szubjektív tényei jelentenék számunkra az egyetlen adottságot, ezekből az *immanens* tudattartalmakból kiindulva kellene tehát eljutni egy rajtuk kívül levő, *transzcendens* világhoz. Ez az elválasztás azonban – mutatja ki Dilthey – jogosulatlan: történetileg arra az élethelyzetre vezethető vissza, melyben a XVII. század individuuma számára az a *lútszat* keletkezett, hogy a szubjektum belső világának a rajta kívül levő világtól való elválasztottsága valóságos élettény. Annak hatására ugyanis, hogy az élet középkori formái fölbomlottak – ami egyfelől, a megismerés evilági érdeklődését erősítvén, nagymértékben hozzájárult a tudományos gondolkodás fejlődéséhez –, az individuum mindinkább elszigetelt pszichikai atomnak érezte magát²⁰, egy elszigetelt pszichikai atom számára pedig minden transzcendens tény, ami nem Én-jének közvetlen adottsága. Csakhogy ami a magát elszigetelt pszichikai atomnak érző individuum számára az *élet tényének* tűnik – mondja Dilthey –, az valójában nem más, mint önnön elszigeteltségének kifejeződése. A fenomenalitás tételéből következően ugyanis már maga az elválasztás, Én és világ szembeállítás – mint minden, ami számomra létezik – csupán *tudatom ténye*, s nem az életé; és a szubjektum számára csak annak következtében jelentkezik saját tudatának ezen alapvető ténye immanens tudattartalom és transzcendens tárgyiség föloldhatatlan ellentétéként, hogy önnön belső világát eleve elválasztottnak érzi az életben mindattól, ami tudatában egy rajta kívül levő világhoz tartozóként lép föl.

A hagyományos ismeretelmélet hibás kiindulásával szemben Dilthey szerint egyetlen módon lehet a tudat tényeitől egy kétségbevonhatatlanul reális külvilághoz jutni, mégpedig úgy, ha az elszigetelt szubjektum helyett az élet valóságos szubjektumából (az életfilozófia kibővített szubjektumából) kiindulván, azt a folyamatot vesszük szemügyre, amelynek során e valóságos – akaró, érző és megjelenítő – szubjektum tudatának tényein belül Én és objektum elkülönül egymástól. Míg ugyanis az elszigetelt szubjektum legfeljebb egy hipotézisre, egy gondolati összefüggésre alapozhatja a külvilág realitásába vetett hitét, hiszen mindazok a valóságos összefüggések, melyek a hit jogosságát bizonyítanák, eleve rajta kívül tételeztettek, addig a valóságos szubjektum tudatán belül Én és objektum mint két független, egyaránt kétségbevonhatatlan „erőteljes realitás” különül el egymástól.²¹ Ilyen körülmények között világos, hogy a külvilág realitásának filozófiai problémája Dilthey számára nem fogalmazható meg a hagyományos szubjektum–objektum reláció

¹⁹ „A külvilág realitása”, iđ. kiad. 252. o.

²⁰ Dilthey, „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen”, *Ges. Schr. II.*, 312–390. o. (különösen a II. és az V. pont, 320–326 o. és 348–358. o.)

²¹ Saját álláspontját Dilthey elsősorban Helmholtzével szemben fogalmazza meg, aki szerint tapasztalataink alakulásából egy nem tudatos következtetés során külső objektumokra következtetünk mint tapasztalataink alakulásának okára. A külvilágnak – mutatja ki Dilthey – itt csupán hipotézis-értéke lehet, bár „Helmholtz szerint e hipotézis a legegyszerűbb, amit ki tudunk alakítani . . . Mellette azonban más, cáfolhatatlan idealista hipotézisek lehetségesek” („A külvilág realitása”, iđ. kiad. 258–259 o.). Ezzel szemben – mondja – „én a következőkben mégis szeretném megkísérelni, hogy az embert empirikus életteljességében vegyem alapul, és az ösztönök rendszerének, az akarat tényeinek és az azokkal összekapcsolt érzéseknek szélesebbkörű hatását bizonyítsam. Szeretnék túljutni ama feltevésen is, hogy a külvilág realitásának csak hipotézis-értéke van” (uo. 258. o.).

fogalmi keretében: nem szubjektív tudati tényektől kell eljutni egy objektív külvilághoz, hanem azt kell megmutatni, hogy a tudat tényein belül úgy alakul ki szubjektum és objektum megkülönböztetése, hogy a szubjektum tudatában az, amit önmagától megkülönböztet, kétségszűbevonhatatlan realitás.

A kérdés tehát az, hogy miként alakul ki a tudat tényein belül szubjektum és objektum megkülönböztetése? Itt mindenekelőtt nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a „tudat tényei” Diltheynél az akarás és az érzés folyamatait is felölelik és soha nem pusztán „megjelenítésszerű” alkotórészekből, tehát érzetekből, képzetekből, gondolkodási folyamatokból²² tevődnek össze. És hogyha mármost közelebbről megvizsgáljuk azt a folyamatot, melyben e kibővített tudat tényein belül Én és objektum elkülönül egymástól, akkor mindjárt világossá válik, hogy a belsőnek és a külsőnek a megkülönböztetése a „sajátéletből” (Eigenleben), az azt alkotó ösztönökből, érzésekből és akarásokból fakad: „A külvilágba vetett hitet nem gondolati összefüggésből, hanem az életnek ösztönben, akaratban és érzésben adott összefüggéséből magyarázom, melyet azután a gondolkodási folyamatokkal ekvivalens folyamatok közvetítenek. Belső folyamatok sokféleségét vesszük észre magunkban, melyek a tudatban világosan elütnek egymástól: érzékeléseket, megjelenítéseket, érzéseket, ösztönöket, akarásokat. [A] . . . benyomások és képek célszerű reakciókat hoznak létre ösztöneink és az azokkal összekapcsolt érzéseink rendszerében; e reakciók akaratlagos mozgásokat váltanak ki, és így alkalmazkodik a sajátélet a környezetéhez . . . Az észlelési és gondolkodási folyamatok, melyek az élet magasabb fokain bekapcsolódnak az inger és az akarat reakció közé, csak az ösztönélettel való ezen összefüggésben bővülnek ki és válnak sokrétűvé. Ennélfogva valamennyi észlelési folyamatnak, gondolkodási processzusnak mintegy belső oldala is van: érdeklődés, figyelem, valamint a belső törekvésekből származó energia és érzelmi hangsúly; ezeken keresztül függ össze a folyamat a sajátélettel. Számomra mármost úgy tűnik, hogy a sajátéletből, az azt alkotó ösztönökből, érzésekből, akarásokból, melyeknek testünk csupán külső oldala, Én és objektum, belső és külső megkülönböztetése fakad észlelésünkön belül.”²³ Mi az mármost az ösztönökben, érzésekben és akarásokban, ami a belső és külső, az Én és az objektum megkülönböztetését előidéz?

„Azon tapasztalataim sémája, melyekben énem megkülönbözteti magát az objektumtól, az akaratlagos mozgás tudatának és az e mozgással szembeni ellenállás tudatának viszonyában rejlik.”²⁴ Amikor ugyanis mozgásimpulzusommal szemben ellenállást tapasztalok, „először keletkezik különbség – noha még nem tökéletes különbség – a sajátélet és a valami más, a tőle független között”²⁵. Akkor válik tökéletessé a különbség, amikor az ösztönökből, érzésekből és akarásokból származó impulzusokkal, valamint az ezekre épülő intenciókkal szemben tapasztalt ellenállás *tudatosul*, mégpedig kétféleképpen: egyfelől mint maga az ellenállásba ütköző impulzus és intenció – hiszen ezek csak most, hogy ellenállásba ütköznek, tudatosulnak saját impulzusaimként és intencióimként –, azaz

²² Űo. 253. o.

²³ Űo. 259–261. o.

²⁴ Űo. 263. o. Dilthey több helyütt hangsúlyozza, hogy ezzel csupán egyikét – bár legalapvetőbbikét – emeli ki „azon tényezőknek, melyek az Én és a reális objektum tudatát egyaránt előidéz” (uo).

²⁵ Űo. 267. o.

kialakul *sajátéletem tudata*; másfelől pedig mint ugyanezen intencióm gátoltsága, ami szükségképpen többet tartalmaz, mint sajátéletem tudata – azaz kialakul a *sajátéletről független más valami tudata*.

Am az impulzusokkal és az intenciókkal szemben föllépő ellenállás ezen kettős tudatosításában mármost – folytatja gondolatmenetét Dilthey – az is benne rejlik, hogy a sajátéletről független külső valami „erőteljes, eleven realitás”. Saját belső állapotaim realitásában ugyanis nem kételkedhetek, sajátéletemet tehát – minthogy annak tudatát a tudatosult akarati impulzusnak és intenciónak, azaz egy *akarati állapotnak* köszönhetem – realitásnak tudom. „Akadályozás, ellenállás, gátoltság” azonban – mondja Dilthey – nemcsak mint saját, ellenállásba ütköző impulzusom és intencióm tudatosul: „e kifejezések mindenekelőtt már az érzet anyagára és a gondolkodási folyamatra vonatkoztatva *többet* tartalmaznak. Mert ezekben mindenekelőtt ott van az impulzussal összekapcsolt és egy simán lefolyó *mozgáshoz* tartozó *érzetek megszűnése*, míg az intenció mégiscsak a mozgás további fennmaradását tartalmazta, azután ott rejlik ezekben a kifejezésekben a szándékolt mozgás *helyettesítése* annak a *nyomásnak érzethalmazával*, amelyik nem volt benne az intencióban. Ha mindezen feltételek teljesülnek, akkor . . . az ösztönök eme rendszerében, mely az ember, s amelyben körös-körül minden oldalra törekvések indulnak ki és velük elválaszthatatlanul érzések fonódnak össze, egy *új akarati állapot*, egy új tapasztalat keletkezik: *az intenció gátolt voltának tapasztalata*.”²⁶ Ha pedig intencióm gátoltsága ugyancsak saját belső állapotom, akkor a sajátéletről független más valamit – minthogy annak tudatát a gátoltként tudatosult intenciónak köszönhetem – sajátéletemhez hasonló realitásnak tudom. És mivel a tudásban az akarathoz és a tapasztalathoz tartozó rész elválaszthatatlan, az intenció gátolt voltát közvetítő akarati folyamatokban Dilthey szerint először tárul föl számunkra a sajátéletről független másnak, a külvilágnak a realitása anélkül, hogy azt a tapasztalat adataiból hipotetikusan kellene kikövetkeztetnünk. Azaz – és ez a konklúzió – *az akarat eleven tapasztalatában megalapozást nyer a külvilág realitásába vetett hitünk*.²⁷

Összefoglalva tehát, Dilthey gondolatmenete a következőképpen épül föl: a tudat – méghozzá az akarás és érzés folyamatait is felölelő kibővített tudat – tényein belül az ösztönökből, érzésekből és akarásokból származó impulzusokkal és intenciókkal szemben tapasztalt ellenállás hatására kialakul a sajátélelet és a tőle független más valami tudata. Amikor akaratommal valami szembeszegül, ugyanazon aktuson belül két egymással ellen-

²⁶ Uo. 271. o. E helyütt meg kell említeni, hogy a hagyományos ismeretelmélettel való radikális szembenállás ellenére a pozitív kifejtés döntő pontján – hogy ti. *mit tartalmaz* az a tapasztalat, melynek alapján létrejön a gátolt intenció akarati állapota – Dilthey igen közel kerül a külvilág realitását a tapintásérzék sajátosságaira alapozó Condillacéhoz. A közelség még terminológiailag is nyomkövethető: Condillac is arról beszél, hogy e tapintás „ellenállásba” ütközik, ha az ember nem sajátmagát tapintja; a „szilárdság érzete” pedig, melyről Condillac szerint bizton tudhatjuk, hogy nem lehet csupán a tapintásérzék módosulása, egy az egyben helyettesíthető „annak a nyomásnak érzethalmazával, amelyik nem volt benne az intencióban”. Sőt, a „Bevezetés a szellemtudományokba” c. műben egy helyütt maga Dilthey is közvetlenül a tapintásérzéshez kapcsolja az ellenállás tapasztalását, és ebben az összefüggésben a tapintásérzet „tényszerűségéről” beszél (id. kiad. 84. o.) Condillac álláspontját lásd: Condillac, *Értekezés az érzetekről*. Budapest 1913. Az álláspont értelmezéséhez lásd: Erdélyi Ágnes, „Prepozitivistá tendenciák Condillac filozófiájában”. *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/1. sz.; valamint „Utószó” az *Értekezés az érzetekről* új kiadásához. Budapest 1976.

²⁷ Uo. 273. o.

tétes, ám egyformán valóságos akarati állapot keletkezik: egyfelől az, hogy nekem akarati impulzusaim és intencióim vannak (ezek csak most, hogy akadályba ütköztek, különültek el akarati állapotként), másfelől az, hogy intencióim gátoltak. Saját akarati állapotom pedig számomra kétségbevonhatatlan realitás, ha tehát intencióm továbbra is fennmarad, miközben annak gátolt voltát kell tapasztalnom – azaz ellentétes akarati állapotaim vannak és nem lehet szó új impulzusok hatására születő ellentétes intencióról –, akkor rajtam mint „reális akarati egységben”²⁸ kívül kell lennie valami más, tőlem független realitásnak.

A hagyományos szubjektum–objektum reláció fogalmi keretének feladásával tehát Diltheynek – ahogyan ő fogalmaz – sikerült „túljutnia ama feltevésen, hogy a külvilág realitásának csak hipotézis-értéke van”; nem az eleve szubjektívnek tételezett tudati tényektől próbált eljutni egy objektív külvilághoz, hanem megmutatta, hogy maga a szubjektív–objektív megkülönböztetés is csupán a tudat tényein belül, az akarat tapasztalatában alakul ki, ami pedig az akarat tapasztalataként tudatosul – ami akarati állapot –, az kétségbevonhatatlan realitás.

Ez az *életfilozófia* gondolatmenete a külvilág realitásába vetett hit jogos voltáról. Azt azonban még Dilthey sem feltételezte, hogy az általa leírt folyamaton – egyetlen tudati aktuson belüli két ellentétes akarati állapot tudatosításán – alapul a tényleges szubjektum azon meggyőződése az életben, hogy a külvilág realitás. A valóságos életben a szubjektum egyszerűen *megéli* saját belső állapotait, egyáltalán nem különíti el egymástól azokat a folyamatokat, melyek a tudatban világosan elütnek egymástól. Az életfilozófiának pedig, ha – miként Dilthey igényelte – az „élet öneszmélése” akar lenni, arról is számot kell adnia, hogy honnan ered és min alapul a valóságos életben a külvilág realitásába vetett hit, és nem elegendő e hit jogosságát bizonyítani.

A tényleges szubjektum azonban nemcsak akarásait és érzéseit, hanem megjelenítéseit is saját belső állapotaiként éli meg: „valamennyi észlelési folyamatnak, gondolkodási processzusnak mintegy belső oldala is van: érdeklődés, figyelem, valamint a belső törekvésekből származó energia és érzelmi hangsúly”²⁹, és ennél fogva észlelet és gondolat legfőjebb az utólagos reflexió során különülnek el a megjelenítéseket kísérő belső állapotoktól. Ilyenformán a valóságos életben a szubjektumnak nem megjelenítései és egymástól elkülönült belső állapotai vannak, hanem *élményei*, melyekben az észlelési és gondolkodási folyamatok olyannyira összefonódnak a kétségbevonhatatlanul reális külvilág tudatát megteremtő belső állapotokkal (ezek közül is elsősorban az akarati állapotokkal), hogy a szubjektum számára a *külvilág* – akár csak saját maga – *megélt*

²⁸ Dilthey előszeretettel használja az emberre az „egység” kifejezést; életfilozófiájában a szubjektumot mindenekelőtt mint „életegységet” (Lebenseinheit) tárgyalja. Az emberi életegység mármost a maga számára legalapvetőbben mint „akarati egység” realitás, hiszen minduntalan ellenállásba ütköző intenciói hatására tudatában elsősorban az akarati állapotok különülnek el a többi belső állapottól, önmagát először mint saját reális akarati állapotát tudatosítja. (Itt megint ki kell emelni, hogy csupán „először” és „elsősorban”, mert bár Dilthey gondolatmenetében a reális szubjektum mindig mint „akáró lény” különül el a tőle független objektumtól, mindenütt hangsúlyozza, hogy az akarás csupán egyike azon elválaszthatatlanul összefonódott tudati folyamatoknak – az intenciók az ösztönökből, érzésekből és akarásokból származó impulzusokra épülnek és gondolkodási folyamatok által közvetítettek –, melyek az Én és a tőle független objektum tudatát előidézik.)

²⁹ Uo. 260. o.

realitás.³⁰ Az élmény tehát az akarás és érzés folyamatait is felölelő „kibővített” tudat azon mozzanata, melyben a külvilág mint realitás adott: az élményben a szubjektum mintegy saját kétségbevonhatatlanul reális belső állapotaként, azaz realitásként éli meg a külvilágot, így hát innen ered az a meggyőződése az életben, hogy a világ kétségtelenül létezik.

Mielőtt gondolatmenetünket folytatnók, álljunk meg egy pillanatra, és vizsgáljuk meg közelebbről Dilthey „élmény”-fogalmát. A fogalom általunk adott interpretációja alapján ugyanis esnek azok az ellenvetések, amelyeket az „élmény”-fogalom „ellentmondó használata” miatt szoktak Dilthey szemére vetni³¹. Az élménynek – mondja például Sauerland – Diltheynél legalább „két jelentését lehet megkülönböztetni, melyek körülbelül a „külső” és a „belső” tapasztalat fogalmával esnek egybe” (Sauerland, i. m. 96. o.), és azután részletesen igazolni próbálja, hogy Dilthey hol a külső, hol pedig a belső tapasztalat vonatkozásában beszél élményről. Az ellentmondás azonban csupán látszólagos: bár Dilthey valóban használ olyan kifejezéseket mint a „látottak” vagy a „hallottak” élménye, ha figyelmesebben szemügyre vesszük „külső” és „belső” tapasztalat – vagy pontosabban, ami ennek alapját képezi: külső és belső *észlelés* – megkülönböztetését, akkor mindjárt látni fogjuk, hogy az „élmény” nála a tudatnak sokkal átfogóbb mozzanata, mint akár a külső, akár a belső észlelés; s közelebb jár az igazsághoz az „élmény”-fogalom általunk adott interpretációja, mely szerint az élményben a külső észlelési folyamatok *elválaszthatatlanul összefonódnak* a kétségtelenül reális külvilág tudatát megeremtő belső állapotokkal.

Az élmény mindenekelőtt *nem azonosítható a külső észleléssel*, mert „minden külső észlelés az észlelő szubjektumnak tárgyától való megkülönböztetésén nyugszik”³², az élményben pedig a szubjektum saját belső állapotaként él meg mindent; ugyanakkor *felöleli* a külső észlelést is, hiszen „valamennyi észlelési folyamatnak . . . mintegy belső

³⁰ Nem foglalkoztam Dilthey érvelésének azzal a részével, hogy min alapul a más személyek realitásába vetett hit. Bár a gondolatmenet logikai rekonstrukciója szempontjából ez nem feltétlenül szükséges, a teljesség kedvéért mégis megemlítem, hogy Dilthey itt is következetesen végigviszi álláspontját, és megmutatja, hogy a tőlünk független realitása itt is elsősorban akarati életünk adottsága: akaratunk eleven tapasztalatában adott számunkra az is, hogy a tőlünk független-valóságosból a külső tárgyak mellett más személyek lépnek elő. Sőt, a rajtunk kívüli személyek realitása fokozott erővel jelentkezik számunkra, mivelhogy az előbb elemzett akarati folyamatokhoz itt további lelki folyamatok csatlakoznak, melyekből egy analógiás következtetés segítségével (a testi kifejezés nagyfokú hasonlósága folytán arra következtethetünk, hogy emögött – akárcsak nálam – egy belső állapot húzódik meg, s így kialakul bennem egy másik személy belső állapotának tudata) arra az eredményre jutunk, hogy ami itt velünk szembenáll, az maga is akarati egység, saját akarati állapotaiban hozzánk hasonlóan megéli önmaga és a rajta kívüli realitását. Ilyenformán az a furcsa helyzet áll elő, hogy más személyek fokozott erővel jelentkező realitása egyfelől megerősíti a tőlünk független dolgok valóságos voltába vetett hitünket, ugyanakkor azonban, másfelől – minthogy a megerősítést éppen az adja, hogy a külvilág realitása nemcsak a mi akaratunk tapasztalata – a tőlünk független más valaminek a tudata itt a rokonság érzésével jár együtt: a belső állapotok közössége alapján számunkra a másik személy is megélt realitás. (Lásd: „A külvilág realitása” c. mű „Más személyek realitásába vetett hit” c. fejezetét, id. kiad. 281–287. o.)

³¹ Lásd pl.: F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Aesthetik*. Stuttgart 1969. 84–85. o. és K. Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff*. Berlin–New York 1972. 96–103. o.

³² „Gondolatok egy leíró és tagláló pszichológiáról”, lásd: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kiad. 408. o.

oldala is van” (lásd: 29-es jegyzet), és így a szubjektum mindazt, amit külsőleg, mint önmagától megkülönböztetett objektumot észlel, az élményben az önmagától megkülönböztetett objektumot észlelő szubjektum belső állapotaként megéli. De az élmény *nem azonosítható* minden további nélkül a *belső észleléssel* sem, mert a belső észlelés voltaképpen „nem más, mint egy állapot vagy folyamat belső tudata” (uo.), melynek során egyszerűen tudatára ébrednek valamely belső állapotoknak, vagy bennem végbemenő folyamatnak, azaz észreveszem és elkülönítem ezeket a bennem végbemenő egyéb folyamatoktól és egyéb belső állapotaimtól, nem pedig – miként az élményben – elkülönítetlenül megélem mindazt, ami bennem végbemegy. A belső észlelésben tehát, bár *anyagát teljességgel az élmény szolgáltatja* (hiszen az élményben adottak azok az állapotok és folyamatok, amelyeket azután belsőleg észreveszünk és elkülönítünk), szükségképpen elsikkad valami az élmény tartalmi gazdagságából: „Ugyanis belső folyamatok vagy állapotok megfigyelése csak a tudatnak *az akarat vezette* felerősített izgalma révén különbözik azok tudatossá válásától . . . Kétségtelenül rá tudom irányítani figyelmemet egy fájdalomra, melynek tudatára ébrednek, tehát meg tudom figyelni . . . Ám a belső állapotok ilyen megfigyelését persze korlátozzák azok a feltételek, melyek között a megfigyelés keletkezik. Bárhogyan gondolkodjunk is az akarati aktus keletkezéséről: az mindenesetre empirikusan bizonyos, hogy a figyelmesség azzal bizonyítja az akarati aktussal való rokonságát, hogy megszűntet minden olyan állapotot, melyet a szétszórtság, a képzetek önkéntelen játéka jellemez, és hogy soha nem lehet más irányban hatékony, mint abban, amelyben egy egyidejű akarati aktus. Ennélfogva képzeteink játékát soha nem figyelhetjük meg, magát a gondolati aktust soha nem tudjuk figyelemmel felfogni.”³³

Nyugodtan elvethetjük tehát azt az ellenérvet, hogy Dilthey ellentmondásosan használja az „élmény” fogalmát; inkább arról van szó – és ez megfelel az általunk adott interpretációnak –, hogy az élmény nála olyan átfogó kategória³⁴, amely a külső és belső tapasztalat vonatkozásában egyaránt használható, de egyikre sem redukálható.³⁵

Dilthey tehát az élményben megtalálni vélte az akarás és az érzés folyamatait is felölelő „kibővített” tudat azon mozzanatát, melyben az Én és a külvilág mint realitás adott. A nem pusztán észlelési és gondolkodási folyamatokra redukált szubjektum élményeiben saját – kétségbevonhatatlanul reális – belső állapotaként éli meg önmagát és a külvilágot, így hát innen ered az a meggyőződése az életben, hogy ő és a világ kétségtelenül létezik. Ha most visszakanyarodunk életfilozófia és fenomenológia eredeti közös programjához, úgy is fogalmazhatunk, hogy – mivel a szubjektum számára a valóság a szubjektivitás és az objektivitás mozzanatát egyaránt megőrző élményben adott – a valóságot, ahogyan az

³³ Uő. 409–410. o.

³⁴ „Az élményben az *egész lelkiélet* folyamatai együttműködnek” – mondja Dilthey, uo. 372. o.

³⁵ Az „élmény”-fogalom itt adott interpretációját továbbá tényszerűen is alátámasztja a *Gesammelte Schriften* VII. kötetében nyomtatott „Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften” III. fejezetének „Das Erlebnis” c. alfejezete. Dilthey itt először a külső észleléstől különíti el az észlelés élményét, mondván, hogy a látott élménye nem azonos a látási képpel: „Megpillantok egy tájat és felfogom. Itt először azt a feltevést kell kikapcsolni, hogy ez nem egy életvonatkozás, hanem a pusztá felfogás vonatkozása. Ennélfogva a pillanat ilyenformán rendelkezésre álló élményét a táj vonatkozásában nem szabad képnek nevezni.” (*Ges. Schr. VII.* 229–230. o.) Ezután megmutatja, hogy az élmény többet tartalmaz annál, ami a belső észlelés folyamán tudatosul: „az élmény kvalitatív lét = realitás, ami nem a tudatosuláson keresztül definiálható, hanem arra is kiterjed, ami nem kerül elkülönítetten birtokunkba” (uo. 230. o.).

az élményben adva van, kell egyszer már minden ízében filozófiai témává tenni. Vizsgáljuk meg mármost, hogy valóban elmondható-e ugyanez a fenomenológiáról is.

A kiindulópont – akárcsak Diltheynél – Husserlnél is a hagyományos problémafelvetés elutasítása volt: ha a valóságot nem a világtól eleve izoláltak tekintett szubjektum – illetve a hozzá képest transzcendens objektum –, hanem az élet tényleges szubjektuma szempontjából tesszük filozófiai témává, akkor nem az lesz a kérdés, hogy létezik-e külvilág, hiszen a cselekvő életben a világ létezése magától értetődő, hanem azt kell megvizsgálni, hogy „érvényesnek tekinthető-e filozófiailag” az, ami az életben magától értetődő. Mindenekelőtt „az élet tényleges szubjektumát” kell tehát szemügyre venni.

Mielőtt azonban nyomon követhetnénk Husserl gondolatmenetét a „fenomenológiai szubjektumig”, aki – akárcsak az életfilozófia szubjektuma – *negatív*e azáltal jellemezhető, hogy nem eleve elválasztott a valóságtól, vizsgáljuk meg kicsit közelebről, mi húzódik amögött, amiről előljáróban azt mondtuk, hogy „életfilozófia és fenomenológia itt átmenetileg külön utakon halad”, vizsgáljuk meg kissé általánosabban, hogy mit takar „életfilozófiai bővítés” és „fenomenológiai redukció” korábban jelzett különbsége. Ezt annál is fontosabb tisztáznunk, mert azt kell látnunk, hogy – bár az alkalmazott módszerek nagyon is eltérők – bizonyos értelemben a különbség csak látszólagos: életfilozófiai bővítés és fenomenológiai redukció *filozófiai funkciója* azonos, nevezetesen annak a szubjektumnak elérése, aki *pozitív*e azáltal jellemezhető, hogy élményeiben a világ kétségtelenül létezőként van jelen. De ha ez így van, akkor mivel magyarázható az az igen alapvetőnek látszó különbség, mely az elért eredmény, az életfilozófiai, illetve a fenomenológiai szubjektum között mégis tagadhatatlanul fennáll. Mert még ha bizonyítani tudjuk is, hogy az életfilozófia kibővített szubjektuma és a fenomenológia redukált *ego*-ja egyazon Érnek (az élet valóságos szubjektumának, akinek számára a világ létezése magától értetődő) csupán különböző filozófiai interpretációi, különbségük akkor is olymértékben szembetűnő, hogy állításunk legalábbis további magyarázatra szorul.

Első megközelítésben talán úgy lehetne megfogalmazni ezt a különbséget, hogy míg „az élet valóságos szubjektumának” életfilozófiai interpretációja kézenfekvőnek tűnik, addig a fenomenológiai interpretáció ellentmondani látszik a valóságos szubjektumról alkotott minden elképzelésnek. Mert bármit értsünk is „az élet valóságos szubjektumán”, abba mindenképpen belefér mindaz, amivel a szubjektumról alkotott képünk az életfilozófiai bővítés során kiegészül (lehetnek ugyan fenntartásaink azzal kapcsolatban, hogy az élet valóságos szubjektuma valóban a Dilthey által elért akaró, érző és megjelenítő lény-e, az azonban triviális, hogy az akarás és az érzés éppúgy hozzátartozik e szubjektumhoz, mint a megjelenítés); a fenomenológiai redukció esetén viszont igen nehéz ilyen belátásra jutnunk, mivel a fenomenológiában úgy lép újra jogaiba a „természetes világfogalom” (a cselekvő élet valóságos szubjektumának a világról mint kétségtelenül létezőről alkotott fogalma), hogy közben lépésről lépésre föl kell adnunk mindent, ami az életben „szubjektum” és „világ” elképzeléseikhez tapad.³⁶ Az eredeti, tiszta tudatra redukált *ego* olyannyira ellentétben áll a valóságos szubjektumról alkotott bármiféle elképzeléssel, hogy szinte kérdéssé válik, tartható-e az az álláspont, mely szerint a

³⁶ Hermann Lübbe a következő „régfi fenomenológiai viccel” próbálja érzékeltetni, hogyan néz ki a „természetes világfogalom” visszanyerésének struktúrája a fenomenológiában: egy férfi elme az orvoshoz, és arról panaszkodik, hogy fájdalmat tapasztal, valahányszor jobb karját oldalt 90 fokos, részút 25 fokos szögben fölemeli, onnan körmozgással hátra 75 fokkal leengedi és végül a kiinduló füg-

fenomenológiában is „az élet valóságos szubjektumának” filozófiai interpretációjáról van szó. Mit takar életfilozófiai és fenomenológiai szubjektum nagyon is nyilvánvaló különbsége, ha továbbra is azt állítjuk, hogy a kettő ugyanarra vonatkozik?

Mindjárt világossá válik, hogyan lehet ugyanarról ennyire különbözőt, sőt már-már szembenállót mondani, ha tekintetbe vesszük, miben is áll voltaképpen az élet valóságos szubjektumáról adott életfilozófiai, illetve fenomenológiai interpretáció lényege. Arról van szó, hogy míg a diltheyi bővítés az embernek mint pszichológiailag leírható egésznek a képét akarja nyújtani, aminek következtében a szubjektum életfilozófiai interpretációja mindig összhangban van azzal, ami az életben a valóságos szubjektum számára önnön – legalábbis pszichikai értelemben vett – realitását jelenti, addig a husserli redukció célja egy olyan *ego*, amely valóban radikálisan mentes a világra vonatkozó minden állásfoglalástól – beleértve önmagának mint a világban folyó lelkiéletnek felfogásától³⁷ –, aminek következtében viszont a szubjektum fenomenológiai interpretációja elvileg összeegyeztethetetlen azzal is, ami az életben a valóságos szubjektum számára önnön pszichikai realitását jelenti. Életfilozófiai és fenomenológiai szubjektum – és ez különbségük végső magyarázata – „az élet valóságos szubjektumának” két következetesen végigvitt szélső interpretációját valósítja meg: a *pszichologista*, illetve az *antipszichologista* interpretációt. Az élet valóságos szubjektuma mindkét interpretációban az a szubjektum, akinek élményeiben a világ kétségtelenül létezőként van jelen, ám míg Dilthey számára ez a szubjektum saját lényünk pszichikai realitásával azonos, addig Husserl radikálisan elveti pszichológiai értelmezhetőségét. Innen adódik azután az életfilozófia és a fenomenológiai szubjektum valamennyi korábban említett különbsége, melyeket találóan foglal össze az életfilozófiának, illetve a fenomenológiának mint kétfajta „öneszmélésnek” a megjelölése: Dilthey – legalábbis pszichológiai értelemben – joggal nevezte az életfilozófiát az „élet öneszmélésének”, a fenomenológiában viszont – Husserl szavaival – legfőbb „transzcendentális öneszmélésről” lehet szó, hiszen a redukció során a transzcendensre vonatkozó valamennyi állásfoglalást felfüggesztettük és ezután csakis transzcendentális értelemben beszélhetünk létezésről, amennyiben csak az maradhat meg, aminek létét nem függeszti föl a transzcendens esetleges nem-léte. A redukció után megmaradó tiszta Én léte tehát transzcendentális, de ez a „transzcendentális *ego*” nem más, mint az „élet szubjektumának” antipszichologista interpretációja.

Térjünk tehát vissza Husserl gondolatmenetéhez, és vizsgáljuk meg, hogyan nyer érvényt az antipszichologista módon értelmezett szubjektum számára a világ léte, hogyan nyer érvényt az antipszichologista interpretációban az, ami a cselekvő életben magától értetődő.

gőleges helyzetbe hozza vissza, azután pedig bal karjával tükörszimmetrikusan megismétli ezt a mozgást. „Kedves uram”, mondja az orvos, „minek hajt végre Ön ilyen bonyolult mozgásokat? ”; mire a válasz: „hát hogyan vegyem föl különben a kabátomat? ” – lásd: Lübke, i. m. 20–21. o.

³⁷ „A lelki életet, amelyet minden pszichológia vizsgál, úgy kell felfognunk, mint a világban folyó lelki életet. A fenomenológiai epoché, amelyik tőlem, aki filozofálok, azt követeli, hogy a megtisztított cartesianus Meditatio-k menetét kövessem, kikapcsolja ítéleti mezőmből az objektív világ létérvényességét általában is, éppúgy, ahogy a világról szóló tudományokat és magamat is mint világbeli tényt. Számomra tehát nincsen semmiféle Én, nincsenek semmiféle pszichológiai értelemben vett pszichikai aktusok, pszichikai fenomének, számomra tehát magam sem létezem mint ember, és saját cogitatio-im sem léteznek mint a pszicho-fizikai világ alkotórészei.” (Husserl „A párizsi előadások”, id. kiad. 237. o.)

Akárcsak Dilthey, Husserl is alapjaiban bírálja a hagyományos ismeretelméleti problémafelvetést: „A tradicionális ismeretelmélet problémája a *transzcendenciaprobléma* . . . A probléma a természetes beállítódásban keletkezik és továbbra is azon belül kerül tárgyalásra. Olyan emberként találok magamat a világban, aki a világot tapasztalja, és önmagát is beleértve a világba, tudományosan megismeri azt. Most így szólok magamhoz: Mindaz, ami számomra van, megismerő tudatomnak köszönhető, tapasztalásom tapasztaltja, gondolkodásom elgondoltja, teoretizálásom teoretizáltja, belátásom belátottja . . . És világosan kijelentjük: *Mindaz, ami az ember számára, számomra létezik és érvényes, a magam tudatéletében érvényes*, s ez a tudatélet a világ tudomásulvétele során és minden tudományos teljesítményben, megmarad önmagánál . . . Ámde miként tehet szert ez a teljesen a tudatélet immanenciájában lefolyó játék *objektív* jelentőségre? ³⁸ És Husserl válasza: *sehogyan sem*. Ahhoz ugyanis, hogy „a teljesen a tudatélet immanenciájában lefolyó játék” objektív jelentőségre tegyen szert, a megismerésnek túl kellene lépnie önmagán, el kellene érnie valamit, amiről eleve azt feltételezzük, hogy nem a tudat határain belül helyezkedik el – azaz, transzcendens teljesítményt kellene tulajdonítani a megismerésnek. Márpedig a megismerésnek tulajdonított transzcendens teljesítménnyel kapcsolatban – mondja Husserl – következetesen csak szkeptikus álláspontra lehet helyezkedni: odáig ugyanis érhető, hogy „én, az én tudatterületemen, az engem meghatározó motivációk összefüggésében, bizonyosságokra, sőt mi több kényszerítő evidenciákra jutok”, de milyen alapon tarthatna ez az evidencia „többre igényt, minthogy tudatom bizonyos jellegzetességét képezi”³⁹. Marad tehát a szkeptikus konzekvencia: semmi bizonyossággal nem rendelkezhetem arról, ami tudatom határain kívül van.

Csakhogy – fordul szembe Husserl a hagyományos ismeretelméletekkel – maga a probléma rosszul van fölvetve: arra vezethető vissza az egész tradicionális filozófia azon előitélete, amelyik transzcendens teljesítményt tulajdonít a megismerésnek, hogy mindig az immanens tudattartalmat és a transzcendens tárgyiséget eleve szembeállító „természetes beállítódás” talajáról vetik föl a megismerés lehetőségének kérdését, márpedig az immanens tudattartalommal szemben eleve transzcendensnek tételezett tárgyi szférát csakis egy transzcendens teljesítményre képes megismerés érhetné el. A megismerés problémája azonban – érvel Husserl – nem tárgyalható a „természetes szellemi magatartás” talajáról. Innen kiindulva ugyanis arra kellenne választ adni, hogy „miként képes a megismerés túllépni önmagán, hogyan találhatja el a létet, a létet, amely nem a tudat határain belül helyezkedik el”⁴⁰, ez pedig – mint láttuk – megválaszolhatatlan, hiszen egyáltalán nem tudhatjuk bizonyosan, hogy képes-e a megismerés túllépni önmagán, „eltalálhatja-e” a létet, ha az a tudat határain kívül esik. Ám ahhoz, hogy a megismerés problémája megoldódjék – mondja Husserl –, nem is szükséges ilyen „transzcendens kalandokba” bocsátkozni: egyszerűen fel kell adni az immanens tudattartalmat és transzcendens tárgyiséget egymással szembeállító természetes szellemi magatartást, és mindjárt kiderül, hogy az egész probléma értelmetlen⁴¹ – a megismerésnek, hogy a létet „eltalálja”, nem szükséges transzcendens teljesítményt produkálnia.

³⁸ Uo. 264–265. o.

³⁹ Uo. 265. o.

⁴⁰ Husserl, „A fenomenológia ideája”, id. kiad. 30. o.

⁴¹ „Mi mondanivalója van mindehhez a fenomenológiai transzcendentális öneszmelésnek? Nem más, minthogy ez az egész probléma értelmetlen, értelmetlenség, melybe Descartes csupán azért keve-

Mert ami a természetes szellemi magatartás feladása – azaz a transzcendensre vonatkozó mindennemű állásfoglalás felfüggesztése, minden transzcendens tételezés kikapcsolása – után megmarad, az kétségtelenül tisztán immanens, nem ír le semmi mást, mint önmagát, megismerése tehát semmilyen transzcendens teljesítményt nem igényel. Az immanensnek ugyanakkor megvan az a hallatlan előnye, hogy „kétségtelen érvényű, éppen mert nem ír le mást mint önmagát, ‚vélekedése’ nem terjed önmagán ‚túl’, amit itt elgondolunk, az egyúttal teljes-tökéletes adekvátsággal önadott is”⁴². Ez a tény azért szokta elkerülni a figyelmünket – bár neveket nem említ, Husserl érvelése itt akár Dilthey-kritikaként is fölfogható –, mert „hajlamosak vagyunk arra... hogy az immanenciát mint reális immanenciát fogjuk fel, egyenesen pszichológiailag *reális immanenciaként*” (uo), amikor is a megismerés valamennyi alakulata pszichikai élmény, azaz a megismerő szubjektum teljesen *esetleges* szubjektív élménye. „Az élményeket megelőző Én, az objektum, az ember az időben, a dolog a többi dolog között – mindez nem abszolút adottság, tehát ezen ember élménye sem az.”⁴³ Ha pedig ez így van, akkor a reális immanenciára való redukció – *mutatis mutandis* az életfilozófiai bővítés – nem küszöbölheti ki a megismerés lehetőségével kapcsolatos korábbi nehézségeket: „Honnan tudom én, a megismerő, és honnan tudhatom kétségtelenül, hogy nem csupán élményeim – a megismerés-aktusok – léteznek, hanem az is van, amit azok megismernek, sőt hogy egyáltalán van bármi is, amit a megismeréssel szemben objektumként tételezhetünk?”⁴⁴ Dilthey persze azt mondaná, hogy kétségtelenül tudhatom, mivel élményeim nem pusztán megismerés-aktusokat, hanem – egyebek közt – ellenállásba ütköző akarati aktusokat is tartalmaznak, ez utóbbiakban pedig nemcsak akarásom, hanem akarásom nem én általam, más valami által gátolt volta is saját kétségbevonhatatlanul reális belső állapotomként van jelen; nemcsak azt tudhatom tehát, hogy élményeim léteznek, hanem élményeimben ezzel egyidejűleg és ugyanilyen bizonyossággal adott az is, „amit azok megismernek”. Amire Husserl válasza: ha saját belső állapotomat pszichikai állapotként fogom fel, akkor egyáltalán nem mondhatom róla, hogy kétségbevonhatatlanul reális, hiszen az Én mint pszichikai tény éppolyan transzcendencia, mint a világ többi ténye, ami pedig transzcendencia, aminek eléréséhez a megismerésnek túl kell lépnie önmagán, arról semmit sem tudhatok bizonyosan. A fenomenológiai redukció tehát nem állhat meg a pszichikai értelemben vett reális immanenciánál, olyan végső adottságot kell keresnie, „amelyben már semmi transzcendens nincsen”⁴⁵, azaz *tiszta immanencia*, mert csak ez lehet a megismerés számára kétségtelen érvényű. – Az életfilozófiai és a fenomenológiai álláspont ellentétében megintcsak az élet szubjektumának pszichologista, illetve antipszichologista interpretációja jut kifejezésre: míg a pszichologista módon értelmezett szubjektum számára saját pszichikai állapota kétségbevonhatatlan realitás, addig az Én-t mint pszichikai tényt a világ többi tényével együtt felfüggesztő fenomenológiai redukció után

redett, mert elvettette a transzcendentális epoché, a tiszta egora való redukció valódi értelmét.” (Husserl, „A párizsi előadások”, id. kiad. 265. o.)

⁴² Husserl, „A fenomenológia ideája”, id. kiad. 30. o.

⁴³ Uő. 33. o. Hogy az érvelés kritikai éle mennyire Dilthey ellen irányul, azt jól jelzi az idézet – már-már explicit Dilthey-kritikaként is fölfogható – folytatása: „Végérvényesen elhagyjuk a pszichológia talaját, még a leíró pszichológiáét is.” (Uo.)

⁴⁴ Uo. 47. o.

⁴⁵ Uo. 71. o.

megmaradó *ego* nem állhat meg ezen a ponton, megismerése csakis saját – minden pszichikai tartalomtól elvonatkoztatott – tiszta immanenciájában találhat olyan mozzanatot, amely kétségtelen létérvényel bír.

Am ha a redukció ilyen radikális, ha Én és világ mellett még saját énem pszichikai élményét is kérdésessé kell tennem, akkor mi az egyáltalán, ami ezek után tiszta immanenciaként megmarad? Marad-e egyáltalán valami, amiből kiindulva megalapozottá válik, hogy a valóságos szubjektum számára a cselekvő életben a világ létezése magától értetődő? Nos, ez a tiszta immanencia nem más, mint a minden pszichikai élmény immanens lényege⁴⁶, maga a pszichikai élménnyel bírás ténye, az ti., hogy „közvetlenül szemléljük és közvetlenül fel is fogjuk azt, amit szemlélve és megragadva gondolunk”, azaz „szemléljük és felfogjuk az önadottat”; ez pedig, amennyiben valóban csupán az önadottság szemléléséről és felfogásáról van szó – lévén, hogy semmilyen transzcendáló vélekedést nem tartalmaz – abszolút magátólértetődőség.⁴⁷

A pszichikai élmény immanens lényegéhez azonban hozzátartozik még valami, és ez az, ami a fenomenológiai redukció során elért tiszta immanencián belül végre megoldhatóvá teszi a megismerés problémáját. Mert ha csupán az kétségtelen érvényű önadottság, hogy valamit szemlélve és megragadva gondolunk, akkor még mindig nem mondhatunk semmi bizonyosat afelől, hogy „eltalálhatja-e” a megismerés a létet, hiszen a „lét” továbbra is transzcendáló vélekedést tartalmaz. „A megismerés-élményeknek” azonban, mondja Husserl, lényegükhöz tartozik az is, hogy *intentio*-juk van, *valamit* gondolnak, egy és más módon valamely *tárgyiságra* vonatkoznak. A tárgyiságra vonatkozás hozzájuk tartozik, ha maga a tárgyiság nem is.”⁴⁸ Ez viszont valóban döntő fordulatot jelent: ha a tiszta immanenciában lefolyó megismerés-élmények lényegéhez hozzátartozik az *intencionálitás*, azaz a minden transzcendens tételezés kikapcsolása révén elért kétségtelen érvényű önadottság eleve a tárgyiságra vonatkoztatott, akkor a megismerésnek nem kell túllépnie önmagán ahhoz, hogy „eltalálja” a létet, nincs szükség semmiféle „transzcendáló vélekedésre”: a lét megjelenhet a megismerésben, amennyiben a megismerés-élmény valamely létezőre vonatkoztatott. Abszolút bizonyossággal mondhatjuk tehát, hogy a világ létezik, mert nem kell mást tenni, mint a létezőre vonatkoztatott megismerés-élmény tartalmazta „ismeret lényegét megvilágítani s önadottságra segíteni azokat a lényegi összefüggéseket, melyek hozzá tartoznak”⁴⁹, hiszen aminek léte önadottságként jelenik meg a megismerésben, az kétségtelen létérvényel bír, annak létezése magától értetődő.

Ha mármost közelebbről szemügyre vesszük, miben is áll voltaképpen a tisztán immanens megismerés-élmények intencionális jellege, akkor látni fogjuk, hogy akárcsak a pszichologizmus „élmény” fogalmában, az antipszichologista interpretáció „intencionális élményében” sem a hagyományos szubjektum–objektum reláció fogalmi keretében nyer kétségtelen érvényt a világ létezése. Akárcsak Dilthey, Husserl sem eleve szubjektívnek tételezett tudati tényektől próbál eljutni egy objektív külvilághoz – a tiszta immanenciára való redukció a világ valamennyi tényét, köztük a szubjektum tényét is hatályon kívül

⁴⁶ „A fenomenológiai redukció minden pszichikai élménynek megfeleltet tehát egy tiszta fenomént, amely a pszichikai élmény immanens lényegét . . . abszolút adottságként emeli ki.” (Úo. 72. o.)

⁴⁷ Úo. 78–79. o.

⁴⁸ Úo. 82–83. o. (Kiemelés nem az eredetiben)

⁴⁹ Úo. 83. o.

helyezte —, hanem azt mutatja meg, hogy maga a szubjektív—objektív megkülönböztetés csupán a tiszta immanenciában végbemenő megismerés-élmények intencionális jellege következtében bír érvénnyel. A tisztán immanens megismerés élmény ugyanis önmagában nem több, mint az élménnyel bírás ténye, és az már az élmény intencionalitásának köszönhető, hogy e tényen belül szubjektumot és objektumot különböztethetünk meg, amennyiben benne az élménnyel bírás egy Én-re, maga az élmény pedig egy tárgyra vonatkoztatott. És minthogy az intencionalitás a tisztán immanens megismerés-élmény sajátja, ami az intencionális élményben megjelenik, az a tiszta immanencia határain belül marad, azaz kétségbevonhatatlan adottság.

Mindezek ismeretében most már a fenomenológia kapcsán is nyugodtan elmondhatjuk, hogy mivel a valóság a szubjektum számára a szubjektivitás és az objektivitás mozzanatát egyaránt megőrző intencionális élményben adott, életfilozófia és fenomenológia eredeti közös programja úgy is megfogalmazható, hogy a valóságot, ahogyan az az élményben adva van, kell egyszer már minden ízében filozófiai témává tenni. És ebben az összefüggésben válik majd világossá a közös program lényege: csak ha a filozófia se nem a szubjektum, se nem az objektum oldaláról tárgyalja a valóságot, hanem az élményben adott valóságból indul ki, akkor lehet elérni, hogy se a szubjektum ne tűnjék el a tárgyi világban, se az objektum ne oldódjék az Én tudati tevékenységévé. Magyarán: egyedül ebben a kiindulásban láttak lehetőséget arra, hogy — anélkül, hogy érvényét veszítené a kétségbevonhatatlan objektivitás mozzanata — a filozófia érvényt szerezzen az autonóm szubjektivitás mozzanatának. — Vizsgáljuk meg mármost ebben az összefüggésben életfilozófia és fenomenológia közös programjának jelentőségét.

A közös program motivációja — emlékezzünk — mindkét esetben a „módszeres tiltakozás” volt az ellen, hogy az individuum és a világ, amelyben él, teoretikus magyarázatok sorává oldódik föl, s azután többé föl sem merül abban a formában, ahogyan kezdetben adott. Az individuum és a világ teoretikus magyarázata (pl. a tudományban) igaz és hasznos lehet, eredményei azonban egyszerűen nem abban a közegben fogalmazódnak meg, melyben az individuum él és problémái fölmerülnek.⁵⁰ A filozófiának tehát, amennyiben egyáltalán igényt tart arra, hogy emberi problémákat tárgyaljon, valahogyan el kell érnie ezt a közeget, „vissza kell nyernie” azt, ami kezdetben adott. Pszichologizmus és antipszichologizmus eltérő útjain ezt próbálta megvalósítani életfilozófia és fenomenológia: az „életben adott eleven összefüggések” tudatosítását, illetve a mindennapi élet „természetes világfogalmának” visszanyerését. A valóság teoretikus magyarázatai mellé — melyekben mindaz, amiben a szubjektum önmagát a világ többi dolgaitól különböző autonóm lénynek tudja és az egész valóság, ahogyan a szubjektum számára adott, eltűnik — legalábbis egyenrangúként akarták odaállítani azt a valóságot, amelyben a szubjektum él.

A megvalósítás során azonban kiderült, hogy akár a szubjektum, akár az objektum szempontjából tárgyalja a filozófia a valóságot, soha nem juthat el az „életben adott eleven összefüggésekhez”, soha nem fogja visszanyerni a mindennapi élet „természetes világfogalmát”, mert maga a szubjektum—objektum séma nem alkalmas arra, hogy a

⁵⁰ „... a fizikai és fiziológiai színelméletek egyáltalán semmiféle világos képet nem nyújtanak a szín értelméről, arról, hogy mit is jelent a szín annak számára, aki lát”. (Husserl, i. m. 31. o.)

valóságot a maga teljességében – és ne csak mint a szubjektivitásban megjelenő objektumot, vagy az objektivitásban föloldódó szubjektumot – tárja föl. A teljes valóságba ezzel szemben beletartozik az ember és a világ, amelyben él; az ember, aki nem dolog a dolgok között, és a világ, mely az ember számára nem csupán önnön szubjektivitásának terméke. Ennek felismerése készítette Diltheyt és Husserlt, hogy feladják azt a fogalmi keretet – a hagyományos szubjektum–objektum sémát –, melyben a teljes valóság e két mozzanata kölcsönösen kizárja egymást, és ez a felismerés tette nyilvánvalóvá a számukra, hogy olyan kiindulópontot kell keresni, melyben az objektív világban nem föloldódó autonóm szubjektivitás mozzanata (az, aminek az ember önmagát tudja) és a kétségtelenül létező objektivitás mozzanata (a világ, ahogyan az ember számára adott) egyformán jelen van. Így jutottak el az akarati, illetve intencionális *élményhez*, melynek szubjektuma (illetve Husserlnél az a szubjektum, akire az élménnyel bírás vonatkoztatott) nem oldható föl teljes egészében az objektív világban, minthogy maga a szubjektív–objektív megkülönböztetés is csupán a szubjektum élményében nyer érvényt, s mely élményben ugyanakkor az egész objektív világ mint kétségbevonhatatlan realitás adott (illetve Husserlnél: kétségtelen létérvénnyel bír).

Hogy a kétségtelenül létező objektivitás mozzanata jelen van az élményben, arról mind Dilthey, mind Husserl esetében részletes gondolatmeneteket láttunk⁵¹; ám mit kell érteni „az objektív világban nem föloldódó autonóm szubjektivitásnak” az élményben jelenlevő mozzanatán? Tulajdonítható-e az autonóm szubjektivitás mozzanatának valami *pozitív* tartalom azon az elvont és tisztán *negatív* megállapításon túl, hogy az élmény szubjektuma nem oldható föl teljes egészében az objektív világban, minthogy maga a szubjektív–objektív megkülönböztetés is csak a szubjektum élményeiben nyer érvényt? – Ez lesz a döntő pont, mert csak akkor mondhatjuk, hogy az a filozófia, amely az élményben adott valóságot teszi témájává, valóban azt a világot tárgyalja, amelyben az ember él és problémái fölmerülnek, ha az élményben az objektivitás és a szubjektivitás mozzanata *egyaránt* megőrződik. Ha ez utóbbit is – ti., hogy az autonóm szubjektivitás mozzanata jelen van az élményben – sikerül igazolni, akkor ez az a filozófia, amelyik – Rickert

⁵¹ A gondolatmenetek ismertetése során szándékosan tekintettem el a velük szemben fölvethető immanens kritikai szempontok jelzésétől, mivel itt sem Dilthey, sem Husserl esetében nem az volt a lényeg, hogy sikerül-e *megoldást* találniok a külvilág realitásának problémájára, hanem azt vizsgáltam, hogy milyen új összefüggésben, és milyen új formában fogalmazódik meg náluk a probléma, s ennek következtében a megoldásokat csak annyiban vettem számításba, amennyiben azok a jelzett célhoz, az individuum autonómiájának biztosításához kapcsolódnak.

A teljesség kedvéért e helyütt mégis utalok a legalapvetőbb kritikai szempontokra. Diltheyjel szemben fölvethető, hogy a „realitás” nála mindig pszichikai értelemben vett realitást jelent (ezt Husserl is kifogásolta). Márpedig bármennyire bizonyított is, hogy a világ számomra pszichikai értelemben kétségbevonhatatlan realitás (pontosabban: még ha elfogadjuk is Dilthey erre vonatkozó bizonyítását), innen legalább olyan nehéz lesz eljutni az engem környező természeti és társadalmi világ realitásához, mint ha immanens tudati tényekből próbálnék kiindulni. Husserl ezzel szemben – éppen mert még a pszichikai értelemben vett realitást is transzcendens mozzanatként függeszti fel – olyan elszigetelt megismerés-élményekhez jut el, melyeknél még egy pusztán pszichikai értelemben reális személy folytonossága sem bizonyíthatja az egyedi élmény-aktusokban kétségtelen létérvénnyel bíró tárgyi szféra létezésének folytonosságát. Husserl ugyan a „tudat”, illetve „élményfolyam” kategóriájának segítségével megpróbálta utólagosan biztosítani a szubjektum egységét, ez azonban (lásd: Lübbe, i. m. 102. o. sk., valamint W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*. Hamburg 1953, 11. o. skk. és 120. o. skk.) további nehézségeket vet fel.

emlékezetes követelménye szerint⁵² – alkalmas arra, hogy világnézetet nyújtson. Életfilozófia és fenomenológia közös programjának jelentősége tehát abban áll, hogy a programban jelzett úton vélték menthetőnek az emberi szubjektivitást, melynek megléte éppolyan elengedhetetlen előfeltétele valamennyi törekvésüknek, mint a kétségtelenül létező objektivitás mozzanata. A kérdés tehát az, hogy milyen pozitív tartalom tulajdonítható a szubjektivitás élményében jelenlevő mozzanatának?

A probléma abból adódik, hogy mivel az ember a kétségtelen objektivitás mozzanataként jelenlevő világban él, melyben semmi nincsen, ami az emberi létezés sajátos voltára utalna, kérdéses, hogy tényleges helyzetére nézve egyáltalán van-e jelentősége annak, hogy az egész világot megjelenítő élmény szubjektumaként az ember mégis a világtól különböző autonóm szubjektivitás. És a „világnézetfilozófia” igenlő válasza azon alapul, hogy az emberi szubjektivitás pozitív tartalmát nem a világban való emberi létezés sajátos voltában kell keresni, hanem elfogadván a világ – és benne az ember – éppígy-létét (Ebenso-sein), ezt az egészet abban az egyedüli vonatkozásban kell megragadni, amelyben fennáll – tudniillik *a világot és a világban való emberi létezést megjelenítő* – és ennyiben attól valóban különböző – *szubjektum vonatkozásában*. A szubjektum helyzete tehát alapvetően kettős: egyfelől ember a világban (vagy Dilthey terminológiájával: pszichofizikai életegység), aki mint ilyen csupán egy a világ számtalan ténye közül: másfelől viszont az a világban levő valamennyi tényről különböző szubjektum (Diltheynél: az élet szubjektuma), akinek számára a világ – és benne az emberi létezés ténye – éppígy van. És minthogy a szubjektum tényleges helyzetében – életfilozófia és fenomenológia álláspontjáról – e két oldal elválaszthatatlan (a világban létező szubjektum az, aki a világban való létezés éppígy-létét megjeleníti), a világban létező ember sem oldható föl teljes egészében az objektivitás mozzanatában. Ha pedig ez így van, akkor a közös program valamennyi előfeltétele adva van: az autonóm szubjektivitásnak az élményben jelenlevő mozzanata nem pusztá elvontság, az a filozófia tehát, amely az élményben adott valóságot teszi témájává, valóban eljuthat az emberhez és ahhoz a világhoz, amelyben az ember él és problémái fölmerülnek.

És ezen a ponton igazoltnak tekinthetjük kiindulópontunkat: életfilozófia és fenomenológia általunk adott interpretációja alapján most már azt mondhatjuk, hogy pszichologizmus és antipszichologizmus eltérő útjain a századforduló e két nagy filozófiai áramlata kidolgozta azt a fogalmi keretet, melyben a „világnézetszükséglet” formájában jelentkező, s a világ teoretikus magyarázatának körén kívüleső „emberi problémák” is elméleti megfogalmazást nyerhetnek. Ebben a fogalmi keretben biztosított, hogy a szubjektum ne tűnjék el a teoretikus magyarázatok világában, hogy tényleges helyzete abban a formában legyen tárgyalható, melyben számára problémát jelent – azaz, legalábbis a fogalmi megragadhatóság szintjén, biztosított az emberi individuum autonómiája. Ebben az értelemben kockáztattam meg kezdetben azt az állítást, hogy a filozófiával szemben támasztott világnézetigényben az emberi autonómia biztosításának alapvető filozófiai feladata nyert új megfogalmazást; s ebben az értelemben mondanám most,

⁵² „Mégköveteljük a filozófiától, hogy nyújtson számunkra ‚világnézetet’, és a világra ekkor nemcsak mint objektumra gondolunk, hanem a mi helyzetünkre, a szubjektumnak a világhoz viszonyított helyzetére is.” *Die Philosophie des Lebens*. Id. kiad. 13. o.)

hogy életfilozófiában és fenomenológiában a klasszikus filozófia e központi problematikája fogalmazódott újra „az életben adott eleven összefüggések tudatosításának”, illetve a „természetes világfogalom visszanyerésének” feladatáé.

2. A VILÁGNÉZETTŐL A TUDOMÁNYIG

Vizsgáljuk meg mármost, milyen okok játszottak közre abban, hogy a századforduló gondolatvilágában ez a központi problematika további átalakuláson ment keresztül és a természettudományokkal szembeni önálló társadalomtudományok lehetőségének problémájává transzformálódott. Látni fogjuk ugyanis, hogy életfilozófia és neokantianizmus nem elégedett meg a „világnézetszükséglet” formájában jelentkező „emberi problémák” elméleti megfogalmazásának lehetőségével, hanem a rendelkezésre álló fogalmi keretben – pszichologizmus, illetve antipszichologizmus eltérő útjain – e problémák tudományos tárgyalására keresett lehetőséget. A tudományos problematika megjelenése mindenekelőtt azzal a sajátos helyzettel magyarázható, melyben a racionalista pozíció meggyengülése, bár egyfelől kétséssé tette a tudományos racionalitással megelégedő pozitivisták álláspontot, ugyanakkor mégis hangsúlyozott szerephez juttatta a tudomány racionális orientációját mindazok számára, akik nem elégedtek meg a pozitívizmussal szemben kínálkozó alternatívával: az irracionális világban való irracionális orientációval. A racionalista pozíció meggyengülését Dilthey így írja le: „E pozíció atyja Descartes volt. Ő adott elsőként diadalmas kifejezést az intellektus szuverenitásának. E szuverenitásnak kora egész vallási és metafizikai pozíciójában volt támasza, és éppúgy megvolt Locke-nál és Newtonnál mint Galileinél és Descartes-nál. Eszerint az ész éppen hogy alapelve a világ konstrukciójának, nem pedig epizodikus földi tény. Ma mégsem vonhatja ki magát senki az alól, hogy e nagyszerű vallásos-metafizikai háttér többé nem magától értetődő... Mindebből az következik, hogy többé nem vetnek el eleve egy olyan nézetet, amelyik Descartes szuverén intellektusát a természet múltó, egyedi termékének tekinti a Föld és talán más csillagok felszínén. Sokan vitatják ezt. Az ész mint az egész világösszefüggés háttere azonban egyikük számára sem magától értetődő.”⁵³ Hol található a ráció még kiindulópontot, ha egyszer a reflexió eredménye az volt, hogy a világ nem ésszerűen megformált, hogy az ész csupán „epizodikus földi tény”.

Vajon ilyen körülmények között – amikor meggyengült a racionalista pozíció – nem a tudományellenes irracionalizmus-e az egyetlen következetes álláspont? – Ezen a ponton jelent meg a társadalomtudományos problematika a századforduló gondolatvilágában.

A helyzet ugyanis a következő volt: annak számára, aki világosan tudatosította, hogy a világ ésszerű formáltsága csupán a racionalista metafizika megalapozatlan előfeltevése – hacsak nem akart a tudományellenes irracionalizmus álláspontjára helyezkedni⁵⁴ –

⁵³ „Erfahren und Denken”. *Ges. Schr. V.*, 88. o.

⁵⁴ Az irracionalizmustól való félelem nem egyforma súllyal szerepelt a századforduló különböző irányzatainál a társadalomtudományos problematika létrejöttének motivációi között. Míg a neokantianusoknál (lásd pl. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, id. kiad. 1. fejezet) ez volt az egyik explicit motiváció, addig Dilthey számára nem annyira az irracionalizmus volt a riasztó alternatíva (Dilthey bizonyos pontig mindig is hajlott az irracionalista következtetések elfogadására), hanem a kortárs irracionalizmus tudományellenessége bizonyult elfogadhatatlannak.

egyetlen kiindulópont maradt: a maga totalításában föltárni azt az egészet, amelyen belül „a természet e múltó, egyedi terméke” föllép. Minden azon múlik tehát, hogy föltáráható-e ez az egész – ahogyan Dilthey nevezi: a „történeti életösszefüggés” –, mert ha a világ nem igazodik az ész törvényeihez, akkor a tudományos racionalitás sem támaszkodhat másra, mint az ész világbeli tényleges helyzetének föltárására. Így kerül be „történeti életösszefüggést” és benne a ráció tényleges helyzetét kutató tudomány lehetőségének problémája a századforduló gondolatvilágába. Ahogy Dilthey Hegel racionalista konstrukciójával szemben fogalmaz: „Amennyiben a hegeli általános ész helyére az élet a maga totalításában, az élmény, megértés, történeti életösszefüggés, s benne az irracionális hatalma lép, az a probléma keletkezik, hogy miként lehetséges szellemtudomány.”⁵⁵

Nem a tudományellenes irracionalizmus tehát az egyetlen következetes álláspont, csupán arról kell letenni, hogy minden tudomány ésszerű összefüggések szerint megjelenített világ. Ha lehetséges olyan tudomány, amely nem az ész törvényeit kutatja a világban, akkor elkerülhető az irracionalizmus álláspontja, még ha tudjuk is, hogy a világ nem ésszerűen megformált. Csak az a kérdés, hogy lehetséges-e tudomány, mely nem ésszerű összefüggések szerint megjeleníti, hanem tényleges történéseiben föltárja a valóságot? Mert abban a helyzetben, amelyben a pozitívizmus reflektálatlan racionalizmusa végleg tarthatatlanná vált, egy ilyen tudomány lehetősége volt az egyetlen esély arra, hogy ne kelljen föladni a ráció álláspontját. Erre az esélyre tettek mindazok, akik a természetet ésszerű összefüggések szerint megjelenítő természettudománnyal szemben az ész törvényeihez nem igazodó történelmi-társadalmi valóságot föltáró társadalomtudomány lehetőségét kívánták megalapozni.

A társadalomtudományos problematika tehát a tudományellenes irracionalizmussal szembeni alternatívaként jelent meg a századfordulón. De hogyan lehetséges akkor, hogy a társadalomtudományos problematikában a világnézetfilozófia törekvései nyertek kifejezést, hiszen ezek a törekvések szembekerültek a tudományosság standardjeivel: a kor tudományos standardjai szerint a „világnézeti kérdések” – minthogy csupa bizonytalan, a tudomány racionális eszközeivel leírhatatlan problémára vonatkoznak – eleve tudománytalanok.

Itt mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy a világnézetfilozófia nem általában a tudományosság standardjeivel, hanem speciálisan azzal került szembe, amit a múlt század 60-as 70-es éveiben szinte egyeduralgó pozitívizmus annak tartott – ennyiben a világnézeti kérdések felvetése nem a rációnak, csupán a ráció egyoldalúságainak kritikáját jelentette. Ugyanakkor mégis azt kell mondanunk – még akkor is, ha eltekintünk a pozitívizmus racionalizmusát valóban irracionalista álláspontról bíráló szélsőségektől⁵⁶ –, hogy önmagában a világnézetfilozófia törekvései kapcsán *nem* lehet az irracionalizmussal szembeni alternatíváról beszélni. A századforduló világnézetfilozófiájából pontosan azért született meg a társadalomtudományos problematika, mert a *ráció keretei között egyedül a társadalomtudomány képes kielégíteni a filozófiával szemben támasztott világ-*

⁵⁵ „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban” (lásd: hasonló című kötet), id. kiad. 542. o.

⁵⁶ Dilthey például élete végén, amikor úgy látta, hogy a társadalomtudományos problematika számára végképp nincsen megoldás – így fogalmazott: „Minden igazi világnézet intuíció, amely úgy keletkezik, hogy az ember benne van az életben.” („Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen”. *Ges. Schr. VIII.*, 99. o.)

nézetigényt. Akik a „világnézetszükséglet” formájában jelentkező „emberi problémák” megválaszolására vállalkoztak, azoknak nem volt választásuk: ha nem nyugszanak bele a pozitivismus reflektálatlan racionalizmusával szemben – mely álláspontonról ezek a problémák még csak meg sem fogalmazhatók – nyilvánvalóan kínálókozó alternatívával, az irracionális világban való irracionális orientációval, akkor meg kell alapozni egy olyan tudomány lehetőségét, melyben az egész „történeti életösszefüggés”, s ezen belül az embert orientáló szempontok, értékek és célok tényleges helyzete föltárható. Erre irányuló kísérlet volt az életfilozófia „szellemtudománya”, illetve a neokantianizmus „kultúrtudománya”; ám a világnézetfilozófia öröksége mind a pszichologizmus útját járó szellemtudományra, mind az antipszichologizmus útját járó kultúrtudományra nézve végzetes következményekkel járt. A világnézetfilozófia örökségeképpen ugyanis a társadalomtudományra hárult a világ teoretikus magyarázataiban eltűnő autonóm szubjektumnak és az e szubjektum számára adott világnak a megmentése: a való világgal szemben a tudománynak kellett volna biztosítania az individuum anatómiáját. Ez pedig eleve kivihetetlen vállalkozás.^{5 7}

SUMMARIES

Ágnes Erdélyi: „World Outlook” Philosophy and Social Science

The social science problematic emerging in German philosophy at the turn of the century was closely related to traditional philosophical problems, first of all to the problem of the autonomy of the individual. From the point of view of the problem of the individual's autonomy the most various – and sometimes seemingly opposed – philosophical trends of that period, such as Neo-kantianism, „life philosophy” (Lebensphilosophie), and phenomenology, can be brought to a common ground. In the last analysis, those three trends can be regarded as a kind of *protest* against man becoming wholly transformed into a set of theoretical explanations in science. This is a way to approach the claim of Neo-kantianism to a „world outlook” (Weltanschauung), with two contrary interpretations of the philosophy which is to meet that claim: the psychologism of life philosophy, and the anti-psychologism of phenomenology.

РЕЗЮМЕ

Агнеш Эрдеи: Мировоззренческая философия и общественные науки

Проблематика общественных наук, сформулированная в немецкой философии на рубеже нашего века, тесно связана с традиционными философскими вопросами. С точки зрения автономии индивидуума под общий знаменатель могут быть подведены различные, на первый взгляд даже внешне противоположные друг другу философские направления: неокантианство, философия жизни и феноменология. Каждое из них в конечном счете может быть понято как *протест* против понимания человека как явления, полностью растворимого в теоретических объяснениях науки. Так может быть интерпретирована потребность неокантианства в мировоззрении и обе противоположные интерпретации двух философий, призванных удовлетворить эту потребность: психологизм философии жизни и антипсихологизм феноменологии.

^{5 7} „A történeti ész kritikája?” (*Magyar Filozófiai Szemle* 1976/4.) c. dolgozatomban megpróbáltam részletesen igazolni, hogy a természettudománnyal szembeállított önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása a századfordulón azért volt kivihetetlen vállalkozás, mert a társadalomtudományos problematika elemeivé transzformálódtak azok a filozófiai problémák, amelyek a filozófiával szemben támasztott világnézetigényben nyertek megfogalmazást, s ennek következtében az önálló társadalomtudomány követeléséhez történetfilozófiai várakozások tapadtak.