

**A  
FENOMENOLÓGIA  
TÖRTÉNETI  
ÉS KRITIKAI VIZSGÁLATA**

ÍRTA:  
DR. SOMOGYI JÓZSEF



1926.  
KIADJA A BUDAVÁRI TUDOMÁNYOS TÁRSASÁG

Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, VIII. kerület, Múzeum-  
körút 6, Gólyavár.  
Főigazgató: Dr. Czákó Elemér.

## ELŐSZÓ.

Jelen munkánkkal a filozófia úgyszólván leghomályosabb, legnehezebben érthető irányzatának megvilágítására, történeti vizsgálatára, kritikai méltatására vállalkoztunk. Maga ez irányzat megalapítója is ugyancsak bőven hangsúlyozza bölcséletének *szokatlanul nehéz* voltát és valóban alig akad még filozófiai irány, melynek tanulmányozása akkora szellemi aszkézist igényelne, annyi fáradságot jelentene és amellet kárpótlásul mégis oly kevés szellemi gyönyörűséget nyújtana, mint az itt tárgyalásra kerülő bölcsélet. E tanulmánnyal járó fáradságot csak az ismerheti igazán, aki nem csupán felületesen olvagatta Husserl homályos fejtegetéseit, hanem iparkodott azokat valóban teljesen megérteni és velük szemben kritikailag állást foglalni. Ezért jelen munkánkkal járó nehézségeket is csak az értheti meg valóban, aki már maga is megpróbálkozott a *Logische Untersuchungen* második részének és az *Ideen-nek* beható tanulmányozásával.

Munkánk közel négy évi beható, alapos kutatás, a terjedelmes forrásmunkák többszöri és gondos áttanulmányozása alapján készült. Mindazonáltal magunk érezzük legjobban, mily gyarló módon sikerült feladatunkat megoldanunk. Azonban talán mentségünkre szolgálhat az a szokatlanul nehéz feladat, mellyel meg kellett küzdenünk és amelynek valóban sikeres megoldásához talán tényleg egészen különleges szellemi berendezettség szükséges, amit a fenomenológia megalapítója is több alkalommal emleget. Sok helyen egészen úttörő munkát is kellett végeznünk, mely a filozófiai gondolkodásban leggyakorlottabb fők számára is bizonyára nem könnyű feladatot jelent. Amellet állandóan szemelött kellett tartanunk azt a korlátolt terjedelmet, melyben e munka megjelenhet és így sokszor kellett a rövidséghez ragaszkodnunk a világosság és az érthetőség rovására is. Az áttekinthető, egységes tárgyalást egyébként már a tárgyalandó fenomenológiai munkák természete is megnehezíti, amelyekben a legkülönbözőbb fejtegetések fordulnak elő a leglazább összefüggésben. Mindezek szolgáljanak munkánk gyarló-

ságának mentségéül. Reméljük azonban, valamelyes útbaigazítást és néhány találó, eredeti gondolatot mégis nyújtunk azok számára, akik a fenomenológia tanulmányozására vállalkoznak.

E helyen egyúttal hálás köszönetet mondunk méltóságos *dr. Pauler Ákos* és *dr. Komis Gyula* uraknak a budapesti tudományegyetem tanárainak, akik mindvégig jóakarató érdeklődéssel kísérték munkánkat és akiknek szíves támogatása nélkül e munka nem jöhetett volna létre. Ugyancsak sok köszönettel és őszinte hálával tartozunk a freiburgi, majd később a müncheni egyetem nagynevű filozófia-tanárának: *dr. Geysler Józsefnek*, aki mint a fenomenológia egyik legalaposabb ismerője és éles elméjű bírálója sok értékes útbaigazítással segített munkánk közben.

*Legyen ez első terjedelmesebb munkám mestereim iránt érzett igaz hálám és őszinte ragaszkodásom emléke.*

Végül hálás köszönetemet fejezem ki a Budavári Tudományos Társaságnak, különösen pedig *dr. Hekler Antal* egyetemi tanár úr ömértóságának, hogy a mai nehéz viszonyok mellett is szíves volt elvállalni munkám kiadását.

Budapest, 1926. február havában.

Somogyi József.

## Bevezetés.

A jelenleg uralkodó filozófiai irányok között alig találunk még egyet, melyet oly sokféle módon értelmeznének, annyira különbözőképen értékelnének, mint a fenomenológiát. Sokan az első igazi, exakt filozófiaként üdvözlik ez új irányzatot. Tőle várják, hogy új életerőt öntsön a már-már ellanyhuló bölcselkedésbe, új biztos utakat nyisson korunk tervszerűtlenül tapogatódzó gondolkozása számára. Mások viszont nagyon is vitatják ez új filozófia különleges értékét és sarkalatos tévedéseket mutatnak ki benne. De bármint vélekedjünk is e bölcséleti irányról, annyit már kétségtelenül megállapíthatunk, hogy ez új irányzat a filozófiai vizsgálódásokra igen termékenyítőleg hatott. Igen sok új gondolatot, kérdést, problémát vetett korunk bölcselői közé, hatalmas szellemi küzdelmet indított meg maga körüli és a gondolkodókat kényszerítette, hogy mellette vagy ellene állást foglaljanak. Nincs ága már a filozófiának, amelyen ez új irányzat ne éreztette volna hatását, sőt egyes szaktudományoknál is gyakran találkozunk a fenomenológia nyomaival. Így főleg a filozófia testvértudományánál, a teológiánál jelentkeznek újabban a fenomenológiából kiinduló nagyarányú reformok.

De amily kétségtelen szellemi élénkséget keltett ez új filozófiai irány, éppoly kétségtelen *kőmáliba, bizonytalanságba chaotikus zavarba* vezettek eddig a biztosnak ígért utak. E határozatlanságot ugyan a fenomenológusok csupán a nehéz problémák, az új, szokatlan vizsgálódási irány természetéből folyónak, a kialakulás, az újjászületés chaosszának tartják, de az ellentábor épen e bizonytalanságban találja az új irányzat alapvető hibáinak legbiztosabb jelét.

Azt azonban a fenomenológusok sem tagadhatják, hogy már a fenomenológia megszületését jelentő első, hatalmas munkák is oly homályosak, annyira nehezen érthetők, amihez hasonló alig van a filozófiai irodalomban. Az amúgy is rendkívül nehéz, mély problémák kellően meg nem világított, egészen új, szokatlan terminológiába burkolva és világosnak legkevésbé sem mond-

ható stílusba öltöztetve jelennek meg az olvasó előtt, úgy hogy a filozófiailag alaposan iskolázott fők is igen sokszor tanácstalanul kérdezik, vajjon mit kell érteni e nehézkes fejtegetéseken és gyakran a legalaposabb vizsgálódás, legfáradságosabb elmélyedés árán sem sikerüi eldönteniök, valóban azt értik-e, amit a szerző ki akar fejezni. A világosság hiányából ugyan még nem szabad mindjárt az elrejtett gondolatok értékére nézve is következtetést vonnunk, de érthetővé válik, hogy az ilyen alapokon meginduló egész irányzat is tele lesz homályossággal, bizonytalansággal, aminek épen nem mindig az, értelmezők az okai. E homályosságok felderítését, világosabb magyarázatát nem sok eredménnyel keressük a többi fenomenológiai munkákban sem. Ha a most már elég tekintélyes fenomenológiai irodalmat vizsgáljuk, abban nem egykönnyen sikerül valamely egységes felfogást, határozott irányzatot felfedeznünk. Sőt a magukat kimondottan fenomenológiaiainak valló munkáknál is olykor úgy találjuk, hogy bennük az egész fenomenológia jóformán csak *divatos cégér, csupán külső, felszínes máz*, mely talán az újdonság látszatát kelti, de lényegesen újszerűt semmit sem tartalmaz. Fenomenológia bennük szinte nem is terjed az előszón túl, legfeljebb annyiban, hogy lépten-nyomon új, a fenomenológiára emlékeztető kifejezéseket használnak kellően meghatározott jelentések nélkül, amivel inkább csak az érthetőségnek ártnak, minthogy a probléma megoldását elősegítsék.<sup>1)</sup>

Ha tehát a fenomenológia mibenlétét akarjuk vizsgálni, történeti összefüggését megállapítani, alapelveit bírálat tárgyává tenni, nem bízhatjuk magunkat e sokféle, szétágazó gyakran egymásnak ellentmondó fenomenológiai irányzatokra, hanem vissza kell térnünk a *fenomenológia forrását képező munkákhoz*. Ezért vizsgálódásunk is tulajdonképpen csak ez alapmunkákra, e szorosabb értelemben vett fenomenológiára fog részletesebben kiterjedni. E megszorítás jelzését már azért is szükségesnek látjuk, mert a fenomenológia elnevezést ma már oly sokféle értelemben használják, hogy abba tágabb értelmezés esetén úgyszólván az egész filozófiát bele ehetne magyarázni.

A mi vizsgálódásunk első sorban történeti összehasonlítás és kritikai fejtegetés szándékozik lenni, ezért a fenomenológia terjedelmesebb, rendszeres, összefoglaló ismertetésére nem is fogunk kiterjeszkedni. Ezirányú kitéréssel — úgy gondoljuk — nagyrészt csak oly

<sup>1)</sup> V. ö. Richard Müller-Freienfels: Die Philosophie des XX. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. Mittler & Sohn, Berlin, 1923. 62.1.

anyaggal növelnénk munkánk terjedelmét, mely már számos ismertető munkában megtalálható.<sup>1)</sup> Ehelyett inkább az egyes fontosabb részleteket, vitás pontokat, homályosabb helyeket fogjuk tárgyalásunk folyamán behatóbban megvilágítani. Mindazonáltal célszerűnek látjuk, hogy legalább bevezetésképpen *rövid, összefoglaló ismertető* is adjunk a fenomenológiáról.

A meglehetősen határozatlan „*fenomenológia*” elnevezés már régebbi keletű és több bölcseletnél találkozunk vele különféle értelemben. Először a Chr. Wolf iskolájához tartozó *Joh. Heinr. Lambert* használta a „*Neues Organon*” c. munkájában (1764). E munkájának egy részét fenomenológiának nevezi, mely nála a jelenségek elmélete. E fenomenológia feladata, hogy mint egy „*transzcendens optika*” vizsgálja a megismerés alapjául szolgáló jelenségeket, felderítse bennük azt, ami valóság és ami csupán látszat és megállapítsa e látszat és valóság viszonyát.

*Kant* a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* c. munkájának egy részét nevezi fenomenológiának, mely az anyag mozgását és nyugalomát csupán az elképzelés fájához vagy modalitásához viszonyítva tárgyalja. E fenomenológia az anyagot mint mozgásra képeset tekinti, amennyiben ez a tapasztalat tárgya lehet és megállapítani törekszik a mozgásnak tisztán fenomenológiai, vagyis csupán mint jelenségre, látszatra vonatkozó törvényeit.

*Friesnél* a fenomenológia a természetbölcseletnek az a része, amely a testeknek a szemléletben való megjelenési módjával foglalkozik. Az eddig említett bölcseletknél tehát a fenomenológia általában az a tudomány, mely a *jelenségekkel, a látszattal, a megjelenés módjával* foglalkozik, az azok mögött levő magánvalóval, a valósággal szemben.

Lényegesen más értelemben veszi a fenomenológiát *Hegel*. Nála e tudomány *a tudat kifejlődést fokozatait*, a szellem megjelenési formáit tárgyalja. Kifejti, miként halad a tudat önmagának és tárgyának első, közvetlen ellentétjétől kiindulva a tudat, öntudat, ész, a morális szellem és a vallás fokozatain át az abszolút tudásig. (Phänomenologie des Geistes.) Bizonyos tekintetben hasonló értelemben fogja fel a fenomenológiát *E. v. Hartmann* is, aki a

<sup>1)</sup> Ez irányban legértékesebb ismertető és egyúttal kritikai munka: Joseph Geysler: *Neue und alte Wege der Philosophie*, Münster, 1916. A magyar irodalomban e tárgyú részletesebb munkák:

Enyvvári Jenő: *Husserl liszta fenomenológiája és a fenomenológia módszere*, Budapest, 1913.

Szemere Samu: *A jelenkori filozófia főbb irányai* (Ethika-könyvtár IX.), Budapest, 1923.

*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* c. munkájában az erkölcsi tudat fokozatait állítja elénk.

*Stumpf*nál a fenomenológia az érzéki jelenségeknek önmagukban való, végső elemekig ható vizsgálata (*Die Wiedergeburt der Philosophie.*) Hasonlóképpen *W. Hamilton*nál is a fenomenológia a tudat tényeinek, jelenségeinek leírásával foglalkozik. Elszórtan találkozunk még több helyen is a fenomenológia elnevezéssel,<sup>1)</sup> mely azonban még rendszerint csak esetlegesen felmerült mellékes elnevezés és nem egy általános filozófiai irányt vagy egyetemes rendszert akar jelölni.

A mai értelemben vett fenomenológiát — és egyedül ez fogja képezni további vizsgálódásunk tárgyát — *Edmund Husserl* alapította meg. Ez elnevezés alatt azonban ő is annyira különböző problémákat tárgyal, hogy azokból legfeljebb a fenomenológia néhány legfőbb alap gondolatát ismerhetjük meg, de korántsem alkothatunk belőlük egységes, világos képet ez irányzatról.

Először a *Logische Untersuchungen* c. nagy hatást keltő munkájában kezdte Husserl ez új filozófia alapelveit fejtegetni. E munka első kötete,<sup>2)</sup> mely *Prolegomena zur reinen Logik* alcímet visel, még nem áll szorosabb összefüggésben a tulajdonképpeni fenomenológiával. Ez első kötet tárgya a *logikának, a logikai törvények érvényességének* minden tapasztalástól vagy elgondolástól ment megalapozása. E célból Husserl a legnagyobb meggyőző erővel bizonyítja a *pszichológizmusnak, anthropológizmusnak, teleológizmusnak* és általában mindazon elméleteknek tévedéseit, melyek a logikai törvényeket a tapasztalásból, pszichológiai törvényekből, biológiai tényekből vezetik le, illetve e törvények érvényességét csupán az emberi gondolkodás és megismerés körére korlátozzák. Teljes világossággal fejt ki, hogy a pszichológizmus minden faja végső következményeként abszurdumra vezet. Ily módon azután kimutatja, hogy a *tiszta logika*, a tiszta matematikához hasonlóan minden tapasztalástól vagy létezési vonatkozástól teljesen független, *apodiktikus, apriori* tudomány, melynek egész köre, miként a matematikáé is, egyteljesen különálló, *minden létezésről független, ideális valóságként* áll fenn.

E fejtegetések, bár távol állanak még a későbbi fenomenológiától, mégis kétségtelenül fontos irányító szerepet játszottak ez új tudomány kialakulásában. Husserl jobbá vezérgondolata ugyanis lényegében arra irányul,

<sup>1)</sup> V. ö. Fr. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* továbbá Eisler: *Handwörterbuch der Philosophie.*

<sup>2)</sup> *Logische Untersuchungen* I. M. Niemeyer, Halle a. d. S. 1 kiadás 1900, 2. kiadás 1913. (Rövidítve: L. U. I.)



hogy miként a logikát, úgy az egész filozófiát is a *mathematikai exaktság* fokára emelje és eddigi ingatag, tudománytalan alapjaiból kiemelve, apriori, apodiktikus tudománnyá tegye. Ezt oly módon iparkodik elérni, hogy a filozófiának, illetve minden más tudománynak egész tárgyköre fölé is egy ideális, változatlan, minden létezés-től és elgondolástól független valóságot terjeszt ki. Ez ideális valóság szükségképi, identikus tárgyainak eredeti mivoltukban való megragadására pedig egy *különleges megismerési módszert* állapít meg.

E tulajdonképpeni fenomenológiai fejtegetések azonban csak az említett munka *második kötetében*<sup>1)</sup> kezdődnek. Itt a tiszta logikára vonatkozó fejtegetések a *tudat-adottságokra* irányuló vizsgálódásokkal párosulnak, miközben lassankint előbontakoznak a fenomenológia alapvonalai is, mely új tudomány itt egyrészt a pszichológiának mint tapasztalati tudománynak az előkészítésére szolgál, másrészt pedig megnyitja azokat a forrásokat, melyekből a tiszta logika alapfogalmai és ideális törvényei fakadnak.

A *gondolkodás és megismerés* ugyanis bizonyos *aktusokban* folyik le, melyek általában a kifejező beszéddel kapcsolatban lépnek fel. Ez aktusokban rejlik a forrása azoknak az érvényességeknek, melyek mint a gondolkodás, a megismerés tárgyai vagy ezeket megvilágító törvények, elméletek állanak szemben a gondolkodó tudattal. Ez aktusok a forrásai tehát azoknak az egyetemes, tiszta ideáknak, valamint ezek ideális összefüggéseinek is, melyek a tiszta logika tárgykörét alkotják.

Az új tudomány tárgya tehát az *élmények általában*. Azonban nem az élmények pszichikai lefolyásával foglalkozik, hanem azoknak ettől lényegesen különböző *ideális tartalmával*. A tiszta logika, midőn a fogalmakkal, ítéletekkel, következtetésekkel foglalkozik, mindig csupán ezeknek ideális tartalmát tekinti; pszichikai lefolyásukat már a pszichológia tárgyalja. A tiszta logika tárgya az *ideális jelentésegységek* valamint a tisztán ezeken alapuló *ideális törvények*. Hasonlóképpen minden más tudomány is objektív tartalma szerint jelentéseknek ideális együtessége.

A *jelentés* az egyes kifejezésaktusok ideális tartalma és mint ilyen, az egyes individuális jelentésélmények határtalan sokféleségével szemben a legszigorúbb értelemben vett *egység, azonosság*. Amit egy forgalomban

<sup>1)</sup> Logische Untersuchungen II. („Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis” alcímmel) M. Niemeyer Halle a. d. S., 1. kiad. 1901.. 2. kiad. I. rész 1913.. 2. rész („Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis” alcímmel) 1921. (Rövidítve: L. U. H.)

vagy tételben gondolunk, ami annak ideális jelentését képezi, kell, hogy ugyanaz maradjon, akár elgondoljuk azt, akár nem, sőt egyáltalán teljesen független attól, vannak-e gondolkodó lények vagy sem. Husserl szerint csak e felfogás ad szilárd alapokat a logikának.

A jelentések rendszerint bizonyos *kifejezésekhez* tartoznak, amilyenek a szavak vagy egyéb jelentéssel bíró jelek. A kifejezettség azonban csak esetleges a jelentésre nézve. Számtalan jelentés van, mely nem jut, sőt nem is juthat kifejezésre. De a jelentés nemcsak az őt kifejező szóhangtól vagy az ezzel járó jelentéseménytől, hanem annak — eseti g reálisan létező” — tárgyától is különbözik. A *jelentések* nem reális létezők, de mégis *bizonyos ideális módon fennálló, újszerű tárgyak*.

A tiszta logika további előkészítésére és megalapozására a *tudatnak és a gondolkodás aktusainak* behaló fenomenológiai vizsgálása útján jutunk. E vizsgálódások azonban nem tapasztalati, nem pszichológiai jellegűek, hanem tisztán *ideális vonatkozásúak*. A vizsgált élményeknél eltekintünk azoknak minden individuális mozzanatától, minden reális léttételezéstől. Nem induktív tapasztalás, hanem *belső, reflektív szemlélődés* útján kutatjuk az ideális élményfajokat, keressük azoknak ideális mibenlétét, valamint ideális összefüggéseit, melyek apriori érvényesek az illető élményfaj minden lehetséges élménye számára. A fenomenológia tárgya tehát nem a, tapasztalati Én, nem az egyéni tudat, hanem a *tiszta Ennek tiszta tudata*, illetve ennek *tiszta élményei, tiszta jelenségei*, amint ezek a reflektív szemlélődés számára megjelennek.

A tudat alaptulajdonsága az *intencionalitás*, vagyis bizonyos tárgyra irányulás. Ezért a tudat fenomenológiai vizsgálata is elsősorban ez intencionális élményekkel, aktusokkal foglalkozik. E vizsgálódásokkal kapcsolatban Husserl munkája rendkívül mélyreható elemzéseket, finom leírásokat, gondos megkülönböztetéseket tartalmaz, melyek e tekintetben szinte páratlanul állanak a modern filozófiai irodalomban. Különösen értékes az *ekvivokációk* nagy számának feltüntetése, melyek filozófiai alapkifejezéseink egész seregével kapcsolatosak.

Míg az eddigiekben Husserl inkább csak a tiszta logika megalapozása céljából alkalmazta a fenomenológiát anélkül, hogy ez új tudomány mibenlétét és eljárási módját rendszeresen ismertette volna, az *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* c. munkájában<sup>1)</sup> már a fenomenológia *tárgykörét*

<sup>1)</sup> Megjelent a Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1. kötetének! részében, 1-323. 1. (Rövidítve: I ) M. Niemeyer, Halle a. d-S. 1913.

és módszerei is iparkodik rendszeresen megvilágítani. Itt már a fenomenológia *új, egyetemes alaptudományként* lép fel, melynek feladata, hogy az egész filozófiát minden előfeltétel nélküli, matematikai exaktségű apriorisztikus tudománnyá emelje.

A fenomenológia e feladatából következik, hogy nem lehet tapasztalati adottságokkal foglalkozó ténytudomány. A ténytudományok tárgyai ugyanis tapasztalati adottságok, reális jelenségek, egyéni szubjektumhoz tartozó valóságos élmények. Mindezek azonban csupán esetlegesek, éppúgy lehetnének másként, máshol és más időben is. Azonban ez egyéni változó *tényekhez* egyetemes, szükségszerű, változatlan *lényegeket* is tartoznak, melyeknek az egyes tények csupán példaként szolgáló esetleges realizálódásai. E lényegeket nem reális létezők, nem is pszichikai képződmények vagy a gondolkodás, a megismerés produktumai, hanem a matematika tárgyaihoz hasonló, változatlanul, szükségképpen fennálló, tiszta ideális tárgyak. Ebből következik egyúttal az is, hogy csupán a lényegmegismerés ad igazi, szükségképeni, exakt ismeretet; tehát minden tudományos vizsgálódásnak, mely ilyen ismeretekre tart igényt, e tiszta lényegekre kell irányulnia. Így a fenomenológia is *apriori lényegtudomány*, mely irreális tárgyakkal, egyetemes, szükségszerű lényegismeretekkel foglalkozik.

Miként juthatunk el azonban e lényegeket megismeréséhez? Minden tudományos vizsgálódás kiindulópontja a közvetlen, naiv világszemlélet. E „*természetes beállításban*” az adottságokat még nem deformálja semmiféle elmélet sem. Itt tehát az egész valóság mint *térben és időben létező realitás* jelenik meg számunkra. Találkozhatunk olykor itt is hallucinációval, fantáziával, azonban általában az egész valóság mégis tőlünk független, reális tényként áll velünk szemben.

A további vizsgálódás azonban azt mutatja, hogy a dolgoknak reális létezése egyáltalán nem szükségszerű és bármennyi tapasztalati bizonyítékunk is van a világ létezése mellett, elvben soha sincs kizárva, hogy *a világ esetleg egyáltalán nem létezik*. De nemcsak esetleges, bizonytalan a valóság reális létezése, hanem teljesen *felesleges* is a dolgoknak reális létezését tulajdonítanunk. A világ ugyanis lényegében semmit sem változik az által, hogy csupán illúzióvá vagy fantáziává lesz egy tudat számára. Ezzel szemben azonban a *tiszta tudat* tételezése teljesen szükségszerű, fennállása teljesen *kétségtelen*.

Ha tehát szükségszerű ismeretekre törekszünk, nem maradhatunk meg a természetes beállításnál és an-

nak reális világánál, hanem át kell térnünk a tiszta tudatnak és a tiszta tudatadottságoknak vizsgálására. A *fenomenológia eszerint a tiszta tudat tiszta élményeinek lényegtana*. Ez az újfajta vizsgálódás azonban egy új, *fenomenológiai beállítást*, egy egészen újszerű vizsgálódási eljárást igényel, mely teljesen eltér a természetes gondolkodástól, a közönséges megismerési módtól.

Ez újabb módszer egy *transzcendentális redukció* folyamán kikapcsol a valóságból minden létezési mozzanatot, minden fizikai vagy pszichikai realitást, félretesz minden ezeken alapuló tudományt. Nem tagadja a világ létezését, csupán tartózkodik minden ítélettől, mely e létezést magában foglalja, vagyis *fenomenológiai ἐποχή-t* gyakorol, a létezést „zárójelben teszi.” E zárójelbetevéssel tehát feladjuk a világot mint realitást, de nem a világot mint εἶδος-t, mint lényeket.

Az ily módon véghezvitt transzcendentális redukció végső eredményeként nyerjük a *tiszta tudatot* annak *tiszta élményeivel*. E tiszta tudat mint *végső abszolútum* azonban egyúttal az összes transzcendenciákat is bizonyos értelemben magában foglalja, konstituálja. Benne léhát megtaláljuk az egész világot, mint tiszta tudatadottságokat. A fenomenológia feladata tehát e tiszta tudatadottságok lényegét megragadni és lehetőleg adekvát módon leírni.

De miként ragadhatjuk meg e tiszta lényegeket? Husserl szerint mint minden biztos ismeretnek, a lényegmegismerésnek is végső és egyedüli forrása a minden előfeltevés nélküli, eredeti módon adó, *közvetlen szemlélet*. Miként az individuális tényeket a tapasztalati szemlélet adja, épúgy a lényegekhöz is tartozik egy közvetlen, eredeti, esetleg adekvát „*lényegszemlélet*”. A lényegmegismerésnél tehát azt kell megragadnunk, ami ez intuitív lényegszemléletben közvetlenül adódik. Az így nyert ismeretek azután szükségszerű, apriori lényegismeretek lesznek.

A lényegszemlélethez az *eidetikus redukció* vezet. Ez új szemlélet is az individuális tényszemléletből indul ki, bár ez utóbbtól teljesen különböző, újszerű, közvetlen megragadás. A kiindulási pontot képezheti egyetlen, példaképpül szolgáló, esetleg csupán fantáziált individuális adottság. Ez adottságnak a szemléletben való szabad variálása és az individuális mozzanatok kiválasztása útján végül megpillantjuk a tiszta lényeket.

A *fenomenológia tehát tiszta intuíción alapuló lényegtudomány*, mely minden közvetlenül evidens ismeretet magában foglal és így a filozófiának, valamint minden más tudománynak is végső, szilárd alapját képezi. Ezért

Husserl szerint a fenomenológia: „die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie”.<sup>1)</sup>

A *Philosophie als strenge Wissenschaft* c. munkájában<sup>2)</sup> Husserl a filozófiának eddigi tudománytalan zűrzavaros állapotát tünteti fel és ezzel szemben a fenomenológia hivatását abban látja, hogy általa a filozófia elérje a szigorú értelemben vett tudomány színvonalát. A filozófia eddig Husserl szerint csak a filozófiai rendszerek anarchiája, csak a szkepticizmus terjesztője volt, úgy hogy inkább csak filozófiákról beszélhetünk, mint a filozófiáról. „Ich sage nicht,” mondja Husserl „Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin sie sei noch keine Wissenschaft. . . Sie verfügt nicht bloss über ein unvollständiges und nur im einzelnen unvollkommenes Lehrsystem, sondern schlechthin über keines. Alles und jedes ist hier strittig, jede Stellungnahme ist Sache der individuellen Überzeugung, der Schulauffassung, des Standpunktes”.<sup>3)</sup> E sokféle tudománytalan filozófiai próbálkozás helyett Husserl a fenomenológiában egy első és végső igazi filozófiát akar nyújtani, mely első az ő belső lényege, kifejezéseinek szabadosága, tudományos szigorúsága, valamint szellemi felkészültsége tekintetében, mely semmi más filozófiára vagy egyéb tudományra nem támaszkodik. És ez új tudományra Husserl szerint nem kisebb hivatás vár, minthogy az egész filozófiát és a filozófián ál az összes tudományokat egyetemesen megreformálja.

Az eddig említettekén kívül újabb munkát ez új tudományra vonatkozó vizsgálódásainak eredményeiről még nem tett közzé Husserl, csupán a göttingeni, illetve freiburgi egyetemen tartott és igen látogatott előadásai alkalmával fejtegette a fenomenológia problémáit. Így azután igen jelentékeny filozófiai iskolát alakított maga körül, ahol a fenomenológiát már mint az egyetlen igazi filozófiát művelik és ahol számos külföldi bölcselelő is megfordul, hogy magánál a forrásnál tanulmányozza ez új filozófiai mozgalmat. A Husserl szerkesztésében megjelenő *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* hatalmas köteteiben közölt tanulmányok is nagyrészt Husserlnek ez iskolájából kikerülő személyes tanítványaitól származnak, kik dolgozataikban gyakran magának a mesternek gondolatait tolmácsolják.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> I. 118. 1.

<sup>2)</sup> Megjelent a *Logos* c. filozófiai folyóirat I. kötetében (Mohr, Tübingen. 1910-11.) 289-341. 1. (Rövidítve: Ph.)

<sup>3)</sup> Ph. 90. sk. lk.

<sup>4)</sup> A következőkben mi is több helyen felhasználunk oly gondolatokat, melyeket Husserl előadásáiból ismertünk meg, de amelyek sajtó útján még nem kerültek nyilvánosság elé.

## ELSŐ RÉSZ.

### Történeti összehasonlítás.

Husserl állandóan és nyomatékosan hangsúlyozza filozófiájának *újszerűségét, eredetiségét*. Szerinte ez új filozófia semmit sem vesz át az eddigi filozófiai irányokból, azokkal semmi közösséget sem vállal, hanem az *első és egyedül tudományos filozófiát* képviseli. Mondhatjuk, alig lépett fel még filozófiai irányzat, mely eredetiségét és egyedülálló tudományos jogosultságát annyira önérzetesen hangsúlyozta volna, mint a fenomenológia. Annyi kétségtelen, hogy Husserl fenomenológiája egy jelentékenyen újszerű irányzatot jelent a filozófia történetében, azonban ő sem jár mindenütt új nyomokon, ő sem épít teljesen új elemekből. Sem törekvése, sem módszere, sem pedig problémái nem annyira újak, hogy legalább hasonlókkal ne találkoznánk a filozófia történetében. E hasonlóságok vizsgálata, a fenomenológia és «egyéb filozófiai irányok között fennálló megegyezések és eltérések részletes feltüntetése nemcsak történeti szempontból érdekes, hanem éppen a fenomenológiánál egyéb célt is szolgálhat. Ez összehasonlítások által ugyanis egyrészt a fenomenológia homályos fejtegetéseit jobban megvilágíthatjuk, másrészt pedig kiküszöbölhetjük az egyéb filozófiai irányok hasonló tanításaival való téves azonosításokat, helytelen analógiákat, amikre a fenomenológia egyes tételei bőven nyújtanak alkalmat.

Sajnos, Husserl maga nem mindig méltatja kellő figyelemre e hasonlóságokat, gondolatainak az előbbi felfogásokkal való összefüggését, problémáinak történeti fejlődését. Ez a mellőzés részben talán abból a felfogásból származik, hogy az ő filozófiája teljes egészében a közvetlen, eredeti szemléleten épül fel, ahol semmi támaszpontot sem nyújt a problémák eddigi állásának ismerete, részben pedig abból a szubjektív meggyőződésből folyik, hogy az ő fenomenológiája tulajdonképpen az első, tudományos értelemben vett filozófia, melyhez képest a többi filozófiai irányok, mint legfeljebb dilettáns próbálkozások, nem érdemelnek behatóbb tanulmányozást. Az eddigi filozófiákkal való teljes szakításra irányuló törekvéséből magyarázható a fenomenológiának az a feltűnő sajátossága

is, hogy lépten nyomon új kifejezéseket iparkodik behozni, sokszor rég ismert fogalmakra is. Ez újszerű kifejezéseknél azonban sokszor nagyon is hiányzik azoknak pontos meghatározása vagy a régiekkel való összefüggés kellő feltüntetése, ezért gyakran alig dönthető el, vajjon az új kifejezés valóban teljesen új fogalmat is jelöl-e vagy csupán az elnevezés cserélődött fel minden fontosabb jelentőség nélkül. Így azután sokszor nem csekély szellemi erőfeszítést igényel e terminológiai összefüggések pontos megállapítása és emlékezetbe vésése is, főleg azok számára, akik nem egész „előítéletmentesen” kezdtek a fenomenológia tanulmányozásához, akik nem mindjárt a fenomenológia emlőin kezdték magukba szívni a filozófiai bölcseséget. Helyesen jegyzi meg Ehrlich: „Es wird dem Leser bereits vor merkwürdigen und unverständlichen Worten im Kopfe schwirren; es ist kein gutes Zeichen für das klare Durchdachtsein eines Werkes, wenn mit terminologisch schwer lastenden aber unplastischen Wortkompositionen gearbeitet wird, bei denen auch ein geschulter Denker sich nichts oder alles mögliche vorstellen kann”.<sup>1)</sup>

Husserl maga is észreveszi e homályosságot, de azt a fenomenológia kezdetleges állapotával iparkodik mentetgetni. Szerinte a tudományos nyelv végleges rögzítése előfeltételezi a jelenségek befejezett analizálását, vagyis oly célt, mely még a szürke messzeségben fekszik.<sup>2)</sup> „Irreführend und grundverkehrt ist es”, — mondja — „an allererst sich emporarbeitende wissenschaftliche Darstellungen äusserlich-formale Maßstäbe einer Terminologie der Logik zu legen und in den Anfängen Terminologie zu' fordern von einer Art, in der sich allererst die abschliessenden Ergebnisse grosser wissenschaftlichen Entwicklung fixieren”.<sup>3)</sup>

Mi ezzel szemben nem tartjuk a fenomenológiát annyira új és különleges tudománynak, hogy tényleg oly nagy számban lenne kénytelen alkalmazni egészen különleges, új kifejezéseket a régi, közismert elnevezések helyett, melyeknek már csupán a hosszú, állandó használat is többé-kevésbé állandó, szilárd értelmet kölcsönzött. Másrészt pedig egy új tudományra nézve nem tartjuk szerencsés kezdetnek, ha kellő értelmezés nélkül használatba vett újszerű kifejezésekkel vagy a régieknek a megszokottól eltérő használatával teljesen kicsúszik a megérthetés és az egyértelmű magyarázat alól.

<sup>1)</sup> Dr. Walter Ehrlich: Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und phänomenologischen Methode. M. Niemeyer, Halle a. d. S 1923 108 l.

<sup>2)</sup> Ph. 305 l.

<sup>3)</sup> I. 170 l.

Szerintünk e homály eloszlataához, illetve a téves magyarázatok kiküszöböléséhez éppen a történeti összehasonlítás nyújt igen értékes támaszpontokat. Ezért munkánk e részének célja az lesz, hogy a történeti összefüggések feltüntetése folyamán a fenomenológia egyes alapelveit lehetőleg megvilágítsuk, a megegyezéseket, illetve eltéréseket részletesen feltüntessük. A nagyobb világosság, áttekinthetőség végett és a messzenyúló, esetleg ismétlődő fejtegetések elkerülése céljából a megemlítésre kerülő bölcselekkel szemben lehetőleg tartózkodni fogunk saját kritikai megjegyzéseinktől és e bölcseleti irányokat egyelőre csak *Husserl szempontjából, a fenomenológia álláspontjáról* fogjuk tekinteni.

E történeti tárgyalás természetesen aszerint alakul, amint a fenomenológiát értelmezzük, amint abban ezt vagy amazt a vonást tartjuk jellegzetesnek. Hiszen a fenomenológia annyira egyetemes célt tűz ki maga elé, oly sokféle problémát foglal magában, módszere oly különböző alkalmazásra nyújt lehetőséget, hogy bizonyos értelmezés mellett szinte bármely filozófiai iránnyal vonatkozásba hozható. Mi csupán azokat a bölcseleti irányokat vesszük tárgyalás alá, melyek a fenomenológia legjellegzetesebb alaptételeivel állanak közelebbi összefüggésben, illetve amelyek a fenomenológia kifejlődésére jelentékenyebb hatással voltak.

Ha a gondolkodás problémáinak történetét vizsgáljuk, abban három nagy, egyetemes problémakört különböztethetünk meg, melyek hármastitokzatos világként vonulnak fel az emberi kutatás előtt. Az egyik az örök, egyetemes, változatlan eszmék *ideális világa*; a másik a körülöttünk tapasztalt, tér-időbeli, transzcendens, *reális valóság*; a harmadik pedig a saját énünk, saját tudataink immanens tartalma, a közvetlen adottságok köre. Az első felismerése Platon nevéhez fűződik, a másodikat Aristoteles kezdte rendszeres vizsgálódás tárgyává tenni, a harmadikra pedig különösen *Descartes* hívta fel a figyelmet. Ezért a három problémakör körül kialakult filozófiai irányokat jobb híján e bölcselek nevével *platonizmusnak, aristotelizmusnak és karteziánizmusnak* fogjuk elnevezni.

A fenomenológiának két legjellemzőbb vonása, hogy a valóság lényegét az ideális tárgyak körében keresi és a biztos ismereteket egyedül a közvetlen adottságokból, a tudat immanens vizsgálatából meríti. Ezáltal az új filozófia a legközelebbi rokonságban van a platonizmussal és a karteziánizmussal. Emellett azonban észlelhető benne közelebbi összefüggés bizonyos aristotelesi irányokkal is. Történeti vizsgálódásainkat tehát az említett három irányról elnevezett fejezetekben fogjuk csoport-



tosítani. Ezekhez még egy negyedik fejezetet csatolunk, melyben néhány újabb, a fenomenológiával egykorú, hasonló irányt fogunk tárgyalni

## I

### A platonizmus.

1. A filozófia radikális megreformálására irányuló törekvés, mely Husserl filozófiáját jellemzi, nem új és nem egyedülálló jelenség a gondolkodás történetében. — A hasonló törekvések sorozata, az igazi tudomány megalapításának eszméje visszavihető a *sokrates-platoni filozófiáig*. E bölcsélet is akkor keletkezett, amikor a szofista elméletek már-már teljes anarchiát, általános szkepszist idéztek elő a filozófia területén. És ez új filozófia — miként Husserlé is — *a dolgok változatlan, örök lényegére*, mint egyedül biztos, szilárd támaszpontokra irányította a gondolkodók tekintetét, hogy kivezesse a bölcselkedést válságos helyzetéből. Ne csak a változó, mulandó dolgokat tekintsétek, — mondja az új bölcsélet — hanem lássátok meg azt is, amik a dolgok változatlan, örök mivoltát képezik, amik nem keletkeznek és elmúlnak, nem növekednek és csökkennek, nem csak bizonyos időben, bizonyos helyen, bizonyos körülmények között, bizonyos személyek számára léteznek, hanem örökkévaló, sajátzerű lények,

*Sokrates* a dolgok változatlan lényegét és ismereteink egyetemes érvényű, szilárd elemeit a *fogalmakban* keresi. E fogalmakat *Sokrates* még csupán *logikailag*, a gondolkodás, a megismerés, az érvényesség szempontjából tekinti, *Platon* azonban már *ontológiai* jelentőséget, reális létezését is tulajdonít nekik, vagyis *hiposztazálja* őket. Így jön létre azután a legköltőibb, a legrokonszenvesebb bölcséleti rendszer, *az ideák tana*, melyet a józan értelem megbírálnak, elvethet ugyan, de amelynek művészi genialitása előtt a költői fantáziával, művészi érzékkel megáldott szellemek mindig elismerőleg hajolnak meg.

*Platon* szerint az *igazi létezők* csak a dolgok állandó lényege, a fogalmak változatlan tartalma, az *ideák*. Ezek az ideák, mint tökéletes lények, mint a dolgok örök mintaképei, egy ideális, égi világban léteznék, mely a mulandó, változó valóság felett áll és ahol a mi lelkünk is e földi léte előtti, preexisztenciális állapotában színről-szinre szemlélte ez örök ideákat!

Ezzel szemben az érzéki szemlélet tárgyai csupán árnyékképek, csupán visszatükröződései az ideáknak.

Létezésük is csak annyiban van, amennyiben részesülnek az örök ideákban, amennyiben ezek megjelennek bennük. Ezért az érzéki világ szemlélete nem is adhat nekünk *biztos tudást*, csak ingadozó véleményt, homályos sejtelmet. Igazi, biztos ismeretek egyedül az *ideák közvetlen látásából*, a lényegszemléletből származnak. Értelmünk a változó, mulandó árnyékvilág tárgyait látva, küzködve keresi, kutatja azok változatlan, örök lényegét, míg végre visszaemlékezik amaz örök ideákra, melyeket egykor azok teljes mivoltában szemlélt. A lélek a testbe jutva úgy érzi magát, mint egy sötét barlangban leláncolva háttal a kijáratnak. A barlang előtt tündöklő fényben vonulnak el az örök ideák, melyeknek a lélek csak halvány árnyékképét látja és kínosan vergődve igyekszik megfordulni, hogy ismét lássa e tökéletes lényeket, ez örök igazságokat.

Íme *Husserl lényegtana és lényegszemlélete* naiv, költői beállításban! Es Husserl azt ígéri, hogy fenomenológiája elvezet bennünket a közvetlen idealitáshoz, amire már Platon óta vágyva-vágyódik az emberi értelem és amit eddig még egy bölselet sem tudott megadni.

Husserl szerint is a fogalmak állandó tartalmát, a dolgok változatlan lényegét bizonyos általános tárgyak képezik, melyek egy ideális valóságot alkotnak. Az érzéki szemlélet adottságai csupán a bennük jelentkező lények esetleges példaképeül szolgálnak. Az érzéki szemlélet ezért sohasem nyújthat igazi, szükségszerű ismereteket. *Biztos tudáshoz*, igazi megismeréshez csupán a *lények közvetlen szemlélete* által jutunk. Az érzéki szemléletből a lényegszemlélethez azonban csak azoknak sikerül eljutniok, akik a *reflektív szemlélődés*, az *idealitás* különleges beállítást igénylő eljárásában kellő gyakorlattal rendelkeznek.

Husserl természetesen nem vallja már a naiv platóni realizmust, az ideák metafizikai hiposztázálását. Szerinte az ideák, az ideális tárgyak nem valamely *τόπος οὐράνιος*-ban lévő reális létezők, azonban bizonyos módon mégis *valóban vannak*. Logikai szempontból ez ideális tárgyak is époly tárgyak, mint akár a hét görög bölcs.

2. A platonizmus további fejlődésében *misztikus teológiai spekulációkra* vezet, melyek a legfőbb ideát, a lények lényegét, Istent akarják közvetlen, intuitív szemlélet útján megragadni. Így az alexandriai *Philon*, aki az ószövetség tanítását a platonizmussal igyekszik egybekapcsolni, már Isten közvetlen megragadását tanítja az isteni megvilágítással szemben való teljesen passzív elmerülés, az ekstázis útján, amelyben Istent mint közvetlen jelenlevőt ismerjük meg. Hasonlóképen az ekstá-

tikus elmélyedést tartják a legfőbb lényeghez vezető útnak az új platonikus *Plotinos* és *Proklos*, valamint *Dionysius Areopagita* theozisa is. Ugyancsak az újplatonizmus hatása alatt áll többek között a reflektív szemlélődésnek, a finom önmegfigyelésnek nagy mestere, *Szt. Ágoston* is. A későbbi századok vallásos misztikája elődjéül szintén azt a platóni gondolatot tekintheti, hogy az igazi megismerés egyedül a lényegnek, az örök ideának közvetlen szemléletéből ered, amihez az *erosz*, a *sóvárgó szeretet* vezet. Istent, a végtelen, abszolút lényt tehát szintén az érzékfelettiekben való *érzelemszerű, elmerülés-sel, intuitív szemlélődéssel* ismerhetjük meg. E szemlélethez pedig azáltal jutunk el, hogy az érzelmek, a szeretet útján az érzéki világból az istenséghez emelkedünk annak közvetlen közelségéig, a vele való szeretetteljes egyesülésig.

Hasonló fejlődési irányt tapasztalunk a modern platonizmusnál, Husserl bölcseleténél is. *A fenomenológia vallásfilozófiai irányzata* szintén misztikus theológiai a spekulációkba keveredik, ami egyébként igen érthető. Ha ugyanis a fenomenológia azt ígéri, hogy megadja a lehetőségét a lények közvetlen szemléletének, természetesen csakhamar akadnak gondolkodók, akik ezt a lényesszemléletet egyenest Istennek és a vallás misztériumainak megismerésére iparkodnak felhasználni, amiket eddig évezredek óta hiába ostromolt az emberi értelem. És ha valahol szükség van intuitív lényesszemléletre, akkor erre tényleg elsősorban a vallás területe tart igényt.

A fenomenológia kevésbé precizírozott, misztikus színezetű lényesszemlélete pedig teret nyit a legtágabb értelmezésnek, így elsősorban az *érzelmi elemek* belevegyítésének. A vallásfenomenológia is a vallásos misztikához hasonlóan az érzelmek segítségével iparkodik a legfőbb lény szemléletéig eljutni. Az Isten-ismerés alapja ez új vallásfilozófia szerint is a legfelsőbb fokú szeretet, az istenszeretés, melyet már előbb átélünk és megtalálunk magunkban, mielőtt még e legfőbb lényről megfelelő értelmi ismereteink lennének. A vallásfenomenológia behatóbb tárgyalására azonban e munka kritikai részében fogunk kiterjeszkedni. Tehát a későbbi ismétlődések elkerülése végett itt csupán a régi és a modern platonizmus továbbfejlődése között fennálló párhuzamosságra hívjuk fel a figyelmet.

3. A filozófia története folyamán minden korban jelentkeznek bizonyos platonikus elemek, melyek több-kevesebb módosítással a nagy görög bölcsgondolatait tüntetik fel. Az újkori platonikus filozófiák közül a fenomenológia szempontjából legtöbb figyelmet érdemel *Bernard Bolzano*

bölcslelete, mellyel a platóni gondolatoknak egy érdekes és újabban igen elterjedt módosulása kezdődik. Bolzano-nak már csaknem feledésbe ment filozófiája iránt épen Husserl keltett fel nagyobb fokú érdeklődést és a két bölcselő között egyébként is sok tekintetben találunk szoros szellemi rokonságot.

Bolzano legfőbb jelentősége *logikai vizsgálódásaiban* rejlik. A logikát Bolzano tágabb értelemben veszi, *tudománytannak*, praktikus tudománynak tekinti. Szerinte a logika azokkal az eljárásokkal és szabályokkal foglalkozik, melyek segítségével tudományt hozhatunk létre és a tudományokat célszerű tankönyvekben tárgyalhatjuk.<sup>1)</sup> Az így meghatározott logika azonban számos oly előzetes tételt is felhasznál, melyek nem tartoznak lényegszerűen e tudományhoz, vagyis a logika nem független azoktól a tudományoktól, melyekhez e segédtételek tartoznak, így legalább is a *pszichológiától*, mint az ember szellemi tevékenységével foglalkozó tudománytól függ a logika is és így le kell mondania a teljesen független tudomány dicsőségéről.<sup>2)</sup> Mindazonáltal Bolzano élesen megkülönbözteti a *reális pszichikai folyamatoktól* azoknak *logikai tartalmát*, mely teljesen független minden létezésről vagy elgondolástól, tehát független minden pszichológiától és minden tapasztalati vagy praktikus jellegtől. Epen e fontos megkülönböztetésben áll Bolzano logikájának jelentősége.

A logikának ilyen önálló, az elgondolás és a létezés minden esetlegességétől, változandóságától ment tárgyai a *magánvaló tétel*, a *magánvaló igazság* és a *magánvaló képzet*. Ezek létezésének és felismerhetőségének kimutatása által menekülünk meg a relativizmus, az általános kételkedés veszélyétől. E fogalmak bár nem teljesen eredetiek Bolzanonál, de nála jelennek meg először szabatos fogalmazásban, ő használja őket először teljes következetességgel.

E fejtegetésekhez Bolzano a *magánvaló tétel* (Satz an sich) értelmezéséből indul ki. A kimondott tételnél (ausgesprochener Satz) szavakkal állítunk valamit, ami lehet igaz vagy nem igaz, helyes vagy helytelen. Az elgondolt tételnél (gedachter Satz) ezt csupán gondoljuk, de nem fejezzük ki beszédben. Azonban mind a kimondott, mind az elgondolt tételnél magát a tételt, vagyis amit kimondunk vagy elgondolunk, megkülönböztetjük annak kimondásától vagy elgondolásától. Azt, amit egy

<sup>1)</sup> Bolzano: Wissenschaftlehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik. 4 kötet. Sulzbach, 1837. L k. 1-11. §.

<sup>2)</sup> I. m. 13. §.

tétel szükségképpen jelent anélkül, hogy azt valaki elgondolná vagy kimondaná, magánvaló tételnek vagy egyszerűen tételnek nevezzük. A magánvaló tétel tehát egy kijelentés, hogy valami van vagy nincs, eltekintve attól, Hogy e kijelentés igaz-e vagy sem, hogy azt valaki elgondolja-e, szavakkal kifejezi-e vagy sem.

E magánvaló tételek nem léteznek, nem tartoznak a reális valóságba. Csak a kimondott vagy elgondolt tétel, illetve e tétel elgondolása létezik az elgondoló tudatban. Azonban e tételek tartalmáról, a magánvaló tételről a létezés épügy nem állítható, mint ahogy nem mondhatjuk, hogy e tételek egy bizonyos pillanatban keletkeznek, egy másik pillanatban pedig megszűnnek.<sup>1)</sup> Azonban itt Bolzano nyilván csak a reális létezését tagadja a magánvaló tételéről. Azért szerinte mégis *vannak* bizonyos módon e tételek. Sőt e magánvaló tételek előfeltételei a kimondott vagy elgondolt tételeknek, úgyhogy ez utóbbiak sem léteznének, ha az előbbiek nem lennének.<sup>2)</sup>

A magánvaló tételből következik a *magánvaló igazság* (Wahrheit an sich) fogalma. Magánvaló igazság minden olyan tétel, mely valamit úgy jelent ki, amint van, tekintet nélkül arra, vajjon elgondolta-e, kimondotta-e valaki ezt a tételt. A magánvaló igazságok tehát a magánvaló tételek egy fajtáját képezik. Reális létezésük csupán a felismert vagy elgondolt igazságoknak van a felismerő vagy elgondoló elmében. E gondolatok bizonyos időpontban keletkeznek, másik időpontban pedig elmúlnak. Azonban e gondolatok tartalmát képező igazság, a magánvaló igazság nem létezik, nem keletkezik és nem múlik el.<sup>3)</sup>

Az *igazság* tehát minden időbeli mozzanattól független, nem létező abszolútum. Az igazság vonatkozhat létező vagy nem létező tárgyakra, azonban nem e tárgyak képezik magát az igazságot, hanem a tétel, mely róluk valamit kijelent. Hogy igazság „van,” csak azt jelenti, hogy bizonyos magánvaló tételek az igazság tulajdonosságát tartalmazzák.<sup>4)</sup>

Már most előáll az a kérdés, vajjon egyáltalán van-e igaz tétel és mennyi az ilyen tételek, vagyis az igazságok száma? Bolzano szerint szükségképpen kell lennie legalább is egy igazságnak, mert az a tétel, hogy *egy tétel sem igaz*, önmagát cáfolja meg. Azáltal ugyanis, hogy e tételt igaznak ismerjük el, egyúttal tagadjuk is annak igazságát, mert elismerjük, hogy van legalább is egy igaz

<sup>1)</sup> I. m. 9. §.

<sup>2)</sup> I. m. 21. §.

<sup>3)</sup> I. m. 25. §.

<sup>4)</sup> I. m. 29. sk. §§.

tétel. Kérdés azonban, van-e ezen kívül több igazság is? Bolzano érdekes módon mutatja ki, hogy igenis van több, sőt *végtelen sok igazság*. Ha ugyanis csupán egyetlen egy igazság lenne, pl. *A est B*, akkor legalábbis még ez a tétel lenne igaz: „ezen igazságon kívül: *A est B* nincs más igazság.” Ez azonban már az *A est B*-től különböző állítás, vagyis egy második igazság. Hasonlóképpen kimutatható, hogy e két igazság sem állhat fenn egyedük. Ugyanis bármely véges számú igazságot veszünk is fel, az igazságok számát mindig növelhetjük a következővel: *csupán ezek az igazságok léteznek*. Az igazságok száma tehát vég nélkül növelhető, azaz véghetetlen sok igazság van.<sup>1)</sup>

Hasonló módon bizonyítja Bolzano, hogy képesek vagyunk végtelen sok igazságot evidens módon felismerni. Aki ugyanis kételkedik abban, hogy az igazságot felismerhetjük, az előtt legalábbis a kételkedés pillanatában teljesen világossá válik egy igazság: *hogy kételkedik, hogy képzetei vannak*. Ekkor azonban egyúttal világossá válik egy másik igazság is: *igaz, hogy egy igazságot felismerhetünk*. Tehát már két igazságot ismerünk fel teljes evidenciával. Nyilvánvaló, hogy hasonló módon három, négy, stb. igazság is világossá válik előttünk. Ugyanis, ha az összes felismert igazságokat iudalunkba hozzuk, világossá válik ez a tétel is: *mind-ezeket az igazságokat ismerjük*. Ez pedig, már egy új, az előbbieket között még nem lévő igazság. És ily módon a felismert igazságok száma vég nélkül növelhető.<sup>2)</sup>

A magánvaló tétel fogalmából következik, a *magánvaló képzet* (Vorstellung an sich) fogalma is. Minden tétel ugyanis bizonyos egyszerűbb részekből, pusztá képzetekből áll, melyek magukban még nem tételek, hanem csupán mint alkatrészek fordulhatnak elő egy tételben. A képzet általában a lelki jelenségek általános neve. Az ily értelemben vett képzetek azonban szubjektív képzetek, melyek az elképzelő szubjektumban bizonyos időben valósággal léteznek. Ezzel szemben a magánvaló képzet a szubjektív képzet anyagát alkotja, mely nem tartozik a létező valósághoz és nincs semmiféle szubjektumhoz kötve, mely azt elképzelné. A magánvaló képzet bár nem létezik, mégis bizonyos módon megvan akkor is, ha azt semmiféle tudat sem gondolja el és a többszöri elgondolás által nem sokszorozódik meg, miként a hozzátartozó szubjektív képzet. Sőt lehetnek magánvaló képzetek, melyek Isten kivételével egyetlen gondolkodó lény tudatá-

<sup>1)</sup> I. m. 31 sk. §§.

<sup>2)</sup> I. m. 40 sk. §§.

ban sem fordulnak elő. A magánvaló képzet tehát különbözik elgondolásától, de ugyanígy különbözik tárgyától is. A képzet tárgya ugyanis lehet egy vagy több, lehet létező, vagy nem létező. A magánvaló képzet azonban ezáltal nem többszöröződik meg és sohasem válik létezővé. Sőt vannak képzetek, melyeknek egyáltalán nincs tárgyuk, pl. semmi, V-T, stb. Éppígy nem szabad a magánvaló képzetet a jelzésére szolgáló szóval sem összevetésztünk. A szó mindig egy érzéki, bizonyos időben, bizonyos helyen fennálló tárgy, hangok vagy írásjelek csoportja. A magánvaló képzet azonban nincs térben és időben és vannak képzetek, melyekre egyáltalán nincs is szavunk. Viszont jelölhetjük ugyanazt a magánvaló képzetet több különböző szóval is.<sup>1)</sup>

Bolzano *analitikus tételeknek* nevezi azokat a tételeket, melyekben egy képzet tetszés szerint változtatható anélkül, hogy ezáltal a tétel igaz vagy nem igaz volta megváltoznék. Tehát az ilyen analitikus tételből az illető képzet önkényes változtatásával előálló új tételek is mindnyájan éppúgy igazak, illetőleg nem igazak lesznek, mint az eredeti tétel. Viszont ha valamely tételben egyetlen olyan képzet sincs, melynek megváltoztatása a tétel igazságának kérdését érintetlenül hagyná, akkor *szinthetikus tétellel* van dolgunk. Így pl. analitikus tétel: *a „gonosz ember nem érdemel tiszteletet.”* E tételben ugyanis van egy képzet, az ember képzete, mely tetszés szerint felcserélhető másokkal, pl. angyal, lény, stb. és mindamellet változatlan marad a tétel igazsága.<sup>2)</sup>

A képzeteket bizonyos jelekkel szoktuk összekapcsolni, melyekkel azokat magunk, vagy más gondolkodó lény számára ismételten felidézhetjük. A tudatunkba idézett képzet a szubjektív képzet. Az ennek megfelelő objektív vagy magánvaló képzetet Bolzano a *jelzett képzetnek* vagy a *jel értelmének, jelentésének* nevezi. Ha a jel egy külső mozzanat, a jelzett dolog pedig egy belső tárgy, akkor ezt a jelet Bolzano *kifejezésnek* mondja. Pl. a taps az öröm kifejezése.

A jel még más értelemben is szokott szerepelni. Így a füstöt a tűz jelének, az elpirulást a rossz lelkiismeret jelének szoktuk mondani. Az ilyen értelemben vett jelet Bolzano a kétértelműség elkerülése végett *ismertető jelnek* nevezi el.<sup>3)</sup>

Valamely tárgynak lehetnek olyan tulajdonságai, melyek, ha nem is egyenkint, de együttvéve az illető tárgy kizárólagos ismertetőjelét képezik. Ezek az egyes

<sup>1)</sup> I. m. 48 sk. §§.

<sup>2)</sup> I. m. 148 §.

<sup>3)</sup> I. m. 285 §.

tulajdonságok Bolzano szerint az illető tárgy *jegyei*. Pl. a négyzet ismertetőjele a következő jegyekből tevődik össze: *a)* síkidom, *b)* négy egyenes határolja, *c)* ez egyenesek egyenlő hosszúak és *d)* egymással egyenlő szögeket alkotnak.<sup>1)</sup>

Mindezen gondolatok irányító hatással voltak Husserl filozófiájának kialakulására. Husserl egyébként Bolzanot, mint minden idők legnagyobb logikusát tiszteli és az ő tudománytanát a legértékesebb munkának tartja, mely valaha a logika terén megjelent. Bolzano, mint kiváló matematikus, a logikában is ugyanazt a tudományos szigorúságot juttatja érvényre, mely a matematikában uralkodik. Nála semmi nyomát sem találjuk annak a gondolatokban ugyan gazdag, de többértelműsége által a tudományos filozófia haladását inkább gátló világbölcsesség-filozófiának, mely Hegel többi kortársánál oly gyakori. Bolzano gondolatmenetét mindenütt matematikai szigorúság és világosság jellemzi. Az ő munkájából tanulhatjuk meg a megkülönböztetések matematikai szigorúságát, az elméletek matematikai exaktságát.<sup>2)</sup>

Husserl a tiszta logikára vonatkozó vizsgálódásaiban sok tekintetben Bolzano nyomdokain halad. Nem fogadja el ugyan Bolzanonak a logikára, mint tudománytanra vonatkozó különös meghatározását,<sup>3)</sup> azonban ő is bizonyos tágabb értelemben veszi a logikát. Már Bolzanonál megvan az a törekvés, hogy a logikát az elgondolás és létezés köréből egy matematikaszerű, ideális világba emelje és így annak matematikai exaktságát biztosítsa. Ő még nem választja ugyan szét teljes határozottsággal a logikát a pszichológiától, azonban a közöttük levő különbséget mindvégig szem előtt tartja. Ezt az elkülönítést azután Husserl Bolzano gondolatainak nyomán teljes szigorúsággal, radikálisan végrehajtja. És éppen e két tudomány világos megkülönböztetésében, a *pszichologizmusnak végérvényes leküzdésében* látjuk Husserl filozófiájának legnagyobb jelentőségét.

A tiszta logika felépítéséhez legelső lépés a szóbeli kifejezések és a velük kapcsolatos jelentések fenomenológiai analizálása. Husserl itt mindennek előtt a *kifejezés* és a *jelentés* között levő viszonyt, valamint e szavak többértelműségeit vizsgálja. E vizsgálódás folyamán egész sereg többértelműséget állapít meg, melyekre részben már Bolzano is felhívta a figyelmet. Husserl azonban a Bolzano által felvetett gondolatokat a legkimerítőbben tárgyalja.

<sup>1)</sup> I. m. 112. §.

<sup>2)</sup> L. U. I. 225. sk lk.

<sup>3)</sup> L. U. I. 29. 1.



A *kifejezést* gyakran egyértelműnek veszik a *jellel*, amint ezt Bolzanónál is találtuk. E két fogalom azonban nem mindig fedi egymást. Minden jel jel valamire nézve, de nincs minden jelnek „jelentése”, „értelme”. A jel ugyanis mint *jelzés*, mint *ismertetőjel* nem fejez ki semmit, nem foglal magában semilyen jelentést. Az ismertetőjel értelmében vett jel nem a valamit jelentés, hanem a tudtulás viszonyában áll a jelzettel. Így a sztigma a rabszolgának, a zászló a nemzetnek szolgál ismertetőjelül. Ide tartoznak általában a „*jegyek*” is, mint bizonyos tárgyak felismerhetőségére szolgáló jellegzetes tulajdonságok. A jelzés szándékával alkotott jeleknél *megjelölésről* beszélünk. Általában mindenféle jelzés lényege az a közös funkció, hogy bizonyos tárgyak vagy tényálladékok fennállását adják tudtul oly értelemben, hogy az egyikről való meggyőződés a másíkról való meggyőződésnek vagy legalább is a másík megsejtésének motívumául szolgál. Azonban hiányzik közöttük az ideális összefüggés ismerete, a belátás.<sup>1)</sup>

E pusztán valamit tudtulado jelektől Husserl megkülönbözteti az *értelemmel*, a *jelentéssel* bíró jeleket, amiket *kifejezéseknek* nevez. A kifejezés lényege épen az, hogy jelent valamit. Így minden beszéd, beszédrés, valamint ezekkel lényegében azonos jel kifejezés.<sup>2)</sup> A kifejezés épen azáltal válik kifejezéssé, és nem csupán pusztá szóhang, hogy együtt jár vele a kifejezett tárgyra irányuló aktus is, mely a szóhangnak értelmet, jelentést kölcsönöz, sőt esetleg a tárgyat szemléletileg is megjeleníti. Ez a jelentésintenció, jelentésadó aktus lényegszerűen szükséges a kifejezéshez, hogy az egyáltalán kifejezés, vagyis értelmes szóhang lehessen. Ha egy kimondott vagy írott szót hallunk, illetve látunk, anélkül, hogy azt megértenénk, csupán fizikai szójelenséggel van dolgunk. Mihelyt azonban e szónak jelentését is megértjük, a szó egyszerre lényeges módosulást szenved, kifejezéssé lesz. Bár a szóképzet szemléleti tartalma változatlan marad, a szemléleti élmény intencionális jellege megváltozik. A szóra irányuló szemléleti intenció azonban lényegszerűen különbözik a vele kapcsolatos jelentésintenciótól.<sup>3)</sup> E meghatározás már lényegesen eltér Bolzanoétól. Míg ugyanis Bolzanónál a kifejezés egyszerűen egy belső tárggyal asszociált külső jel (pl. a taps), Husserl a kifejezést a jelhez tartozó intencionális élménnyel határozza meg.

Tehát minden kifejezésnek van jelentése és viszont

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 23. skk. lk.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 30 skk. lk.

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 9. 10 §§.

minden jelentéshez tartozik egy — legalábbis lehetséges — kifejezés. A kifejezésnél azonban meg kell különböztetnünk annak fizikai oldalát, az *érzéki jelet* és azokat a *pszichikai élményeket*, melyek a kifejezéssel asszociálódnak. Sokszor ezeket a pszichikai élményeket tekintik a kifejezés értelmének vagy jelentésének. Husserl szerint azonban a jelentés nem azonos a jelentésélménnyel vagy a kifejezés, az ítézés pszichikai élményével sem pedig az esetleg felmerülő *illusztráló fantáziaképpel*. E kísérő fantáziaképek vátoztalanul azonos jelentés mellett is sokféleképen változhatnak. Bizonyos kifejezéseknél pedig, mint vallás, tudomány, művészet, differenciálszámítás, nem is lehetséges szemléltető fantáziaképet felidézünk, bár e kifejezésektől sem tagadható meg a teljes értelmű jelentés, A szemléleti kitöltés lehetetlensége még egyáltalán nem jelenti az értelem, a jelentés hiányát is. A kép és az értelem, az *imaginatio* és *intellectio* különbségére már Descartes is rámutatott az ezerszög példájában. A jelentésaktust kitöltő fantáziakép csupán elősegítheti a megértést, de még nem maga a jelentés, vagy jelentéshordozó.<sup>1)</sup>

A kifejezéssel, illetve jelentéssel járó élmények múlt-konyak, változók, esetről-esetre különböző aktusok. A kifejezés jelentése azonban mindenkor azonos, bárki és bármikor is fejezi azt ki. A jelentés tehát független attól, hogy kifejezi-e, elgondolja-e azt valaki, sőt független attól is, hogy egyáltalán vannak-e gondolkodó személyek vagy pszichikai aktusok. A jelentés nem az individuális élmény hanem az egyes élmények azonos *ideális tartalma*.<sup>2)</sup>

A kifejezés azonban nemcsak *valamit* mond, hanem *valamiről* is mond valamit, vagyis a kifejezésnek nemcsak jelentése, hanem *tárgya* is van. Az értelemadó pszichikai aktus által mindkettő a kifejezéshez tartozik ugyan, de a jelentés mégsem esik egybe soha a tárggyal. E kettő ugyanúgy különbözik egymástól, mint a képzet tartalma és tárgya Egyes kifejezéseknek lehet ugyanaz a jelentése, de különböző a tárgya. Pl. ha Bucephalusra vagy egy gebére alkalmazzuk a „ló” kifejezést, e kifejezés tartalma, jelentése ugyanez marad, de tárgya különböző lesz. Viszont lehet a tárgy azonos és a jelentés különböző, Pl. „a jénai győztes” és „a Waterlooál legyőzött”, vagy „az egyenlő oldalú háromszög” és „az egyenlő szárú háromszög”.<sup>3)</sup> Vannak kifejezések, melyeknek nincs is tárgyuk, pl. aranyhegy, kerek négyszög, szabályos dekaeder, stb. Ezek azonban emiatt még nem

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 61 skk. lk.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 31 sk. 42 skk., 96 sk. lk.

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 46 skk. lk.

jelentés nélküli kifejezések, mert különben egy sereg matematikai kifejezés is jelentés, értelem nélküli kifejezés lenne. A kifejezésnek mindig van jelentése; épen ez különbözteti meg a kifejezést egyéb jelektől. Ezért a jelentés nélküli kifejezés tulajdonképpen nem is kifejezés, legfeljebb látszólag az, pl. *abracadabra*, vagy pedig a tényleges kifejezések olyan együttessége, melyekhez együttvéve semmi jelentés sem tartozik, pl. *zöld van de*.<sup>1)</sup>

A jelentések Husserl szerint bizonyos *ideális fajok, speciések*. A jelentés a megfelelő jelentésaktusokhoz, a logikai képzet a képzetaktusokhoz, a logikai ítélet, következtetés az ítéletaktusokhoz és következtetésaktusokhoz úgy viszonylik, mint pl. a pirosság mint faj az egyes piros tárgyakhoz. E pirosság Husserl szerint nem létezik sem az egyes reális tárgyakban, sem máshol a reális valóságban. Tehát gondolkodásunkban sem létezhet, mivel ez is időben lefolyó reális létezés. A jelentések tehát az általános tárgyak, a fajok egy osztályát alkotják. Azonban a jelentés tárgyát képező faj sem azonos magával a jelentéssel. Minden faj ugyanis, emennyiben beszélünk róla, feltételez egy jelentést, mint a rá vonatkozó kifejezés ideális tartalmát. E jelentés azonban már másféle faj, mint amely a kifejezés tárgyát képezi. Miként az individuális tárgyak körében, pl. *Bismarck* maga különbözik attól a jelentéstől, melynek tárgyát képezi, épúgy a a fajok körében is pl. a 4-es szám maga különbözik a jelentéstől, melynek e szám a tárgya.<sup>2)</sup>

A jelentés rendszerint egy *kifejezéshez* tartozik. Ez azonban Husserl szerint csupán esetleges összetartozás. Magában véve tulajdonképpen semmi szükségszerű összefüggés sincs a jelentést képező ideális egységek és a velük kapcsolatos jelek között, melyek a jelentést mintegy realizálják az emberi értelem számára. Minden új fogalomképzésnél egy jelentés realizálódik, mely eddig emberi értelem számára még nem realizálódott. Azonban nem modhatjuk, hogy minden jelentés egy kifejezéshez tartozó jelentés. A jelentések, a logikai fogalmak, tételek, igazságok együttvéve az *ideális egyetemes tárgyak* összességét alkotják, melyeknek elgondoltta, kifejezetté válása csupán esetleges. Számtalan jelentés van, melyek közönséges értelemben véve csupán *lehetséges jelentések*, melyek az emberi megismerőképeség korlátai következtében soha kifejezésre nem juthatnak.<sup>3)</sup>

A jelentések, mint ideális tárgyak, mint fajok Husserl szerint mindamelett *valóban léteznek* (existieren wahrhaft).

<sup>1)</sup> L. U. II, 1. 54 skk. lk.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 96 skk. lk.

<sup>3)</sup> L. U. -H. 1. 104 sk. lk.

A jelentések nem csupán fikciók, nem csupán façon de parler. E létezés természetesen más, mint a reális tárgyak létezése. Az ideális és reális lét, a species és az individuum létezése között alapvető különbség van.<sup>1)</sup> Hasonló ideális tárgyaknak tartja Husserl a lényegeket is.<sup>2)</sup>

A mondattakból nyilvánvaló, mily közeli rokonság áll fenn egyrészt Bolzano magánvaló tételei és magánvaló képzetei, másrészt Husserl ideális jelentésegységei között. Husserl felfogása úgyszólván Bolzano gondolatainak továbbfejlesztéseként tekinthető. A magánvaló tételek és képzetek épúgy mint az ideális jelentésegységek minden léteztől, minden elgondolástól független *érvényesség-egységek, ideális tárgyak*, melyek bár reális értelemben nem léteznek, azonban bizonyos ideális értelemben megvannak akkor is, ha egy tárgyban sem realizálódnak, vagy soha, senki sem gondolja el őket. Mindkét bölcselelő felfogásának alapgondolata tehát bizonyos *modern platonizmus*, mely szerint az érvényesség-egységek, a gondolattartalmak, a tárgyak ideális lényege mint örök, önálló, ideális magánvalók már realizálódnak, megismerésük, elgondolásuk előtt is teljes mértékben valósággal megvannak egy önálló, ideális létben.

Hasonlóképen átveszi Husserl Bolzanótól az *igazságnak* ideális tárgyként való felfogását is. Az igazság egyrészt a *létezés ideális korrelátuma*. „Es kann nichts sein”, — mondja Husserl — „ohne so oder so bestimmt zu sein; und dass es ist und so oder so bestimmt ist, dies ist eben die Wahrheit an sich, welche das notwendige Korrelat des Seins an sich bildet.” Másrészt az igazság a *megismerésaktusnak, a megismert tényálladéknak ideális megfelelője*. „Wir erfassen die Wahrheit” — mondja tovább — „als das ideale Korrelat des flüchtigen subjektiven Erkenntnisaktes.” A tényálladék megismerése által egy igazság válik aktuálissá, az evidens ítéletben egy igazság individualizálódik. Ha ezt az individualizált igazságot reflektálás, lényegszemlélő absztrakció tárgyává tesszük, az előbb megismert tárgy helyett magát az igazságot fogjuk fel tárgyként.<sup>3)</sup>

Az igazság is *idea* (Idee), vagyis *lényegszerű, ideális tárgy*, melyet, miként más ideát, szemléleten alapuló ideációban, lényegszemléleti aktusban ragadhatunk meg. Mint minden idea, az igazság is *időtlen, örök*. Az igazság elgondoltta válása, realizálódása semmit sem változtat a magánvaló igazság ideális létezésén. Az igazság

<sup>1)</sup> L. U. II. 1 124 sk. lk.

<sup>2)</sup> I. 22. §.

<sup>3)</sup> L. U. I. 228 sk. lk.

változatlan *érvényesség-egység* az ideák időtlen világában.<sup>1)</sup>

Az igazság *egység* a megismerő individuumok és a lehetséges megismerési aktusok határtalan sokféleségével szemben. Az ismeretösszefüggéseknek ideálisan megfelelnek az igazságoknak összefüggései.<sup>2)</sup>

Husserlnek e gondolatai teljesen ráillenek Bolzanonak magánvaló igazság-fogalmára. Míg azonban Bolzanonál az igazság kevéssé differenciált, többértelmű fogalom, Husserl már figyelembe veszi e fogalom ekvivokációit is. Így első sorban megkülönbözteti az igazságot mint *ideális tárgyat* és az igazságot mint *ideális viszonyt*, mint valamely tételzés helyességét.<sup>3)</sup>

A tételben lévő képzetek felcserélhetősége, vagyis az a szempont, mely szerint Bolzano az *analitikus és szintetikus tételeket* egymástól megkülönbözteti, véleményünk szerint alapját képezi annak a meghatározásnak, melyet Husserl állít fel a szintetikus tételekre vonatkozólag. (L. alább Kantnál.)

Végül nagyrészt Bolzano hatásának tulajdoníthatjuk Husserlnél azt a mindenütt feltűnő kimerítő alaposágot, azt a sokszor már pedáns szőrszálhasogatásba hajló részletességet, mely Bolzano és Husserl vizsgálódásait egyaránt jellemzik.

## II.

### Az arisztotelizmus.

1. Míg *Platon* a magasröptű, nagyszabású, intuitív gondolkodás legfőbb képviselője *Aristoteles* a legmélyebb részletekig ható, óvatosan haladó, gondosan analizáló vizsgálódás atyjának tekinthető. Platon gondolatait költői intuíció, művészi ihlet vezetik és nem törődve a tapasztalait világgal, ezzel az árnyékvalósággal, építi fel az ő égi *ideavilágát*. Ezzel szemben *Aristoteles* tekintete a *tapasztalati valóság* felé irányú, azon *reális világ* felé melyben élünk, melyhez sorsunknál fogva kötve vagyunk. Nem csupán a szellem szabad szárnyalásával épít művészi, könnyed gondolat-világokat, hanem a tények szorgos, beható analizálásával iparkodik a tudomány épületének talán komorabb, nehezkesebb, de minden esetre szilárdabb falakat adni. Platon *szintetikus* elméje minde-

<sup>1)</sup> L. U. I. 128 sk. lk.

<sup>2)</sup> L. U. I. 230 l.

<sup>3)</sup> L. U. II. 2. 39 §.

nütt nagy vonásokban, egyetemes, összefoglaló gondolatokkal épít, Aristoteles *analitikus* szelleme azonban addig nem nyugszik, míg a legmélyebb, legapróbb részletekig is rendet, törvényszerűséget nem teremt. Azonban nemcsak ellentét, hanem sok szellemi rokonság is található a két bölcselő között, sőt Platon hatása nélkül az arisztotelesi metafizika bizonyára sohasem jött volna létre.

Aristoteles elveti a *dolgok lényegének* Platon-féle, idea-szerű felfogását, mint jogosulatlan hiposztazálást, mint a valóságnak szükségtelen megkettőzését. Szerinte e lényegek nem egy külön, égi világban léteznek, hanem benne vannak magukban az egyes tapasztalati dolgokban. Azonban Aristoteles sem adja a lényegnek teljesen határozott, egyértelmű fogalmát. A lényeg nála olykor *az egyes individuum*, olykor pedig *az egyetemes faj*. A lényeg a dolgokban a *változások hordozója*, majd a *változások oka*, majd pedig a *változások célja*. A lényeg a dolgok *örök teljessége, tökéletessége, a megvalósítandó ideál*, melynek kialakítására irányul az egyes létezők tevékenysége. Ez utóbbi gondolatokban kétségkívül azon platóni felfogás bizonyos visszatérését állapíthatjuk meg, mely szerint az egyes létezők mégis csupán valamely hiányos, tökéletlen példányai egy teljes, tökéletes valaminek. E teljes, tökéletes nincs benne az egyes létezőkben, hiszen ezek éppen ezért még hiányosak, tökéletlenek. Viszont valamiképpen mégis kell léteznie mert — ha mindjárt csupán cél-okként is — hatással van az egyes létezőkre. Ami semmiképpen sem létezik, az semmiféle hatást sem gyakorolhat. Láthatjuk, hogy Aristoteles erős kritikai állásfoglalása ellenére is még mennyire mesterének hatása alatt állott.

Aristoteles a platóni ideaelmélettel együtt természetesen elveti az *ideaszemléletet* is mint az igazi tudás, a biztos ismeret egyedüli forrását. De az igazi megismerés nála is a *lényegre, az egyetemesre* irányú, melyhez azonban az *egyestől* jutunk el. Szerinte a helyes megismerés az *okokból* való megismerés. Ehhez pedig nem juthatunk el pusztán passzív szemlélődés, intuitív megragadás útján, hanem a *tapasztalás* és az *elméleti okoskodás* együttes alkalmazásával.

Mindamellettt Aristoteles is elismer bizonyos közvetlen lényegszemléletet, intuitív megismerési módot. Ismereteinknek ugyanis vannak bizonyos szigorú érvényességű, apodiktikus elemei is. Ily apodiktikus ismeretek azonban nem származhatnak deduktív következtetésből, mert hiszen az ilyen következtetés premisszáinak már szintén apodiktikus érvényességüknek kell lenniök. De tapasztalati indukcióból sem származhatnak mert ez magában

sohasem ad apodiktikus érvényességű egyetemes isméretekét. Kell lennie tehát egy harmadik megismerési módnak is, mely közvetlen szellemi meglátáson, a lényegnek intuitív megragadásán alapú.<sup>1)</sup>

Aristoteles ismeretelmélete eszerint lényeges eltéréseket mutat ugyan a platonikus fenomenológiával szemben, de bizonyos hasonlatosságok itt is felfedezhetők. Sokkal jobban emlékeztetnek azonban Aristotelesre azok a finom analizálások, szubtilis leírások, melyek Husserl munkáiban mindenütt megtalálhatók. A *Logische Untersuchungen* II. részében lévő mélyreható fejtegetések a kifejezésről, jelentésről, részről és egészről, tárgyról, tartalomról, aktusról, szemléletről, képzetről, tudatról, stb. sok rokonságot mutatnak azokkal a leírásokkal, melyeket Aristotelesnél főleg *Metafizikájában* és a *Kategóriák* könyvében találhatunk az egész, a princípium, az ok, az egy, a szubstancia, a természet, stb. meghatározására vonatkozólag. Husserlhez hasonlóan Aristoteles is e legfőbb fogalmakat szintén minden előfeltétel nélkül, valamint a lét és nemlét szempontjától teljesen eltekintve írja le és boncolgatja azok ekvivokációit.<sup>2)</sup>

2. Az aristotelesi filozófiát a *scholasztika* fejleszti tovább, mely ugyancsak bővelkedik a szubtilis leírásokban, finom megkülönböztetésekben, a használt fogalmak részletes, gondos analizálásában. Különösen a két legnagyobb scholasztikusnál, *Aquinoi Szent Tamásnál* és *Duns Scotusnál* találunk páratlanul finom elemzéseket.<sup>3)</sup>

A platóni és aristotelesi lényeg-fogalmat a scholasztika oly módon iparkodik egymással összeegyeztetni, hogy a dolgoknak tökéletes, teljes, örök ideáit az *abszolút isteni tudat* gondolataiként fogja fel. Az egyetemes ideákat, a dolgok fogalmát, lényegét értelmünk egy különleges képessége, az *intellectus ágens* ragadja meg.

A schola bölcelete és Husserl fenomenológiája meglehetősen különböző utakon járnak ugyan, de bizonyos scholasztikus hatás Husserlnél sem tagadható, amit főleg mesterének, az erősen scholasztikus képzettségű *Brentano*-nak közvetítése útján nyerhetett. Így a fenomenológia egyik alapfogalma, az *intencionalitás* szintén scholasztikus eredetű. A scholasztikában intencionálisak azok a tárgyak, melyekre a gondolkodás, a tudat irányul, melyek a tudatban megjelennek és amelyeknek ennél fogva tudatbeli létezésük, *intentionalis vagy mentalis inexistenciajuk*

<sup>3)</sup> V. o. J. Geysler: *Neue und alte Wege der Philosophie*. 54 sk. lk.

<sup>2)</sup> V. ö. Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. Budapest, 1920. 244. 248 sk. lk.

<sup>3)</sup> V. ö. Pauler: *Bevezetés a filozófiába*. 251 skk. lk.

van. Ez az intencionalitás képezi Husserl fenomenológiájának legfőbb problémáját.

De különösen emlékeztet a scholasztikus fejtegetésekre Husserlnél az a lassan haladó, óvatos vizsgálódás, a fogalmaknak, kifejezéseknek kimerítő részletezése, szétválasztása, az a lelkiismeretes alaposág, mely Husserl fenomenológiáját a többi modern bölceleti irányok közül kiemeli.

3. A schola bölceletének számos értékes gondolatát elevenítette fel a modern filozófiában *Brentano*, ki korának egész filozófiájára jelentékeny hatással volt. Husserl, Brentano személyes tanítványa, sok tekintetben szintén mestere filozófiáját fejlesztette tovább.

Brentano figyelme első sorban a *pszichológiára* irányú, melyet rendkívüli gyakorlati fontosságánál, valamint elméleti jelentőségénél fogva minden egyéb tudomány fölé helyez. Szerinte minden tudomány bizonyos tekintetben szorosan összefügg a pszichológiával, sőt még a logika is ebből táplálkozik.<sup>1)</sup>

Brentanonál azonban a pszichológia nem a lélekkel, mint ilyennel foglalkozik, nem metafizikai lélektan, nem is a pszichofizikai törvényeket kutató tudomány. Ő a pszichológiának oly meghatározását akarja adni, melyet a lélek mibenlétére vagy a pszichofizikai összefüggésekre vonatkozó bármilyen felfogás hívei is elfogadhatnak. Ilyen minden metafizikai előfeltételtől vagy pszichofizikai elmélettől mentes, közvetlen pszichikai tények a *lelki jelenségek*. Bármilyen ugyanis a felfogásunk a lélekről vagy a test és lélek összefüggéséről, a lelki jelenségek kétségtelenül jelen vannak. Ezért Brentano a pszichológiát mint a *lelki jelenségek tudományát* határozza meg, szemben a természettudományokkal, melyek viszont a fizikai jelenségekkel foglalkoznak.<sup>3)</sup>

Már most felmerül az a kérdés, melyek tehát a lelki jelenségek és miben különböznek ezek a fizikai jelenségektől? Brentano szerint minden lelki jelenség vagy maga is *képzet*, vagy pedig egy képzet szolgál alapjául. Ugyanis semmiről sem mondhatunk ítéletet, semmit sem kívánhatunk meg, semmitől sem félhetünk, amit el nem képzelünk.<sup>3)</sup> A lelki jelenségek alapjául szolgáló képzetben azonban nem az elképzelt tárgyat, nem a képzet tartalmát, hanem az *elképzelés aktusát* kell értenünk, tehát pl. a hang hallását, a szín látását, a hideg vagy meleg érzését, stb. Ezzel szemben a képzetben megjelenő hang,

<sup>1)</sup> Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte* I. Leipzig, 1874. 24 sk. lk.

<sup>2)</sup> I. m. 23 sk. lk.

<sup>3)</sup> I. m. 104. 111. 126. lk.



szín, hideg, meleg, fizikai jelenségek.<sup>1)</sup> A lelki jelenségek bizonyos módon ráirányulhatnak e fizikai jelenségekre, de nem tartalmazzák ezeket lelki mozzanatként magukban. És éppen ez a *tárgyra-irányulás*, egy tárgynak *intentionalis vagy mentalis inexistenciaja* Brentano szerint a lelki jelenségeknek legegységesebb és legjellemzőbb tulajdonsága a fizikai jelenségekkel szemben. Tehát a lelki jelenség mindig egy tárgyra irányul, mindig valamit tárgyként foglal magában. A képzetben valamit elképzelünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk valakit vagy valamit, stb. És e tulajdonság kizárólag a lelki jelenségek sajátja, ezért Brentano ezt tartja legalkalmasabbnak a lelki jelenségek meghatározására és ezeknek más jelenségektől való elkülönítésére. Szerinte minden más jelenség fizikai és így a természettudományok körébe tartozik.<sup>2)</sup>

Itt azonban Brentano még bizonyos megszorításokat tart szükségesnek. Ugyanis a természettudomány tulajdonképpen nem foglalkozik minden fizikai jelenséggel, hanem csak azokkal, melyek az érzetben lépnek fel, amennyiben ezek az érzékszervek fizikai ingerlésétől függenek. A fantáziában fellépő fizikai jelenségeket azonban a természettudomány már figyelmen kívül hagyja. Tehát a természettudomány az a tudomány, mely a normális és tiszta, vagyis semmi különleges állapottól vagy folyamattól nem befolyásolt érzékelésekben fellépő fizikai jelenségek találkozását és egymásutánját igyekszik magyarázni azon feltevés alapján, hogy egy térben és időben kiterjedt világ gyakorol hatást érzékszerveinkre.<sup>3)</sup> Viszont a pszichológiának tárgyát tulajdonképpen csak azok a lelki jelenségek képezik, melyek valóságos lelki állapotok. Azok a lelki jelenségek, melyeket csupán fantázia útján képzelünk el, amelyeknek kizárólag csak fenomenális létezésük van, tulajdonképpen csak a lelki jelenségek tartalmát képezik.<sup>4)</sup>

A lelki jelenségek intencionális jellegének kiemelésével, e scholasztikus fogalomnak felújításával Brentano nagy hatást gyakorolt a modern pszichológiai vizsgálatokra. De Brentano felsorol egyéb jellegzetes tulajdonságokat is, melyek a lelki jelenségeket a fizikaiaktól megkülönböztetik, így egyedül a lelki jelenségek lehetnek *belső észrevevés* tárgyai és így kizárólag ezek vehetők

<sup>1)</sup> I. m. 103 lk.

<sup>2)</sup> I. m. 115 sk. lk.

<sup>3)</sup> I. m. 127 sk. lk.

<sup>4)</sup> I. m. 129 sk. lk.

észre közvetlen evidenciával. Amint megjelennek ezek, tényleg úgy is léteznek a valóságban. Sőt szigorú értelemben véve csupán a lelki jelenségek vehetők észre és az a külső észretevés, mellyel a fizikai jelenségeket fogjuk fel, tulajdonképpen nem is nevezhető észretevésnek. Továbbá egyedül a lelki jelenségek azok, melyekhez nemcsak intencionális lét, hanem *valóságos létezés* is járul. A megismerés, öröm, vágy, valósággal jelen vannak, míg a szín, hang, hő csak fenomenálisan, csak intencionálisán.<sup>1)</sup> Ezenkívül a lelki jelenségek, melyek egy tudatban fellépnek, sokféleségük dacára is mindig egy *egységet* alkotnak, míg a fizikai jelenségekről ez nem állítható. Végül e lelki jelenségek *nem térbeli természetűek*, míg a fizikaiak térbeliek.

A pszichológia *módszere* Brentano szerint a *6e/só' észretevés*, melyet azonban meg kell különböztetnünk a belső megfigyeléstől. Megfigyelés a lelki jelenségeknél nem lehetséges, mert azáltal, hogy figyelmünket a belső tárgyra irányítjuk, megváltozik maga a pszichikai aktus is. Az egyszerű észretevést azonban támogathatja az emlékezetben történő megfigyelés, mikor visszaemlékezés útján figyelmünket egy már elmúlt lelki jelenségre fordítjuk. Az aktuális élményt azonban nem figyelhetjük meg, különben a megfigyelés önmagát is megfigyelhetné. Ez azonban lehetetlenség, mert megfigyelés legfeljebb egy másik megfigyelésre irányulhat, de sohasem önmagára.<sup>2)</sup>

A belső észretevéshez egyúttal mindig a *legtökéletesebb meggyőződés* járul, mely a *közvetlen evidencián* alapuló megismerést jellemzi.<sup>3)</sup> Ez tünteti ki a pszichológiát a természettudománnyal szemben, mely csupán a kevésbé tökéletes külső észretevést alkalmazhatja. A fizikai jelenségek csupán csak jelek valamilyen valóságról, melynek hatása bennünk képzetet hoz létre. De e jelenségek maguk sohasem adják a valóságnak teljesen megfelelő képét és ezért az ilyen úton szerzett ismereteink mindig csak tökéletlenek. A fizikai jelenségek igazsága csupán relatív igazság.<sup>4)</sup>

A képzetet és a képzet tárgyát egyetlen pszichikai aktusban is megragadhatjuk. Ilyenkor ez aktusban két tárgy van jelen. A hang elképzelése egy fizikai jelenségre irányul, a hangképzelésről való képzet pedig egy lelki jelenségre vonatkozik. Mégis ugyanabban a pszichikai aktusban, melyben a hangot halljuk vagy elképzeljük,

<sup>1)</sup> I. m. 120, 127 lk.

<sup>2)</sup> I. m. 68 l.

<sup>3)</sup> I. m. 188 l.

<sup>4)</sup> I. m. 24 l.

ezt a lelki jelenséget magát is megragadhatjuk. A hallásnál a hang az aktus *elsődleges*, a hallás pedig *másodlagos tárgya*. Itt természetesen nem időbeli elsőbbségről van szó, hanem egymástól való feltételezettségről. Ugyanis, bár a hang és a hallás időbelileg egyszerre lépnek fel, a hang mégis elsődleges, mert ennek elképzelése a hallás elképzelése nélkül legalább is elgondolható, míg a hallás elképzelése a hang elképzelése nélkül nyílt ellenmondás.<sup>1)</sup> A másodlagos tárgy az aktusban csupán tudatos lehet, de nem megfigyelt. A megfigyelés által ugyanis már elsődleges tárggyá kell tennünk azt, amire a figyelmünk irányul. Ezért a másodlagos tárgyat legfeljebb csak egy második aktusban tehetjük megfigyelt, elsődleges tárggyá. Tehát saját megfigyelésünknek vagy egyéb pszichikai aktusainknak egyidejű megfigyelése nem lehetséges. A hangot megfigyelhetjük, de nem egyúttal annak hallását is. Egy előbbi hallást azonban, melyet emlékezetünkbe idézünk, már elsődleges tárggyá, tehát megfigyelés tárgyává is tehetünk. Ez esetben az emlékezés aktusa lesz a másodlagos tárgy.<sup>2)</sup>

Azonban bármi legyen is egy pszichikai aktus elsődleges tárgya, önmaga egyúttal saját magának másodlagos tárgya is. Ha az aktusban nem fognánk fel magát az aktust is mint másodlagos tárgyat, akkor az elsődleges tárgy megragadásához az aktusok vég nélküli egymásutánjára lenne szükségünk. A másodlagos tárgy megragadása ugyanis már egy harmadik aktust, a harmadlagos tárgy megragadása pedig egy negyedik aktust kívánna é. i. t.<sup>3)</sup>

Ha az a dolog, melyre a pszichikai aktus vonatkozik, nem létezik, akkor az aktusnak Brentano szerint csak *fiktív tárgya* van. Ezekre a „van” kifejezést tulajdonképpen csak *átvitt értelemben* alkalmazhatjuk.<sup>4)</sup> Csupán a reális tárgyak vannak a szó igazi értelmében és az aktusok minden valódi tárgya is reális dolog.<sup>5)</sup> Tehát az *univerzáliáknak*, az általános tárgyaknak, fogalmaknak semmiféle létezésük sincs. Brentano ugyanis nem ismer el a reális létezésről (existieren) különböző másfajta létet (sein). Szerinte a lét és a reális létezés között semmi különbség sincs és így az univerzáliák reális létezés nélküli léte azt az ellenmondást foglalná magában, hogy valami egyszerre létezik is meg nem is.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> I. m. 167. 1.

<sup>2)</sup> I. m. 168. sk. lk.

<sup>3)</sup> Brentano: Von der Klassifikation der psych. Phänomene. Leipzig. 1911. 127. sk. lk.

<sup>4)</sup> U. o. 145. sk. lk.

<sup>5)</sup> U. o. 158. 1.

<sup>6)</sup> U. o. 125. sk. lk.

Husserl filozófiája annyi rokonságot mutat Brentano-vizsgálódásaival, hogy első tekintetre a fenomenológia szinte Brentano pszichológiájának szerves folytatásaként tűnik fel. Sokszor nem is igen lehet megkülönböztetni Husserl fejtegetéseit azoktól a *deszkriptív pszichológiai elemzésektől*, melyek a Brentano nyomán megindult pszichológiai vizsgálódásokat jellemzik. Hiszen a fenomenológia is leíró tudomány, mely a tudattal, élményekkel, aktusokkal foglalkozik,

Később, az Ideen-ben már maga Husserl is szükségesnek látta, hogy a félreértések elkerülése végett a fenomenológia és a pszichológia viszonyát pontosan le-  
szegezze. A *pszichológia tapasztalati tudomány*, mely tényekkel, realitásokkal foglalkozik. Azok a jelenségek, melyeket a pszichológia tárgyal az *egyéni* tudat *reális* folyamatai és így a tér-időbeli világba mint a realitások összességébe ezek is beletartoznak. Ezzel szemben a *tiszta* vagy *transzcendentális fenomenológia* nem ténytudomány, hanem *lényegtudomány*, nem tényeket, hanem lényegismereteket állapít meg. A fenomenológia nem tapasztalati általánosításokat végez, hanem eidetikus redukció útján jut el a reális lelki jelenségektől a *tiszta lényegekhöz*, a ténybeli, tapasztalati általánosságból a lényegáltalánossághoz. A transzcendentális fenomenológia jelenségei *irreálisak*. A fenomenológia ugyanis a reális lelki jelenségeket egy másik redukció, a transzcendentális redukció útján megtisztítja mindattól, ami bennük realitás és az így nyert irrealitásokat kutatja a maguk tiszta lényegében.<sup>1)</sup>

A fenomenológia is a tudatadottságokat leíró tudomány, azonban nem a tapasztalati, hanem a *tiszta tudat* adottságait írja le *tiszta lényegszemlélet* alapján. „Die Phänomenologie ist . . . eine reine deskriptive, das Feld des transzendenten reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin.”<sup>2)</sup>

A fenomenológia sajátos „*tiszta*” *deszkripciója* is különbözik a deszkriptív pszichológiának és a természettudományoknak leírásától. E sajátos leírás az egyes (esetleg csupán szabad fantázia által alkotott) példaként szolgáló élmények individuális szemlélete alapján iparkodik tiszta lényegszemlélethez eljutni és az így szemlélt lényegét leírja, tiszta fogalmakban rögzíti.

A fenomenológia tehát nem a pszichológiának egy ága és nem alapul a pszichológián. Ellenkezőleg, a fenomenológia szükségképpen alapja mindenféle pszicho-

<sup>1)</sup> I. 3. sk. II.

<sup>2)</sup> I. 113. 1.

lógiónak, ha az teljes jogú, szigorú értelemben vett tudomány akar lenni, éppúgy, mint a tiszta matematika is szükségképeni alapja minden exakt természettudománynak.<sup>1)</sup>

Husserl tehát a pszichológia jelentőségére, alaptudományi szerepére nézve nem ért egyet mesterével Brentanoval. Főleg pedig a legélesebben elítéli a logikának mindenféle pszichológiai megalapozására irányuló törekvést, a pszichologizmust, amelyre pedig Brentano is bizonyos hajlandóságot mutat. A logika mint tiszta apriori tudomány Husserl szerint teljesen független a pszichológiától és mindenféle tapasztalástól. Ellenkező esetben a logikai törvények elvesztenék apodiktikus jellegüket és nem emelkednének túl a pusztá tapasztalati valószínűségen.

Az *intencionalitást* mint a lelki jelenségek legjellegzetesebb tulajdonságát Husserl is átveszi Brentanótól. Az intencionalitással Husserl szerint az élményeknek egy szigorúan körülhatárolt osztályát különböztetjük meg, mely mindazt magában foglalja, ami bizonyos jellegzetes értelemben pszichikai, ami a tudati létezését jellemzi. Oly lényt, — mondja Husserl — melynek ily élményei nincsenek, melynek pl. csupán érzetélményei lennének, de képtelen lenne ezeket tárgyilag értelmezni vagy valami módon tárgyilag felfogni, általuk tárgyat elképzelni, vagyis képtelen lenne bizonyos aktusokban tárgyakra irányulni, azokat megítélni, felettük örülni vagy szomorkodni, azokat szeretni vagy gyűlölni, megkívánni vagy utálni, — ilyen lényt senki sem nevezne pszichikai lénynek. Bizonyos tárgyakat épen azért nevezünk lélektelen lényeknek vagy testeknek, mert náluk a jelzett értelemben vett lelki élmények teljesen hiányoznak.<sup>2)</sup>

Az intencionalitás, a „tudat valamiről” tehát minden tudatjelenségnek, minden pszichikai élménynek alaptulajdonsága. Ez jellemzi legnyomatékosabban a tudatot, ez teszi jogosulttá azt, hogy az élményfolyamatot egyúttal tudatfolyamatnak, egy tudathoz tartozónak tekintjük. Eppen ezért a fenomenológiának, mint a tiszta tudatjelenségekkel foglalkozó tudománynak főtárgya épen az intencionalitás. „Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heisst Intentionalität. Er drückt eben die Grundeigenschaften des Bewusstseins aus, alle phänomenologischen Probleme ordnen sich ihm ein. Somit beginnt die Phänomenologie mit Problemen der Intentionalität.”<sup>3)</sup>

Husserlnél már az intencionalitás az egész fenome-

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 18. 1.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 365. 1.

<sup>3)</sup> I. 303. 1.

nológiának alapját, vizsgálódásainak legfőbb tárgyát képezi, míg Brentanonál ez a mozzanat csupán a lelki jelenségeket a fizikaiaktól, a pszichológiát a természettudományoktól megkülönböztető deskriptív vonásként szerepel. Sőt Husserl szerint az intencionalitás nem is szolgálhat alapul a jelenségeknek fizikaiakra és pszichikaiakra való felosztásához. Kimutatható ugyanis, hogy egyrészt a Brentano által fizikaiaknak tartott jelenségek nagy része tulajdonképpen pszichikai, másrészt pedig a pszichológiába tartozó jelenségek nem mind intencionális aktusok. Brentano szerint ugyanis az észreévésben jelentkező hang-, szín-, hideg-, melegérzetek stb. fizikai jelenségek, míg ezeket Husserl az észreévés tartalmának tekinti, melyek mint ilyenek reális módon hozzátartoznak az észreévés élményéhez. Az *észreévésnél* meg kell különböztetnünk egymástól annak *tartalmát* és — esetleg külső — *tárgyát*. Fizikai jelenségek csak ez utóbbiak, tehát a külső fizikai dolgok, illetve ezeknek tulajdonságai, változásai lehetnek. Mivel azonban Brentano az észreévés tartalma és tárgya között fennálló különbséget nem veszi figyelembe, nála az észreévés tartalma is fizikai jelenség és mint ilyen csupán külső észreévés által fogható fel.<sup>1)</sup> Viszont az élményeknek „*érzettarfalma*”, az „*érzéki*”, „*szenzuális*” élmények, mint a hang-, szín-, tapintási adottságok stb., bár szintén pszichikai élmények, mégis nélkülözik az intencionális mozzanatot. Ezek az élmények lehetnek egy összefoglaló, konkrét intencionális élmény reális alkatrészei, de magukban nem intencionálisak. Eszerint Husserl a pszichikai élményfolyamatban megkülönböztet nem intencionális, *érzéki* anyagot és intencionális réteget, vagyis *szenzuális*  $\delta\lambda\eta$ -t és *intencionális*  $\mu\omicron\pi\omicron\nu$ <sup>2)</sup>

Husserl eltér mesterétől a *külső és belső észreévésre* vonatkozó felfogásában is. Brentano szerint ugyanis a pszichikai és a fizikai jelenségeket kellően elkülöníti egymástól már az is, hogy az előbbieket a külső, az utóbbiak pedig a belső észreévés tárgyai. A belső észreévésnek ismertető jegyei pedig a külső észreévéssel szemben

a) a teljes evidencia és csalhatatlanság,

b) a lényegesen eltérő jelenségek, melyekre vonatkoznak.

Mivel pedig a belső észreévés tárgyai kizárólag a lelki jelenségek, azért csakis ezen jelenségek észreévéséhez járulhat teljes evidencia. Továbbá, mivel Brentano szerint lelki jelenségek csupán azok lehetnek, melyeknek

<sup>1)</sup>L. U. II. 2. 237. I.

<sup>2)</sup>I. 172. sk. lk.

intencionális jellegük van, ennek alapján tehát a belső és teljesen evidens észrevezés tárgyai csupán az intencionális jellegű jelenségek.

Brentanonál tehát az *intencionálítás*, *evidencia* és *belső észrevezés* teljesen párhuzamosak egymással. Ezzel szemben Husserl szerint a belső és külső észrevezés teljesen azonos ismeretelméleti jellegűek lehetnek, vagyis az egyik épügy lehet evidens, mint a másik. Van ugyan jogos különbség az evidens és nem evidens, csalhatatlan és a csalódás lehetőségének kített észrevezés között, de ez a megkülönböztetés nem esik egybe a külső és belső észrevezés különbségével. Külső észrevezésen ugyanis általában — és Brantano szerint is — a fizikai dolgok, tulajdonságok, folyamatok észrevezését értjük, míg belsőnek a többi észrevezést nevezzük. Már pedig az Énnek észrevezése vagy egy pszichikai állapotnak az Énre vonatkozó, észrevezése nyilvánvalóan nem mindig evidens, ha az Énen — mint rendszerint — saját tapasztalati személyiségünket értjük. Továbbá a pszichikai állapot észrevezése legtöbbször már azért sem lehet evidens, mert testileg lokalizálva vesszük észre. Az így észrevett pszichikai jelenségek azonban nem léteznek oly módon, amint észre vesszük őket. És tulajdonképpen a tapasztalati tudományok természetes beállításában felfogott minden pszichikai jelenséget transzcendens módon vesszük észre, nem pedig a maga tiszta immanens élményadottságában. Tiszta élményadottság már feltételezi a tiszta fenomenológiai beállítást, mely minden transzcendens tételezést távol tart.<sup>1)</sup>

Másrészt a külső észrevezésnél sem hiányzik mindig az evidencia. Ha Brentanonál a külső észrevezés csupán a fizikai tárgyakra, illetve azok tulajdonságaira, változásaira, stb. vonatkoznék, akkor a külső észrevezést egész jogosan választaná el az evidens észrevezéstől. Brentano azonban mindazokat az adottságokat is a fizikai jelenségek közé és így a külső, nem evidens észrevezés körébe sorolja, melyek tulajdonképpen az észrevezés-élményének tartalmát képzik és így mint immanens adottságok sarkalatosán különböznek azoktól a külső fizikai tárgyaktól, melyekre vonatkoztatjuk őket. Ha egy külső tárgyat pl. egy házat szemlélnünk, ezen szemléletben a reprezentáló érzeteket átéljük, de nem szemléljük. Tehát, ha csalódunk is a szemlélt ház létezésében, szemléletünk már csak azért sem csalhat meg bennünket az átélt érzettartalmak létezésében, mert ezekről nem is mondunk ítéletet, illetve ebben a szemléletben nem is

<sup>1)</sup> L. U. II. 2. 231. sk. lk.

ezeket vesszük észre. Ha pedig utólag ez érzettartalmakra fordítjuk figyelmünket, ha elvonatkoztatunk attól a tárgytól, amit ezek általában tudatunkba szoktak hozni és egyszerűen csak azoknak vesszük őket, amik, akkor ez érzettartalmak képezik szemléletünk tárgyát, nem pedig a külső tárgy. És ez újabb észretevés épügy igényt tarthat az evidenciára, a csalhatatlanságra, mint akármelyik belső észretevés. Amit immanens módon szemlélünk és úgy veszünk, amint van, abban kételkednünk nyilván ésszerűtlen lenne. Kételkedhetünk abban, hogy valamely külső tárgy létezik, hogy e tárgyra vonatkozó észretevéseink helyesek, de az észretevés átélt érzettartalmában nem lehet kételkednünk, ha azokat reflektálva tekintjük és egyszerűen azoknak vesszük, amik. E szerint a „fizikai” és a „pszichikai” észretevés egyaránt lehet evidens.

Husserlnél tehát a *külső* és *belső* észretevés nem ugyanaz, mint az evidens és nem evidens észretevés. Az előbbi a *fizikai* és a *pszichikai*, az utóbbi pedig az *adekvát* és *inadekvát* észretevésnek felel meg. Az adekvát észretevésben az intenció egy valóban jelenlevő tartalomra irányul, mely egyúttal az észretevés tárgya is. Az inadekvát észretevésben ellenben a tartalom és a tárgy elkülönülnek egymástól. A tartalom itt bizonyos értelemben analog, azonban az átélt tartalommal szemben transzcendens dolgot reprezentál. Mivel pedig az adekvát észretevés lényegéhez tartozik, hogy magát a szemlélt tárgyat is magában foglalja, mondhatjuk, hogy csakis a saját valóságos élményeink észretevése lehet teljesen evidens.

De saját élményeink észretevése sem mindig evidens. Pl. a fogfájást mint valóságos élményünket vesszük észre, mégis néha úgy érezzük, hogy az egészséges fogunk fáj. Ez esetben azonban az észrevett tárgy nem a fájdalom, amint azt átéljük, hanem amint azt transzcendens módon magyarázzuk és a fognak tulajdonítjuk. Az adekvát észretevéshez azonban hozzátartozik, hogy az észrevett dolgot épügy átéljük, amint észrevesszük. Tehát evidens észretevésünk csak a saját élményeinkről lehet ugyan, de ezekről is csak akkor, ha azokat tisztán, minden transzcendens magyarázat nélkül fogjuk fel.<sup>1)</sup>

Husserl szerint Brentano téves nézetei nagyrészt abból keletkeztek, hogy nem vette figyelembe a „*jelenség*” kifejezés többértelműségét. A jelenség ugyanis lehet:

a) Az észretevés *konkrét élménye*, melyben bizonyos tárgy szemléletileg adva van vagy megjelenítettik.

b) A megjelenő, a szemlélt *tárgy* és pedig amint hic et nunc megjelenik.

<sup>1)</sup> L. U. II. 2. 2 57-240 lk.



c) Tévesen az észrebevés konkrét élményének *reális alkatrészeit* is szokták jelenségnek nevezni. Így főleg a reprezentáló érzeteket tehát a szín, alak stb. átélt mozzanatait, melyeket nem különböztetnek meg az érzékelt tárgyon nekik megfelelő tulajdonságoktól. Ezen kritikátlan felfogás alapján szokták magát a megjelenő dolgot is csupán az érzettartalmak összességének tartani. Azonban voltaképpen csak annyit szabad állítanunk, hogy a megjelenő dolog és a tudattartalomhoz tartozó érzetek között bizonyos analógia áll fenn. És akár mint sikerül is eldöntünk a külső dolgok létezésének kérdését, az észrevett külső dolog realitása mindig másként értendő, mint az átélt érzeteké.<sup>1)</sup>

Amint a jelenség többértelmű kifejezés, épügy többértelműek az *észrebevés* és az észrebevással kapcsolatos egyéb kifejezések is. Így pl. észrevettnek mondjuk egyrészt az észrebevés élményében „megjelenő” *tárgyat*, másrészt ez élményben átélt *érettartalmakat*. Ilyen ekvivokációk összetévesztése vezette egyes helyeken téves nyomokra Brentano vizsgálódásait.<sup>2)</sup>

A jelenség többértelműsége, amennyiben az majd a megjelenő tárgyat, és tulajdonságokat, majd az élmény érettartalmát, majd pedig magát az élményt jelenti, alkalmas szolgáltat arra, hogy összekeverjék a jelenségek két lényegesen különböző *pszichológiai felosztásmódját*. E két felosztási mód:

a) az *élmények* felosztása pl. aktusokra és nem aktusokra,

b) a *fenomenális tárgyak* felosztása pl. olyanokra, melyek mint a tudathoz tartozók jelentkeznek és amelyek nem ilyenek, más szóval pszichikai és fizikai tárgyakra<sup>^</sup>.

Brentano is összekeveri e két felosztási módot. 0 ugyanis egyrészt a *pszichikai* és *fizikai* jelenségeket állítja szembe egymással, másrészt pedig e felosztást egyértelműnek veszi az élményeknek *aktusokra* és *nem aktusokra* való felosztásával.<sup>3)</sup>

Eddigi összehasonlításunkat a következőkben foglalhatjuk össze: Brentanonál szoros párhuzamban vannak egymással

a) a pszichikai jelenségek, intencionálítás, belső észrebevés és teljes evidencia;

b) ezek ellentétjei, a fizikai jelenségek, az intencionálítás hiánya, a külső észrebevés és a nem evidens felfogás.

Brentano szerint ezek egymást teljesen fedő felosztási módok, míg Husserl itt különböző és egymást nem fedő

<sup>1)</sup> I. U. II. 2. 233 skk. lk.

<sup>2)</sup> L. U. II. 2. 236 sk. lk.

<sup>3)</sup> L. U. II. 2. 242 sk. lk.

felosztási szempontok összekeverését fedezi fel. Husserl szerint a pszichikai jelenségek a tudat reális alkatrészei, az élmények. Ezekhez azonban épűgy hozzátartoznak az intencionális élményaktusok, mint a nem intencionális érzettartalmak is, amiket Brentano már a, fizikai jelenségekhez sorol.<sup>1)</sup> Továbbá az evidens és nem evidens észrevezés Husserlnél az adekvát és inadekvát észrevezésnek felel meg, nem pedig — miként Brentanonál — a belső és külső észrevezésnek, vagy a pszichikai és fizikai jelenségek észrevezésének.

A lelki jelenségeknek további jellemző vonása Brentano szerint az, hogy e jelenségek vagy *képzetek* vagy *képzeteken alapulnak*. Semmiről sem mondhatunk ítéletet, semmit sem kívánhatunk vagy remélhetűnk, semmitől sem félhetűnk, ha azt, amire ez aktusok irányulnak, valamiképen el nem képzeljűk. Eszerint minden lelki jelenségben mint intencionális aktusban az intencionális tárgy egy külön *elképzelés-aktushoz* tartozik, vagyis az élmény csak azáltal jűthat egy tárggyal intencionális vonatkozásba, hogy van az élményben egy elképzelés-aktus is, mely a tárgyat megjeleníti. A tárgy semmi sem lenne a tudat számára, ha a tudatban nem lenne meg az elképzelés aktusa, mely a tárgyat a tudat tárgyává teszi és így lehetségessé válik, hogy e tárgyra érzés, kívánás stb. aktusok is irányulnak. Ez újabb intencionális élmények tehát nem teljes, nem önálló aktusok, mivel nem képzelhetők el az objektiváló képzetaktus nélkül. Viszont a képzetaktus mint „puszta” *képzet*, vagyis egy tárgynak vagy tényálladéknak minden további állásfoglalás nélkül való puszta felfogása önmagában is fennállhat mint konkrét intencionális élmény.<sup>2)</sup>

Tehát minden aktus, mely maga nem puszta képzet, összetett aktus, amelynek egy képzet szolgál alapjául. De vajjon ugyanazt jelenti-e a képzet az ilyen összetétel esetén is, mint mikor magában áll? Brentano e tekintetben nem tesz semmi különbséget. Husserl azonban e kérdést tüzetes vizsgálat alá veszi és e célból a képzet ekvivokációit igyekszik megállapítani. A képzet Husserl szerint lehet:

a) az *aktus*, illetve az *aktuskvalitás*, amilyenek az ítélet, kívánáság, kérdés stb. is;

b) az *aktusanyag*, vagyis a teljes aktus egyik oldala.<sup>3)</sup> A képzet mint aktusanyag minden aktusnak, magá-

<sup>2)</sup> V. ö. L. U. II. 1. 378 I.

<sup>3)</sup> V. ö. L. U. II. 1. 427 skk. lk.

<sup>3)</sup> Husserl ezen kívül a képzetnek még több — összesen 13 — jelentését is felsorolja (L. U. II. 1. 499 skk. lk.). melyeket azonban itt mellőzhetűnk.

nak az elképzelés aktusának is alapjául szolgál. Ugyanis az aktusanyag kölcsönöz az aktusnak egy bizonyos tárgyra való vonatkozást. Sőt nemcsak a puszta tárgyat határozza meg, hanem egyúttal azt is, hogy e tárgyat az aktus mily értelemben, mint micsodát fogja fel. Ezért ugyanarra a tárgyra irányuló két aktusnak különböző lehet az anyaga mivel más értelemben veszik ugyanazt a tárgyat, pl. az egyenlő oldalú háromszög és egyenlő szögű háromszög felfogása esetében. Míg a tárgy az aktussal szemben egy külső valami, az anyag az aktusnak egy belső mozzanata. Az aktuskvalitás viszont az aktusnak egy másik mozzanata, mely azt határozza meg, hogy a bizonyos módon felfogott tárgy mint megítélt, kéreztett, kívánt stb. van jelen az intencionális élményben.

Ennek alapján Husserl Brentano tételét a következő módosítással fogadja el: Minden intencionális élmény vagy maga is képzet vagy pedig egy képzet szolgál alapjául, de csak oly értelemben, hogy a képzet először *aktust* jelent, másodsor pedig puszta *aktusanyagot*. Ellenben hamis a tétel, ha úgy értelmezzük, hogy minden intencionális élménynek képzetaktus szolgál alapjául.<sup>1)</sup>

Érthetjük továbbá képzetben az *objektíváló aktusokat* is, amilyenek az ítélet, kérdés, elképzelés, szemlélet stb. aktusai. Ezekben valami tárggyá válik számunkra. Ellenben nem objektíváló aktusok pl. az öröm, szomorúság stb. Husserl szerint a nem objektíváló aktusoknak is objektíváló aktusok képezik alapját. Az objektíváló aktusok szerepe, hogy az összes többi aktusok számára is elképzeltté tegyék a tárgyat, melyre ezek azután a maguk új módján vonatkoznak. Minden aktusanyag ugyanis egy objektíváló aktus anyaga és így csak egy ilyen aktus által válhat egy újabb aktus anyagává. Ha egy nem objektíváló aktuskvalitásokat tartalmazó összetett aktusból az összes ilyen kvalitásokat elhagyjuk, végül mindig egy teljes objektíváló aktust nyerünk, mely még az eredeti aktus teljes anyagát tartalmazza. Vagyis minden összetett aktus végső alapja objektíváló aktus. Ennek alapján pedig Husserl Brentano tételét így alakítja át: Minden intencionális élmény vagy objektíváló aktus vagy ilyen szolgál alapjául oly módon, hogy ez utóbbinak aktusanyaga a teljes aktus anyagával azonos.<sup>2)</sup>

Husserl lényegesen eltér mesterétől a *létezésre* vonatkozó felfogásában is. Brentano ugyanis a reá/is *létezésen* kívül minden másféle létezést határozottan elutasít. A nem reális dolgokra a „van” kifejezés szerinte csak *átvitt*

<sup>1)</sup>L. U. II. 1. 456 skk. lk.

<sup>2)</sup>L. U. II. 1. 493 sk. lk.

*értelemben* alkalmazható. Ezzel szemben Husserl a reális létezés és az egyszerű nemlétezés között felvesz még bizonyos tér- és időtlen *ideális létezést*. Szerinte ugyanis a fogalmak, a jelentések, a lények nem léteznek sem a tudatban, sem a tudaton kívül levő reális világban, hanem minden tudattól és realitástól független ideális tárgyak. Ezek az ideális tárgyak azonban mégsem lehetnek egyszerűen nem létező  $\mu\eta$   $\delta\nu$ -ok, pusztán semmik, hanem valamilyen ideális létezési módot ezeknek is kell tulajdonítanunk. Husserl e tekintetben — mint már láttuk — Platónnál tart, míg Brentano inkább Aristoteles mellé áll.

### III.

## A karteziánizmus.

1. *Descartes* filozófiája egy új korszak kezdetét jelenti a gondolkodás történetében. Az addigi filozófia első sorban *ontológia* volt. Úgyszólván csak a külső valóság, csak a *transzcendens világ* érdekelte, amint az a tudaton kívül, attól függetlenül megjelenik. A *tudat immanens világával*, a belső, közvetlen adottságokkal, valamint a *megismerés* tudományos értékével, megbízhatóságával, érvényességének alapjával nem sokat törődtek. *Descartes* filozófiájában történeti jelentőségét tekintve legfontosabb épen az a mozzanat, hogy felvetette ismereteink bizonyosságának, az *érvényesség forrásának* kérdését és ezáltal az újkori filozófia az ontológiát háttérbe szorítva első sorban *ismeretelméletté*, létfilozófia helyett inkább a megismerés filozófiájává lett.<sup>1)</sup>

*Descartes* mint erősen matematikai képzettségű elme minden tudomány mintaképeül a matematikát tekinti. Keresi tehát azokat az alapokat, melyre a filozófiát mint matematikai bizonyosságú, teljesen előítéletmentes, teljesen exakt tudományt lehet felépíteni. Úgy találja, hogy az eddigi ismeretek között nincs olyan, melyhez semmi kétség se férhetne, melyre egy exakt filozófiát építhetnénk. Tehát egy radikális és egyetemes *kétkedést* indít meg, hogy csirájában irtsa ki a szkepszist.

E kétkedő vizsgálódás számára az egész világ tulajdonképpen csak egy kérdőjellel ellátott jelenség. Minden felelet mögött egy újabb kérdés rejlik, minden megismerés kétséges, bizonytalan és sehol sem mutatkozik egy szilárd pont a biztos, megrendíthetetlen ismeret számára. Kétkedhetünk mindenben, ami körülöttünk van:

<sup>1)</sup> y. ö. Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. I. B. Religiöse Erneuerung. Vrlg. Der neue Geist, Lpzg. 1921. 111 I.

kételkedhelünk az egész világnak, sőt saját testünknek a létezésében is. A radikális kételkedés folyamán azonban egy dologban lehetetlen kételkednünk és ez magának a kételkedésnek a ténye, vagyis, hogy kételkedünk, hogy gondolkodunk. „*Cogito ergo sum*”, ez az új, az igazi filozófia alap gondolata, megingathatatlan kősziklája, ez az a szilárd archimedesi pont, melyre támaszkodva kivethetjük sarkaiból a kételkedést.

Tehát csak a gondolkodás biztos számomra és amit e cogito-ban találok, azt közvetlen bizonyossággal, minden kétséget kizárólag megismerhetem. A szkeptikus szubjektivizmusból kivezető út tehát a szubjektivizmus mélyén, a *tiszta szubjektivitás*ban található meg. Magamat, a gondolkodó lényt jobban ismerem, mint az egész világot. Az igazi filozófia kiindulópontjához tehát az *Énbe, a tudatba, a szubjektivitásba* való elmerülés, a meditáló reflexió útján jutunk el. Ez vezet el az igazság közvetlen, intuitív meglátására, minden előfeltétel nélküli, kétségtelen megismerésre. Descartesnál kezdődik tehát a filozófia, mint *egológia*, mint a *tiszta Én filozófiája*, mely minden igazság forrását, minden exakt megismerés alapját a tiszta Énben, a tiszta tudatban keresi.

Husserl filozófiájának alapja szintén a descartesi cogito és méltán mondja róla Geysler: „*der Cartesius unserer Tage*”.<sup>1)</sup> Husserl is, látván korunk filozófiájának bizonytalan tapogatózásait, tudománytalan próbálkozásait, kétes értékű megállapításait, keresi azt az alapot, melyen a filozófiát matematikai exaktségű, szigorú értelemben vett tudománnyá lehet kiépíteni. E célból sorra veszi ismereteinket, bírálja azok tudományos értékét, ismeretelméleti megbízhatóságát. Keresi ismereteinknek azt a körét, ahol a tévedés lehetőségét teljesen kiküszöbölhetjük, ahol a kételkedésnek már semmi értelme sincs. Azokat az ismeretköröket, ahol a tévedés lehetősége teljesen ki nem küszöbölhető, ahol mindig fennmarad valami ok a kételkedésre, *kikapcsolja, zárójelbe teszi, figyelmen kívül hagyja*. Az ilyen ismeretkörökkel szemben *tartózkodik minden ítélettől*, nemcsak az állítástól, hanem a tagadástól is, mert hiszen a tagadással már egyúttal állítunk is valamit. Ily módon zárjelbe teszi mindazt, ami a reális valóság, a létezés körébe tartozik. Husserl szerint tehát ki kell kapcsolnunk a minket körülvevő *transzcendens világot*, a tér- és időbeli realitást, mert ennek létezéséről minden kétséget kizáró, teljes meggyőződést sohasem szerezhetünk és elvileg mindig fennmarad az a lehetőség, hogy csupán egy *látszatvilággal* állunk szem-

<sup>1)</sup> Geysler: *Neue und alte Wege der Philosophie*. 2 1.

ben. De kikapcsoljuk az egész *pszichofizikai világot*, sőt saját magunkat is, mint individuális tapasztalati létezőket, mivel mindez szintén beletartozik a reális valóságba. A valóság ezen teljes félretevésének, a róla való ismereteink teljes lerombolásának eredményeként nyerjük azután a *tiszta tudatot*, mint az egyedüli *abszolútumot*, az egyedüli szükségszerű magánvalót. „Die Thesis der Welt, die eine zufällige ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine „notwendige“, schlechthin zweifellose ist.”<sup>1)</sup>

A fenomenológia tárgya tehát a *tiszta En, a transcendentalis tudat* és annak *tiszta élményei*, tiszta cogito-i. Ennek elnyeréseért feláldoztuk ugyan az egész valóságot, de végül mégis visszanyertük azt bizonyos előjelváltozás mellett. A tiszta tudatban ugyanis megtaláljuk az egész valóságot, mint tudottat, mint intencionálisat, mint az abszolút tudat *korrelátumát*.

Husserlt tehát a módszeres zárójelbe tevés, a módszeres kikapcsolási eljárás vezeti el a cogito-hoz. Nem kételkedik, mint Descartes, hanem csupán tartózkodik a tér- és időbeli létezésre vonatkozó minden ítélettől. „Tue ich so, ...” — mondja — „dann negiere ich diese „Welt” also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische” εποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschliesst.”<sup>2)</sup>

Ez az eljárás Husserlt szintén a *descartesi cogito-ra* vezeti, mely kifejezést Husserl nagy előszeretettel használ. A cogito azonban nála — miként Descartesnél is — tágabb értelmű. Nem csupán a szoros értelemben vett gondolkodást jelenti, hanem egyúttal az értékelést, akarást, kívánást stb. is. szóval általában minden *intencionális élményt*.<sup>3)</sup> De míg Descartes a cogito-t úgyszólván csak a teljes szkepticizmusból való kimeneküléshez használja, filozófiájának további kiépítéséhez azonban szinte teljesen mellőzi, addig Husserl az egész fenomenológiát a tiszta cogito-ból, a tiszta tudat immanens adottságaiból iparkodik megalkotni és az egész valóságot csak mint a tiszta tudat adottságait veszi figyelembe.

Husserl szempontjából Descartes nem volt elég radikális és ha rá is jött a cogito gondolatára, de nem fogta fel a tiszta tudatvilág rendkívüli jelentőségét. Felismerte ugyan a helyes kiindulást a tiszta szubjektivitás tudománya felé, azonban a radikális szubjektivitáshoz való közeledésében félúton megállott. Ahelyett, hogy a tiszta szub-

<sup>1)</sup> I. 86 l.

<sup>2)</sup> I. 56 l.

<sup>3)</sup> I. 168 sk, 235 skk. lk.

jektivitásra építette volna egész bölcséletét, *theológiai alapokhoz* folyamodott, *dogmatikus előítéletekhez* ragadt. Husserl szerint tehát Descartes félreismerte a filozófia helyes kezdetét és így filozófiája nem érte el azt a szigorú tudományosságot, mellyel a fenomenológia rendelkezik.

Descartesnál a *cogito* megmarad a tapasztalati Én, az egyéni tudat reális élményeinek. Husserl kikapcsolást eljárása azonban a *tiszta, transzcendentális tudathoz* vezet, melynek többé már nem tulajdonítunk realitást.<sup>1)</sup> A fenomenológia tárgya tehát nem a reális, hanem a tiszta tudat, a „*Bewusstsein überhaupt*”, mely már nem tartozik a reális valóságba, hanem maga konstituálja e valóságot. Hasonlóképpen a fenomenológiai *cogito* sem a reális élményfolyamatokat jelenti, hanem a tiszta tudatnak tiszta élményeit.

2. A descartesi *cogito* gondolatának továbbfejlődését az *angol empiristáknál* találjuk meg. Maga Husserl is behatóan foglalkozik e bölcselekkel és bennük, miként Descartesban is, a fenomenológia előfutárait látja.

*Lockenak* az emberi értelemre vonatkozó vizsgálódásai az első részletes és kimerítő tárgyalása a megismerés alapjainak, az első *egységes ismeretkritika*. Ő már minden metafizikai előfeltételtől függetlenül vizsgálja a *tudattartalmakat*, kutatja ez emberi ismeretek eredetét, terjedelmét, bizonyosságát. Kiindulópontja szintén a descartesi ego, az Én tudata. E tudat kifejlődését, a tudattartalmak szerzésének mikéntjét iparkodik leírni. Tudatunk tartalmát az *ideák* alkotják, amiket Locke a *képzet* értelmében vesz. Minden idea egy idea, egy képzet valamiről. Van tehát bennük bizonyos tárgyra irányuló mozzanat, *intencionális jelleg*, bizonyos tekintetben, megfelelnek az *intencionális élményeknek*. Mindazonáltal Lockenál nem egészen világos az ideák jelentése.<sup>2)</sup>

Az ideákat, a képzeteket Locke szerint a külső és belső tapasztalás, az *érzékelés és reflektálás* útján szerezzük. A tudat magában csupán egy *tabula rasa*, melyre a tapasztalás írja a különféle ideákat. Locke hangsúlyozza a külső tapasztalás mellett a reflexió fontos szerepét is a megismerésben, elismer továbbá *intuitív megismerést* is a matematikában és a logikában.

Mivel nem tudjuk elképzelni, hogy képzeteink önmagukban állnak fenn, egy *szubsztratumot* veszünk fel, mely e képzeteket hordozza. Továbbá, mivel bizonyos képzeteket állandóan egymással társulva tapasztalunk, felteszünk egy ismeretlen valamit, mely e tulajdonságok hordozója. Locke tehát nem tagadja ugyan a *szellemi és anyagi*

<sup>1)</sup> I. 108. 1.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 127. sk. Ik.

*szubstanciák* létezését, de ezeket már csupán a képzetek, illetve tulajdonságok közelebről ismeretlen hordozójának tartja, amiket nem is méltat behatóbb vizsgálódásra. O tehát még felvesz bizonyos *szubstanciális hordozót* az ideák számára, de ezeket mégis e metafizikai háttértől eltekintve vizsgálja.

Az *egyetemes ideákat* Locke szerint az egyes ideákból nyerjük *absztrakció* útján. A közvetlen szemlélet csak egyes képzeteket ad. Ezekből az egyes képzetekből azután absztraháljuk mindazt, ami egyéni és csupán azt tartjuk meg, ami a hasonló tárgyakról nyert egyes képzetekben közös. E *közös vonások* egybeolvadásából alakulnak ki az egyetemes képzetek, melyek a tudatban valósággal léteznek. Locke tehát az *univerzálisok* kérdésében a *konceptualizmus* képviselője.

Lockenek Husserl szempontjából az a legnagyobb érdeme, hogy ráirányította a figyelmet a tudat beható vizsgálására. Locke vizsgálódásai azonban a *pszichológiai tudatra*, a reális élményekre vonatkozó *tapasztalati* fejtegetések, míg fenomenológia a *nem reális, tiszta Énre*, a transzcendentális tudatra vonatkozó *apriori* tudomány. Locke álláspontja Husserl szerint nem emelkedik tovább a „*természetes beállítás*” fokozatánál és naiv empirizmusba, *pszichologizmusba* merül.

Az ideáknak Locke-féle empirisztikus felfogása is még messze van a Husserl-féle ideális, platóni értelemben veit ideáktól. Az egyetemes ideák, az universálisok Husserl szerint az egyes dolgoktól függetlenül, *ante rem* fennállnak, nem pedig csupán szubjektív képződmények, az egyes hasonlóknak egy képzetben való *post rem* összefoglalásai, amint azt Locke gondolja. Míg Locke az egyetemeset pszichológiailag hiposztazálja, a kifejezések jelentését a felidézett, kitöltő szemlélettel azonosítja, Husserl az egyetemes jelentést a *specifikus jelentésintencióval* magyarázza.<sup>1)</sup>

3. *Berkeley* tovább fejleszti Locke elméletét a *szubjektív ideáizmus* felé. Nála találjuk az első rendszeres kísérletet arra vonatkozólag, hogy a tiszta immanens világból magyarázzuk az egész transzcendens valóságot. Berkeley szerint *anyagilag magánvaló* nem létezik, az anyagi világ tételezése jogosulatlan hiposztazálás. A külső dolgok csupán csak a róluk való ideák, melyek tehát csak egy elgondoló tudatban léteznek és létezésük éppen ez elgondoltság: *essen=perapi*. Valósággal csak az egyes elgondoló tudatok, csak szellemi szubstanciák léteznek és egy legfőbb, isteni szellem, mely a különféle ideákat bizonyos törvények szerint, egy rendezett világgá kapcsolva hozza

<sup>1)</sup> Locke absztrakció-elméletének bírálatát 1. L. U. II. 1. 126-130. lk.



létre az egyes tudatban. A reális külső világ feltevése, vagyis elgondoltság nélkül létező dolgok tételezése ellentmondást foglal magában. A dolgok csak az ideák asszociatív komplexumai, a természeti törvények csak az ideák asszociációjának törvényei, a tapasztalati valóság csupán a belső tapasztalás valósága.

Az egyetemes ideáknak Locke-féle absztrakció-elméletét már Berkeley is támadja. Kimutatja, hogy az általános tárgyak el nem képzelhetők. Lehetetlen pl. oly háromszöget elképzelnünk, mely sem egyenlőoldalú, sem különböző oldalú, sem derékszögű, sem ferdeszögű és mégis mindez egyszerre. Valójában csak egyes képzeteink vannak, melyek azonban általánosakká válhatnak azért, hogy az ugyanazon névvel jelölt dolgok egész fajtát képviselik (nominalizmus).

Berkeley már nagy mértékben közeledik Husserl álláspontjához, amennyiben szintén a tudatból igyekszik kifejezni az egész valóságot. Husserl szerint azonban még ő sem elég radikális. Ő is megmarad az egyes tapasztalati tudatnál, a szellemi realitásoknál, ami végül őt is teológiai magyarázat igénybevételére kényszeríti.

Husserlnek a *realitás problémájával* szemben elfoglalt álláspontja is nagyrészt megegyezik Berkeley ideálistizmusával. Husserl szerint is az egész tér- és időbeli valóság csupán intencionálisán létezik. Tehát nem valami önálló abszolútum, hanem csupán másodlagosan, relative létezik egy tudat számára, attól eltekintve pedig semmi. „Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges, als auch Realität der ganzen Welt entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinne) die Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein „absolutes Wesen“, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewusstes, bewusstseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist”.<sup>1)</sup> Tehát Husserl szerint is a valóság létezése = percipi. Azonban Husserlnél az abszolútum nem az egyes tapasztalati tudat, hanem a *tiszta transzcendentális tudat*, mellyel szemben az egyes emberi Ének is csak másodlagos, relativ létezők.

Az egyetemes ideákra vonatkozólag azonban Husserl Berkeleynek *reprezentáció-elméletét* sem fogadja el. A képviselés gondolata ugyanis csak abból a reflektív belátásból keletkezhet, hogy az egy fajhoz tartozó egyes-ideák mindenike bizonyos szempontból teljesen egyenértékű és közülök bármelyik a másik helyébe léphet. Husserl sze-

<sup>1)</sup> I. 93. sk. lk.

rint azonban az egyes szemléletnek az általánosot reprezentáló szerepe, mint jel a jelzett számára nem fogadható el, mert az egyes szemlélet sohasem jelentheti az általános ideát, hanem inkább előfeltételezi azt. A „*minden egyes*” nem azonos az *egyetemessel*. Az „A” egyes ideája lehet reprezentáns *minden egyes A* számára, mely ezen fogalom körébe tartozik, de nem lehet az egyetemes fogalomnak, a „*minden A*”-nak vagy az „*az A*”-nak jelentése. A „*minden A*” elképzelése egy homogén, egységes aktusban történik. Ez aktusnak nincsenek az egyes „A-k”-ra vonatkozó komponensei, melyeknek összeszőződéséből, összegeződéséből alakulna ki a speciesre irányuló aktus. Ezen egységes aktusnak az egyes „A-k”-ra való vonatkozása tehát nem reális vonatkozás, nem helyettesítés vagy összefoglalás útján történik, hanem *ideális, logikai vonatkozás*, mely tartalmánál, ideális értelménél fogva apriori vonatkozik körének minden egyes tagjára. Az összefoglalással való magyarázat lehetetlensége már abból is belátható, hogy a tiszta, vagyis az empirikus lét tételezésétől ment általános fogalmak köre végtelen nagy. De még ha el is tudnók képzelni egyszerre az összes „A”-kaf, ez még nem adná a „*minden „A*” általános fogalmát.<sup>1)</sup> Husserl szerint e téves felfogások Lockenál és Berkeleynél abból keletkeztek, hogy ők a gondolkodás élményénél csupán a *szemléletileg megragadhatót* vették figyelembe és az *aktusjelletet*, mint szemléletileg meg nem ragadhatót figyelmen kívül hagyták. Csupán a szemléltet vagy elképzeltet vizsgálták, nem pedig magát e szemlélet vagy képzet aktusát. A *deskriptív aktus analízis* helyett *objektív fogalom-analízist* végeztek, vagyis azt vizsgálták, hogy mi van a tárgyban, a fogalomban, a jelentésben és nem vették észre, hogy az elgondolt vagy kifejezett jelentéstartalom mögött semmi más nem kereshető, mint éppen az elgondolás vagy jelentés aktusa. Tehát csak *jelentésekben* gondolkoztak ahelyett, hogy a *jelentésekről* is gondolkoztak volna. A szemléletiből akarták a gondolkodás egész folyamatát magyarázni és nem ismerték fel e folyamatban a közvetlenül nem szemlélhető aktus-jelletet. Ezzel szemben a fenomenológia magát az aktust veszi reflektív vizsgálat alá.<sup>2)</sup>

Husserl az egyes-szemlélet reprezentáló szerepét csak oly értelemben fogadja el, hogy az általános jelentés-intenció *szemléletit kitöltésére* szolgálhat egy egyes-képzet, mely azonban nem azonos a jelentéssel, a jelzett általános fogalommal, hanem csak mintegy *illusztráló szemlélet*

<sup>1)</sup> V.o. L. U. II. 1. 166-184. lk.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 182. skk. lk.

*tetésül* szolgál. A kitöltő kép tehát segítségül szolgálhat a megértéshez; de nem szükségképen tartozik az általános jelentésintencióhoz. Hiszen e képek ugyanazon jelentésintenciónál is sokféleképen változhatnak, míg maga a jelentés változatlanul ugyanaz marad. Sőt vannak jelentések, melyeknél nem is lehetséges kitöltő fantáziaképet felidézni, bár ezektől sem tagadható meg a teljes értelmű jelentés. A jelentés maga csupán az értelemadó aktus-jellegben van.<sup>1)</sup>

4. *Hume* már teljes következetességgel valósítja meg *Locke* elméletét. Szerinte az összes ideák a *tapasztalásból*, a *szemléletből* származnak. A szemlélet azonban csak bizonyos ideákat, képzeteket hoz tudomásunkra, melyek között nyoma sincs semmiféle *szubstanciának*. Az anyagi és a szellemi szubstanciák egyaránt csak megszokás folytán felvett ismeretlen valamik, amiknek tételezésére azonban semmi jogunk sincs. Valójában csakis az észrevett képzetek vannak adva számunkra. Tehát még az *Én*- vagy lélekszubstancia feltevése is merő fikció. Amit tapasztalunk, az csupán a *különbféle képzetek kötege*, melyek folytonos mozgásban, változásban vannak és tudatunkat állandóan keresztül-kasul járnak az asszociáció törvénye szerint. A *lélek*, az *En*, a *tudat* tehát csak a képzetek kötege, nem pedig egy szubstanciális magánvaló. Az egész világ, a lelket is beleértve, tulajdonképpen csak *szubjektio fikció*. Nem a dolgok vannak adva számunkra, hanem csupán a róluk való *képzeteink*. Minden ismeret, minden tudomány tehát csak e *tiszta szubjektivitásból* fakadhat.

Az ideák egymásutánja közötti összefüggés is *Hume* szerint csupán pszichológiai törvényeken alapul. Az okság törvénye, melynek alapján bizonyos jelenség után egy másiknak felléptét várjuk, szintén csak megszokáson, asszociáción alapuló szubjektív szükségszerűség. E belső, pszichikai szükségszerűséget vetítjük ki azután a külső jelenségekbe, mint metafizikai okokat. Ezzel *Hume* az egész reális valóságot a tiszta szubjektivitás, a megszokás, asszociáció, fantázia világába sorolja.

*Humenak* az általános ideákra vonatkozó felfogása hasonló *Berkeleyé*hez, akinek reprezentáció-elméletét kora egyik legnagyobb és legértékesebb tudományos felfedezésének tartja. Tehát *Hume* szerint is *az általánosság alapja a reprezentálás*, minden egyesnek egy megjelenő egyes által való képviselése. A megjelenő egyes *asszociáció* útján tudatunkba hozza az összes egy fajhoz tartozó többi egyest is. Bizonyos eltérés azonban mégis van

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 61. skk. lk.

Berkeley és Hume között. Humenál ugyanis az egyes idea csak bizonyos *névvel* kapcsolatban képezhet általános ideát. Az egyes az által válik általánossá, hogy egy olyan név asszociálódik vele, melyet sok más egyes-képzetre szoktunk használni. Ezzel szemben Berkeleynél egy általános név a megfelelő egyes-képzet nélkül, valamint az egyes képzet általános név nélkül is reprezentálhatja a faj összes egyedét. Szerinte a név és a képzet kapcsolata semmi előnyt sem jelent a reprezentálás szempontjából.<sup>1)</sup>

Hume pszichológiája Husserl szempontjából az első rendszeres kísérlet egy *tiszta szubjektivitás-tudomány*, tiszta egológia megalapítására. E tekintetben tehát a két bölcselet között közeli rokonság áll fenn. Maga Husserl is a „Logische Untersuchungen II. kötetének 1. kiadásában az *Ént* csupán tudategységnek, az *élmények kötegének* tartja, tehát a Hume-féle *pszichológiai empirizmus* elvét vallja. Később azonban e munka további kiadásában, valamint az *Ideenben* már elismer az élményektől különböző *Ént* is.<sup>2)</sup>

A fenomenológia a tiszta szubjektivitás, a transzcendentális tudat tudománya, mely a reális létezők világát teljesen figyelmen kívül hagyja. E bölcselet tehát, miként Humeé is, a dolgokat csupán mint a *tudat jelenségeit* tekinti. Husserlnél azonban e jelenségek a *tiszta tudat rreális élményei*; a fenomenológia e jelenségeket a maguk *tiszta mivoltában* reflektív szemlélődéssel vizsgálja, *apriori, apodiktikus törvényeket* állapít meg, Hume ellenben a tudatjelenségeket a maguk *empirikus realitásában* tekinti, *tapasztalati, induktív törvényeket* kutat, megfelelő érzéki benyomásokat keres az ideák számára és a természettudomány törvényeit azonosítja a pszichológiai törvényekkel. Humenál tehát Husserl szerint hiányzik még a *helyes módszer* ismerete.

Humenak az általános ideákra vonatkozó elméleie Husserl szempontjából nem mutat semmi haladást Berkeley elméletével szemben. Hume sem ismeri fel az intencionális aktus természetét és *aktusanalízis* helyett *genetikus pszichológiai analízist* végez. Mindazonáltal Husserl az említett angol bölcselelőknek az univerzális problémájával való küzködésében sok eszmeindító gondolatot talál. Ezért, bár tőlük eltérően oldja meg e problémát, elméletüket a *Logische Untersuchungen*-ben hosszas, beható tanulmányozásra méltatja.<sup>3)</sup>

5. Hume szkeptikus bölcselete előkészítője volt az

<sup>1)</sup> V. ö. L. U. II. 1. 184-207. lk.

<sup>2)</sup> V. ö. L. U. II. 1. 376. sk. lk.

<sup>3)</sup> V. ö. L. U. II. 1. II. Untersuchung.

újkor leghatalmasabb filozófiai irányzatának, *Kant kritikizmusának*. Hogy mi a kantianizmus, azt — főleg ha az újabb, annyira szétágazó kantianus irányzatokat is figyelembe akarjuk venni — nem igen lehet rövid összefoglalásban előadni. Ezért messzevezető, terjedős fejtegetések helyett itt is inkább csak e filozófia néhány alapelvét fogjuk kiragadni, hogy azokat összehasonlítsuk a fenomenológia megfelelő tételeivel. Ez összehasonlítás a fenomenológia helyes értelmezése szempontjából igen tanulságos, mivel e két irányzat számos jelentékeny pontban érintkezik egymással. Egyrészt a fenomenológiában, főleg annak végső alapgondolataiban sok helyen észlelhető bizonyos *kantianus ízű felfogás*, másrészt pedig Husserl *terminológiájában* számos olyan kifejezés szerepel, melyeket Kant honosított meg a filozófiában. E kantianus kifejezéseket azonban Husserl gyakran lényegesen más értelemben használja, mint Kant, ami sok félreértésre szolgáltathat alkalmat. Ezért a hasonlóságok feltüntetésénél talán még fontosabb, hogy rámutassunk a két felfogás különbségére.

Mindkét bölcselőnél közeli összefüggés állapítható meg *Hume* filozófiájával. Kant, miként ezt ő maga is sok helyen említi<sup>1)</sup>, Hume-nak a tapasztalati tudományok alapjára, az *okság elvére* vonatkozó kételyeiből kiindulva jutott el a kritikizmus alapproblémájához: *miként lehetségesek apriori szinhetikus ítéletek*, vagyis miként nyerhetünk szükség-szerű és egyetemes érvényességű ismeretgyarapító ítéleteket, miként lehet a tiszta észből való, minden tapasztalás nélküli megismerésnek objektív érvényessége? Husserl viszont *Hume szubjektivitás-elméletét* fejleszti tovább. Miként Hume-nál, úgy Husserl-nél is közvetlen, biztos ismereteink csupán a tudatélmények. Tehát minden igazi megismerésnek, minden szigorú értelemben vett tudománynak Husserl szerint a tiszta szubjektivitásból kell kiindulnia.

Kant *a tiszta ész, a tudatot* csupán a megismerés objektív érvényessége szempontjából bírálja, de azt további, beható vizsgálat alá nem veszi. Husserl ellenben egész fenomenológiáját a tudat, az élmények, az aktusok analizálásával iparkodik felépíteni. Mivel pedig a fenomenológiai megismerés közvetlen lényegszemléleten alapuló, intuitív megismerés, ezért a fenomenológiában nincs is értelme a megismerés érvényességére vonatkozó vizsgálódásoknak. Ami a tiszta szemlélet előtt a maga eredeti mivoltában közvetlenül adódik, az mindenkor szükség-szerű és egyetemes érvényességű ismeret.

<sup>1)</sup> V. ö. *Kritik der reinen Vernunft* 2. kiad. 19., 127. sk., 188., 792. skk. lk., továbbá a *Prolegomena* számos helyét.

Mindkét bölcselelőnk tehát a *szükségszerű és egyetemes érvényességű, apriori ismeretek* után kutat, azonban lényeges eltérésekkel. Kant az *apriori szintheticus megismerés* alapjait, feltételeit vizsgálja, hogy azoknak körét megállapítsa, objektív érvényességük kérdését eldöntse. Az apriori ismeret elválaszthatatlan kelléke a szükségszerűség és szigorúan egyetemes-érvényűség.<sup>1)</sup> Ezért apriori csak olyan ismeret lehet, mely független minden érzékeléstől, mindenféle tapasztalástól.<sup>2)</sup> Hogy vannak ilyen ismereteink, vagyis apriori szintheticus ítéleteink, azt Kant kétségtelen ténynek tartja. Ilyenek szerinte a *matematika* és a *tiszta természettudomány* ismeretgyarapító ítéletei. Azt nem is kutatja tovább Kant, hogy léteznek-e egyéb ilyen természetű ismereteink, hanem mintegy dogmatikusan csupán e két tudomány tételeire hivatkozik, mint amelyek kétségtelenül megfelelnek az apriori szintheticus ítélet követelményeinek.<sup>3)</sup> Mivel pedig e két tudomány a lehetséges tapasztalás *formai alapelveit* tartalmazza, ebből magyarázható, hogy Kantnál az apriori bizonyos *formai jelleget* is vesz fel. Apriori ismereteink csak a formai törvényszerűségek; a tartalmi határozmányok csak tapasztalatiig állapíthatók meg és mint ilyenek sohasem tarthatnak igényt szükségszerű és egyetemes érvényességre, vagyis apriori jellegre.<sup>4)</sup> E formai jelleg azután Kant egész bölcséletére rányomta bélyegét, ami különösen erkölcs-tanén érezhető. Általában jellemző Kant filozófiájára, hogy az apriorit a formaival, viszont a tartalmat az érzékivel, a tapasztalattal azonosítja.<sup>5)</sup>

Kant tehát a megismerés érvényességének végső alapjait objektív, formai irányban keresi, a *formai apriorit* vizsgálja. Ezzel szemben Husserl immanens, szubjektív irányban, a közvetlen tudatadottságokban keresi a szükségképeni, abszolút érvényességű ismeretek forrását, a *ludat-apriorit* vizsgálja. A tudatadottságok közvetlen, evidens szemlélete pedig már nemcsak formailag, hanem *tartalmilag* is a legteljesebb mértékben érvényes ismeretekhez juttat bennünket. A tiszta tudatadottságokat ugyanis a maguk teljes lényegében közvetlenül megismerhetjük és így a róluk szerzett ismereteink szükségképeni és egyetemes érvényessége magukban a dolgok lényegében gyökerezik.

<sup>1)</sup> Kr. d. r. V. 4, 851. k.

<sup>2)</sup> Kr. d. r. V. 2. 3, 41. lk.

<sup>3)</sup> Prolegomena 5. §.

<sup>4)</sup> V. ö. Kr. d. r. V. 34. 1.

<sup>5)</sup> V. ö. Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik I. Jahrbuch für Philos., u. phänom. Forschung I. 2. 1913.) 453. 1.

A fenomenológia *tartalmi apriori ismereteket, lényeg-megismerést* akar nyerni a tudatadottságok közvetlen szemlélete alapján. E tekintetben tehát mintegy ellenhatást képez Kant formalizmusával szemben. Ugyanis míg Kantnál csupán formai ismereteink lehetnek aprioriak, a tartalmi ismeretek csak bizonytalan érvényességű tapasztaláson alapulnak, a dolgok legvégső lényege pedig teljesen el van zárva megismerő képességük elől, addig Husserl közvetlen lényegismeretre törekszik és nála e lényegismereten alapul az apriori jellege tartalmi ismereteinknek is. Eszerint a fenomenológia a valóságra vonatkozólag *apriori érvényes tartalmi határozmányokat* igyekszik megállapítani, azt keresi, ami a szemléletben, ítéletben, érzelemben stb. apriori egyetemes.<sup>1)</sup>

A fenomenológia szerepét Kant formalizmusának leközdésében főleg *Scheler* hangsúlyozza. Szerinte az apriori megismerés a közvetlen, tiszta tapasztaláson alapul, tehát nem kell irtóznunk attól, hogy bizonyos tapasztalásnak apriori jelleget tulajdonítsunk. Míg Kantnál az apriori és aposzteriori ismeretek különbsége ugyanaz, mint a tiszta észből való, tapasztalás nélküli és tapasztaláson alapuló ismeretek különbsége, Scheler szerint az előbbi megkülönböztetésnek az utóbbihoz semmi köze sincs. „Nicht also um Erfahrung und Nichterfahrung oder „Voraussetzungen aller möglichen Erfahrung“ handelt es sich im Gegensatze des a priori und a posteriori, sondern um zwei Arten des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren und um durch Setzung einer Naturorganisation des realen Aktrügers bedingtes und hierdurch vermitteltes Erfahren . . . Der Gegensatz „Apriori“ — „Aposteriori“ hat mit dem Gegensatze „formal“ — „material“ auch nicht das mindeste zu tun.“<sup>2)</sup>

Kant az apriori megismerés feltételeinek vizsgálásához e kérdésből indul ki: miként lehetséges apriori szintetikus ítélet a matematikában és a tiszta természettudományban? Azt találja, hogy ezek alapja a *tiszta szemléleti formák*, a tér és az idő, továbbá a *tiszta ész: apriori fogalmi*, mint pl. a kauzalitás, szubstancia. Mivel pedig ezek minden tapasztalás lehetőségének formai feltételei, tehát a két apriori tudomány tételei is objektive érvényesek minden lehetséges tapasztalásra nézve.

Kantnál tehát a matematika apriori ítéletei a tiszta szemléleten alapulnak. E tiszta szemlélet azonban nem más, mint az érzéki szemlélet tiszta formája, a tér és az

<sup>1)</sup> V. ö. Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Brln. u. Lpzg. 1921. 18. 1.

<sup>2)</sup> Scheler: Der Formalismus in der Ethik etc. 451 sk. lk.

idő, melyek minden más szemléletet lehetővé tesznek. Ez apriori, vagy tiszta szemléletben az érzékelésnek e tiszta formáin kívül semmi más nem található. Eszerint a szemléletben csak a forma lehet apriori. A szemlélet anyagát már az érzéki szemlélet adja, ez tehát aposzteriori.<sup>1)</sup>

Kant tehát az *érzéki szemlélettel* egy tiszta tér- és időszemléletet állít szembe, mint *apriori, tiszta szemléletet*, mely minden szemléletet lehetővé tesz. Mivel pedig ismeretgyarapító, szintheticus ítéletek szerinte csak szemlélet útján jöhetnek létre,<sup>2)</sup> tehát minden megismerés alapja a tiszta tér- és időszemlélet.

A fenomenológiában is az apriori megismerés apriori, tiszta szemléleten alapul. Husserl az érzéki szemléleti szintén egy tiszta szemléletet állít szembe, melyet azonban másképp értelmez, mini Kant. Husserlnél ez ellentétnek az *individuális tényeszemlélet* és a *lényegszemlélet* különbsége felel meg. Az első a tárggyal szemben való *természetes állásfoglaláson* alapul spontán tapasztalati észrehevés, mely a dolgot úgy tekinti, amint az a közvetlen szemléletben, individuális megjelenésben mutatkozik. E szemlélet tehát úgy tekinti a tárgyakat, mint térben és időben létező reális dolgokat, mint a tudatunkon kívül létező, velünk szembenálló reális valóság részeit. E szemléletben tehát az elsődleges létező a realitás, míg a realitásról való tudatunk csupán a szemlélt reális tárgyaktól függő, tehát másodlagos létező.

A *lényegszemlélet* ettől radikálisan különböző beállításon alapul, mely a világot mint térben és időben létező valóságot figyelmen kívül hagyja és csupán mint *tudatunk intencionális tárgyát* tekinti. E szemlélet *tiszta szemlélet* oly értelemben, hogy csupán azt veszi tekintetbe, ami a szemléletben valóban adódik és csupán amennyiben abban adódik. Ezért is eltekint a *létezésről*, mert a létezés már nem tárgya a közvetlen szemléletnek és így mint számunkra közvetlenül nem adott, mindig bizonytalan marad, mindig kétségbe vonható. E szemléletben tehát a realitás, mely az előző szemléletben elsődleges létező volt, másodlagossá, a tudattól függővé válik, míg a tudatbeli létezést itt elsődleges, abszolút létezésnek tekintjük. A lényegszemlélet tehát a tiszta tudattartalmaknak minden létezési mozanattól ment, tiszta lényegszerűségében való közvetlen, intuitív szemlélele.

Ezt a lényegre irányuló, *eidetikus szemléletet* nevezük a fenomenológiában tiszta szemléletnek, mely, mint

<sup>1)</sup> V. ö. Kr. d. r. V. 34, 75 lk. továbbá Proleg. 9 §.

<sup>2)</sup> V. ö. Pauler: Bevezetés a filozófiába. 103. 1.



a dolgok mibenlétének közvetlen, intuitív szemlélete, minden szükségképeni és egyetemes érvényű megismerés alapja. Ez a tiszta szemlélet tehát nem a tapasztalás, a szemlélet formáit adja, hanem lényegszerű tartalmi ismeretekre irányul. A fenomenológia oly módon nyer egyetemes és szükségszerűen érvényes lényegismereteket, hogy a dolgoknak individuális, tapasztalati szemléletéből — mely esetleg egy fantáziakép is lehet — bizonyos műveletek útján közvetlen, intuitív lényegszemlélethez igyekszik eljutni, ami azután egyetemes lényegszükségyszerűségeket ad.<sup>1)</sup>

Husserl, bár az egész fenomenológiát mint lényegtudományt kifejezetten tiszta apriori tudománynak tartja, mégis az „*apriori*” és „*aposteriori*” kifejezések használatát lehetőleg kerülni iparkodik azon homályosság és többértelműség miatt, mely e fogalmakhoz az eddigi használat közben tapadt.<sup>2)</sup> Azonban történeti összehasonlítás kedvéért megemlíti a Kant-féle „*apriori szintetikus*” fogalmának pontosabb, fenomenológia értelmezését. Husserl szerint apriori szintetikus törvények azok a törvények, melyek dologi (sachhaltig), tehát nem pusztán formai fogalmakat foglalnak magukban oly módon, hogy ezen fogalmak formalizálása, vagyis tisztán üres formai fogalmakkal való helyettesítése *salva veritate* nem lehetséges.<sup>3)</sup> Általában Husserl szerint analitikusak azok az apriori törvények, melyek formai alapfogalmakon és szintetikusak, melyek tartalmi alapfogalmakon épülnek fel.<sup>4)</sup>

Kantnál a szemlélet formáiban és a tiszta ész apriori fogalmaiban rejlő aprioritásnak bizonyos *dinamikus erő* jellege van,<sup>5)</sup> amennyiben ez alakítja át az érzéki szemléletben adott határozatlan sokféleséget tapasztalati adottságokká, ennek segítségével válik az érzéki szemlélet sokfélesége számunkra ismeretté. Tehát a tiszta ész ír elő apriori törvényt a tapasztalati valóságnak. E fordulattal iparkodott Kant a gondolkodást Hume szkepticizmusából kiragadni. Ezzel azonban a megismerés lehetőségét is bizonyos korlátok közé szorította. Mivel ugyanis megismerés csak szemlélet útján, szemléleti formák által lehetséges, ismereteink is csak a *lehetséges szemlélet* alá tartozó jelenségekre vonatkozhatnak. Tehát a dolgokat nem ismerhetjük meg úgy, amint magukban vannak, ha-

<sup>1)</sup> V. ö. I. 16 l.

<sup>2)</sup> V. ö. I. 5 sk. lk.

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 256 l.

<sup>4)</sup> V. ö, Geyser: *Neue und alte Wege der Philosophie*. 25 l.

<sup>5)</sup> V. ö. Walter Ehrlich: *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode*. M. Niemeyer Halle a. d. S. 1923. 88 l.

nem csak amennyiben a szemlélet, a tehetséges tapasztalás tárgyai. A megismerés határa a lehetséges tapasztalás határával azonos, e határon belül pedig az apriori elvek konstituálják a tárgyat a megismerés számára.

Husserlnél az apriori vizsgálódások ezzel szemben a tartalmi adottságok lényegének közvetlen szemléleten alapuló leírására irányulnak. Kant kritikája a szemlélet tárgyait konstituáló *dinamikus elvek* kutatása, Husserl fenomenológiája pedig *sztatikus lényeg-leírás*. Végeredményben Husserlnél apriori az a megismerés, mely 1. minden előfeltétel nélküli, 2. közvetlen evidencián alapuló, 3. egyetemes és abszolút érvényességű, 4. szükségképpen a lényeghez tartozó ismereteket nyújt.

Kant szerint a megismerés tárgyát csupán a *jelenség*» a *fenomenon* képezheti. A dolgokat csak mint jelenségeket ismerhetjük meg, arról pedig, hogy e dolgok micsodák önmagukban, legbelsőbb lényegükben, semmit sem tudhatunk. Husserl filozófiáját hasonlóképpen *fenomenológiának*, *jelenség tannak* nevezi, ami bizonyos megegyezést sejtet Kant bölceletével. Ez elnevezéssel azonban ellenkezni látszik az a körülmény, hogy a fenomenológia — mint azt Husserl állandóan hangsúlyozza — szigorúan *lényegtudomány*, mely a dolgoknak teljes lényegét ragadja meg és eltekint mindattól, ami nem e lényeghez tartozik. A közelebbi vizsgálódás azonban megszünteti ezt a látszólagos ellentmondást.

Ugyanis *lényeg és jelenség* a legtöbb filozófiában, mint ellentétek állanak egymással szemben. Lényeg általában a dolgok önálló magva, a tulajdonságok hordozója, a jelenségek alapja, a szubjektummal szemben a legteljesebb objektivitás, melyhez épen ezért mindig bizonyos irracionalitás is tapad. A jelenség ezzel szemben természeténél fogva önállótlán, mely csupán valamely tudat számára létezhet. Tekinthejtük a jelenséget valamely vele korrelatív objektum megjelenésének, de maga a jelenség mindig a szubjektumhoz tartozik, bizonyos mértékben a szubjektumból fakad. Ennélfogva a jelenség már elérheti a teljes racionalizáltságot is.

Husserl azonban e szokásos felfogástól eltérőleg értelmezi a lényeg és jelenség kifejezéseket, úgyhogy nála e kettő nem ellentét, hanem inkább megegyeznek egymással. A fenomenológia szempontjából ugyanis az egész világ mindig csak bizonyos *élményekben* adódik számkra, ezért a fenomenológia le is mond arról, hogy ez élményeken túl még más valamit keressen a valóságban. Csupán ez élményeket egy speciális szemlélődési beállításban a tiszta tudatra redukálja, hogy ily módon ragadja meg a dolgok lényegét, mint tiszta tudatadottságokat, mint

a *tiszta tudat élményeit*. Mivel pedig a dolgok egész mivolta maradék nélkül adódik a tiszta tudatadottságokban, azért lényegüket sem kell keresnünk egy, a tudaton kívüli reális létezőben. A dolgokat a róluk való élmények alkotják és a fenomenológia a *tárgyakat konstituáló tudat* tudománya.

Mivel pedig minden élmény a reflektív, belső szemlélet számára tárggyá lehet, előtte megjelenhet, minden élmény *jelenség* egy Én számára. A fenomenológiában tehát jelenség annyi, mint élmény és így a fenomenológia az *élményekről általában* szóló tudomány. Itt élményen értjük mindazt ami az élményben evidens módon kimutatható, tehát épúgy a *reális élményfolyamatot*, mint az *intencionális adottságokat is*. Eszerint a tiszta fenomenológia a tiszta jelenségeknek, vagyis a tiszta élményeknek lényegtana.<sup>1)</sup>

Míg tehát Kant szerint a jelenség ellentétje egy transzcendens létezőnek, mely az illető dolog legmélyebb, *metafizikai lényege*, Husserlnél a jelenségekkel szemben csupán a *tudat* áll, amely számára e jelenségek megjelennek. A fenomenológia a tárgyakat konstituáló tudat tudománya és e tudat élményei, jelenségei alkotják a dolgokat a maguk teljes mivoltában. Így felfogva a lényeg elveszti reális objektivitás jellegét, nem jelenti többé a jelenség ellentétét, hanem annak tiszta mibenlétét, melynek nincs semmiféle realitása, hanem csupán *ideális léte?ése*.

Egyébként a „*fenomenológia*” elnevezés nem mondható szerencsésnek, már a „jelenség” határozatlan, többértelmű jelentése miatt sem. De nem is különösen jellemző e filozófiai irányra. Valószínű, hogy ez az elnevezés kifejlődése folyamán tapadt e tudományhoz, még abban a fázisban, amikor Husserl Brentano hatása alatt a fenomenológiát szintén leíró pszichológiának, a *lelki jelenségek leírásának* tartotta.

Kant kritikájának legkényesebb pontja a tárgyiség, a *realitás problémája*. Mivel szerinte a dolgok csak, mint a lehetséges tapasztalás tárgyai, mint a tér és idő szubjektív szemléleti formáiban megjelenő tárgyak ismerhetők meg, tehát a megismerés tárgyai nem függetlenek a tudattól. Csupán mint *tapasztalati realitásokat*, mint *egy tudat számára létezőket* ismerhetjük meg a dolgokat. Hogy ezen kívül, magukban véve micsodák e dolgok, erről semmit sem tudhatunk és így jogosan nem is állíthatunk. Kant e *magukban levő dolgokról* csupán annyit ismer el, hogy azok kívülünk léteznek és az Ént afficiálják.

<sup>1</sup> L. U. II. 2. 235 sk. Ik.

Míg Kant vizsgálódásai a *tapasztalati realitású valóságra* és ennek a megismerő szubjektumhoz való viszonyára vonatkoznak, Husserl vizsgálódásainak célja a *nemtapasztalati, idélt tárgyaknak*, a lényegeknél megismerése, a tiszta tudatadottságok alapján. A *transzcendens* realitást azonban mindketten mellőzik. Miként Kant a transzcendens realitású magánvaló dolgokat, mint a lehető tapasztalás körén kívül eső dolgokat kikapcsolja a lehető megismerés köréből, Husserl is eltekint a dolgok transzcendens létezésétől, mivel erről sohasem szerezhetünk teljesen kétségtelen ismereteket. Husserl szerint is csak a dolgok *mibenléte* (Sosein) van adva számunkra, de azok *létezése* (Dasein) sohasem képezi tudatunk tartalmát. Éppen ezért a fenomenológia is a dolgokat, mint jelenségeket veszi és azok létezésétől vagy nemlétezésétől teljesen eltekint.

Tehát miként Kant kikapcsolja azt, ami az apriori szemléleü formákon kívül esik, Husserl is figyelmen kívül hagyja mindazt, ami nincs adva a tudattartalmak apriori szemléletében. Míg azonban Kantnál ez a megismerés korlátozását jelenti, Husserl szerint e kikapcsolás a világról való ismereteink szempontjából semmi veszteséget sem jelent. Ugyanis a világ a megismerő tudat számára ugyanaz marad, akár realitásnak tartjuk e világot, akár puszta jelenségnek, fantáziának, hallucinációnak. Kant szerint csupán a tiszta ész szempontjából nem szükséges ismernünk a transzcendens magánvalókat, mivel egy dolog sohasem fordulhat elő számunkra másként, mint jelenség alakjában<sup>1)</sup> és így nyugodtan mellőzhetünk mindent, ami a jelenségeken kívül esik. A gyakorlati ész szempontjából azonban Kant már szükségesnek tart transzcendens dolgokra vonatkozó megismerést is. Ezzel szemben Husserlnél hiányzik ez a kettős okoskodás. Szerinte az egész világ lényege csak tudattól függő, tudattól elképzelt, megjelenő adottság, azon kívül pedig semmi. Létezését csupán a tudat tételezi, tehát a világ nem valamely abszolútum, hanem szigorú értelemben vett *önállótlan, intencionális létező*.<sup>1)</sup>

Kantnál is megvan az a gondolat, hogy a megismerés tárgyait *a tudat konstituálja*. Az észreévés tartalmát a tudatban egyesítjük észreévéssé, ítéletté. Ha ez az egyesítés csak az egyéni tudatban történik, akkor ez ítéletek csak szubjektív érvényességű, észreévési ítéletek lesznek, objektív érvényesség nélkül. Ellenben ha egy *tudatban általában* (Bewusstsein überhaupt) történik az

<sup>1)</sup> Kr. d. r. V. 333 sk. lk.

<sup>2)</sup> I. 93. sk. lk.

egyesítés, egyetemes és szükségképeni érvényességű ítéletet, objektív érvényességű tapasztalást nyerünk.<sup>1)</sup>

E „*tudat általában*” Kantnál csupán egy fiktív, egyénfeletti Én, mely a megismerést az apriori elvek által lehetővé teszi, megalapozza és amennyiben mentve van az individualitás korlátoltságaitól, az általa megalapozott ismeretek is egyén feletti, egyetemes érvényességűek. Kantnál tehát e tudat általában csupán egy anthropomorfi *fikció*, mely azáltal került a filozófiába, hogy bizonyos nehézséggel jár tisztán, önmagában fennálló törvényszerűségeket, elgondolnunk. Ugyanez az alapja az „intellectus infinitus”, „isten értelem”, „objektív szellem”, „abszolút Én”, „tudattalan értelem” stb. fikcióknak is, melyek mind ugyanazon dolognak másféle metafizikai értelmezései.<sup>2)</sup>

Ebben az anthropomorfizmusban azonban benne rejlik az *idealizmus* gondolata is, amint ezt a kantianizmus további fejlődése mutatja. Kant még erélyesen tiltakozott az idealizmus vádjával szemben.<sup>3)</sup> Szerinte mégis létezik tőlünk független, *magánvaló dolog* habár semmit sem tudhatunk meg arról, hogy micsoda az tőlünk függetlenül. De már *Fichtenél* a kantianizmus teljes idealizmusba csap át, az egész külvilág csupán az abszolút En produktumává lesz és magánvaló dolog már egyáltalán nem létezik. Míg Kant csak a gondolkodásnak elsőrangú, de nem teljesen egyedüli szerepét hangsúlyozza a megismerésben, az *újkantianizmusban* a gondolkodás jelentősége mind fontosabb lesz és egy jelentékeny irányzat már nem is ismer el más megismerési forrást a gondolkodás mellett. Minden megismerést a matematikai megismerés mintájára képzelnek el, ahol az értelem önmagából hozza létre az ismereteket, minden tekintet nélkül egy reális világra, magánvaló dolgokra, vagy ezeknek affekcióira.

A *badeni iskola* (Windelband — Rickert) megalapítója, *Windelband* elveti a magánvaló dolog létezését, Szerinte az ítéletek szükségszerű és egyetemes objektív érvényességének alapja tisztán a *normáltudat*. *Rickertnél* szintén egy *személytelen transzcendentális tudat*, egy tudat általában szerepel. Ettől függ minden létezés, ami mindig csak a tudatban való létezés lehet. A legszélsőségesebb idealizmusig azonban a *marburgi iskola* (Cohen-Natorp) halad. *Cohen* minden dologit az *elgondolásban* old fel. Még a szemlélet is, mely Kantnál a gondolkodástól különböző és vele egyenragú ismeretforrás, Cohennél csupán gondolkodássá válik. A tárgyat maga a gondolkodás hozza létre. Hasonlóképpen *Natorp* szerint is a való-

<sup>1)</sup> V. ö. Proleg. 20., 22. §§.

<sup>2)</sup> N. Hartmann: Grundzüge einer Metaph. der Erk. 247., 250. Ik.

<sup>3)</sup> V. ö. Proleg. 13. §. II. jegyz.

ság csupán *elgondoltság*. A tárgyat a megismerés hozza létre, a megismerés pedig csupán gondolkodás. A magánvaló nem valamely Önálló létező, hanem csupán a teljesen meghatározott tárgy és megismerhetetlensége abban áll, hogy a megismerés soha *véget* nem érő feladat.

Mivel Husserl az apriori megismerést szintén egy tiszta tudatra alapítja, a fenomenológia is a kantianizmussal együtt *ismeretelméleti ideáлизmusra* vezet. Husserlnél is a tárgy csak *az aktus intencionális tárgya*, csupán a tudat számára létezik, azon kívül pedig semmi. Az egész világnak csupán *intencionális léte* van, vagyis létezése a rá irányuló tudataktustól függ. Abszolút realitás annyi, mint kerek négyszög.<sup>1)</sup> De hogy végeredményben hogyan gondolja Husserl a tudat és a reálisnak gondolt valóság viszonyát, azt az eddigi nagyon óvatos és határozatlan, sokszor nehezen összeegyeztethető nyilatkozataiból pontosan megállapítanunk nem lehet. Bár kétségtelen az új kantianus ideáлизmussal való rokonsága, azért úgy látszik, mégsem áll teljesen a marburgi iskola ideáлизmusának alapján. Egyrészt ugyan erősen hangsúlyozza a tudattól független, abszolút realitás lehetetlenségét, másrészt azonban époly erősen állítja, hogy a fenomenológia nem tagadja a realitást, hanem csak kikapcsolja, figyelmen kívül hagyja a létezőt, mint bizonyíthatatlan és szükségtelen tétélezőt.

A kantianizmus és a fenomenológia tehát egyaránt felvesz egy *tiszta Ént*, egy transzcendentális tudatot. Az Én már Kantnál is végeredményben csupán a belső jelenségeknek egy ismeretlen alanyra való vonatkozása.<sup>2)</sup> Csupán arról van bizonyosságom, hogy én vagyok, de semmi ismeretem sincs arról, hogy ez az Én milyen. A kantianizmus további fejlődésében azután a tiszta Én egyszerűen a megismerő tudat egységének feltétele, állandó *vonatkozási középpont* minden tudott tartalom számára. E tekintetben nagyjából megegyezik a badeni és a marburgi iskola felfogása. Mi itt Husserl felfogását főleg Natorpéval próbáljuk összehasonlítani, akivel Husserl is bővebben foglalkozik.<sup>3)</sup> Natorp szerint minden szubjektív élményhez lényegszerűen tartozik egy tiszta Én, mint állandó, azonos szubjektív vonatkozási középpont. Epen az erre való vonatkozás tesz valamit tudattartalommal. Ez a tiszta Én azonban sohasem lehet tudattartalom. Mihelyt ugyanis az Én a tudat tárgyává lesz, egyúttal megszűnik Én lenni. Így az Én egy közelebbről megismerhetetlen, szükségszerű vonatkozási középpont, mely mint pszicho-

<sup>1)</sup> V. ö. I. 94., 106. lk.

<sup>2)</sup> Proleg. 46. §.

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 259. skk.lk.

lógiai östény megállapítható, azonban ismereti tárgygyá, tudattartalommá sohasem lehet.

Husserl ezzel szemben rámutat arra az ellentmondásra, hogy valamit kétségtelen tényként állapíthatunk meg anélkül, hogy azt valamiképpen tárgygyá, tudattartalommá tennénk.<sup>1)</sup> Husserl szerint e logikai botlás alapja a *tárggyá-levés* mibenlétének fel nem ismerése. A tárgygyá-levés ugyanis *bizonyos aktus, intencionális élmény*, melyben valami tárgyként jelenik meg. Aki ezt fel nem ismeri, az nem is értheti meg, miként válhat a tárgygyá-levés maga is tárgygyá. Az intencionalitás álláspontján azonban világos, hogy magára az aktusra, is irányulhat egy másik aktus. Husserl a tudat és az Én mibenlétét éppen az intencionális aktus ezen természete alapján akarja megragadni, amit a kantianizmus még nem ismert fel.

Husserl a *Logische Untersuchungen*, első kiadásában még a Hume-féle felfogás alapján az Ént azonosítja az *élmények kötegével* és így az élményfolyamattól különböző Én feltevését elutasítja. Később azonban e munka második kiadásában, valamint az *Ideenben*, bizonyára Natorp vizsgálódásainak hatása alatt, már elismer egy, az élményfolyamattól különböző *tiszta Ent.*<sup>2)</sup>

Husserl szerint a tapasztalati tudatra, mely még az egész világot természetes beállításban tartalmazza, *fenomenológiai redukciót* kell alkalmaznunk. Ezáltal az egész világot mint létező valóságot, tehát minden létező tárgyat, embert, sőt saját tapasztalati Énünket is, valamin', minden pszichológiai értelemben vett, vagyis a létező Énhez tartozó élményeket kikapcsoljuk. E kikapcsolás folyamán azután *fenomenológiai reziduumként* eljutunk a tiszta vagy transzcendentális tudathoz, mely az egész abszolút létet magában foglalja és a relatív, transzcendens világot magában konstituálja.<sup>3)</sup> Miként a kantianizmus, éppúgy Husserl is kénytelen a *konstitúció* gondolatához folyamodni, hogy a szubjektum és az objektum között keletkezett tátongó szakadékot áthidalja.<sup>4)</sup>

E transzcendentális vagy tiszta tudat Husserl szerint a *tiszta élményekből, tiszta aktusokból* áll. E tiszta élmények mindegyikéhez szükségképpen tartozik egy *állandó, azonos Én*, mely semmiféle értelemben sem lehet reális része vagy momentuma a változó élményfolyamnak, hanem mintegy az aktusok változó sokfélesége felett lebegő változatlan identitás. Kant szerint kifejezve: „Das „ich denke”

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 360. sk. lk.

<sup>2)</sup> V. ö. L. U. II. 1. 354, 357., 361., 363. lk. jegyz.

<sup>3)</sup> I 59., 94. lk.

<sup>4)</sup> V. ö. Ehrlich: Kant und Husserl. 133. 1.

muss alle meine Vorstellungen begleiten können”.<sup>1)</sup> Minden cogito, minden tiszta élmény a tiszta Énre vonatkozik. Es e tiszta En e vonatkozási módoktól eltekintve csupán egy minden tartalomtól ment, magában véve leírhatatlan tiszta Én és ezenkívül semmi. Éppen ezért e tiszta Én csak vonatkozásaiban tehető vizsgálódás tárgyává, nem pedig önmagában.<sup>2)</sup> Itt tehát bizonyos közeledést látunk a Natorp-féle tiszta Énhez. Azonban míg Natorp tagadja, hogy a tiszta Én egyáltalán tudattartalommá lehet, Husserl szerint a tiszta Én igenis tudattartalommá tehető az ő vonatkozásaiban. E vonatkozások maguk ugyanis aktusok, intencionális élmények, melyek mint ilyenek viszont *reflektív vizsgálódás* útján ismét tárgyakká tehetőek egy rájuk irányuló másik aktusában. E *reflektáló Én* már természetesen *egy másodfokú Én*, melyet az ő aktusaiban egy ismét magasabb fokú Én foghat fel, é. i. t.

Végül még néhány terminológiai különbségre óhajtunk rámutatni. Mindkét bölcselelő ugyanis gyakran használja a „*transzcendentális*” kifejezést és pedig lényegesen más értelemben. Kantnál transzcendentális az a megismerés, mely nem tárgyakkal, hanem *a tárgyak megismerésének módjával* foglalkozik, amennyiben ez apriori lehetséges.<sup>3)</sup> Míg a közönséges megismerés annak mindenkori tárgyára irányul, a transzcendentális megismerés magára a megismerésre, még pedig az apriori megismerésre vonatkozik. Transzcendentális tehát az apriorinak ismeretelméleti vizsgálata.<sup>4)</sup> A transzcendentális azt jelenti, ami apriori megelőzi ugyan a tapasztalást, de mégis a tapasztalás lehetőségére, annak objektív érvényességére vonatkozik.<sup>5)</sup>

Ezzel szemben transzcendentális Husserlnél egyrészt az a vizsgálódás, mely a dolgok *reális létezésétől*, a lét és nemlét kérdésétől eltekint és a dolgokat pusztán mivoltukban tekinti. Másrészt a transzcendentális annyi, mint a *végéig reflektáló* immanens vizsgálódás. A transzcendentálisnak e két értelme azonban végeredményben megegyezik egymással, mert a dolgok tiszta mivoltát a tudat legmélyéig való reflektálás útján találjuk fel.

A „*transzcedens*”-t is mindkét bölcselelőnk más értelemben használja. Kant e kifejezéssel a lehetséges tapasztalás körén kívül esőt, a tudattól és annak szemléleti forr máitól függetlenül létező, *megismerhetetlen noumenont* előli. Husserlnél viszont e kifejezésnek is többféle, Kant

<sup>1)</sup> V. ö. I. 109. 1.

<sup>2)</sup> I. 160. 1.

<sup>3)</sup> Kr. d. r. V. 25. 1.

<sup>4)</sup> V. ö. August Messer: Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft. Stecker und Schröder. Stuttgart. 1922. 39. 1.

<sup>5)</sup> Prolegomena. Függetlenség.



értelmezésétől eltérő használata van. A transzcendens jelenti egyrészt, azt a tárgyat, mely *nem alkotja az élmény reális részét.*<sup>1)</sup> Így az észrevett tárgy az észrevevés élményével szemben mindig transzcendens. Másrészt a transzcendens Husserlnél a *dolog szemléletében való előhaladás határnélküliségét* fejezi ki. Ugyanis egy dolog szemléletében Husserl szerint sohasem találunk egy végső szemléletet, hanem mindig marad tér újabb észrevevés számára, mely a dolgot közelebből határozza meg és a dolgot sohasem tudjuk oly teljességben megragadni, hogy ehhez a további észrevevés valami újat ne adhatna.<sup>2)</sup>

Az eddigi összehasonlításból is láthatjuk, mily sok összefüggés, rokon gondolat található e két bölcslőnél. Kant is sok tekintetben közel jár a fenomenológiához. A leglényegesebb, ami attól elválasztja, az *aprioritásnak* eltérő felfogása, továbbá, hogy nem ismerte fel az *intencionálítás* jelentőségét és nem tudott szakítani a *pszichologikus* felfogással, valamint a *létezés* gondolatával.

#### IV.

### Újabb filozófiai irányok.

Eddigi fejtegetéseink folyamán azokat a bölcseleti irányokat tárgyaltuk, melyek a fenomenológia problémáit mintegy előkészítették, melyek többé-kevésbé hatással voltak Husserl filozófiájának kifejlődésére. Ezeket tehát mintegy a fenomenológia előfutárainak tekinthetjük. Találunk azonban az újabb filozófiai irányok között is olyanokat, melyek bár a fenomenológiával párhuzamosan fejlődtek ki és egymásra kölcsönhatással nem igen voltak, mégis bizonyos szempontokból többé-kevésbé emlékeztetnek Husserl bölcseletére. Tekintettel ama hatalmas problémakörre, melyet a fenomenológia magában foglal és amely úgyszólván a bölcselet minden ágára kiterjeszkedik, természetesen számos egykorú bölcslőnél fedezhetünk fel a fenomenológiára emlékeztető gondolatokat. Éppen ezért nem is terjeszkedhetünk ki ez irányban teljes, kimentő tárgyalásra. Csupán néhány bölcslőt szándékozunk megemlíteni, akik bár Husserltől függetlenül alapították meg a maguk új filozófiáját, mégis oly mértékben találhatunk náluk a fenomenológiát jellemző gondolatokat, hogy nehéz azokat Husserl hasonló felfogásától meg-

<sup>1)</sup> I. 68., 73. skk. lk.

<sup>2)</sup> I. 311. sk. lk.

különböztetnünk. Ezek alapján a következőkben *Meinong*, *Rehmke* és *Pauler* bölcseletét fogjuk tárgyalni.

1. *Meinong* is, miként Husserl, *Brentano* tanítványa. Míg Husserl Németországban fenomenológiává fejlesztette mestere bölcseletét, addig *Meinong* Ausztriában szintén egy új filozófiai irányt alapított meg, melyet *tárgy elméletnek* (*Gegenstandstheorie*) nevezett el. *Meinong* ezáltal egy olyan tudományt akart megteremteni, mely a tárgyakat a *lét* és *nemlét* kérdésétől eltekintve, csupán mint *tárgyakat*, mint ismereti adottságokat vizsgálja.

Van-e már most az eddigi tudományok között olyan, mely általános tárgyelméletnek tekinthető? — kérdezi *Meinong*. A *pszichológia* nem lehet ilyen, mert ez a tárgyakkal nem önmagukért foglalkozik. Azonkívül a pszichológia csak olyan tárgyakkal foglalkozik, melyekre bizonyos pszichikai aktusok irányulnak, melyek a mi képzeletünkben léteznek, helyesebben pseudo-exisztálnak. A pszichológia tárgyelméletként való felfogásának alapja az a tévedés, hogy az „*esse*”, ha nem is „*percipi*”, de legalább is „*cogitari*”.<sup>1)</sup> Hasonlóképpen a *grammatika* sem tekinthető általános tárgyelméletnek.

A *matematika* sem általános tárgyelmélet, bár ennek egy részeként fogható fel, tárgyai a tárgyelmélet körébe tartoznak. Vagyis a matematika egy *speciális tárgyelmélet* és pedig jelenleg még az egyedüli speciális tárgyelmélet.<sup>2)</sup>

A *metafizika* szintén egyetemes szempontokból foglalkozik a tárgyakkal. E tudomány azonban csupán a létező tárgyakat veszi figyelembe és ezeket is tapasztalati adottságok alapján, aposzteriori vizsgálja. Már pedig a metafizika tárgyainak köre, vagyis amik léteznek, léteztek vagy létezni fognak, csak igen csekély részét teszi ki az ismereti tárgyjait körének, ahová számos *nemlétező dolog* is tartozik.<sup>3)</sup> Es e nemlétezőket sem szabad figyelmen kívül hagynunk, pusztán semmiknek tekintenünk. Hiszen a tárgyhoz magához nem tartozik lényegszerűen sem a létezés sem a nemlétezés. Kell tehát a metafizika mellett még egy másik egyetemes tárgyitudománynak lennie, mely a tárgyakat csupán *mini tárgyakat* a legegyszerűesebb szempontból a priori tárgyalja. E *legegyszerűesebb a priori tudomány* a tárgyelmélet, míg a metafizika *legegyszerűesebb aposzteriori tudomány*. „Was aus der Natur eines Gegenstandes, also a priori in betreff dieses Gegenstandes erkannt werden kann, das gehört in die Gegenstandstheorie. Es wird sich

<sup>1)</sup> A. Meinong: Über Gegenstandstheorie (Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. I.) Vrlg. J. A. Barth, Leipzig. 1904. 15. skk. lk.

<sup>2)</sup> Meinong: Über Gegenstandstheorie. 27.. sk.. 30., 42. lk.

<sup>3)</sup> Meinong: Über Gegenstandstheorie. 5. 1.

dabei zunächst um das Sosein des „Gegebenen“ handeln, aber auch um dessen Sein, soweit dieses aus dem Sosein erkennbar ist, Was dagegen über Gegenstände nur a posteriori auszumachen ist, gehört, ausreichende Allgemeinheit vorausgesetzt, der Metaphysik zu”.<sup>1)</sup>

*Tárgy* mindaz, ami értelmileg felfogható, elgondolható, tehát nemcsak a *valóságos*, hanem a *lehetséges*, sőt a *lehetetlen* dolgok is. Minden tárgy legalább is lehetséges megismerésnek a tárgya, vagyis minden tárgy adva van a megismerés számára. Tehát a tárgyak legáltalánosabb tulajdonsága az *adottság*.<sup>2)</sup>

A tárgyak egy érdekes faja az *objektívum*, mely a képzettárgyakkal szemben egy *ítélet tárgya*. Az objektívum úgy viszonylik az ítélethez, mint a *képzettárgy*, az objektum a képzethez. Az ítéletben az a képzettárgy, *amiről* ítéletet mondunk, az objektum; az ismerettárgy pedig, *amit* megítélünk, az objektívum. „Objekt fällt mit dem zusammen, was beurteilt, Objektive mit dem, was geurteilt wird”. Pl. „*odakinn hó van*” ítéletben a „*hó*” a képzettárgy, az objektum, az pedig, „*hogy hó van*” az ítélet tárgya, az objektívum. Eszerint egy ítéletben két tárgy is van, melyek közül tulajdonképpen bármelyik igényt tarthatna az „*ítélet-tárgy*” elnevezésre. Ha azonban csak azt tekintjük ítélet-tárgynak, amely oly módon felel meg az ítéletnek, mint a képzettárgy a képzetnek, akkor ítélettárgyon kizárólag csak az objektívumot érthetjük.<sup>3)</sup>

Az ítélettárgy mellett azonban Meinong nyilván minden ítéletben felvesz még egy képzettárgyat is, amennyiben ő teljesen átveszi Brentanonak azt a tételét, hogy minden lelki jelenség vagy maga is képzet vagy pedig képzet szolgál alapjául. „Dass es kein Geschehnis gibt im Bereiche des Geisteslebens, das, falls es nicht selbst eine Vorstellung ist, nicht das Vorstellen zur Voraussetzung hätte, gehört längst zu den Selbstverständlichkeiten, die nicht leicht einem ernst zu nehmenden Zweifel ausgesetzt sind”.<sup>4)</sup> Tehát nincs objektívum objektum nélkül.<sup>5)</sup>

Az ítéletben az objektum és az objektívum nem állnak egymástól elkülönítve, hanem az objektum mindig az objektívumban van, annak egy kiegészítő alkatrészét képezi/”) Az ítélet az objektumot az objektívum által ragadja meg, vagyis az objektívum az ítéletnek a

<sup>1)</sup> Meinong: Über Gegenstandstheorie. 40. 1.

<sup>2)</sup> Meinong: Über Gegenstandstheorie. 19. sk. Ik.

<sup>3)</sup> Meinong: Über Annahmen. 2. A. Vrlg. J. A. Barth. Leipzig 1910. 43. skk. Ik.

<sup>4)</sup> Meinong: Über Annahmen. 1. 1.

<sup>5)</sup> Meinong: Über Annahmen. 135. 1.

<sup>6)</sup> Meinong: Über Annahmen. 47. 1.

*közvetlen* tárgya, az objektum pedig csak *közvetett* tárgya.

Az objektívum tehát különbözik az objektumtói, de különbözik az *ítélés élményétől* is. Az objektívum sohasem lehet élmény.<sup>1)</sup> Az objektívum nem létezik (existiert) időbelileg és tapasztalatilag, hanem *időtlenül fennáll* (besteht) az apriori megismerés számára<sup>2)</sup>

Az objektívumot nem ragadhatjuk meg képzetben, hanem csak ítéletben, továbbá a *felvételben* (Ann'ahme). Ez utóbbi olyan élmény, mely a képzet és az ítélet között van, meggyőződés nélkül való ítélet. Az ítéletben ugyanis mindig van bizonyos meggyőződés, határozott állásfoglalás valami mellett vagy ellen, míg ez a képzetben teljesen hiányzik. A felvételben viszont állítunk valamit, de meggyőződésünket felfüggesztjük ezen állításunk igazságára vonatkozólag.<sup>3)</sup> A felvételnek nagy szerepe van a hipotézisben, fantáziában, művészetben stb.

Az említettekben számos oly gondolat található, mely a fenomenológiára emlékeztet. Meinong is a tárgyelméletben egy legegységesebb apriori tudományt, egy alaptudományt keres, miként Husserl a fenomenológiában. És miként a fenomenológia eltekint a dolgok létezésének kérdésétől, a tárgyelmélet is a dolgokat mint a lét és nemlét kérdésén kívül eső tárgyakat veszi figyelembe. Meinong is szigorúan megkülönbözteti a dolgok *ügylétét* (Sosein) azok *létezésétől* (Sein). Mindazonáltal Meinong nem tekinti teljesen közömbösnek a dolgok létezését vagy nemlétezését. A tárgyelmélet a dolgokat nem a reális mozzanatoktól megfosztott tudátadottságoknak tekinti, miként a fenomenológia, hanem a dolgokat egy *speciális szempontból*, csupán mint *ismerettárgyakat* vizsgálja. Ezért nem is igényli magának a lényegtan elnevezést, nem a dolgok lényegét akarja adni, hanem a dolgoknak egy általános mozzanatát, a *tárgylétet* ismerteti. Nem is tekinti Meinong a tárgyelméletet kizárólagos alaptudománynak, mely minden egyéb tudomány alapját képezi és elismer egy legegységesebb aposzteriori tudományt is, a metafizikát, mely a létező valóságot vizsgálja,

A *realitás problémáját* tekintve is eltér Meinong Husserltől. Míg ugyanis Husserl, szerint abszolút realitás nem lehetséges és az egész valóságot a tudat konstíuuálja, Meinong elismer a tudattól független reális dolgokat és ezért elismeri a metafizika jogosultságát is.

Meinong *objekívumma* már ismét a fenomenológia *ideális tárgyaira* emlékeztet. Az objektívum is tér- és időtlenül létező, magánvaló ideális tárgy, az ítéletnek ideális

<sup>1)</sup> Meinong: Über Annahmen. 53. 1.

<sup>2)</sup> Meinong: Über Annahmen. 64. 1.

<sup>3)</sup> Meinong: Über Annahmen. 5. sk. Ik.

tartalma, mely körülbelül azonos Bolzano *magánvaló tételével*. „Bolzanos „Satz an sich” — mondja Meinong — „kommt dem Objektive sehr nahe, wenn nicht kurzweg damit zusammenfällt.”<sup>1)</sup> Az előzőekben viszont már kimutattuk, mily közeli rokonság áll fenn Bolzano magánvaló tételei és a fenomenológiai ideális jelentésegységek között. Husserlnél nemcsak az egyes kifejezéseknek, hanem a tételeknek is van magánvaló, ideális jelentése, mely nagy mértékben hasonlít az objektívumhoz. Maga Meinong is hajlandó az objektívumot tételjelentés értelemben venni. „Auch Sätze haben Bedeutung und zwar sind diese Satzbedeutungen Objektive”.<sup>2)</sup>

Amit láttuk, Meinong is átveszi Brentanótól a *képzetnek* minden más élmény alapjaként való felfogását. E tételt azonban egészen magától értetődőnek tartja és nem veszi oly beható vizsgálódás alá, nem leszi rajta azokat a módosításokat, amiket Husserlnél találtunk.

Leglényegesebben azonban a *módszer* tekintetében térnek el a fenomenológia és a tárgyelmélet egymástól. Meinongnál már korántsincs az *intuitív szemlélődésnek* oly fontos szerepe, mint Husserlnél, a fenomenológiai redukció és a lényegszemlélet pedig teljesen hiányzik a tárgyelméletből.

2. *Rehmke* szintén egy előfeltevés nélküli *alaptudományt* törekszik megalkotni, mely a legáltalánosabb tudattartalmat, a legegyetemesebb ismereti tárgyat, az „adott”-at általában vizsgálja. Adott általában mindaz, ami a tudat birtoka, (*Bewusstseinsbesitz*), a tudomány, a megismerés tárgya. Eszerint az adott a legáltalánosabb fogalom ez alá tartozik minden más amiről csak szó lehet, úgyhogy a „nemadott”, „nem tudatbirtok” csak üres, értelmetlen szavak. E szavaknak legfeljebb csak egy másik tudatra vonatkozólag van értelmük, de nem az elgondolónak saját tudatára vonatkoztatva.<sup>3)</sup> A tudatbirtok azonban nem a tudathoz tartozót, hanem tudattartalmat, tudottat, tudatosat jelent.

Minden adott bizonyos mértékben *megismerhető*. „Das Wort „schlechthin unerkennbares Gegebenes” ist ein Widerspruch in sich”.<sup>4)</sup> Az adottak azonban lehetnek többé vagy kevésbé meghatározottak a teljesen meghatározótól a teljesen meghatározatlanig.

Minden tudomány bizonyos tudatbirtokokat tételez fel. A tudatbirtok nemcsak szükséges előfeltétele, hanem egyedüli tárgya is a tudománynak. A tudomány feladata az, hogy

<sup>1)</sup> Meinong: Über Annahmen 99. 1.

<sup>2)</sup> Meinong: Über Annahmen 58. 1.

<sup>3)</sup> J. Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. Kesseiringsche Hofbuchhandlung, Leipzig u. Frankfurt a. M. 1910. 1. -, 27., 32. lk.

<sup>4)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 33. 1.

az először még teljesen határozatlan tudottat végül teljesen meghatározottá alakítsa át. Vagyis a tudomány végső célja a már semmi tekintetben sem határozatlan tudás. A tudomány tehát: „das menschliche Unternehmen, das sich zur Aufgabe gestellt hat, Erkenntnis zu gewinnen, das heisst Bewusstes oder Bewusstseinsbesitz fraglos zu bestimmen.”<sup>1)</sup>

Újabb tudatbirtokok gyűjtése nem a *tudomány*, hanem a *kutatás* feladata. A kutatás által szerzett újabb tudatbirtokokat azután a tudomány iparkodik a végsőkéig meghatározni, vagyis megismerni. „Wissenschaft selbst hat nicht zugleich noch zu ihrer Aufgabe, dem Bewusstsein neuen Besitz zu schaffen, sondern sie will nur fragloses Wissen von „Gehabtem“, d. i. vom Besitz erzielen.”<sup>2)</sup> A kutatás a tudomány számára új tudatbirtokokat ad, viszont a tudomány a kutatás számára új eszközöket nyújt, új utakat nyit.

Van tudomány, mely az *egyessel* foglalkozik. Ez a történelemtudomány. A többi tudományok tárgya mindig valami *általános*, azért ezeket általános tudományoknak (Allgemeinwissenschaft) nevezzük. Ezen általános tudományok között van egy, melynek tárgya a *legáltalánosab* (Allgemeinstes). Viszont a többi általános tudományok tárgyainál még általánosabbak is vannak, melyekkel azonban az illető tudomány már nem foglalkozik. Ezért kell is lennie egy olyan tudománynak, mely épen e legáltalánosabbakat tárgyalja. Ezt a tudományt nevezi Rehmke „*alaptudomány*” -nak (Grundwissenschaft).<sup>3)</sup>

A tudománynak általában *előfeltevésmentesnek* kell lennie, mivel minden tudatbirtokot vizsgálat alá kell vennie. A történelemtudomány és az általános tudományok nem tartalmaznak ugyan előfeltevésként ítéleteket oly adottságokról, melyek az illető tudományok tárgyát képezik, de mégis feltételeznek bizonyos ítéleteket a „legáltalánosabbra” vonatkozólag, amivel már etudományok maguk nem foglalkoznak. Azért e tudományok nem lehetnek teljesen előfeltevésmentesek. A legáltalánosabbakkal foglalkozó alaptudománynak azonban teljesen előfeltevésmentesnek kell lennie. E tudományhoz épen előfeltevésméntessége miatt nem is tartozhatnak valamely általánosra, hanem csakis a legáltalánosabbra vonatkozó ítéletek, mivel a többi ítéletek már feltételezik a legáltalánosabbra vonatkozó ítéleteket.<sup>4)</sup>

Helyesebben szólva az alaptudomány előfeltevésméntessége is szigorúan véve csak az *előítéletmentesség* értelmében fogadható el. Ugyanis az alaptudománynak

<sup>1)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 10. 1.

<sup>2)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 14. 1.

<sup>3)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 38. skk. 1k.

<sup>4)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 45. 1.

is fel kell tennie az *adottat általában*. Az a teljes előfeltevésmenetség azonban, mely még ezt az adottságot általában sem tételezi fel, ellentmondást tartalmaz, amennyiben nemadott adottságot állít. „Völlige Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft” is also eine widerspruchsvolle Behauptung. „Voraussetzungslosigkeit in der Wissenschaft” hat nur Sinn als „Vorurteilslosigkeit”.<sup>1)</sup>

A történelemtudomány és az általános tudományok azonban nem csupán az *adottat* általában tételezik fel, hanem *meghatározott adottat* Ezzel szemben az alaptudomány csupán a teljesen *meghatározatlan adottat általában* tételezi fel. „Die Grundwissenschaft ihrerseits setzt Gegebenes schlechtweg, aber nichts weiter voraus.”<sup>2)</sup> Más szóval csupán a tudatban adottálevés, a birtokolás ténye az alaptudomány egyetlen előfeltétele. „Die Tatsache des Besitzes überhaupt oder das Gegebene in seinem Gegebensein ist die schlechthin fraglose, aber auch die einzige Voraussetzung der Grundwissenschaft.”<sup>3)</sup>

Az alaptudomány különleges feladata, hogy a *tudatot*, mint adottságok birtokosát vizsgálja. „Das Bewusstsein als „besitzendes” oder „habendes” im besonderen klar zu legen, gehört in der Tat zu der besonderen Aufgabe der Grundwissenschaft.”<sup>4)</sup>

Rehmke szerint tehát minden tudomány végső kiindulási pontja az adottságnak általában vizsgálata. Szerinte még a descartesi cogito is csak egy adottság bizonyosságát fejezi ki. „Wir werden den Satz „cogito ergo sum” darum umschreiben müssen: „ich bin mir Gegebenes.”<sup>5)</sup>

Az adott csak kétféle lehet: *dolog* és *tudat*. Harmadik nem létezik. A dolog határozmányai: *nagyság, alak, hely*. Ezek tartoznak egy *dolog pillanathoz* (Dingaugenblick). A tudatnak, a léleknek pillanategysége pedig négyféle egyszerű és legáltalánosabb határozmányból áll: *tárgyi, állapot, gondolkodási* és *szubjektum-határozmányból* (gegenständliche, zuständliche, denkende und Subjekt-Bestimmtheit).<sup>6)</sup>

Az alaptudomány feladata, hogy ez alapadottságokat, valamint ezeknek összefüggéseit minden előfeltevés nélkül a legvégső részletekig leírja. Ily módon iparkodik Rehmke minden további tudomány számára szilárd alapokat biztosítani.

<sup>1)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 47. sk. lk.

<sup>2)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 55. 1.

<sup>3)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 585. 1.

<sup>4)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 595. 1.

<sup>5)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 619., 525. lk.

<sup>6)</sup> Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. 98. skk. 245. skk. 1.

Az alaptudomány törekvése szintén sok tekintetben emlékeztet a fenomenológiára. Az alaptudomány is a tudatadottságokból indul ki, csupán ezt az adottságot, adottálevést vizsgálja. E vizsgálat, miként a fenomenológiában is, *előfeltevés nélküli leírás*. Es e végső tárgyleírások által Remhke, miként Husserl is, arra törekszik, hogy az összes többi tudományok számára teljesen szilárd talajt teremtsen, hogy azokat legvégső alapjaikból teljesen előítéletmentesen, tehát szigorúan tudományos módon építse fel.

Terminológiai finomság tekintetében is hasonlít Rehmke Husserlhez. Rehmke is az adottságokat a legapróbb részletekig elemzi és iparkodik e finom részletek számára lehetőleg adekvát terminológiát alkotni.

E hasonlóságok mellett azonban jelentékeny eltérések is mutatkoznak Rehmke és Husserl bölcelete között. Míg Husserl fenomenológiájával arra törekszik, hogy minden tudatadottságot teljes mivoltában, egész lényegében megragadjon, Rehmke csak a legáltalánosabb tudatadottságot, az adottat általában veszi vizsgálat alá. Az alaptudomány csupán azokkal a legáltalánosabb adottságokkal, a többi adottságoknak ama legáltalánosabb formáival foglalkozik, melyek már épen általánosságuknál fogva nem tartoznak egyik tudomány speciális kutatási körébe sem.

*Módszer* tekintetében is lényeges eltérés van a fenomenológia és az alaptudomány között. Az alaptudomány nem *intuitív lényegszemlélettel*, hanem diszkurzív fogalmi elemzéssel iparkodik megragadni a végső adottságokat.

Továbbá, míg a fenomenológia a dolgokat a tudattól konstituáltaknak tartja, az alaptudomány elismer a tudattól független *realitást*, csupán azt hangsúlyozza, hogy a dolgok, amennyiben bármiképen is említjük őket, egyúttal már tudattartalmat, tudatbirtokot is képeznek.

3. Végül megemlítésre érdemesnek tartjuk még azt a hasonlóságot, mely a, legjelentékenyebb magyar filozófiai rendszer, *Pauler Ákos* bölcelete és Husserl fenomenológiája között áll fenn. Paulernél több helyen világosan észrevehető Husserl bölceletének hatása. Mindazonáltal Pauler iparkodik e hatásokat önállóan feldolgozni és eredeti rendszerébe szervesen beleolvasztani. E két bölcelet között talált hasonlóságokat is nagyrészt nem annyira közvetlenül Husserl, mint inkább egyéb bölcselők, esetleg mindkettőjüknél közös hatásának tulajdonítjuk.

Pauler filozófiáját is jellemzi az erős *antipszichologizmus*, melyet ő következetesen és teljes mértékben kiterjeszt a filozófia egész területére, hogy a gondolkodást



minden vonalon megszabadítsa az ingatag szubjektív alapoktól, megmentse a relativizmustól. Ezért a filozófia minden ágára kiterjeszkedő munkásságával iparkodik a bölcelet minden részét ebben az antipszichológus szel-  
lemben átdolgozni és logikailag megerősített objektív ala-  
pokra helyezni.<sup>1)</sup>

Pauler a biztos, szilárd ismeretek, változatlan érvé-  
nyességek, objektív igazságok lehetőségének megalapozá-  
sához Husserlhez hasonlóan oly módon jár el, hogy a  
megismerés egész területe, az ismeret minden lehetséges  
tárgya fölé egy változatlan magánvalókból álló ideális  
valóságot, az *igazságok* örök, változatlan rendszerét ipar-  
kodik kiterjeszteni, Ez igazságok, miként Bolzano *magán-  
való igazságai*, bizonyos módon önmagukban fennálló,  
változatlan, időtlen magánvalók, melyek teljesen függet-  
lenek minden megismeréstől, minden elgondoló szubjek-  
tumtól. Míg azonban Bolzano szerint minden tétel hasonló  
módon, időtlenül fennáll, Pauler csak az *igaz tételeknek*,  
az igazságoknak tulajdonít ilyen fennállást.

Pauler szerint tehát minden igazság öröktől fogva,  
változatlanul fennáll. Nem mi alkotjuk azokat, hanem  
csak felismerjük őket, mint tőlünk függetlenül fennállókat.  
A mi alkotásunk legfeljebb a téves tétel, az ál-igazság,  
mely sohasem tartozhat az igazságok szorosan össze-  
függő rendszerébe,

Az igazság azonban nemcsak a szubjektív megisme-  
réstől, hanem a mulandó, változó létezésétől is teljesen  
független „. . . az igazságok összesége mozdulatlan rend-  
szer (ἀκίνητον), mely mint a létezés abszolút priusza fenn-  
állásában ontológiailag nem támasztható alá s nem von-  
ható le a való világ változásainak sodrába.”<sup>2)</sup>

A *létezőre* vonatkozó igazság tehát nem alapulhat  
az illető létezőn, amint viszont az igazság sem oka a  
létezésnek. Pl. az az igazság, hogy „Sokrates sétál” nem  
azért igazság, mert Sokrates valóban sétál, hanem azért  
igazság, mert bizonyos logikai alapok, rációk következ-  
tében és más igazságokkal való összefüggés alapján bele-  
tartozik az igazságok örök rendszerébe. „Igazság és léte-  
zés viszonya e szempontból lényegileg párhuzamosságban  
áll: a létező világ minden mozzanatának és törekvésének  
megfelel valamely igazság. A létező világ változásait meg-  
határozó okok kapcsolatának megfelel a párhuzamos  
igazságok világában a ratiók (logikai alapok) szerinti  
kapcsolat. Az okok kapcsolata időben történik, azaz az okok

<sup>1)</sup> Pauler filozófiáját e szempontból *Die Philosophie Ákos Pau-  
lers. Ein neues ungarisches philosophisches System.* (Kant-Studien  
XXX. 1-2. 1925) c. tanulmányunkban ismertettük.

<sup>2)</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába, 114. 1.

időbeli folyamatot létesítenek, míg a logikai megalapozottság szerinti kapcsolat nyilván nem időbeli jellegű, hiszen időtlen tartamban: az érvényesség tartamában történik. . . Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy a létező világ visszatükrözi az igazságok örök világát: platói kifejezéssel élve: részesedik az igazságok világában (μέθεξις).<sup>1)</sup> Hiszen még azok az igazságok is, melyek mulandó, időbeli eseményre vonatkoznak, mint igazságok az összes igazságok örök rendszerének tagja s conclusiói ama nagy syllogismusnak, melyet az összes igazságok alkotnak. Platónnak tehát igaza volt: a változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa.”<sup>2)</sup>

Világos tehát, hogy amint Bolzano magánvaló tétélekkel, magánvaló igazságokkal és magánvaló képzetekkel, Husserl pedig ideális jelentésegységekkel és lényekkel helyettesíti *Platon ideáit*. Pauler az ideák helyébe az *igazságok rendszerét* teszi. És miként a platóni ideák mint változatlan, örök létezők az egész valóságot felölelik, Pauler szerint is az igazságok mint érvényességek bizonyos módon magukban foglalják az egész valóságot a létező és nemlétező dolgokkal egyetemben, „... az igazság tiszta logikai értelemben, tehát mint érvényesség, valóban a mindenséget átfogó mozzanat. Ez azt teszi, hogy az igazság a maga objektív fenállásában valóban magába foglalja a tárgyat . . . tehát a létező tárgyat is.” Ez a magyarázata annak, „hogy minden tárgy alá van vetve a logika princípiumainak, vagyis ami absolute illogikus (önellenmondó) az nem is létezhet s viszont csak az létezhet, ami önmagának nem mond ellen.”<sup>3)</sup>

De a valóság és az igazságok rendszere nem csupán párhuzamos tükörképek viszonyában állanak egymással, hanem az igazságok rendszere egyúttal a létezőknek örök, változatlan *tökéletes mintaképe*, követendő *példája*, elérendő *célja* is, melyet az egész valóság létezésében megvalósítani igyekszik. „. . . a létező világra vonatkozó igazság a létezőnek ideálját, tökéletes mivoltát adja vissza ... az, ami mint örökkévaló mozzanat tükröződik vissza a valóságban, az egy tökéletesebb tartalmat tár elénk, mint aminőt a konkrét valóságban találunk, melyet a valóság iparkodik utolérni és megvalósítani, de amelyet teljesen sohasem adhat vissza. Az igazságok világa tehát a létező világhoz viszonyítva annak eszményét adja vissza.”<sup>1)</sup>

E felfogás szerint tehát a létező valóság és az igaz-

<sup>1)</sup> Az eredeti szövegben nyilván sajtóhibából kifolyólag μεεξ-ς van.

<sup>2)</sup> Pauler: Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Eggen”berger, Budapest, 1925 18. 1.

<sup>3)</sup> Pauler: Logika. 20 1.

<sup>4)</sup> Pauler: Logika. 19. 1.

ságok világa tulajdonképpen nem is egymással párhuzamosan állnak fenn, hanem az előbbi az utóbbit mintegy aszimptotikusan iparkodik megközelíteni. Sőt Pauler hajlandó *ontológiai viszonyt* is felvenni az *igazság és a létezés* között oly értelemben, hogy a valóság nem teljesen függetlenül létezik, hanem létezésében az igazságtól függ. Az igazság alapja, ontológiai előfeltétele a létezésnek is és minden csak azáltal, csak annyiban létezik, amennyiben a létezését kifejező tétel résztvesz az igazságok rendszerében, „...az igazságok rendszere emellett előfeltétele a létező világnak, mely tehát valóban azáltal létezik, hogy létezése igazságot fejez ki — t. i. amennyiben „részeseedik” (μετέχει) az eszmék örök világában.”<sup>1)</sup>

Az igazságok lehetnek *elemiek* és *összetettek*. Az igazságnak egy elemi részét, az elemi igazságot Pauler *logizmának* nevezi. „Logizmának nevezük a tiszta logikai értelemben vett fogalmat, azaz valamely igaz tétel elemi alkotórészét ... a logizma nem valami gondolati összefoglalást jelöl, mint a gondolkodástani értelemben veit fogalom, hanem az igazság lételelemét mint jelentéselemet tekinti, amint az emberi gondolkodástól függetlenül is fennáll, mint valamely érvényes (iga?) tétel eleme.” Mindazonáltal a logizmának nemcsak mint tételelemnek van jelentése, hanem önmagában is jelent valamit. „A logizma ép azt jelenti, hogy az, amit jelöl, az, ami, vagyis jelezi a jelölt dolognak önmagával való azonosságát.”<sup>2)</sup> „A logizma tehát azon érvényességi mozzanat, melyben valamely jelentett dolognak önmagával való azonossága nyilvánul meg. Vagyis a logizma azt jelenti, hogy a dolog micsoda önmagában.”<sup>3)</sup>

Mivel a logizma igazságelem, épen azért „*téves logizma*” önellentmondás, Csak téves fogalom, vagyis téves gondolat lehetséges; a logizma ellenben mindig teljes, tökéletes, igaz.<sup>4)</sup> A logizma ugyanis, mint igazságelem örök, váiozálan és független minden elgondolástól, minden megismeréstől. Ezzel szemben *fogalmaink*, gondolkodásunk, megismerésünk produktumai és mint ilyenek ismereteink fokától, megismerésünk előrehaladottságától függenek. Ezért a fogalom csak végső fejlettségi fokán érheti el a logizmát.<sup>5)</sup>

Az *egyetemes logizma*, mely a dolgok egy osztályára vonatkozik, azt a specifikus vagy generális vonást jelöli, mely az illető osztály minden egyes tagjában szükség-

<sup>1)</sup> Pauler: Logika. 65. 1.

<sup>2)</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába. 37. 1.

<sup>3)</sup> Pauler: Logika. 47. 1.

<sup>4)</sup> Pauler: Logika. 47. 1.

<sup>5)</sup> Pauler: Logika. 64. 1.

képen megvan, mely azoknak *mivoltából* következik. Más szóval: „Az egyetemes logisma . . . lényegét jelöl, amelynek tehát szükségképen jelen kell lennie minden esetben, ahol hasonló alaptermészet (mibenlét, lényeg) nyilvánul meg valamely példányban, azaz ahol egyazon osztály tagjairól van szó.”<sup>1)</sup>

Mindezekből láthatjuk, mily közeli rokonságban áll Pauler logizmája Bolzano magánvaló képzeteivel, illetve Husserlnek ideális jelentésegységeivel és ideális lényegeivel. Pauler azonban nyomatékosan hangsúlyozza a logizma *igazságjellegét, érvényességi mozzanatát*, míg e mozzanat a másik két bölcselőnél meglehetősen háttérbe szorul.

Tehát Pauler és Husserl egyaránt az ideák világába menekülnek a szubjektivizmus, a relativizmus elől. ismereteink bizonyosságának, az igazságnak, érvényességnek alapja nem a megismerő alanyban vagy a létező dolgokban, ha-nem változatlan, *ideális magánvalókban* keresendő. És miként Husserl szerint az igazi megismerés, a szigorú értelemben vett tudás az ideális lényegek megismerése, Pauler szerint is a megismerés végső célja, leg-tökéletesebb foka a magánvaló örök igazságok megragadása. Lássuk már most, mily módszerrel törekszik e két bölcselő az igazságot megragadni.

Husserl szerint a magánvaló lényegeket *közvetlen, intuitív szemlélet* útján ismerhetjük meg. E lényegszemlélethez pedig a fenomenológiai *redukció* vezet. Pauler szerint a filozófiának teljes bizonyosságra vezető, egyetemes módszere szintén a redukció. E módszeren azonban Pauler egészen más eljárást ért, mint a fenomenológiai redukció.

Paulernél a *redukció* a következményről az előzményre való következtetés módszere. E módszer az ítéletek érvényességéből kiindulva keresi azoknak *logikai előzményeit, rációit* azon előfeltétel alapján, hogy a logikai következményből a logikai előzmény kiolvasható. Ezért a redukció nem is a valóság síkjában, hanem az igazságok rendszerében mozog, logikai összefüggéseket kutat és teljes bizonyosságú, abszolút érvényességű egyetemes igazságokra vezet.<sup>2)</sup>

A reduktív módszer menete a következő: »... a reduktív eljárás első lépése . . . valamely állítás vagy tagadás érvényének logikai feltételére való következtetés. Második lépésünk pedig az, hogy az így megállapított feltétel további feltételére következtetünk mindaddig, míg végre az

<sup>1)</sup> Pauler: Logika. 55. 1.

<sup>2)</sup> Pauler: Logika. 210. skk. §§.

alapelvekig jutunk el. Harmadik lépésünk pedig nyilván abban áll, hogy már most összefoglaljuk e visszakövetkeztetésünk eredményét, vagyis a kiindulópontul szolgáló állítást, mint relativumot hozzáviszonyítjuk az alapelvekhez, mint absolutumhoz.”<sup>1)</sup>

Eszerint a reduktív módszer nem egyéb, „... mint a logikai relativumról a megfelelő logikai absolutumra való következtetés... Redukciót folytatni annyit tesz, mint a relativumból az absolutumra következtetni, mint a relativumból visszakövetkeztetés által kiolvasni a megfelelő absolutumot. Mivel pedig e methodus épp a philosophiai kutatásnak a sajátos módszere, bátran mondhatjuk, hogy philosophálni annyit tesz, mint az adott relativumhoz a megfelelő absolutumot keresni.”<sup>2)</sup>

Láthatjuk tehát, hogy Pauler és Husserl egészen más módszert jelölnek hasonló elnevezéssel. A fenomenológiai redukció intuitív lényegszemléletre vezet, míg Pauler szerint a redukció diszkurzív logikai következtetés egyes igazságokból egyetemes alapelvekre, alapértékekre, alap-tényekre.

Érdekes, hogy újabban Pauler is hajlandó bizonyos misztikus, érzelemszerű színezetet tulajdonítani a megismerésnek és abban a *szeretetnek* egy formáját iparkodik felismerni. „Megismerésünk” —mondja— „leginkább a szeretethez hasonlít. Valamint a szeretet, úgy a megismerés is vágyódik tárgya után: azt minél teljesebben át akarja tudatával ölelni. Mindkettő bizonyos recipiálásra törekszik, azaz tárgyat minél teljesebben be akarja fogadni. A megismerés is, hasonlóképen a szeretethez, a tárggyal való bizonyos egyesülésre törekszik. És valamint a szeretet, az ismerés sem képes tárgyával sohasem betelni és a vele való szakadatlan érintkezésre vágyik. Ezért úgy a szeretetben, mint a megismerésben a végtelenség egy neme lappang, sőt mindkettő a végtelenség és az örökkévalóság utáni vágnak egy-egy formája . . . Platónnak itt is igaza van: a szeretet a megismerés első mozgatója”.<sup>3)</sup>

E gondolatok igen hasonlítanak a misztikus vallásbölcselek, nevezetesen pedig a *vallásfenomenológusok* felfogásához, akik a szeretettől vezetett lényegszemlélettel iparkodnak a Husserl-féle ideális lények birodalmába és így egyúttal a vallás misztériumaiba is behatolni. Pauler azonban inkább csak bizonyos analógiákat tüntet fel e kétféle lelki mozzanat között, de nem akarja az értelmi megismerést a szeretet érzelmével megalapozni vagy éppen ezzel helyettesíteni.

<sup>1)</sup> Pauler: Logika. 211. 1.

<sup>2)</sup> Pauler: Logika. 211. 1.

<sup>3)</sup> Pauler: Logika. 220. 1.

Az eddig feltüntetett hasonlóságokon kívül ki kell térnünk még egy különleges tudományra, melyet Pauler alapított meg a filozófiai diszciplínák körén belül és amely új tudomány megalapítójának felfogása szerint is szoros viszonyban áll Husserl fenomenológiájával,

Pauler szerint ugyanis a többi filozófiai tudományok a tárgyak, a dolgok bizonyos osztályáról szólnak, de magával *a dolog*, *a tárgy* mibenlétével egyik tudomány sem foglalkozik. Kell tehát lennie oly speciális vizsgálódásnak, mely magát a tárgy mibenlétét általában s ennek különböző osztályait fejti ki. E speciális vizsgálódásokkal foglalkozó tudományt Pauler *ideológiának* nevezi. „Az ideológia tehát általános tárgyelmélet s így sajátos feladata épp az, hogy a tárgyakat oly szempontból vizsgálja, mely még különböző irányú differenciálódásuk előtt érvényesül, tehát mielőtt azok pl. elvekre, matematikai alakulatokra, létezőkre, stb. oszlanának. Hiszen célja épp az, hogy a tárgyaknak e különböző osztályokba való tagolódásnak gyökerét tárja fel, valaminthogy a tárgyak ama legegyszerűsebb határozmányait fejtsse ki, melyek minden tárgyra egyaránt alléinak, függetlenül attól, hogy az objektumoknak melyik osztályába tartoznak. „Ideológiának” épp, azért nevezzük a kutatás e területét, mert a dolgokat csak mint adott tartalmakat tekinti: tehát minden lehető dolognak csak mintegy ideáját vizsgálja”.<sup>1)</sup>

Az ideológia ismét négy szűkebb körű diszciplínára tagolódik. Ezek a *fenomenológia*, a *reláció-elmélet*, a *kategória-elmélet* és az *általános értékelmélet*. Minket ezek közül különösen az első érdekel, melyet maga Pauler is fenomenológiának nevez.

Pauler szerint a fenomenológiának az a feladata, hogy előfeltevémentses, alapvető, pontos leírást adjon a dolgok elemeiről, az adottságokról mielőtt azok még bármiféle szempontból differenciálódnának, mielőtt azokat sajátos viszonylataikban, osztályaikban, vagy értékök szempontjából vizsgálnók. Midőn így a dolgokat a maguk sajátoságaiban vizsgáljuk, kétféle szempontból tekinthetjük azokat: *tartalmak* és *fennállásuk* szerint. „Bármely dologra nézve ugyanis két kérdési vethetünk fel, ú. m. 1. hogy az micsoda, 2. hogy miképen áll fenn, azaz pl. létezést, érvényességet vagy talán másfele szubszisztenciát jelent? A fenomenológia eszerint két diszciplínára oszlik, melyek elsejét lényegtannak (*analysis essentiae*, *usiologia*), másikat fennállástannak (*analysis subsistentiae*, *hyparchologia*) nevezhetjük.”<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába. 241. 1.

<sup>2)</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába. 242. 1.

A fenomenológia leíró tudomány. A *leírás* pedig „ . . . nem egyéb, mint az ismeretlennek beosztása az ismertbe szemlélet alapján”. Ezért a leírás tartalmilag már meglévő ismeretekre támaszkodik. Továbbá a leírás már feltételez bizonyos értékelő állásfoglalást arra nézve, hogy mit tartunk a leírás szempontjából fontosnak, vagyis mit tartunk tipikusnak, jellemzőnek, olyannak, ami a dolgok egy bizonyos fajára érvényes. Végül pedig a leírás mint ítéletekben megnyilvánuló művelet már feltételezi az összes logikai szabályoknak s végül a logikai alapelveknek érvényességét is. Így tehát „ . . . a fenomenológiai leírás csak viszonylag tekinthető végső kiindulópontnak és előítéletmentesnek. Általa már ismert tartalmakat öntudatosítunk és rendszerezünk, de nem szűzi tisztaságukban vezetünk be. A logikai és tartalmi előfeltételektől teljesen ment leírás *contradictio in adjecto*, mert a leírás már első lépésével szükségképpen ítéelés, értékelés, általánosítás, szóval szelekció”.<sup>1)</sup>

A fenomenológiai leírás a következő lépésekből áll: Először összegyűjtjük azokat a dolgokat, amelyeket le akarunk írni. Ez legcélszerűbben oly módon történik, hogy felsoroljuk azon szó különböző jelentéseit, mellyel a leírandó tárgyat általában jelöljük. Ezután következik a tulajdonképeni leírás. Itt leírjuk egyrészt a tárgynak magának immanens sajátosságait<sup>1)</sup>, másrészt pedig azokat a megkülönböztető vonásokat, melyek a tárgyat más tárgytól elválasztják. Végül pedig az így nyert leírást a hasonlóságok és különbségek kiemelésével beillesztjük eddigi leírásaink rendszerébe.<sup>2)</sup>

Az említettek alapján világos, hogy Fauler a fenomenológián lényegesen más tudományt ért, mint Husserl. Husserl szerint a fenomenológia a *tudomány egész területére* kiterjeszkedő, egyetemes, apriori, apodiktikus tudomány, melynek az a feladata, hogy a filozófiát és ennek útján az összes többi tudományokkal is a teljes exaktság fokára emelje. Ezzel szemben Paulernél a fenomenológia inkább csak *bizonyos alapfogalmaink* öntudatosítására, rendszerezésére, pontos meghatározására, leírására törekszik.

Husserl fenomenológiai vizsgálódásai mindvégig szoros kapcsolatban vannak a *tiszta logika* felépítésére irányuló törekvéssel. A fenomenológia nála a logikának is alapját képezi. Paulernél ellenben a tiszta logika teljesen független a fenomenológiától. Sőt Pauler éppen a fenomenológia és a tiszta logika összekeverésében látja egyik főokát annak, hogy Husserl a logizmus terén szerzett rend-

<sup>1)</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába. 243. l.

<sup>2)</sup> Pauler: Bevezetés a filozófiába. 243. sk. lk.

kívüli érdemei dacára sem jutott el a tiszta logika tökéletes kifejtéséig.<sup>1)</sup>

Husserl fenomenológiája a közvetlen evidens lényegszemléleten alapuló előfeltevés nélküli apriori megismerés tudománya. Viszont Pauler szerint a fenomenológia csak *viszonylagosan előfeltevémentses* leírása, öntudatosítása, rendszerezése a már bizonyos módon megismert tartalmaknak.

Husserl fenomenológiája csupán oly ismereteket vesz igénybe, melyek az *eredeti szemléletben* közvetlenül adódnak és így szerinte e tudomány végső, teljes, abszolút érvényű, szükségszerű ismereteket tartalmaz. Ezzel szemben Pauler fenomenológiája nem csupán eredeti ismereteket vesz igénybe, hanem oly *előismeretekre* is támaszkodik, melyek érvényességét már nem vizsgálja a fenomenológia. Így azután e fenomenológia megállapításai sem igényelhetik az érvényesség, az exaktság magasabb fokát, mint amelylyel a felhasznált előismeretek rendelkeznek.

Husserl a dolgokat csak *tudatadottságoknak*, a tudattól függő intencionális tárgyakként tekinti. Ezért nála a fenomenológia a tudatnak, az élményeknek, az intencionális aktusoknak az elemzése. Vizsgálódásai a közvetlen tudatadottságokból indulnak ki és mindvégig e tudatadottságok körében maradnak. Pauler azonban elismer a tudattól független létezését, *reális külvilágot* is, ezért az ő fenomenológiájában semmi különös szerepe sincs a tudatnak, az élményeknek, aktusoknak.

Husserl a dolgoknak nemtapasztalati, ideális lényegét iparkodik megragadni. E célból kikapcsol, figyelmen kívül hagy mindenféle *létezés*, sőt minden létezésen alapuló ítéletet, minden *ténytudományt* is. Paulernél ellenben a tények, a valóság tárgyai, a tapasztalati ismeretek is a fenomenológiai leírás körébe tartoznak, sőt nála a dolgok létezése, a létezés különféle fajtái egyenest a fenomenológiai vizsgálódásoknak egy speciális tárgyát képezik.

Husserl módszere a közvetlen, *intuitív szemlélet*. Magukat a dolgok lényegét iparkodik a közvetlen szemlélet tárgyává tenni és az e szemléletben eredeti módon látottakat leírni. Nem is fogad el mást, mint ami a közvetlen szemléletben evidens módon adódik. Paulernél ellenben az intuitív elem háttérbe szorul. Ő a dolgok mibenlétét a különböző jelentések *induktív felsorolásával*, fogalmakhoz kapcsolt *dízkursív gondolkodással*, összehasonlítás és megkülönböztetés útján iparkodik megragadni.

Amint látjuk, Pauler és Husserl fenomenológiája cél-

<sup>1)</sup> Pauler: Grundlagen der Philosophie. Walter de Gruyter et Co. Berlin u. Leipzig 1925. 120. 1.



jük, tudományos igényük, előfeltételeik, érvényességi fokozatuk, tárgyuk és módszerük szempontjából jelentékenyen eltérnek egymástól. Erre mutat már az is, hogy Pauler oly bölcselőket is a fenomenológusok közé sorol, akik Husserltől meglehetősen távol vannak (pl. Windelband és Rickert). Mindazonáltal van bizonyos rokonság Pauler ideológiája, illetve fenomeológiája és Husserl fenomenológiája között. Mindkettő bizonyos tekintetben *lényegtan* akar lenni és a dolgoknak mint tiszta tartalmaknak lényegét egy többé-kevésbé *előfeltevésmentes leírással* iparkodik megadni.

Nézetünk szerint Pauler ideológiája, illetve fenomeológiája inkább hasonlít Meinong tárgyelméletéhez és Rehmke alaptudományához, — mely bölcselőket egyébként Pauler szintén a fenomenológusok közé sorol — mint Husserl fenomenológiájához. Úgy találjuk, sokkal közelebb áll Husserlhez Pauler *igazságelméletével*, mint fenomenológiájával. Ennek azonban talán még Pauler sincs teljesen tudatában, legalább is ez irányú összehasonlítást még nem találtunk nála sem rendszeres fejtegetéseiben, sem rendkívül széleskörű irodalmi tájékozottságról tanúszkodó történeti áttekintéseiben. Így nem is gondoljuk, hogy igazságelmélete kifejlődésében szerepe lett volna Husserl fenomenológiája hatásának.

## MÁSODIK RÉSZ.

### Kritikai vizsgálódások.

Eddigi fejtegetéseinkben ismertettük azokat a bölcseleti irányokat, melyek Husserl filozófiájának kifejlődésére hatással voltak, melyek a fenomenológia útját előkészítettek. Amint láttuk, meglehetősen különböző filozófiai problémák és felfogások találkoznak a fenomenológiában, melyeket, nem valami könnyű egységes rendszerre átgýúrni. Es a fenomenológián, amint az Husserl munkáiban elóttünk kibontakozik, nagyon is érezhetók az *egységesítés nehézségei*. Az egyes részek magukban véve rendkívül szubtilis fejtegetések, éleselméjű analizálások egy-egy önmagában zárt problémakörre vonatkozólag. E részletek között azonban nincs meg a kellő összefüggés, az egységes cél, a közös vezérgondolat. Inkább csak mozaikszerűen összerakott részek, nem pedig a dolog természetéből következó organikus egész.

Husserl bölcseletének értékét nem is annyira a fenomenológiában, mint összefüggó egységre igényt tartó rendszerben találjuk, hanem inkább azokban a rendkívül alapos, mélyreható részletvizsgálódásokban, melyek fejtegetései közben elszórtan mindenütt találhatók. Főleg a szigorúan *szabatos terminológiára*, a pontosan meghatározott jelenségű kifejezések bevezetésére irányuló törekvést tartjuk Husserl legfőbb érdemének. A fenomenológia finom terminológiája vizsgálódásai mintegy ellenhatásként jelentkeznek a modern irracionális élményfilozófiákkal szemben (Bergson, Símmel, Nietzsche stb.), ahol sokszor éppen a homályos, többértelmű kifejezések rejtik el a problémák legmélyét. A filozófia története folyamán igen sok félreértés és eredménytelen vita épen abból keletkezett, hogy az egyes bölcselek sem a saját kifejezéseiket, sem a mások által használtakat nem vonták kellően beható vizsgálódás alá és így észre sem vették, hogy ugyanazt a kifejezést olykor egészen más értelemben használják, vagy ellenkezóleg, a különböző kifejezéseken tulajdonképpen ugyanazt értik. És az e tekintetben való egyértelműség, szabatoság elérése sokszor rendkívül szubtilis vizsgálódást, nagy elmélyedőképeséget igényel. Husserl épen e finom részletekben való elmélyedésben mutat rend-

kívüli képességeket és ez irányú vizsgálódások tekintetében valóban sokat köszönhetünk neki. Ennek alapján érthető, hogy egyesek a fenomenológiát egyszerűen *jelentésvizsgálódnak*, *értelemelméletnek*, *fog alomelemzésnek* tekintik, melynek feladata elsősorban nem az adottságok leírása, hanem azon egyértelmű kifejezések megállapítása, mely az adottságok leírásához szükséges.<sup>1)</sup> Ily irányú törekvéseket gyakran találunk a filozófia történetében *Sokrates*től és *Aristoteles*től kezdve, különösen pedig a *schola* bölceletében és úgy gondoljuk *Pauler* is körülbelül így értelmezi fenomenológiája feladatát. Es a modern filozófiában valóban ismét nagy szükség van arra, hogy pontosan meghatározzuk, mi az, amiről beszélünk, illetve amivel beszélünk, amivel az adottságokat fogalmi osztályokba csoportosítjuk.

Husserl fenomenológiája azonban nem csupán szóanalízis, a dolog verbális megjelölésének vizsgálata akar lenni, hanem a dolgokat teljes lényegében, végérvényesen akarja megragadni. Itt sem tagadható meg Husserltől a rendkívül finom vizsgálódásokra való készség, főleg a reflektív megfigyelések terén. Azonban Husserl olykor tudtán kívül és minden igyekezetével, legfőbb alapelvvel ellentétben igen sokat épít nagyon is *bizonytalan előfeltevésekre*, melyeknek igazolását nála már hiába keresünk, így azután olykor különös módon cserben hagyja őt rendkívüli alapossága, elővigyázatossága.

A *homályosságok*, *érthetlenségek* azonban Husserlnél elsősorban *új, egységes rendszerre* irányuló törekvéséből erednek. Minden áron egy egységes, egész filozófiát akar adni, amilyen eddig még nem volt és amely az összes filozófiai problémák végleges megoldására képesít. Nem elégszik meg tehát az egyes részletkérdések finom fejtegetésével, hanem azokat összefűzni, egységes rendszerbe olvasztani igyekszik. Ez kényszeríti őt megalapozatlan előfeltevések felvételére, új, homályos kifejezések bevezetésére, úgyhogy filozófiája, mely kezdetben a fogalmak tisztázása felé indul, végül zavaros kifejezések tömkelegébe fullad.

Husserl kiváló *analitikus elme*, azonban a szintetikus egységesítő erő hiánya nagyon érezhető nála. Fejtegetései közben minduntalan megáll az egyes részletproblémáknál, hosszasan időzik egy-egy részletkérdés fejtegetésénél, terjedelmes, messzevezető kitérésekbe bocsátkozik és így lépten nyomon elveszítjük azt a fonalat,

<sup>1)</sup> V. ö. P. F. Linke: Grundfrängen der Wahrnehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie. E. Reinhardt, München. 1918. 6. ssk. lk.

mely minket a fenomenológiáról teljes áttekintést adó csúcsra vezetne. Így a fenomenológia inkább csak szubtilis, de egészen heterogén vizsgálódások *mesterséges, erőszakolt egyesítésének* tűnik fel, nem pedig egy összefüggő, egységes, új bölceleti irányzatnak. Ennek tulajdoníthatjuk azt is, hogy Husserl nem tudott *egységes iskolát* alakítani, melyben közös vezérgondolatok, egységes alapelvek uralkodnának. A magukat kimondottan fenomenológusoknak valló bölcselek is rendszerint Husserl bölcseletéből csak egy-egy gondolatot ragadnak ki és azt fejlesztik tovább fenomenológiaként. Azonban annyira eltérnek egymástól, valamint Husserltől is, hogy alig találhatunk náluk összekapcsoló, közös gondolatokat.

Nézetünk szerint Husserl filozófiai munkássága sokkal értékesebb lett volna, ha csupán az egyes *részletproblémák* különálló, lezárt fejtegetésére törekedett volna és teljesen mellőzte volna a különböző gondolatkörökbe tartozó vizsgálódások egymással való mesterkélt összeszővésését, ami által egyébként értékes, mélyenszántó fejtegetései is gyakran igen homályossá, szinte érthetlenné válnak.

Mivel a fenomenológia nem szigorú egységet alkotó,, folytonos fejlődés eredményeként létrejött filozófiai rendszer, kritikai vizsgálódásunk se alkothat egy közös alapgondolatból kiinduló szerves egészet, hanem az egyes, többékevésbé egymástól független problémákat külön fogjuk vizsgálat alá venni. Természetest  $\eta$  e vizsgálódások folyamán nem térhetünk ki minden apró részletkérdésre. Ezekkel legfeljebb egy speciális tanulmány keretében lehet foglalkozni. Azonban az olyan egyetemes, *összefoglaló tárgyalásnál*, amelyre mi is törekszünk, e speciális részletkérdésekre való, messzeágazó kitérések egyrészt a terjedelmet szükségtelenül növelnék, másrészt az érthetőség, az áttekinthetőség rovására mennének. Ezért csak azokkal az általános problémákkal fogunk foglalkozni, melyek mintegy a fenomenológia *gerincét* képezik, amelyeken Husserl bölcseletét egységes rendszerré iparkodik kiépíteni és amelyek a legkevésbé látszanak világosaknak, kellően igazoltaknak: ilyenek találjuk Husserl *jelentélméletét, a lényegre vonatkozó felfogását, a realitás problémáját, a tudatvizsgálódásokat és a fenomenológia módszerét*. Ezeknek vizsgálata után ugyancsak kritikai szempontból ismertetni fogjuk még a Husserlből kiinduló *egyéb fenomenológiai vizsgálódásokat* és végül egy összefoglaló fejezetben *összegezni* fogjuk vizsgálataink eredményét.

## I

## A fenomenológia jelentésemélete.

Husserl szerint a logikai törvények örök, egyetemes érvényességéhez, valamint egyáltalán a változatlan abszolút érvényű tételek lehetőségéhez szükséges, hogy kifejezéseinknek minden léteztől és elgondolástól ment, időtlenül fennálló, örök, *ideális jelentések* feleljenek meg. Ezáltal iparkodik Husserl a tudományok; elsősorban a matematika és logika tételeit a szubjektum *relativitása*, a létezés *esetlegessége* fölé emeli.

Hogy mit kell értenünk Husserlnél a jelentésen, azt már az előzőekben meglehetősen kifejtettük. Amint láttuk, minden *kifejezésnek* van egy ideális jelentése, viszont minden jelentéshez tartozik egy legalábbis lehetséges kifejezés, Magában véve azonban nincs semmi szükség-szerű összefüggés a jelentés és a hozzátartozó kifejezés között. A jelentés ugyanis nem azonos az őt kifejező *érzéki jellel* vagy szóhanggal, sem pedig az ezekkel járó *aktusélményekkel*. De épp így különbözik a jelentés a jelentéseméleménnyel esetleg együttjáró kitöltő *fantáziaképtől* is.

Bár a jelentés maga független ugyan a szemléletileg kitöltő aktusélménytől vagy fantáziaképtől, mégis olykor szükségünk lehet arra, hogy a jelentés teljes megértése céljából a kitöltő szemlélet aktusához forduljunk. Gyakran megtörténik ugyanis, hogy a pusztán jelentésintenciók nem különböztethetők meg kellő világosságai egymástól, a jelentések ingadoznak, egymásba átfolyanak. Ilyenkor a jelentéskülönbségek megállapítása, a többértelműségek világossá tétele céljából legtermészetesebb a szemléletesítéshez folyamodnunk. Amennyiben a kifejezés jelentésintenciója különböző és fogalmilag egybe nem tartozó szemléletekkel töltődik ki, a különböző kitöltődési iránnyal együtt világossá válik a jelenlétsintenció különbsége is.<sup>1)</sup>

A jelentés maga azonban teljesen független attól, vajjon kifejezi-e, elgondolja-e, megérti-e azt valaki, sőt attól sem függ, hogy egyáltalán létezik-e elgondoló tudat vagy az elgondolás aktusa. A jelentés ugyanis az élmények *ideális, logikai tartalma*, mely az élmények különféleségével szemben a legszigorúbb értelemben veit *egység, azonosság*. A jelentéseknek ez állandó azonosságáról pedig *közvetlen evidencia* útján győződhetünk meg. Közvetlenül, belátjuk, hogy a szemlélés vagy ítélet ismételt aklusainál identikusan ugyanazt az individuális élménytől független fogalmat, illetőleg telet gondoljuk vagy gondol-

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 70 skk. lk.

hatjuk. Belátjuk, hogy amit egy tételen értünk vagy amit annak jelentéseként fogunk fel, identikusan az, ami, függetlenül attól, hogy egyáltalán vannak-e gondolkodó személyek vagy gondolati aktusok.<sup>1)</sup>

De meg kell különböztetnünk a jelentést magát annak reális vagy nemreális *tárgyától* is. A jelentések *újfajta tárgyak, ideális fajok*, melyek azonban épúgy különböznek azoktól a fajoktól, melyek esetleg a jelentés tárgyát képezik, mint a jelentésnek individuális tárgyaitól.

A jelentések Husserl szerint bizonyos módon *valóban léteznek*. Létezésük azonban nem reális létezés. Nem helyezi őket Husserl egy *platóni eszmevilágba*, egy *τόπος οὐπavioç*-ba, sem pedig *az isteni értelemben*, mert ezeket abszurd metafizikai hiposztázásoknak tartja.<sup>2)</sup> De éppígy elveti, mint hasonlóképpen abszurd pszichológia hiposztázást, azt a felfogást is, mely ezeket az ideális tárgyakat az elgondoló *tudatban reálisan létező* pszichikai képződményeknek tartja. E felfogás ugyanis a dolgokról való tudást összetéveszti magukkal a dolgokkal és a tudat reális alkatrészeinek tekint oly dolgokat, melyek a tudattal szemben sarkalatosán transzcendensek.<sup>3)</sup> Husserl tehát a tudatban és a tudaton kívül való reális létezés mellett felvesz még egy ezektől különböző *harmadik fajtájú létezés*t is. E létezés tér- és időtlen, minden elgondolástól, minden reális létezésétől független önmagában való *ideális fennállás*.

A „*jelentés*” tovább nem definiálható *deskriptív végső*. Csak közvetlenül adható, mint a hang vagy a szín. Ha valamit kifejezünk vagy egy kifejezést megértünk, e kifejezés nekünk mindig jelent valamit és e jelentésről aktuális tudatunk van. E jelentés, megértés, az értelem megragadása nem a szóhang hallása vagy valamely fantazma egyidejű átélése, hanem egy egészen *speciális aktus*.<sup>4)</sup>

A jelentés *általános tárgy, ideális faj*. Az általános tárgyak megragadása pedig nem az egyes adottságokból ez individuális jeleknek elhagyása, *absztrahálás* útján (Locke), sem pedig az általánosnak, a fajnak az egyesből a *figyelem által* való kiemelésével (St. Mill) vagy egy individuális képzet által történő *helyettesítéssel* (Berkeley) megy végbe. De éppígy tévesnek tartja Husserl a fajoknak, az általános fogalmaknak *gondolkodás-ökonomiai* felfogását is, mely szerint a fogalmak csupán műfogások, melyek arra szolgálnak, hogy általuk megtakarítsuk

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 99. sk. ik.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 101. 1.

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 116. 1.

<sup>4)</sup> L. U. II. 1. 183. 1.

az összes individuális dolgok egyenkint való figyelembe vételét.<sup>1)</sup> A jelentésre irányuló intenció nem az individuális tárgyakra, hanem közvetlenül az ideális fajra irányul és legfeljebb közvetve vonatkozik az egyes tárgyakra.

Az általános tárgyakat lényegesen *más aktussal* ragadjuk meg, mint az individuális tárgyakat, a konkrétumokat. Az általános tárgyak megragadásánál is szerepelhetnek ugyan konkrétumok, aktuálisan adott érzéki érzet- vagy fantáziatartalmak éppúgy, mint valamely individuális tárgy megragadásánál. E konkrétumokra irányuló aktus azonban mindkét esetben különböző. Az individuális felfogás aktusában közvetlen hozzáfordulással magát a megjelenőt ragadjuk meg. Az egyetemes tárgyak megragadásánál azonban az aktus nem magára a megjelenő tárgyra irányul, mely most és itt individuálisan jelentkezik, hanem annak *ideális tartalmát*, „*ideáját*” ragadja meg. Ez a megragadás az individuális felfogás aktusán felépülő új megragadás! mód.<sup>2)</sup>

A tárgyak között Husserl megkülönböztet *individuális szingularitásokat*, mint a tapasztalati dolgok és *specifikus szingularitásokat*, mint a számok és egyéb matematikai adottságok, a fogalmak és tételek, továbbá *individuális univerzalitásokat*, pl. „minden ember” és *specifikus univerzalitásokat*, pl. „minden logikai tétel”.<sup>3)</sup>

Husserlnek e vizsgálódásainál kétség kívül el keli ismernünk a rendkívüli szubtilitást és a mélyreható alaposágot. Fejtegetései első pillanatra nagy meggyőző erővel hatnak, de a beható vizsgálódás csakhamar komoly nehézségekre talál. Husserl szerint ugyanis egy kifejezéshez, pl. „Sokrates”-hez nemcsak a fizikai jel vagy szóhang, nemcsak az ezzel kapcsolatos élmény vagy szemléleti kép, nemcsak a konkrét, reális tárgy, illetve személy tartozik, hanem hozzátartozik még *magánvaló ideális tárgy*, *ideális faj* is, mely tér- és időtlenül, öröktől fogva változatlanul megvan és megvolt mielőtt még maga a jelzett tárgy, illetve személy egyáltalán létezett volna, mielőtt még e tárgyat vagy e kifejezést valaki elgondolta volna. És ezt az örök, változatlan, önmagában fennálló ideális tárgyat nevezi Husserl a kifejezés *jelentésének*.

Igazolható-e már most az egyes kifejezéseknek ilyen *ideális jelentésegysége*? Ha az egyes kifejezések jelentésén, értelmén azt értjük, amit e kifejezések számunkra tényleg jelentenek, kifejeznek, akkor könnyű belátnunk, hogy az egyes kifejezések korok és személyek szerint, sőt *ugyanazon* személyeknél is különböző időben vagy külön-

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 124. sk. Ik.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 108. sk. Ik.

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 110. sk. Ik.

böző összefüggésben mást, és mást jelenthetnek, más értelmet tartalmazhatnak. Éppen a tudományokban való mélyebb elmerülés mellett lépten, nyomon tapasztalhatjuk, mennyi zavar, félreértés keletkezett éppen abból, hogy különböző személyek sokszor minden igyekezetük dacára sem képesek bizonyos kifejezésekhez ugyanazokat a jelentéseket kapcsolni. Ha gondolunk is kifejezéseinknél, ítéleteinknél bizonyos *ideális tartalomra*, mely különbözik a vele kapcsolatos élménytől vagy a jelzett tárgytól és amely önmagával bizonyos tekintetben azonos marad, ez az ideális tartalom csak az lehet számunkra, ami tudatunkban e kifejezéssel összefügg. A jelentésnek önmagával való bizonyos azonossága az *azonosság logikai elvén* alapszik, mely szerint *A csak A lehet* és nem lehet egyszerűsrim *nem A*.<sup>4)</sup> De ez csupán annyit mond, hogy egy bizonyos kifejezés ugyanakkor vagy A-t vagy nem A-t jelent, azt azonban korántsem zárja ki, hogy ugyanaz a kifejezés egyszer A-t, másszor pedig nem A-t jelentsen, így azután megtörténhet, hogy ugyanaz a kifejezés különböző személyektől elgondolva nemcsak abban különbözik, hogy más és más tudatban létezik, hanem annak ideális tartalma, értelme, jelentése is más és más lesz.

Elismerjük, hogy lehet az egyes kifejezésekben, bizonyos *igazság-érvényességi mozzanat*, mely független a tértől, időtől és elgondoltságtól. Husserl azonban az ideális jelentésegységen nyilván nem ezt az igazságmozzanatot érti. Sőt e mozzanatot Husserl a jelentéseknél meglehetősen figyelmen kívül hagyja. Egyébként csupán ez igazságmozzanattól korántsem lehetne oly messzemenő következtetéseket vonni, amiket a fenomenológia az ideális jelentésekre és lényegekre iparkodik alapítani.

Husserl azt mondja, hogy e különböző jelentésaktusok *úgy* viszonylanak az identikus jelentésegységhez, mint pl. az egyes tárgyak individuális vörös színe a vörösséghez mint fajhoz. Vizsgáljuk azonban e körülményt egy konkrét példán. Mit jelentett pl. az *elektromosság* a régi természettudós számára, aki e kifejezéssel még csak a borostyánkőnek, az elektronnak egy különös tulajdonságát jelölte és mit jelent e kifejezés a villamos vasút, a telefon és rádió korának gyermeke számára? Mit értett a *villámon* a primitív ember, aki benne még a Jupiter fulmináns tüzes nyilait látta és mit ért rajta Franklin óta a természettudomány? Mit jelentett a *Föld* abban a korban, amikor azt még lapos korongnak tartották és mit jelentett Ptolemeus számára vagy mit értett rajta Kopernikus? Ez elnevezések mindenesetre egy teljesen határozott jelentést tartalmaznak

<sup>4)</sup> V. ö. Pauler: Logika. 29. §.



a különböző személyek számára, de e különböző jelentések annyira eltérők, hogy aligha lehet közöttük az azonos fajhoz tartozó individuumok viszonyát elismerni. Mi maradna bennük közös, azonos tartalomként?

Vagy talán az említett példákban *ekvivokációról*, csupán azonos hangzású kifejezésekről van szó? Ekvivokáció esetén ugyanaz a kifejezés *különböző tárgyakra* vonatkozik. Már pedig az említett példákban a jelentés-intenció tárgya ugyanaz, csak a tartalma különböző. Ha a Föld számomra a lapos korongot vagy a ptolemeusi álló égitestet vagy pedig a kopernikusi bolygót jelenti, mindig ugyanazt a tárgyat gondolom.

Ennek alapján esetleg arra is gondolhatunk, hogy a különböző kifejezésaktusok közös jelentése éppen ez a *közös tárgy*. Azonban Husserl kifejezetten mindig megkülönbözteti a kifejezés jelentését a jelzett tárgytól. Már pedig sok esetben nem igen lehet más közösét az egyes jelentés-intenciókban felfedezünk, mint éppen az elgondolt *azonos tárgyat*. Viszont ha úgy véljük, hogy nem kell szükségképpen minden jelentésaktusban ezt az azonos jelentésegységet elgondolnunk, vagyis nem szükséges, hogy a kifejezésen mindig ezt az ideális jelentést értsük, akkor könnyen előfordulhat az az eset, hogy valamely kifejezés jelentése egészen más valami, mint amit az eddig bármikor és bárki számára jelentett. Más szóval ez esetben a kifejezés jelentése nem az, amit az az elgondoló tudat számára *tényleg jelent*.

Felvetődhet továbbá a gondolat, hogy<sup>1</sup> a kifejezések értelmének e nagyfokú különbsége csupán azoknak különböző *természettudományi vagy metafizikai értelmezésében* áll, ami azonban a jelentés tiszta miségét, az ideális tartalmat érintetlenül hagyja. De mit jelent pl. az elektromosság, ha minden természettudományi vagy meta<sup>2</sup> fizikai vonatkozástól eltekintünk? Mily szálnalmasan semmitmondó, üres lenne egy sereg kifejezésünk jelentése e vonatkozások nélkül! Mily értéktelen használhatatlan „seiendes Unding” lenne ily módon egyes kifejezés a gondolkodás számára! Ha a jelentés valóban *az a tartalom* akar lenni, amit a kifejezés számunkra jelent, akkor nem választhatók el tőle azok a vonások sem, melyek a megismerés, a tudomány haladása következtében tapadtak hozzá.

Másrészt pedig nemcsak a reális, tapasztalati dolgokra vonatkozó kifejezéseknél, hanem *ideális tárgyakkal*, kapcsolatban is kimutathatók hasonló jelentéskülönbségek. Pl. Husserl számára bizonyára mást jelenti a *logika*, mint egy pszichológizmusban leledző gondolkodó előtt. Melyik felel meg már most a logika ideális tartalmának, identikus jelentésegységének?

Ha a jelentést a kifejezés *tényleges értelmének*, a jelentésaktus *tényleges tartalmához* tartozónak vesszük, kétségkívül akkor is beszélhetünk az egyes jelentésaktusok egységes, közös értelméről, egy *relative identikus* jelentésről. A jelentésaktusoknak ez a közös tartalma, ez a *relative identikus jelentésegység* a *fogalom*. A fogalmat ugyanis úgy tekinthetjük, mint egy tárgyra vonatkozó *ismereteink, ítéleteink egységét*, amit egy jel vagy kifejezés által rögzítünk a tudat számára. E kifejezéssel azután bármikor képesek vagyunk tudatunk számára a megfelelő tartalmakat felidézni. A fogalom azonban nem egy minden elgondoló tudattól független, állandó abszolútum, hanem a *folyton fejlődő megismerési folyamat* terméke. Így azután ugyanarra a tárgyra vonatkozólag más és más személyeknek vagy különböző koroknak más és más fogalmuk van. A fogalmaknak a tárgyhoz való közeledése általában vég nélküli folyamat és közöttük a teljes fedés viszonya, az *adaequatio rerum et idearum* csupán egyes *ideális határesetekben* áll fenn. A fogalom tehát általában nem egy abszolút identikus magánvaló, hanem csak *relative állandó tartalmi egység*.

*Definíció* útján is csupán azt szegezzük le, hogy bizonyos kifejezést *mely tárgyra* vonatkoztatunk. A definíció teljes pontossággal megadhatja nekünk a fogalom, a jelentésintenció tárgyát, de nem gyarapítja a róla való *ismerettartalmat*. Fontos szolgálatot tehet a *szabatos terminológia* kiépítésében, megóvhat bennünket az ekvivokációktól, de nem gyarapítja a *jelentéstartalmat*. Ezért a definícióhoz azok a jegyek a lényegesek, melyek szükségesek ahhoz, hogy az illető jelentésaktus tárgyát más tárgyaktól megkülönböztethessük. Természetesen vannak olyan definíciók is, melyekkel nemcsak meghatározzuk, hanem egyúttal meg is alkotjuk az addig még nem ismert tárgyat. Az ilyen definíciónál azonban függőben marad az a kérdés, vajjon a definíciónak megfelelő tárgy valóban létezik-e a tudattól függetlenül is vagy pedig az csupán tudatunk fikciója, önkényes tételezése.

Vagyis a fogalom mint a jelentésaktus tartalma csupán a változó, fejlődő ismerettartalmak *relative állandó egysége*, melyeknél csak a kifejezésaktus által intendált tárgy változatlanul azonos. Tehát a fogalom sem felel meg a Husserl-féle ideális jelentésegység követelményeinek.

Lehetséges még az a felfogás, hogy a jelentésélmény tartalma csak a *megismerés végső fokán*, a tökéletes megismerés esetén felel meg az ideális jelentésegységnek. E felfogás azonban már elismeri azt, hogy a jelentés általában nem azonos azzal, amit a kifejezés *tényleg jelent*, sőt egyes esetekben, ahol a tökéletes megismerés lehető-

sége nem adatott meg, nem is lehet vele soha azonossá. Másrészt felvetődik az a kérdés is, vajjon *mit* kell hát megismernünk, hogy megragadhassuk az ideális jelentésegységet? Ha a jelentés *tárgyára* kell irányulnia e megismerésnek, akkor mi szükség van az identikus jelentésre mint ideális tárgyra? Ha pedig egyenest az *ideális jelentést* keil megismernünk, mi módon juthatunk el ennek a megismeréséhez?

Az eddigiekből tehát világos, hogy az ideális jelentésegységnek vagy *benne kell lennie* az egyes jelentésintenciók tartalmában és ekkor nem lehet mindig változatlan, független az elgondoló tudattól, a megismeréstől, vagy pedig a jelentés tényleg mindenkor *változatlan, identikus egység*, minden elgondolástól vagy elgondoló, megismerő tudattól független ideális tárgy és ez esetben legalább is nem mindig tartalmazhatja az egyes jelentésaktusokat, mint a faj az egyedeket. Vagyis ez utóbbi esetben a jelentés tulajdonképpen *nem az*, amit a kifejezés tényleg jelent, nem a *tulajdonképeni jelentés*, hanem valami más, amire a jelentés elnevezés csak *ekvivok értelemben* használható. Röviden a következő dilemma előtt állunk: a jelentés vagy az, amit a kifejezés jelent és akkor nem abszolút identitás vagy pedig abszolút identitás és akkor nem az amit a kifejezés jelent, nem jelentés.

Vizsgáljuk már most, mit érthet Husserl egy második, *ekvivok értelemben* vett jelentésen, mik ezek az abszolút identikus jelentésegységek mint ideális tárgyak, fajok, melyek minden elgondolástól és létezésről függetlenül, változatlanul, önmagukban fennállnak.

Kétségtelen, hogy nemcsak individuális tárgyak, hanem általános tárgyak, fajok is vannak. Nemcsak az *egyes vörös* színek vannak, hanem van „*a vörös*” is mint faj. Kérdés már most, vajjon e fajok pusztán tudatunknak alkotásai-e vagy pedig attól függetlenül is fennállanak és csupán megismerjük, de nem alkotjuk őket tudatunkkal. Könnyű belátunk, hogy legalábbis nem minden faj a mi tudatunk alkotása, nem függ valamennyi teljesen a mi tetszésünktől.<sup>1)</sup> Ugyanis, hogy e fajokat megállapítsuk, megismerjük, kénytelenek vagyunk bizonyos adottságokhoz, ismerettárgyakhoz igazodni, nem pedig ezek igazodnak a tudathoz. Pl., hogy mi a *vörös szín* vagy az *ember* mint faj, az nyilván nem a mi önkényünktől függ, hanem már megvan a mi elgondolásunk, megismerésünk előtt is. Hiszen már a megismerés mint ilyen feltételezi a létezést, az ismerettárgynak a megismerés aktusával szemben való prioritását. Tehát a fajoknak van a tudattól független létezésük is.

<sup>1)</sup> Feltéve természetesen, hogy nem vagyunk a szélsőséges ismerelméleti idealizmus álláspontján.

Most már közelekvő az a gondolat, hogy talán azokat a fajokat érti Husserl a jelentéseken, melyekre a jelentésaktus mint intencionális tárgyaira irányul. Husserl azonban e felfogást határozottan visszautasítja; a jelentés szerinte még ily módon sem eshet össze a tárggyal. „Zwar setzt jede Spezies” — mondja — „wenn wir von ihr sprechen wollen, eine Bedeutung voraus, in der sie vorgestellt ist, und diese Bedeutung ist selbst wieder eine Spezies. Aber es ist nicht etwa die Bedeutung, in der eine Spezies gedacht ist. und ihr Gegenstand. die Spezies selbst. ein und dasselbe”.<sup>1)</sup>

Tehát Husserl szerint a fajok éppúgy, mint az individuális tárgyak különböznek a jelentéstől mint ideális fajtól. A jelentésnek általánossága, specifikus volta nem oldódik fel azon tárgy, illetve faj általánosságában, amelyet elgondolunk. Ezért az individuális tárgyakra vonatkozó jelentések is mindig egyetemességek, fajok, bár tárgyak individuum.<sup>2)</sup>

Mi lehet már most a jelentésegység mint *ideális tárgy*? Mi lehet pl. a „háromszög” ideális jelentése, mely éppúgy különbözik az egyes háromszögektől, miként a háromszögtől mint fajtól is? Vagy mi lehet pl. „Sokrates” ideális jelentése, mely megvolt, mielőtt még a konkrét személy létezett volna, vagy őt valaki elgondolta volna, mely mint időtlen, változatlan, ideális tárgy, illetve faj fennáll függetlenül minden létezésétől vagy elgondolástól? Husserl szerint ez ideális jelentések valóban léteznek. De ugyan mivel bizonyítja ezt? Kimerítő, rendszeres bizonyítást jelentéselméletére vonatkozólag nem találunk nála. Ő csupán az *eoidenciára* hivatkozik, amit az aktuális jelentéseménynél közvetlenül átélünk. „Dass wir hier auf der strengen Identität der Bedeutung bestehen und sie von jenem konstanten psychischen Charakter des Bedeutens unterscheiden”, — mondja — „entspringt nicht einer subjektiven Vorliebe für subtile Unterscheidungen, sondern der sicheren theoretischen Überzeugung, dass man nur auf diese Weise der für das Verständnis der Logik fundamentalen Sachlage gerecht zu werden vermag. Es handelt sich dabei auch nicht um eine bloße Hypothese, die sich erst durch ihre Erklärungsergiebigkeit rechtfertigen soll; sondern wir nehmen es als eine unmittelbar fassliche Wahrheit in Anspruch und folgen hierin der letzten Autorität in allen Erkenntnisfragen, der Evidenz. Ich sehe ein, dass ich in wiederholten Akten des Vorstellens und Urieilens identisch dasselbe, denselben Begriff, bzw. denselben Satz meine, bzw. meinen kann; ich sehe ein, dass ich wo z. B. von dem Satze oder der Wahrheit <sup>π</sup> ist eine transzendente Zahl die Rede

<sup>1)</sup>L. U. It. 1. 102. 1.

<sup>2)</sup>L. U. II. 1. 103. 1.

ist, nichts weniger im Auge habe als das individuelle Erlebnis oder Erlebnismoment irgendeiner Person. Ich sehe ein, dass diese reflektierende Rede wirklich das zum Gegenstande hat, was in der schlichten Rede *die* Bedeutung ausmacht. Ich sehe endlich ein, dass was ich in dem genannten Satze meine oder (wenn ich ihn höre) als seine Bedeutung auffasse, identisch ist, was es ist, ob ich denke und bin, ob überhaupt denkende Personen und Akte sind, oder nicht”.<sup>3)</sup>

Az itt említett evidens belátás azonban részünkről nem állapítható meg. Belátjuk ugyan a jelentés *tartalmának* a jelentés *élményétől* való különbségét, arról azonban a legsekélyebb evidenciánk sincs, hogy pl. „Sokrates” mit jelenthet vagy lehetséges-e egyáltalán anélkül, hogy léteznék vagy elgondolná valaki. Evidens továbbá előttünk az is, hogy egy jelentés *önmagával azonos*, tehát az, ami és nem más, vagyis belátjuk az *azonosság logikai elvének* érvényességét. Ehhez azonban éppoly kevésbé van szükségünk a fenomenológiára és a fenomenológiai jelentés-elméiére, mint fentebbi evidens belátásunkhoz. Ellenben Husserl evidens belátásával szemben ugyancsak evidens módon belátjuk, hogy pl. a „*fenomenológia*” e pillanatban számunkra egészen mást jelent, mint jelentett akkor, mikor Husserl munkáit először kezdtük olvasni, vagyis evidens előttünk, hogy az ismételt jelentésaktusban nem mindig azonosan ugyanazt gondoljuk. Már ebből is láthatjuk, hogy tisztán az evidenciára való hivatkozással nem mindig lehet egy tudományos elméletet igazolni vagy éppen egy *exakt, apodiktikus, egyetemes tudományt* felépíteni.

Es ha Husserl — evidens belátására hivatkozva — mégis fenntartja a valóban létező, identikus jelentésegységeket mint ideális jelentéstartalmakat, kérdezzük, vajjon mit tartalmaz e jelentésegység olyasmit, ami független a változó, *fejlődő ismerettartalmaktól*, független a létező *tárgytól*, sőt annak *meglététől* is? Továbbá, hogyan van az, hogy az evidens identikus jelentésegység dacára is ugyanazon kifejezésen különböző személyek, sőt ugyanazon személyek is különböző időben annyira — sokszor végzetesen — eltérő dolgot értenek? Mivel pedig e tényt kétségtelenül megállapíthatjuk, csak kétféle magyarázat látszik előttünk lehetségesnek az ideális jelentésegységek megmentésére. E jelentésegységek ugyanis vagy teljesen üres, *tartalom nélküli identitások* és ezért függetlenek a változó, fejlődő megismeréstől vagy pedig tartalmuk *megismerhetetlen*, csupán fennállásukat állapíthatjuk meg.

Végeredményben az ilyen üres vagy megismerhetetlen

<sup>3)</sup> L. U. II. 1. 99. sk. lk.

identitások tételezése ellentmondásra nem vezet, de ezek tételezését éppoly *önkéntesnek* látjuk, mint pl. a  $\sqrt{-1}$  -ét. Azt azonban nem tudjuk belátni, *mi célja* van az ilyen identikus jelentésegységek önkéntes tételezésének, mi haszna van ezekből a tudománynak, ha e jelentésegységek sem a kifejezés által tényleg elgondolt tartalommal, sem pedig az intendált tárggyal nem azonosak, hanem vagy teljesen tartalom nélküli vagy pedig tovább teljesen megismerhetetlen valamik.

A logika megalapozásához igenis szükségünk van az azonosság elvére, vagyis arra a logikai elvre, hogy a dolgok önmagukkal mindenkor azonosak (ami nem annyi, mint sohasem változó) és nem lehetnek ugyanakkor egyszersmind mások. De sem a logikának sem pedig a többi tudományoknak nincs szükségük minden kifejezés öröktől fogva változatlan, ideális jelentésegységére, mely valóban létezik függetlenül a kifejezés tárgytól vagy elgondolásától, sőt függetlenül magától a ránézve csak esetleges kifejezéstől is. Annál kevésbé van szükségünk oly jelentésegységek tételezésére, melyek Husserl szerint soha még csak *ki sem fejezhető*.

Mindezek alapján kénytelenek vagyunk a Husserl-féle ideális jelentésegységeket csupán *önkéntes hiposztazálásnak*, *szükségtelen fikcióknak* tartani, melyek semmit se világitanak, semmit se magyaráznak meg, hanem inkább zavart, homályosságot keltenek. Véleményünk szerint Husserl jelentéselmélete nem kellően igazolt szilárd alapon, hanem csak *előítéleten* nyugszik. Husserl ugyanis nyilván kellő kritika nélkül magáévá tette *Bolzano platonizmusát* és teljesen evidens igazságnak vett oly tételt, mely legfeljebb csak nagyon is bizonytalan és nehezen igazolható *feltevés*ként fogadható el, de semmi esetre sem képezheti oly tudomány alapját, mely teljes *exaktságra* tart igényt és *szükségképeni* ítéletekre törekszik.

## II.

### A lényeg fogalma a fenomenológiában.

A fenomenológia Husserl szerint „*eidetikus*”, azaz *lényegismeretekkel* foglalkozó tudomány. Nem tényekkel, nem a tapasztalati valósággal, hanem tiszta lényegekkel foglalkozik, nem tényáltalánosságokat, hanem lényegáltalánosságokat iparkodik megállapítani.

Husserl e szempontból a tudományokat két nagy csoportra osztja, *ténytudományokra* és *lényegtudományokra*. A ténytudományok vagy tapasztalati tudományok, mint a

természettudományok, a pszichológia, a történelemtudomány, a szociológia stb. a természetes megismerésen, a tapasztaláson épülnek fel. E tudományok területe a *reális világ*, a létező valóság. A dolgokat mint a reális valóság tárgyait vizsgálják természetes szemlélet, tapasztalás útján.

Ezzel szemben az eidetikus vagy lényegtudományok, amilyenek a fenomenológián kívül a tiszta logika, tiszta matematika, tiszta mozgástan stb. teljesen eltekintenek a léteztől, a reális valóságtól. Ezért e tudományok függetlenek is minden ténymegállapítástól, minden ténytudománytól. Másrészt azonban nincs ténytudomány, mely teljes kifejlődésében független maradhatna az eidetikus tudományoktól. Ugyanis egyrészt a tapasztalati tudományok, valahányszor ítéleteikből közvetett megokolást vezetnek le, a formális logika formális elvei szerint kénytelenek eljárni, másrészt pedig minden tény egy lényeket foglal magában és e tiszta lényegről megállapított minden *eidetikus igazságnak* az egyes tényigazságok, ténytudományok is alá vannak rendelve. A lényegeken, illetve a belőlük folyó *tiszta lényegtörvényeken* alapul minden apriori szükség-szerű ismeret, minden apodiktikus, exakt tudomány.

A *tények* mindig individuálisak, esetlegesek. Lényegük szerint éppúgy lehetnének másként, más helyen vagy más időben is. A ténymegállapítás tehát sohasem lehet szükség-szerű és egyetemes érvényességű. Azonban az esetlegesség már értelménél fogva is megkívánja a vele korrelatív szükség-szerűséget, a tényáltalánosság a lényeg-általánosságot. Egy individuális tárgy nem csupán egy individuális *τὸ ὅτι*, hanem bizonyos *lényege* is van, egyetemes, lényeg-szerű tulajdonságok is tartoznak hozzá. És minden ami egy individuum lényegéhez tartozik, egy másik individuumhoz is tartozhat.

Az *eidosz*, a tiszta lényeg az egyes tényekben mint példaként szolgáló tapasztalati adottságokban jelentkezik. Ezért a lényeg megragadásához e tapasztalati tényekből indulunk ki. A tények legközvetlenebb felfogása a minden elmélet nélküli *természetes beállításban* történik. Itt a dolgokat a naiv világszemlélet álláspontjáról tekintjük, mely az egész világot mint létező valóságot, mint *reális abszolutumot* tekinti. Ha azonban e naiv világszemléletet egy módszeres radikális kételkedés alá vesszük, belátjuk, hogy a dolgokhoz, az egész valóság-hoz a reális létezés egyáltalán nem tartozik szükségképpen, lényeg-szerűen, hanem csak esetleges módon. A világ reális létezése nem is igazolható szükségképeni bizonyossággal. Mindig lehetséges marad, hogy a valóság egyáltalán nem létezik, hanem csupán élményeimnek, cogitoimnak intencionális tárgya. Ez azonban a valóságot mint lényeket, mint eidoszt egy-

általán nem érinti. A világ mint lényeg számunkra ugyanaz marad, akár valóban reálisan létezik, akár pedig csupán az élmények, a cogitók léteznek, melyek a valóságot mint intencionális tárgyat elgondolják, elképzelik.

Ha tehát a fenomenológia a dolgok lényegéről akar szükségszerű, exakt ismereteket szerezni, el kell tekintenie mindattól, ami csupán esetleges, bizonytalan modern tarthat a dolgokhoz. Ezért a fenomenológia *zárójelbe teszi* a létezését, *kikapcsolja* az egész világot mint realitást. E kikapcsolás nemcsak a fizikai világot érinti, hanem a pszichofizikai világot is. Tehát kikapcsoljuk az összes reális szubjektumokat, az élményeket, mint reális folyamatokat, sőt saját magunkat is mint pszichofizikai lényeket. E kikapcsolás eredményeként nyerjük azután a *tiszta tudatot* és annak tiszta élményeit, melyeknek már semmi realitásuk sincs. E tiszta élményeket mint tiszta lényegeket iparkodik a fenomenológia lehetőleg adekvát módon megragadni. Vagyis a fenomenológia a transzcendentális redukció útján megtisztított, azaz *irreális jelenségek, élmények lényegtana*. „Was die Phänomenologie anbelangt”, — mondja Husserl — „so will sie *eine* deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein”.<sup>1)</sup>

Már most miként ragadhatjuk meg e tiszta lényegeket? Husserl szerint e lényegeket megragadásához is csak a *közvetlen szemlélet* vezethet, mert a közvetlen meglátás, nem csupán az érzéki, a tapasztalati látás, hanem a *látás általában* mint az eredeti adottságok bármely közvetlen megragadása a végső jogforrása minden észszerű állításnak. A lényegszemléletben a lényeg éppoly tárgyként adódik, mint az érzéki szemléletben az individuális realitás. Ha pedig egy tárgyat teljes világossággal látunk, minden állításunk, mely tisztán e látáson alapul, minden kétségen kívül jogosult, de csakis oly mértékben, ameddig e közvetlen látás terjed.<sup>2)</sup>

E *lényegszemléletet* nem szabad a tapasztalati szemlélettel azonosítanunk, hanem az egy ettől különböző speciális szemlélődési mód. Amint az individuális tényhez a tapasztalati megismerés, az individuális szemlélet tartozik, éppúgy tartozik a lényeghez is egy különleges lényegszemlélet, mely a lényeget ragadja meg a maga teljes eredetiségében. E kétféle szemlélet azonban éppúgy különbözik egymástól, mint a *lét* és a *lényeg*, a *tény* és az *ez'dosz*.<sup>3)</sup>

Mindazonáltal a lényegszemlélet *tényszemléleten* alapul. Lényegszemlélet nem lehetséges tényszemlélet nélkül,

<sup>1)</sup> I. 339. 1.

<sup>2)</sup> I. 36., 43. sk. lk.

<sup>3)</sup> I. 12. 1.



de viszont individuális tényszemlélet sem lehetséges az individuumban példaként adódó lényeg szemléletének lehetőség nélkül.

Mivel a lényeg nem tartalmaz semmit a realitásból, a példaképpül szolgáló individuális szemlélet éppúgy lehet tapasztalati adottságnak, mint pusztán képzeleti tárgynak a szemlélete. Tehát a *szabad fikció*, vagy *szabad fantázia* alkotta tárgyak elképzelése is szolgálhat kiindulásul a lényegszemlélet számára. Sőt az ilyen elképzelés legtöbbször sokkal előnyösebben, kényelmesebben használható a fenomenológiában, mint a tapasztalati szemlélet. „So kann man . . . sagen”, — mondja Husserl — „dass die „Fiktion“ das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht, dass die Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der „ewigen Wahrheiten“ ihre Nahrung zieht”.<sup>1)</sup>

A fenomenológia a kikapcsolás által feladja a világot mint *realitást*, mégis bizonyos előjelváltozás mellett megtartja az egész világot mint a *tudat korrelátumát*. Így tehát nemcsak a tudat és a gondolkodás, az élmények fenomenológiájáról lehet szó, hanem mindannak a fenomenológiájáról, ami a tudat intencionális tárgyát képezheti. „... es [gibt] gleichwohl nicht nur eine Phänomenologie des naturwissenschaftlichen Bewusstseins nach Seiten des naturwissenschaftlichen Erfahrens und Denkens . . ., sondern auch eine Phänomenologie der Natur selbst, als Korrelat des naturwissenschaftlichen Bewusstseins. Desgleichen gibt es, obschon die Psychologie und Geisteswissenschaft von der Ausschaltung betroffen wird, eine Phänomenologie des Menschen, seiner Persönlichkeit, seiner persönlichen Eigenschaften und seines (menschlichen) Bewusstseinslaufes; ferner eine Phänomenologie des sozialen Geistes, der gesellschaftlichen Gestaltungen, der Kulturgebilde usw. Alles Transzendente, sofern es bewusstseinsmässig zur Gegebenheit kommt, ist nicht nur nach Seiten des Bewusstseins von ihm, z. B. der verschiedenen Bewusstseinsweisen, in denen es als dasselbe zur Gegebenheit kommt, Objekt phänomenologischer Untersuchung, sondern auch, obschon damit wesentlich verflochten, als das Gegebene und in den Gegebenheiten Hingenommene”.<sup>2)</sup>

A lényegek között megkülönböztetünk *tartalmiakat* vagy tulajdonképeni lényegeket és ezektől sarkalatosan különböző, de mégis eidetikus lényegformákat, a teljesen „üres” *formai lényegeket*, melyek mint üres formák minden lényegre alkalmazhatók.<sup>3)</sup> Hasonlóképen a nekik

<sup>1)</sup> I. 132. 1.

<sup>2)</sup> I. 142. 1.

<sup>3)</sup> I. 21. 1.

megfelelő lényegtudományok is lehetnek tartalmiak és formaiak. A fenomenológia tartalmi lényegtudomány, ellenben formai lényegtudomány pl. a matematika.<sup>1)</sup>

Továbbá a lényegeket között az *egyetemesség* szempontjából is bizonyos *fokozatokat* különböztethetünk meg. A legalacsonyabb fokozaton vannak legalsóbb specifikus különbségek vagy *eidetikus szingularitások*. Ezek fölé sorakoznak az eidetikus fajok és nemek a legfelsőbb nemig.<sup>2)</sup>

Ügy látszik, Husserl a fenomenológiai leírást tulajdonképpen csak a *magasabb fokú lényegekre* korlátozza, mivel a szingularitások egyértelmű meghatározása, szigorú fogalmi, terminológiai rögzítése nem lehetséges. „Ist nun auch von einer eindeutigen Bestimmung der eidetischen Singularitäten in unserer deskriptiven Sphäre keine Rede,“ — mondja Husserl — „so verhält es sich ganz anders mit den Wesen von höherer Stufe der Spezialität. Diese sind fester Unterscheidung, identifizierender Durchhaltung und strenger begrifflicher Fassung zugänglich, ebenso der Analyse in komponierende Wesen, und demgemäss sind für sie die Aufgaben einer umfassenden wissenschaftlichen Beschreibung sinnvoll zu stellen“.

„So beschreiben wir und bestimmen damit in strengen Begriffen das gattungsmässige Wesen von Wahrnehmung überhaupt oder von untergeordneten Arten, wie Wahrnehmung von physischer Dinglichkeit, von animalischen Wesen u. dgl.; ebenso von Erinnerung überhaupt, Einfühlung überhaupt, Wollen überhaupt usw. Vorher stehen aber die höchsten Allgemeinheiten: Erlebnis überhaupt, cogitatio überhaupt, die schon umfassende Wesensbeschreibungen ermöglichen“.<sup>3)</sup>

Nézzük már most, milyen *fennállási módot* tulajdonít Husserl a lényegeknél? E lényegeket nyilvánvalóan nem *realitások*, nem „transzcendens” lényegeket, hiszen az egész transzcendens realitást kikapcsoltuk, az egész valóságot a tiszta tudatra redukáltuk, „Wollen wir eine Phänomenologie als eine rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewusstseisgestaltungen, der im Rahmen der phänomenologischen Ausschaltung im Erlebnisstrom erfassbaren Vorkommnisse, ausbilden, so gehört in diesen Rahmen nichts transzendent Individuelles, somit auch zu ihr keines der „transzendenten Wesen”, deren logischer Ort vielmehr in der Wesenslehre der betreffenden transzendenten Gegenständlichkeiten wäre... So vollziehen wir ausdrücklich eine

<sup>2)</sup> I. 133. 1.

<sup>3)</sup> I. 25. 1.

<sup>3)</sup> I. 140. 1.

Erweiterung der ursprünglichen Reduktion auf alle transzendent-eidetischen Gebiete".<sup>1)</sup>

De éppoly kevésbé szabad Husserl szerint a lényegeket *szichikai* képződményeknek vagy a róluk való tudattal azonosaknak venni. A lényegeket sarkalatosán transzendentek a tudatfolyamattal szemben és nem képezik annak reális alkatrészét. „Wer Ideen, Wesen für „psychische Gebilde“ ansieht, wer mit Rücksicht auf die Bewusstseinsoperationen, in welchen auf Grund exemplarischer Anschauungen von Dingen, mit dinglichen Farben, Gestalten usw. die „Begriffe“ von Farbe, Gestalt gewonnen werden, das jeweilig resultierende Bewusstsein von diesen Wesen Farbe, Gestalt mit diesen Wesen selbst verwechselt, schreibt dem Bewusstseinsfluss als reelles Bestandstück zu, was ihm prinzipiell transzendent ist”.<sup>2)</sup>

Mindazonáltal a lényegeket *valósággal létező tárgyak*, melyeket éppúgy szemlélettel ragadhatunk meg, mint a reális tárgyakat.<sup>3)</sup> A lényeg tehát bizonyos *ideális tárgy*, amilyen a jelentés is. Husserl azonban a lényeg és a lényeg kifejező jelentés között is éppen oly különbséget tesz, mint az individuális tárgy és a jelentés között, melynek ez az individuum a tárgya.<sup>4)</sup>

Már most, mielőtt a lényegvizsgálat kritikai fejtegetésébe kezdenénk, elsősorban azt kell tisztáznunk, mily értelemben veszi Husserl a lényegét. Hiszen a lényeg a filozófiának egyik leghomályosabb, legmisztikusabb, legtöbértelműbb fogalma. Mivel pedig a lényeg kifejezést oly sok és annyira eltérő értelemben használják, a lényegre vonatkozó mindenféle kijelentésünk jogosultsága elsősorban attól függ, *mily értelemben* vesszük a lényegét.<sup>5)</sup> Emiatt a fenomenológia tanulmányozásának kezdetén nem csekély nehézséget jelent azoknak a lényegre vonatkozó „előítéleteknek” a leküzdése, melyek a kifejezés köznapi használatából vagy előző, másirányú filozófiai tanulmányainkból származnak. Így, mivel a lényegét igen gyakran éppen a jelenség ellentétjeként szokták értelmezni, megütközést kelthet már az a körülmény is, hogy a fenomenológia, a *jelenségtan* csupán tiszta lényegekkel és tiszta lényegimeretekkel foglalkozik. Még nagyobb meglepetést kelthet a kezdő fenomenológus számára Husserl azon állítása, hogy a lényeg *közvetlen szemlélet* útján, sőt csakis ez úton ismerhető meg. Hiszen a lényeg a leg-

<sup>1)</sup> I. 114. 1.

<sup>2)</sup> I. 116. 1.

<sup>3)</sup> I. 42. 1.

<sup>4)</sup> V. ö. i. 23. 1.

<sup>5)</sup> A lényeg mibenlétére vonatkozólag v. ö. „A lényeg problémája c. tanulmányunkat (Athenaeum, 1926. 1-3. sz.)

több filozófiai „előítélet” szerint minden megismerés legfőbb célja, végső határaként szereplő titokzatosság, melyről minden ismeretünk legfeljebb csak megközelítő, csak tökéletlen lehet, amelybe teljes bepillantást sohasem nyerhetünk.

Mivel a fenomenológia legfőbb és egyedüli feladata a lényegvizsgálat, elsősorban azt várják a fenomenológiától, hogy támogasson bennünket a lényegre vonatkozó „előítéletek” leküzdésében és a helyes világos *lényegfogalom* elérésében. Elvárják tehát, hogy legalábbis éppoly összefüggően, világosan és beható részletességgel fejtse ki és hasonlítsa össze a „lényeg” kifejezés különféle *ekvivokációit*, amint ezt a kifejezésre, jelentésre képzetre stb. vonatkozólag tette. Azonban e tekintetben a fenomenológia, sajnos, nem nyújt kellő tájékoztatást. Husserl a leendő fenomenológust e kérdésben meglehetősen magára hagyja és arra kényszeríti, hogy hosszús tanulóanyag és fejtegetés után magától jusson el végre ahhoz a lényegfogalomhoz, mely a fenomenológia egyes megállapításait valamennyire érthetővé teszi. Es a fenomenológia homályosságának egyik legfőbb okát éppen abban találjuk, hogy benne éppen a „lényeg” az egyik *legkevésbé megvilágított fogalom*, vagyis legnehezebb benne éppen azt megértenünk, hogy mi is az tulajdonképpen, aminek vizsgálata az egész fenomenológia feladatát képezi.

Husserl maga is elismeri e hiányt, azonban — mint mondja — nem akarja hosszas terminológiai vizsgálódásokkal növelni munkája terjedelmét. „. . . auf umständliche kritische Vergleichen mit der philosophischen Tradition [muss] . . . schon Wegen des Umfanges dieser Arbeit verzichtet werden.”<sup>1)</sup> Ezzel szemben azonban feltűnő az a körülmény, hogy Husserl a fenomenológia szempontjából legfontosabb fogalom, a lényeg kellő megvilágításának mellőzésével iparkodik munkája terjedelmét korlátozni, mikor másrészt szinte banalitásig, szörszálhasogatásig menő fejtegetéseket szentel oly ekvivokációk megállapítására, melyek a fenomenológia szempontjából kétségtelenül sokkal kevésbé fontosak, mint a lényeg ekvivokációinak tisztázása. Így azután a lényegvizsgálódásról szóló hatalmas munkáinak áttanulóanyagával sok mindent megtudunk, számos ekvivokációt megismerünk csak éppen a lényeg fogalma nem sokkal lesz előttünk világosabb.

Ha már most a Husserl-féle lényegfogalmat közelebről me<sup>1)</sup> akarjuk határozni, a következőket kell tekintetbe vennünk: 1. A lényegek a *reális létezés* semmi mozzanatát

<sup>1)</sup>I. 61.

sem tartalmazzák, hanem az egyes létező individuumokban mint példaképekben csupán esetlegesen jelentkeznek 2. Nem is csupán *pszichikai képződmények* vagy *absztrakciók*, hanem a tudatfolyamattal szemben transzcendens tárgyak. 3. A lényegeket a *tiszta tudatnak tiszta élményei* és mini ilyenek minden létezésétől és elgondolástól függetlenül, szükségképpen fennálló ideális magánvalók. 4. E lényegeket *közvetlen szemlélet* útján ismerjük meg, mely szemlélet azonban a tapasztalati tényszemlélettől különböző, eidetikus szemlélet. 5. E lényegeket megismerésével az *egész valóságról végső, apodiktikus ismereteket* szerezhetünk és ily módon a filozófiát, valamint ennek útján az összes többi tudományokat is szilárd exakt alapokra helyezhetjük.

Ezek alapján vizsgáljuk az ily módon értelmezett lényeg, illetve lényegvizsgálódás jogosultságát. Ehhez elsősorban azt kell megállapítanunk, mily összefüggésben van a Husserl-féle lényegfogalom egyéb használatos lényegfogalmakkal. Ha a lényegnek a filozófia története folyamán felmerült ekvivokációit vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy a lényeg általában elsősorban kétfélet jelent. Jelenti egyrészt azt, ami a változó individuális létezőkben *állandó, maradáno*, ami a változó, tűnékeny mozzanatoknak önmagában fennálló, *változatlan hordozója*, ami nélkül az individuum nem létezhet. Másrészt a lényeg azt jelenti, ami a különféle egyesben *egyforma, általános*, ami az individuális különféleségek között *egyetemes, közös*. Vagyis a lényeg jelenti egyrészt az *ontológiai végsőt*, másrészt jelenti a *faji mozzanatok összességét, a specifikumot*.

Az ontológiai lényeget tekinthetjük ismét csupán abszolút változatlan *attribútumokkal* ellátott *szubstanciának* vagy *metafizikai lényegnek* és tekinthetjük *fizikai lényegnek*, melynek már egyes változó és csupán csak relative változatlan *kvalitásai* is vannak,<sup>1)</sup> Nyilvánvaló, hogy a Husserl-féle lényeg nem az ontológiai végső értelmében vett metafizikai vagy fizikai lényeg. Szerinte ugyanis a lényeg nem tartalmazza a reális létezés semmi mozzanatát, független minden létezésétől, minden metafizikai háttértől és éppen a reális létezés teljes kikapcsolásával jutunk el e lényegekhöz. Próbáljuk tehát a Husserl-féle lényegét a specifikus lényegeket közé beilleszteni.

Nyilvánvaló, hogy a dolgok specifikus lényegéről beszélhetünk minden *metafizikai háttér*, tehát a *reális létezés* tételezése nélkül is. Ugyanis, ha a dolgokat csupán annyiban vesszük tekintetbe, amennyiben azok a közvet-

<sup>1)</sup> Bővebben I „A lényeg problémája” c. tanulmányunkba (Alhenaum, 1926. 1-3. sz.)

len szemlélet számára adódnak, akkor eltekinthetünk minden létezésről, minden metafizikáról. Ez esetben csupán az *Én*, a *tudat*, valamint a változó tudatfolyamat, az *élmények* létezését kell tételeznünk. E változó élményekben jelennek meg a dolgok a tudat számára és a dolgokat magukat tekinthetjük úgy is, mintha csak a tudat számára léteznének, mintha csupán az élmények *intencionális tárgyai* lennének. A dolgok megjelenésén ugyanis semmit sem változtat az a körülmény, hogy e dolgoknak megfelel-e valamely reális létező, vagy pedig azok tisztán *fantáziaképek, illúziók*.

És tényleg teljes joggal teszünk különbséget a dolog, mint reális létező, mint *ontologikum* és mint jelenség, *fenomén* között. Pl. a másodpercenkénti  $600 \cdot 10^{12}$  frekvenciájú *éterrezgés*, mint realitás a legteljesebb mértékben különbözik a neki megfelelő jelenségtől, a *zöld színtől*. Ontológiailag egész jogosan nevezzük *fénysugaraknak* a láthatatlan infravörös és ultraibolya sugarakat is, míg fenomenológiai szempontból a láthatatlan fénysugár értelmetlen, sőt ellentmondó fogalom. Viszont a tisztán káprázatban vagy fantáziaképben megjelenő szín fenomenológiailag teljesen egyenlő azzal a színnel, melyet a megfelelő éterrezgés idéz elő, bár ontológiailag semmi sem felel meg neki. Eszerint sarkalatos különbség van a dolgok *ontológiai* és *fenomenológiai lényege* között is.

Ha a dolgokat csupán jelenségeknek vesszük, akkor a változó jelenségeket nem valamely változatlan ontológiai lényeg változó tulajdonságainak tartjuk, hanem csupán a változó élményfolyamat különböző élményeinek tekintjük. Itt tehát nem is lehet szó a dolgok ontológiai lényegéről, mint változó tulajdonságaik hordozójáról. Azonban ez esetben a különböző élményekhez tartozó egyes jelenségek az individuális vonásokon kívül mutatnak oly *egyetemes sajátságokat* is, melyek alapján az egyes jelenségek között *egyetemes fajokat, speciesteket* különböztethetünk meg. Ha már most az egyes dolgokban, mint jelenségekben megkeressük azt, ami bennük szükségképpen *közös, egyetemes*, ami az egyes szemléletből semmiképpen sem hiányozhat, míg ugyanaz a dolog jelenik meg előttünk, vagyis ami nélkül az illető dolog mint olyan *el nem képzelhető*, akkor megkapjuk az illető dolog fenomenológiai lényegét,<sup>1)</sup> mely mintegy az egyes jelenségekben individualizálódva jelentkezik.

fly módon megállapíthatjuk pl. a *zöld szín* lényegét, vagyis azt, aminek minden zöld színben benne kell len-

<sup>1)</sup> Egyelőre mellőzzük annak eldöntését, mennyiben felel meg ez a fenomenológiai lényeg a Husserl fenomenológiájában használt lényegfogalomnak.

nie, kereshetjük a *szín és a hang* lényegkülönbségét vagy meghatározhatjuk pl. az *ember* fenomenológiai lényegét, azt, ami nélkül ember el nem képzelhető. És az ember fenomenológiai lényege nyilván független attól, hogy mit tartunk az ember ontológiai lényegének, hogy azt tisztán anyagnak vagy tiszta szellemi szubstanciának avagy a kettőből állónak tartjuk, vagy pedig épen minden megjelenő embert csupán káprázatnak, tudatunk, fantáziánk szüleményének tekintünk. Különösen fontos szerepe van az ilyen fenomenológiai lényegvizsgálódásnak az *immanens lelki jelenségek*, pl. a szeretet, gyűlölet, félelem stb. lényegének leírásánál.

A fenomenológiai *εποχή*, *q* létezés kikapcsolása tehát tényleg elvezet bennünket egy újfajta lényeghez, mely független a realitás létezésétől, melyet az élmények, a tudatjelenségek vizsgálata alapján közvetlen szemléletben exakt módon megragadhatunk és így, elméleti lehetőséget tekintve, az egész jelenségvilágról végső, apodiktikus ismereteket szerezhetünk. Mindezek a sajátságok eleget tesznek Husserl követelményeinek és úgy látszik, helyes nyomokon haladunk, ha a Husserl-féle lényeget ez irányban kutatjuk.

Mindaz azonban, amit eddig fenomenológiai lényeg elnevezése alatt ismertettünk, még korántsem felel meg teljesen a Husserl-féle lényegnek. Mi ugyanis a valóságot csupán az individuális emberi tudatra, az *egyéni tudatfolyamat* jelenségeire redukáltuk. Az ennek alapján történő lényegmegállapítások sem lehetnek tehát teljesen függetlenek ettől a tudattól. Husserl azonban oly lényegmegállapításokra törekszik, melyek függetlenek mindenféle tudattól, megjelenéstől vagy elgondolástól, melyek, miként a matematika vagy a tiszta logika formális télelei egyaránt apodiktikus érvényességük *minden lehetséges tudat*, még az isteni tudat számára is. Ezt pedig Husserl felfogása szerint csak úgy érhetjük el, ha az általunk megismert lényegek is a matematikai tárgyakhoz vagy az ideális jelentésegységekhez hasonlóan minden létezésről, elgondolástól vagy elgondoló tudattól teljesen független, változatlan *ideális tárgyak*. Ezért Husserl a valóságot tovább redukálja a személyfeletti, nem reális, tiszta tudatra, *tudatra általában*, valamint ennek tiszta élményeire, melyek önmagukban, szükségképen fennálló ideális létezők.

Husserl szerint tehát a lényeg *ideális magánvaló*, mely valóban létezik bizonyos ideális módon, teljesen függetlenül attól, hogy léteznek-e neki megfelelő individuális dolgok is. Ezek az egyes dolgok csupán hozzásegítenek bennünket a lényeg közvetlen szemléletéhez, de magukban véve a lényegre nézve teljesen esetlegese!

A lényeg *önmagában időtlenül fennáll* a példaképpül szolgáló individumok nélkül is, tehát nem ezekben létezik, hanem ezeken kívül álló *ideális létező*.

Itt Husserl lényegfogalmában oly mozzanathoz jutotunk el, mely már nehezen egyeztethető meg a lényegnek általunk említett felfogásával. Véleményünk szerint ugyanis, ha a lényegét va lóban az *egyes dolgok lényegének* tekintjük, akkor a lényeg csak az lehet, ami az egyes dolgokban *tényleg és teljes mértékben megvan*, nem pedig azokon kívül és tőlük függetlenül létezik. Az egyes létezők ontológiai lényege létezési mozzanatainak végső ontológiai alapja. Ez pedig szükségképen keil, hogy *benne legyen* az egyes létezőkben, mert különben ennek létezési mozzanataihoz újabb alapot, vagyis újabb lényegét kellene felvennünk, mely valóban az egyes dologgal együtt létezik, nem pedig azon kívül levő ideális tárgy.

De ugyanígy állunk a *specifikus lényegekkel* is. Az egyes fajnak, a speciesnek lényege szintén csak az lehet, ami teljes mértékben *megvan* az illető species *minden egyes individuumában*, akár reális létezőknek, akár csupán jelenségeknek tekintjük azokat. Pl. az *embernek*, mint speciesnek lényege csakis az lehet, ami minden egyes emberben *tényleg* megvan és valamely személyt éppen azért nevezhetünk embernek, az ember specieshez tartozónak, mert *teljes mértékben* megvan benne az ember specifikus lényege. Ha találnánk oly személyt, akiben e lényeg bizonyos mozzanata hiányoznék, akkor vagy e személyt nem tartanok embernek, vagy pedig e mozzanatot nem tarthatnék többé az ember specifikus lényegéhez tartozónak. Kell tehát, hogy az, ami az ember specifikus lényegét képezi, valóban és teljes mértékben benne legyen minden egyes emberi individuumban és így vele együtt, nem pedig rajta kívül létezzék. Ily specifikumot pedig *tényleg* találunk a species minden egyes individuumában és épen ezért nevezzük e specifikumot az illető species lényegének, mert csupán azt tartalmazza, ami minden egyes individuumban *tényleg és szükségképen* megvan. Mi értelme lehet tehát a specifikus lényeg létezésének a species individuumain kívül és azoktól függetlenül? Ha a speciesek lényegét örök, időtlen, ideális tárgynak vennénk, akkor valami újabb lényegnek kellene tekintenünk azt, ami a species minden egyes individuumával együtt *szükségképen* „*lényegszerűen*” áll fenn és az individuumok száma szerint többszörösen, több példányban létezik.

A Husserl-féle lényeg tehát nem egyezik meg az általunk megállapított lényegfogalmakkal. Az általa felvett lényeg nem az, ami nélkül az illető dolog *nem létezhet*, sem



pedig az, ami nélkül az illető dolog *el nem képzelhető*. Létezőnek ugyanis csak vele együtt létező lehet az alapja és így a reális individuumok létezése: teljesen független a rajtuk kívül álló ideális tárgyaktól. De az ilyen tárgyak nem szükségesek az egyes dolgok megjelenéséhez, a jelenségek elképzeléséhez sem. Ami az egyes dolognak, mint olyannak elképzeléséhez szükséges, annak feltétlenül benne keil lennie az egyes dolog megjelenésében, de azon kívül való időtlen, ideális létezését egyáltalán nem találjuk szükségesnek.

Es Husserl szerint ez az ideális tárgy olyan valami, amit a reális dolognak vagy e dolog megjelenésének megismerésével még korántsem ismerhetünk. Ezért tart Husserl szükségesnek e lényegeket megismerésére egy különleges eljárást, az individuális tényszemlélettől különböző lényegszemléletet. Az általunk említett lényegeket megismeréséhez erre a *különleges lényegszemléletre* sincs szükség, hanem csak az individuális tényszemléletre. Hasonlóképpen nem látjuk szükségét a *tiszta tudat* fogalmának sem.

A Husserl-féle ideális lényege tehát nem találjuk szükségesnek sem a dolgok *létezéséhez*, sem pedig azok *elképzeléséhez*. Mik lehetnek tehát ez ideális tárgyak és milyen viszonyban lehetnek a létező vagy megjelenő dolgokkal, illetve ezek létezésével, vagy elképzelésével? Mivel ez ideális lényegeket sem a reális dolgokban, sem pedig azok megjelenésében nem léteznek, fel kell tennünk, hogy valamely dologhoz annak reális létezésén vagy megjelenésén kívül még egy *ideális harmadik valami* is tartozik, ami független az illető dolog létezésétől vagy megjelenésétől. Tehát pl. az ember mint reális létező és az ember mint jelenség mellett létezik még ezektől függetlenül egy ideális τριτος άνθρωπος is.

Mi összefüggésben vannak már most ezek az ideális lényegeket az individuális dolgokkal, a számunkra adott valóság egyes tárgyaival? Miféle szerepük van a valóság megismerésében? Gondolhatnók esetleg, hogy e lényegeket az individuális dolgoknak igazibb, tökéletesebb *mintaképei*, melyek nagyobb mértékben, tisztábban, tökéletesebben tartalmazzák mindazt, ami az egyes dolgokban csak gyarló módon, tökéletlenül jelentkezik. Az ilyen lényegeket valóságos létezése azonban legalább is nem igazolható kelőén. E felfogás szerint ugyanis pl. én e sorok írója nem lennék saját mivoltom teljessége, hanem lenne még kívülem egy valósággal létező ideális tárgy, mely sokkal teljesebb mértékben az, ami én vagyok. Már pedig arról teljes evidencián alapuló meggyőződésem van, hogy saját magamnak a lehető legnagyobb fokú teljessége vagyok minden hibám, fogyatékozságom mellett is, melyek szintén

lénygszerűen hozzám tartoznak. Ezért teljes joggal kételkedem abban, hogy akár magamnak, akár másoknak sikerül valaha saját tapasztalati személyemen kívül szemlélni valamely ideális tárgyat, mely teljesebb mértékben az, ami én vagyok. Vagyis az individuum legnagyobb fokú *teljessége* csak a *konkrét individuum* lehet és minden más dolog csak kevésbé teljes mértékben képviselheti az individuumot, mint irányadó mértéket.

Épp így el kell utasítanunk azt a felfogást is, mely szerint a lényeg az az *ideál*, melyet az egyes individuumoknak *el kellene érniök*, de amelyet egy individuumnak sem sikerül megvalósítania. Itt ugyanis nyilvánvaló meta-bázissal van dolgunk és felcseréljük a *tényeket az értékekkel*, azt ami, *tényleg megvan*, azzal, aminek csak *lennie kellene*. A dolgok lényege csak az lehet, amik e dolgok ténylegesen és nem amiknek lenniök kellene. Különb — ha e téren ugyan egyáltalán lehetséges apodiktikus, exakt megállapítás — az ideális lényegekkel olyan *ideálvilág*ot tételeznénk, melynek ismerete még semmi feleletet sem ad a *ténylegesen adott valóságra* vonatkozólag és ez arányban minden kérdést továbbra is nyitva hagy egyéb megállapítások számára.

A Husserl-féle lényeket tehát nem sikerült felfedeznünk. De nem is találjuk szükségesnek az ilyen lények tételezését, mert magánál Husserlnél sem akadunk semmi olyan megállapításra, mely az ilyen lények tételezését szükségképpen megkívná. S mivel Husserl nem is adja sehol e lények kellő meghatározását, úgy gondoljuk, hogy itt ismét csak *előítélettel* nem pedig *tényleg szemlélt tárgyakkal* van dolgunk. Husserlt, az erősen matematikai képzettségű bölcselőt bizonyára a *matematikai exaktságra* való törekvés vezette félre. Amint a valóságban mutatkozó matematikai viszonyok lehetővé teszik a matematikai tárgyak ideális világának tételezését és így a matematika exakt tudományát, Husserl a többi tudományok exaktségát is oly módon akarta elérni, hogy az egész valóság minden tárgya számára a matematikai tárgyakhoz hasonló ideális lényeket vett fel. Ez eljárás jogosultsága azonban a legkevésbé sem evidens és semmi esetre sem képezheti egy teljes exaktságra és szükségszerűségre igényt tartó tudomány alapját.

Eszerint a fenomenológiai lényegvizsgálódást csak oly értelemben találjuk jogosultnak, hogy az itt vizsgálandó lényegen azt értjük, amit mi fentebb *fenomenológiai lény égnék* nevezünk el. Azonban még így is fennmarad az a kérdés, képezhet e egyáltalán a fenomenológiai lényegvizsgálódás *egyetemes végső alaptudományt*, mely minden problémának végső gyökerét magában foglalja? Mivel

Husserl szerint a fenomenológiai lényegvizsgálódásnál szigorúan el kell tekintenünk minden metafizikától, az egész reális valóságtól, a reális létezés minden mozzanatától, azért az ilyen vizsgálódásokon felépülő tudomány csak akkor tarthat igényt a végső, egyetemes alaptudomány jellegre, ha az egész valóság a tudat számára való létezésben maradék nélkül feloldható, végsőkéig megmagyarázható. Amíg ugyanis végső exaktsággal nem bizonyíthatjuk, hogy az egész valóság tényleg csak annyiban létezik, amennyiben egy tudat számára létezik és csak annyi, amennyi belőle tudottá válik, mindig kísérteni fog az a kérdés, milyen a valóság a tudottálevéstől eltekintve, midőn a tudat nem vesz róla tudomást. Más szóval, míg az *idealizmus és réalizmus* között hosszú századok óta húzódó vitát végleg az előbbi javára nem tudjuk eldönteni, minden olyan tudomány, mely a valóságot csak mint tudatadottságot vizsgálja, csupán részlettudomány lehet, mely a valóságot csak bizonyos oldalról, csak bizonyos szempontból veszi tekintetbe. Végső, egyetemes lényegtudománnyá azonban az ilyen tudomány az idealizmus végérvényes igazolása nélkül sohasem válhat.

E problémát azonban a következő fejezetben fogjuk vizsgálni.

### III.

#### **A fenomenológia és a realitás problémája.**

Husserl fenomenológiájának egyik alaptétele, hogy *abszolút létezése* egyedül a *tudatnak* van. Az egész tér- és időbeli világ, a tapasztalati dolgok csupán *relatív létezők*, csak a tudathoz viszonyítva, mint annak intencionális tárgyai léteznek, a tudattól eltekintve pedig az egész világ semmi. Ezért a fenomenológiának mint a legszigorúbb tudományosságra törekvő exakt filozófiának ki kell kapcsolnia a naiv világszemlélet, a természetes beállítás tételét, mely szerint a valóság tárgyai a tudattól független realitások, abszolút létezők.

A *természetes beállítás* szerint ugyanis az elsődleges létező a reálisnak gondolt transzcendens valóság, melynek benyomásai váltják ki a tudatból az egyes folyamatokat, élményeket, mint másodlagos létezőket. E beállítás szerint a „világ” mindig jelen van tőlünk teljesen függetlenül. A dolgok, a tapasztalás tárgyai tehát *reálisan léteznek*, akár elgondoljuk őket, akár nem. Legfeljebb olykor valami másként létezik, mint ahogy elgondoltuk, egyes dolgok csupán látszatnak, hallucinációnak bizonyulnak; maga a

világ azonban mindig reálisan létezik függetlenül a mi elgondolásunktól.

Ha azonban a természetes beállítás e tételét radikális kételkedési eljárásnak vetjük alá, — mondja Husserl — kitűnik, hogy a valóság mint realitás egyáltalán nem létezik vagy legalább is létezéséről, *végső, apodiktikus bizonyosság* sohasem szerezhető. Így azután a világ nem maradhat számunkra az elsődleges létező, hanem elfoglalja helyét a tudat, mint az egyedüli abszolút létező. Ezzel eljutunk a *fenomenológiai beállításhoz* és egy transzcendens realitás vizsgálata helyett a *tudat vizsgálatához*, ami egyedül vezethet el bennünket a valóság végső, apodiktikus megismerésére.

Husserl a vizsgálódási irány e radikális változtatásának igazolására részletesen ismerteti a *realitás és tudat, a dolog és élmény* alapvető különbségeit. A dolog csak „*leárnyazódás*” (Abschattung), vagyis az érzettartalmak által adódik számunkra. Ez pedig nem csupán a mi „emberi berendezettségünk” esetlegességén alapul, hanem a dolog térbeliségéből lényegszerűen és evidens módon következik. Vagyis a dolog, csakis leárnyazódások által adódhat minden lehetséges Én szemléletében<sup>1)</sup>

A dolog tehát mindig bizonyos érzéki adottságokban, színleárnyazódásban, alakleárnyazódásban stb. adódik. E leárnyazódásokat azonban szigorúan meg kell különböztetnünk magának a dolognak a színétől, alakjától (Farbe schlechthin, Gestalt schlechthin) stb., vagyis mindenféle dologi mozzanattól. A *leárnyazódás* egészen másnemű, mint a *leárnyazott*. A leárnyazódás tértelen *élmény*, a leárnyazott ellenben csak mint *térbeli dolog* lehetséges.<sup>2)</sup>

A *dolog* észrebevéséhez továbbá mindig lényegszerűen tartozik bizonyos *inadekvátság*, tökéletlenség. Egy dolog ugyanis mindig csak *bizonyos oldalról*, egyoldalú megjelenésben adódik és körül van véve bizonyos „együttadottságokkal”, határozatlanságokkal, melyek egymásba folytonosan átmenő észrebevés-sokfélelégekben válnak valódi adottságokká, határozottságokká. Eközben a dolog mindig új leárnyazódási sorban más és más „oldalról” mutatkozik, az előbbi határozottságok pedig határozatlannokká válnak. Így mindig marad a határozatlanságoknak egy területe.<sup>3)</sup>

Tehát a dolog észrebevése sohasem ad abszolútumot és a legmesszebb menő tapasztalás mellett is mindig fennmarad a lehetősége annak, hogy az illető dolog nem létezik. A dolog *létezését* az adottság sohasem követeli meg szük-

<sup>1)</sup> I. 76. skk. lk.

<sup>2)</sup> I. 75. 1.

<sup>3)</sup> I. 81. sk. ik.

ségszerűen, hanem az bizonyos értelemben mindig esetleges marad. Mindig fennmarad annak a lehetősége, hogy a további tapasztalás az adottságot csupán illúzióknak, hallucinációknak vagy összefüggő álomnak fogja mutatni. A dologi adottságok körében tehát mindig lehetséges a felfogás oly változása, mely az előbbivel meg nem egyeztethető. Ezért a dolog-világ mindig csak *preszumptív valóság*. A világ tapasztalati vizsgálata sohasem ad abszolút biztos bizonyítékot a világ létezésére vonatkozólag. A világ létezése mindig kétséges marad, nem oly értelemben ugyan, mintha értelmi bizonyítékokat hozhatnánk fel létezése ellen, hanem oly értelemben, hogy létezésében való kételkedés mindig elgondolható, a nemlétezés lehetősége elvileg soha sincs kizárva.<sup>1)</sup>

Továbbá a dolog-világ csak mint *tapasztalható* valóság, tehát mindig csak egy tapasztaló, elgondoló *tudattal* kapcsolatban mutatható ki. „...fragen wir nach der Art der Ausweisung überhaupt, die prinzipiell durch die Thesis eines Transzendenten — wie immer wir sein Wesen rechtmässig verallgemeinern mögen — bestimmt ist, so erkennen wir, dass es notwendig erfahrbar sein müsse und nicht bloss für ein durch eine leere logische Möglichkeit erdachtes, sondern für irgendein aktuelles Ich, als ausweisbare Einheit seiner Erfahrungszusammenhänge. Man kann aber einsehen..., dass, was für ein Ich erkennbar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein muss... Gibt es überhaupt Welten, reale Dinge, so müssen die sie konstituierenden Erfahrungsmotivationen in meine und in eines jeden Ich Erfahrung hineinreichen können...”<sup>2)</sup>

Mindazonáltal valamely dolog szemléleténél a dolog minden transzcendens volta mellett is a maga valóságában adott, szemlélt valami és nem csupán valamely *jel* vagy *kép* szemléletéről van szó. A jel vagy kép szemléleténél tudatunk nem erre a jelre, vagy képre, hanem a jelzetre vagy leképzetre irányul. A dolog szemléleténél azonban szó sincs ilyesmiről. A közvetlen szemlélet aktusában a dolgot „*magát*” szemléljük és nincs semmi a tudatunkban, aminek a szemlélt dolog jele vagy képe gyanánt szolgálna.<sup>3)</sup>

Mindezzel szemben az *élmény* teljesen más tulajdonságokat mutat. Az élményészrevezésben az élmény mint „*abszolútum*” adódik. Az élmény nem adódhat különböző oldalakról, az *élmény szemléletnél* nem lehet szó leárnázódásról. Bár az élményről is lehetnek téves gondolataink, ítéleteink, de amit az élményszemlélet közvetlenül ad szá-

<sup>1)</sup> I. 85. skk. lk.

<sup>2)</sup> I. 90. sk. ik.

<sup>3)</sup> I. 78. sk. lk.

munkra, az abszolútum. Az élmény, a cogitatio ugyancsak lényegéből kifolyólag kizárja a leárnyazódást.<sup>1)</sup>

Az élményt sem vehetjük észre ugyan a maga teljes egészében, adekvát módon. Az élmény egy folyton tovatűnő folyamat, melynek a ráirányuló reflektív szemlélődéssel a jelen időponttól kiindulva mintegy utána úszunk, így azután az élményfolyamat távolabb eső részei elvesznek a közvetlen élményszemlélet számára. Az élményészrehevésnél is van tehát bizonyos tökéletlenség, de ez egészen más jellegű, mint ami a leárnyazódással adódó dolgok észrehevéséhez tartozik.<sup>2)</sup>

Az immanens élményészrehevés önmagában hordja tárgya *szükségképeni létezésének* bizonyítékát is. Ha saját élményeinket reflektív ráirányulással megragadtuk, egyúttal teljes evidenciával belátjuk, hogy ez élmények nemlétezése teljes lehetetlenség és a létezés tagadása ellentmondást foglalna magában. Amint én magam létezem, éppúgy léteznek az én élményeim, cogitoim is.<sup>3)</sup>

A tudatbeli létezés *szükségszerű* és *abszolút létezés*, mely semmiféle dologra sem szorul rá létezésében. „Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla „re“ indiget ad existendum”.<sup>4)</sup>

A dolog-világ tehát lényegénél fogva mindig csak valamely tudattal kapcsolatban, mindig csak bizonyos leárnyazódásokkal és csak tökéletlen módon adódik, létezése mindig kétséges, esetleges, relativ. Ezzel szemben a tudatvilág lényege szerint minden dologtól független abszolútum, mely mindig abszolút módon adódik és létezése kétségtelen, szükségszerű. „Der Thesis der Welt”, — mondja Husserl — „die eine zufällige ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine „notwendige“, schlechthin zweifellose ist. Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein: das ist das Wesensgesetz, das diese Notwendigkeit und jene Zufälligkeit definiert”.<sup>5)</sup>

Ebből kifolyólag az a tudomány, mely végső és szükségszerű megállapításokra törekszik, nem tekintheti az önálló, kétséges realitást elsődleges létezőnek, vagyis nem maradhat meg a természetes beállítás álláspontján, hanem át kell térnie egy új beállításra, ahol a tudat mint abszolútum az elsődleges létező és a reális valóság csak másod-

<sup>1)</sup> I. 76. skk. lk.

<sup>2)</sup> I. 81. sk. lk.

<sup>3)</sup> I. 85. skk. lk.

<sup>4)</sup> I. 92. 1.

<sup>5)</sup> I. 86. 1.

lagos, csak intencionális létező. Van ugyan *tapasztalati bizonyosságunk* a világ létezéséről, de ez nem *apodiktikus bizonyosság*, mely kizárná a nemlétezés lehetőségét. A világ tehát, bár nem empirikus látszat, de *transzcendentális látszat* mindig lehet. Ezért, ha egy kartézianus támaszpontot keresünk, hogy a filozófiát apodiktikus ismeretek tudományává tegyük, ki kell kapcsolnunk a természetes beállítás tételét, a létezés, vagyis *transzcendentális redukciót* kell alkalmaznunk.

Ez újabb beállításban már tisztán a tudat területén mozgunk, a tárgyakat tisztán mint az élmények intencionális korrelátumát tekintjük. Mivel pedig a tudat tárgya mindaz, amit szemlélünk, amiről beszélünk, amit valóságosnak, lehetségesnek, lehetetlennek tartunk stb., azért, ha a fenomenológia ki is kapcsolja a reális létezés, a létezők bizonyos „előjelváltozás” mellett mégis a fenomenológia körébe tartoznak.

A fenomenológiai beállításban azonban a „tárgy” már természetesen mást jelent, mint a természetes beállítás álláspontján. A fenomenológiai tárgy a legszorosabb összefüggésben van a hozzá tartozó élménnyel, annak egy mozzanatát képezi, melyet Husserl *noematikus mozzanatak*, vagy egyszerűen *noemának* nevez.

Az élménynek ugyanis vannak egyrészt *reális* mozzanatai. Ezek a *noetikus* mozzanatok, vagyis az intencionális aktusok és a *hiletikus* mozzanatok, vagyis a nemintencionális érzettartalmak. Másrészt e reális mozzanatoknak megfelelnek nemreális tárgyi vagy *noematikus* mozzanatok. Pl. a színérzetnek mint a konkrét élmény hiletikus mozzanatának megfelel a noemához -tartozó „objektív” szín, mely maga azonban már nem tartozik az élmény reális alkatrészei közé, hanem csak leárnyazódása, az „érzetszín” van jelen reálisan az élményben.<sup>1)</sup>

A tárgyi szín azoriban nem csupán objektív megfelelője az egyes érzetszíneknek. A tárgy változatlanul egyforma színe is a szemlélet élményében különféle megvilágításban és árnyékoltságban jelentkezik aminek különböző érzetszínek felelnek meg. E hiletikus szín sokféleségével szemben azonban a noematikus színt mint változatlanul azonosat fogjuk fel.<sup>2)</sup>

Azonban egy bizonyos egységes szín csak az érzetszíneknek bizonyos sokféleségében árnyékozódhat le és a szemlélet hiletikus tartalmának változásával már másféle noema jelenik meg. „Wir gewinnen sogar, im Vollzuge der phänomenologischen Reduktion”, — mondja

<sup>1)</sup> I. 202. 1.

<sup>2)</sup> V. ö. I. 202. sk. 1k.

Husserl — „die generelle Wesenseinsicht, dass der Gegenstand ... in einer Wahrnehmung überhaupt als objektiv so bestimmter, wie in ihr erscheint, nur dann erscheinen kann, wenn die hyletischen Momente (oder falls es eine kontinuierliche Wahrnehmungsreihe ist — wenn die kontinuierlichen hyletischen Wandlungen) gerade die sind und keine anderen. Darin liegt also, dass jede Änderung des hyletischen Gehaltes der Wahrnehmung, wenn sie nicht geradezu das Wahrnehmungsbewusstsein aufhebt, zum mindesten den Erfolg haben muss, dass das Erscheinende zu einem objektiv „anderen“ wird, sei es in sich selbst, sei es in der zu seiner Erscheinung gehörigen Weise der Orientierung u. dgl.“<sup>1)</sup>

Tehát a *transzcendens tárgy*, mely a természetes beállításban elsőrendű létező volt, a fenomenológiai beállításban már teljesen másodrendű, a tudat alá rendelt létezővé válik. Nem a dolog „kívülről jövő” affekciója kelti bennünk a tudat megfelelő élményeit, hanem ellenkezőleg, a tudat önállóan *konstituálja* a tárgyakat. Vagyis az egész tér- és időbeli valóság csupán mint másodlagos, intencionális létező, csupán relative létezik egy tudat számára, ezenkívül pedig semmi.

Es Husserl szerint a valóság tulajdonképen semmit sem veszít lényegéből ezen redukció által. Pl. a kertben szemlélt virágzó almafa észrevevésünk számára ugyanaz marad, ha minden reális mozzanattól eltekintünk is. „Auch das phänomenologisch reduzierte Wahrnehmungserlebnis” — mondja — „ist Wahrnehmung von „diesem blühenden Apfelbaum, in diesem Garten usw.“, und ebenso das reduzierte Wohlgefallen an diesem selben. Der Baum hat von all den Momenten, Qualitäten, Charakteren, mit welchen er in dieser Wahrnehmung erscheinender, „in“ diesem Gefallen „schöner“, „reizender“ u. dgl. war, nicht die leiseste Nuance eingebüsst“.<sup>2)</sup>

Vizsgáljuk már most, men nyiben igazolható ez az *idealizmus*, melyet Husserl fenomenológiájának alapjává tett. Maga Husserl erre a legalább is igen vitatható álláspontra nézve nem ad kielégítő, rendszeres igazolást. Sem a realizmus ellen nem talál döntő érveket, sem pedig az idealizmust nem támogatja meggyőző érveléssel. Csupán a *transzcendens valóság létezésének kétséges voltát hangsúlyozza az immanens élmények létezésének kétségtelen bizonyosságával szemben és ebből következtet a fenomenológiai redukció jogos és szükséges voltára. De vajjon tényleg szükségszerű következtetés-e ez főleg egy*

<sup>1)</sup> I. 203. 1.

<sup>2)</sup> I. 183. 1.



olyan tudomány részéről, mely kimondottan csakis szükségszerűen igazolt tételeket fogad el?

Husserl ezzel szemben talán azt állítja, hogy őt jogtalanul illetjük az ideálizmus vádjával. Hiszen a fenomenológia nem tagadja a reális létezését, nem változtatja meg a természetes világszemléletnek ezt a meggyőződését, hanem csupán figyelmen kívül hagyja, „zárójelbe teszi.” Továbbra is fenntartja a reális létezését, csupán tartózkodik minden erre vonatkozó ítélettől, vizsgálatlanul, de kétségbevonás nélkül „kikapcsolja” azt.<sup>1)</sup>

És tényleg Husserl egyes kijelentéseiben ragaszkodni látszik a realizmushoz. „Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis” — mondja — „setzen wir ausser Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig „für uns da”, „vorhanden” ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstmässige „Wirklichkeit”, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern”.

„Tue ich so”, — mondja tovább — „wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese „Welt” also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische” εποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschliesst”.<sup>2)</sup>

Husserl azonban valójában sokszor túlmegy az itt kijelölt határon és oly megállapításokat tesz, melyek sehogy sem egyeztethetők össze előbbi kijelentéseivel, „...die ganze räumlich-zeitliche Welt”, — mondja más helyen — „der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, [ist] ihrem Sinne nach blosses intentionales Sein, also ein solches, das den blossen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewusstsein hat. Es ist ein Sein, das das Bewusstsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar — darüber hinaus aber ein Nichts ist”.<sup>3)</sup> Majd kissé lejjebb: „Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmässig (in unserem strengen Sinne) der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein „absolutes Wesen”, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell

<sup>1)</sup> V. ö. I. 54. skk. lk.

<sup>2)</sup> I. 56. 1.

<sup>3)</sup> I. 93. 1.

nur Intentionales, nur Bewusstes, bewusstseinsmässig Vorstelliges, Erscheinendes ist”<sup>1)</sup>)

Miként tehet ilyen kijelentéseket az, aki nem vonja kétségbe a realitást, sőt egyáltalán minden ítélettől tartózkodik, mely a reális létezés kérdését érinti? Es a reális létezésnek ilyen nyílt tagadása, ilyen leplezetlen idealizmus nem is csupán elvétve található Husserlnél, úgyhogy az egész fenomenológia nyilvánvalóan az *idealizmus álláspontján* épül fel. A fenomenológiai *εποχή*, az „ítélettől való tartózkodás”, a „zárójelbetevés” elmélete ezzel szemben inkább csak egy hátsó ajtónak tűnik fel, melyen át a realizmus oldaláról jövő támadások, illetve az idealizmus bizonyításának kötelezettsége elől kivonhatjuk magunkat.

De a fenomenológia már kitűzött céljánál, tudományos igényeinél fogva sem intézheti el a reális létezés kérdését egyszerű tudomásul nem vevéssel. A fenomenológia ugyanis míg egyrészt a dolgokat csupán intencionális létezőknek tekinti, másrészt igényt tart arra, hogy mint *egyetemes alaptudomány* minden kérdésre *végső és szükségképen érvényes* feleletet adjon. Ehhez pedig kétségtelen bizonyítékokkal kellene szolgálnia arra nézve, hogy az egész valóság tényleg maradék nélkül feloldható az intencionális létezésben. Husserlnak erre vonatkozó fejtegetéseit azonban nem találjuk kielégítő igazolásnak.

A pusztán intencionálisán létező és a reális tárgy között ugyanis kétségkívül jelentékeny különbség van és nem minden szempontból közömbös, hogy valamely dolog reálisan létezik-e vagy csupán fantáziánk, tudatunk terméke. A csupán elképzelt, vízióban vagy álomban látott tárgyak bármily megtévesztőén hasonlítsanak is a reálisan létezőhöz, semmiféle *kauzális hatást* nem gyakorolnak, az észreveszés élményével együtt jönnek létre és azzal együtt teljesen megszűnnek. Viszont azok a tárgyak, melyek *kauzális hatást* gyakorolnak, nem tekinthetők csupán az elgondolás által létezőknek. És éppen a reális tárgyak állandó *kauzális hatása* képesít bennünket arra, hogy valamely *esemény bekövetkezésének* feltételeit megállapíthassuk, azt *előidézhesük*, valamely jelenség létrejöttét előre megmondhassuk. Ez azonban teljesen érthetetlen lenne az esetben, ha a tárgyak csupán intencionálisán léteznének és ezenkívül egyáltalán semmik se lennének. A valóságban bekövetkező változásokat, eseményeket, jelenségeket egyedül a *realizmus* feltevése mellett vagyunk képesek előre megállapítani. Már pedig: *savoir est prévoir*. Az a tudomány pedig, mely erre nem képes, távolról sem állíthatja, hogy

<sup>1)</sup> I. 93. sk. lk.

a valóságot a maga végső lényegében, maradék nélkül megragadta.

Tehát a tárgyak között kétségtelenül vannak olyanok, melyek a reális létezés mozzanatait mutatják és olyanok, melyeknél ilyen mozzanatok hiányoznak. És legtöbbször igen könnyen meggyőződhetünk arról, hogy valamely dolog reális létező-e vagy csupán fantáziakép.

Ezzel szemben Husserl esetleg felhozhatja azt, hogy minderről csupán *tapasztalati bizonyosságunk* lehet, ami sohasem érheti el az *apodiktikus érvényesség* fokát. Azonban a „csupán” teljes tapasztalati bizonyosság még épen nem oly csekély valószínűséget jelent, amit további vizsgálódás nélkül figyelmen kívül lehet hagyni. És kérdés, egyáltalán jogosult-e a reális, tapasztalati valósággal szemben a teljes tapasztalati bizonyosságnál nagyobb-fokú bizonyosságra igényt tartanunk?

Ha mindazt vizsgálatlanul figyelmen kívül hagynók, amiről apodiktikus bizonyosság nem szerezhető, akkortudásunk ugyancsak szűk körre szorulna. Hiszen az élmények közül is csupán a *pillanatnyilag aktuálisan átéltekről* van teljes evidenciánk, apodiktikus bizonyosságunk. Az elmúlt élmények megragadása már korántsem történik minden kétségen felül álló, apodiktikus bizonyosságai, amit az emlékezés számos tévedése igazol. De vajjon lehetne-e szó tudományról, ha minden nem aktuális élményt is figyelmen kívül hagynánk azon okból, hogy azok körében a tévedés lehetősége nincs teljesen és szükségképen kizárva? Minden tudományos gondolkodás nyilvánvalóan rászorul oly tudatadottságokra is, melyek már nincsenek benne a közvetlen aktuális cogitoban.

Egyébként az ideálizmus álláspontja egyáltalán nem igazolható kétségtelenebb bizonyossággal, mint a realizmus. Husserl mindazonáltal csupán a realizmus részéről követel apodiktikus bizonyítékokat, az ideálizmussal járó nehézségeket azonban figyelmen kívül hagyja. Már pedig — miként ezt Husserl is állítja — a természetes világszemlélet a realizmus mellett foglal állást és ha valaki e természetes felfogással ellenkezőt állít, elsősorban reá hárul a bizonyítás kötelezettsége.

Az a tény pedig, hogy a reális létezőnek szükségképpen mindig *tapasztalhatónak* kell lennie, még egyáltalán nem bizonyít a realizmus ellen, mint ahogy azt Husserl gondolja. E tény ugyanis csak ezt igazolja, hogy a tapasztalhatóság a reális létezőknek egy *lényeges tulajdonsága*, aminek alapján róluk tudomást, ismereteket szerezhetünk. Azt azonban távolról sem bizonyítja, hogy a reális tárgy tovább semmi más, mint tapasztalhatóság, hogy az egész reális valóság csupán annyiban létezik, amennyiben azt

egy tudat tapasztalja. A tapasztalhatóság csak a tudat és a realitás között mindenkor lehetséges viszonyt jelenti, nem pedig a fennállás módját. Sőt éppen a tapasztalás lépten-nyomon arra mutat, hogy a tapasztalt tárgy több, mint pusztán egy tapasztaló alany számára adott tárgy, hogy a tapasztaló és a tapasztalt valóság létezésükben függetlenek egymástól.

Arról is közvetlen evidencia győz meg bennünket, hogy a szemlélet, a tapasztalás tárgya nem függ teljesen saját tudatunktól, hanem valamely külső, transzcendens dolog határozza meg azt. Nyilvánvalóan nem tisztán saját tudatom önkénye, hogy most éppen az íróasztalomat látom és nem pl. az Eiffel-tornyot. Husserl folyamodhat még magyarázatul esetleg az egyéni tudat felett álló „*abszolút tudat*” elméletéhez, de ez az elmélet is igen gyenge alapokon áll, amint a következő fejtegetésekben látni fogjuk.

Husserl tehát egyrészt apodiktikus bizonyítékok hiánya miatt *dogmatizmussal* vádolja a réalizmust, de ugyancsak ilyen bizonyítékok nélkül dogmaként állítja az ideáлизmust. A réalizmus részéről apodiktikus bizonyítékokat követel az ideáлизmus tételével szemben, de ő maga sem szolgáltat ilyen bizonyítékokat a réalizmus ellen. Minden esetre - különös, hogy Husserl, aki oly bőkezűen osztogatta az ideális jelentésegységeknek és lényegeknak a teljesen önálló, független, abszolút létezési módot, a reális valóságtól ily szűkkeblűen megtagadja az önálló létezését. A minden létezésről és elgondolástól független létezését amazoknál minden kétségen felül evidensnek találta, a reális létezésre vonatkozólag azonban semmiféle bizonyítékot sem talál kielégítőnek. Pedig minden idealisztikus elmélet mellett mégis kénytelen ő is a reális valóságot legalább is úgy tekinteni, „mintha” az valóban léteznék.

Mindezek alapján Husserlnél az ideáлизmust is csupán *dogmatikus előítéletnek* tartjuk és csodáljuk, hogy Husserl ilyen ingatag és éppen nem evidens, sőt állandóan erős támadásoknak kitett elméletet tesz egyik sarkkövévé egy olyan tudománynak, melynek hivatása éppen az lenne, hogy minden problémát végső exaktsággal és teljes evidenciával oldjon meg.

## IV.

## A fenomenológiai tudatvizsgálat.

A fenomenológia a *descartesi cogitoból* kiinduló tudomány, mely mindvégig a *tiszta tudatadottságok* körében marad, a tiszta tudatot és annak élményeit írja le közvetlen, intuitív szemlélet alapján. „Die Phänomenologie” — mondja Husserl — „ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin”.<sup>1)</sup>

A fenomenológiában a tudat nem csupán a fizikai világgal párhuzamosan fennálló, vele egyenrangú létező, hanem az *egyetlen igazi abszolútum*, mely az egész valóságot konstituálja. „Zwischen Bewusstsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein abschatzendes, nie absolut zu gebendes, bloss zufälliges und relatives Sein; doit ein notwendiges, und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben”.<sup>2)</sup>

Elsőrangú fontosságú tehát megállapítanunk, mi az a *tudat*, melynek vizsgálatából egyedül képes a fenomenológia az egész valóságról végső, apodiktikus ismereteket szerezni. Mivel a tudat kifejezés többféle értelemben használatos, azért Husserl elsősorban e kifejezés *ekvivokációi*l igyekszik tisztázni. A tudat jelenti:

1. a *tapasztalati Én* teljes reális fenomenológiai állományát, a *pszichikai élmények szövedékét* az élményfolyam egységében,

2. a saját pszichikai élményeink *belső észrehevését*

3. mindenféle „*pszichikai aktus*” vagy „*intencionális élmény*” összefoglaló elnevezését.<sup>3)</sup>

Az 1. meghatározás értelmében vett tudathoz tartozik mindaz, ami a *tudategységben* mint élményben jelen van. És pedig e meghatározás az élményeket, a tudattartalmat a tapasztalati pszichológia értelmében, tehát egy *reális szubjektumhoz* tartozó reális élmények értelmében veszi. A 2. tudatfogalom az eredetibb, szűkebb értelmű és belőle juthatunk el az előbbihez, mint tágabb érteiműhöz. E célból kiindulhatunk pl. a „*cogito ergo sum*”-ból mint közvetlenül evidens állításból. Ennek az „*én vagyok*” tételnek evidenciája független a még kérdéses *En-fogalom* ismeretétől. Ha azonban tovább vizsgáljuk, hogy mi tartozik még ehhez az egyelőre még határozatlan tapasztalati Énhez, további belső, adekvát észrehevésen alapuló

1) I. 113. 1.

2) I. 93. 1.

3) L. U. II. 1. 346. I.

ítéletekhez jutunk. Ugyanis nemcsak az én vagyok evidens hanem számtalan más ilyenforma tétel is: én észreveszem ezt vagy amazt. Ezek az adekvát módon észrevett dolgok teszik ki elsősorban a tapasztalati Én tartalmát. Ezekhez az aktuálisan észrevettekhez járul még továbbá mindaz, amit a retencióban és a visszaemlékezésben mint régebbi, élményaktuálításokat ragadunk meg. Ezek mint összefüggő, folytonos egység képezik a tapasztalati Én fenomenológiai tartalmát, vagyis a tudat 1. fogalmát.)

Legfontosabb azonban a tudat 3. értelmezése, mely szerint a tudat a *pszichikai aktusok összege*. A tudatnak, a pszichikai létezésnek az *intencionális aktus* oly jellegzetes mozzanata, hogy oly lényt, melynek pl. csupán-nemintencionális érzetkomplexumai lennének, intencionális aktusai azonban hiányoznának, nem is nevezhetnének pszichikai lénynek. A legfelsőbb normatív tudományok számára is, amilyenek a logika, etika, esztétika, csupán az intencionális élmények jönnek tekintetbe.<sup>2)</sup>

A fenomenológia is elsősorban a tudat intencionális élményeivel, az aktusokkal foglalkozik. „Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt”, — mondja Husserl — „heisst Intentionalität. Er drückt eben die Grundeigenschaft des Bewusstseins aus, alle phänomenologischen Probleme . . . ordnen sich ihm ein. Somit beginnt die Phänomenologie mit Problemen der Intentionalität”.<sup>3)</sup>

A konkrét intencionális élmény két mozzanatból tevődik össze. Ezek a *szenzuális*  $\alpha$  és az *intencionális*  $\mu\epsilon\rho\phi\eta$ . Az első az érzéki, anyagi adottságok (stoffliche Data) rétege. Ide tartoznak az „érezéki” élmények, az „érettartalmak”, mint a színadottságok, hangadottságok, tapintási adottságok stb., melyeket azonban nem szabad összetévesztenünk a megjelenő tárgyi mozzanatokkal, a tárgyi színnel, érdeséggel stb. Ugyancsak e réteghez tartoznak még a gyönyör- és fájdalomérzetek, továbbá az „öszton” körébe tartozó mozzanatok is. Az ilyesféle konkrét élményadottságok oly módon válnak a maga egészében intencionális teljes-élmény komponenseivé, hogy föléjük egy „megelevenítő”, értelemadó réteg terjeszkedik ki. Ez a második réteg az intencionális vagy noetikus mozzanatokot tartalmazza, melyek a magában még nem intencionális *hüetikus* rétegből konkrét intencionális élményt alakítanak.<sup>4)</sup>

Az élmény hiletikus és noetikus rétegei alkotják az élmény *reálisan átélt tartalmát*. E tartalom azonban lényegesen különbözik az élmény *intencionális tárgyától*. Ha

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 356. skk. lk.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 365. sk. lk.

<sup>3)</sup> I. 303. l.

<sup>4)</sup> I. 172. skk. lk.

pl. egy dobozt nézek, azt forgatom, különböző oldaláról tekintem, az érzettartalmak mindig mások és mások lesznek. Azonban amit nézek, az nem ezek a változó érzetek, hanem egy és ugyanaz a doboz, mely a különböző átélt tartalmak mellett is a szemlélet azonos tárgya marad.<sup>1)</sup> Az érzeteket és az ezeket „felfogó” aktusokat átéljük, de ezek nem jelennek meg tárgyszerűen. Viszont a tárgyak megjelennek, észre vesszük, de nem éljük át őket.<sup>2)</sup>

Az élmény tárgyi mozzanatait nevezi Husserl *noemaiikus mozzanatoknak* vagy *noemának*. A noema tehát nem tartozik az élmény reálisan átélt tartalmához, mégis bizonyos értelemben az egész noemát is reálisan átéljük az intencionális élményben. Ugyanis a nemreális noema minden egyes mozzanatának megfelel egy specifikusan hozzátartozó, reális noetikus mozzanat. „Jede niederste Differenz auf der noematischen Seite” — mondja Husserl — „weist eidetisch zurück auf niederste Differenzen der noetischen. Das überträgt sich natürlich auf alle Gattungs- und Artbildungen”.<sup>3)</sup> És viszont minden noetikus mozzanattal együtt jár egy specifikus noematikus mozzanat. „Kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment”.<sup>4)</sup>

A noema önmagában teljesen *önállóltan tárgy*, mely csak azáltal létezik, hogy egy intencionális aktus irányul rá. „Sein esse besteht ausschliesslich in seinem „percipi”.<sup>5)</sup> Így tehát a noema és a noezisszoros *párhuzamban* állanak egymással és eidetikus szempontból is összetartoznak. „...das Eidos des Noema weist auf das Eidos des noetischen Bewusstseins hin, beide gehören eidetisch zusammen.”<sup>6)</sup>

A fenomenológia azonban a tudatot, élményt, aktusokat nem a tapasztalati pszichológia szempontjából tekinti, hanem ezekre is alkalmazza a *fenomenológiai redukciót*, vagyis kikapcsolja mindazt, ami a reális létezésre vonatkozik. Eszerint a fenomenológia nem valamely reális (emberi vagy állati) szubjektumhoz tartozó tudatot, illetve ennek reális élményeit vizsgálja, hanem a *transzcendentális tiszta tudatot* és ennek tiszta élményeit.

Az egész fenomenológiai redukció célja és végső eredménye tulajdonképpen ez a *tiszta tudat* vagy a *tudat* általában (Bewusstsein überhaupt). Ebben ismét elérjük bizonyos-előjelváltozás mellett az egész kikapcsolt valóságot, me-

<sup>1)</sup> L. U. II 1. 382. 1.

<sup>2)</sup> L. U. II. 1. 385. 1.

<sup>3)</sup> I. 265. 1.

<sup>4)</sup> I. 193. 1.

<sup>5)</sup> I. 206. 1.

<sup>6)</sup> I. 206. I

lyet az abszolút tudat magában foglal, konstituál. „Das reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein” — mondja Husserl — „ist es, was als das gesuchte „phänomenologische Residuum” übrig bleibt, übrig, trotzdem wir die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, „ausgeschaltet” haben. Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich „konstituiert.”<sup>1)</sup>

Minthogy bizonyos modifikáció mellett a fenomenológiába tartozik az egész világ, mint az abszolút tudat korrelátuma, ezért ilyen értelemben a *pszichikai individuumok* és azok pszichikai élményei is beletartoznak a fenomenológiába. Így azután a fenomenológiában tulajdonképpen kétféle tudat szerepel. Egyrészt az *abszolút tudat*, másrészt pedig a *pszichológiai tudat*, mint az előbbi korrelátuma. „Da tritt also” — mondja Husserl — „das Bewusstsein in verschiedenen Auffassungsweisen und Zusammenhängen auf, und in verschiedenen innerhalb der Phänomenologie selbst: nämlich in ihr selbst einmal als das absolute Bewusstsein, das anderemal im Korrelat als psychologisches Bewusstsein, das nun der natürlichen Welt eingeordnet ist — in gewisser Weise umgewertet und doch des eigenen Gehaltes als Bewusstsein nicht verlustig. Das sind schwierige Zusammenhänge und ausserordentlich wichtige. An ihnen liegt es ja auch, dass jede phänomenologische Feststellung über absolutes Bewusstsein umgedeutet werden kann in eine eidetisch-psychologische (die in strenger Erwägung keineswegs selbst eine phänomenologische ist), wobei aber die phänomenologische Betrachtungsweise die umfassendere und, als absolute, die radikalere ist.”<sup>2)</sup>

Mivel az egész pszichofizikai valóság is a fenomenológiai kikapcsolás alá esik, felvetődhet az a kérdés, mi történik e kikapcsolás folyamán azzal az *Énnel*, mely minden konkrét élmény alanyaként szerepel, melyről az élmények leírásánál mondjuk: „én gondolkodom, én szemlélek stb.”? Husserl a *Logische Untersuchungen*ben az *Énre* vonatkozólag még szkeptikus álláspontot foglalt el. itt ugyanis Husserl az *Ént* még azonosította a *tudat-egységgel*, az *élmények komplexumával*, a *tudatfolyamat összefüggésével*, vagyis a *Hume-féle* felfogást a szigorú *pszichológiai empirizmust*, képviselte. Eszerint a *Japaszatalati Én*, épúgy a saját *Énem*, mint az idegen *Én* csak époly tapasztalati tárgy, mint bármely fizikai dolog, ház,

1) I. 94. 1.

2) I. 143.1.



fa stb. A fenomenológiailag redukált Én pedig nem egy sajátzerű valami, mely az élmények sokfélesége fölött lebeg, hanem egyszerűen ezek egységével azonos.<sup>1)</sup>

Az Ideenben azonban Husserl már megváltoztatja az Énre vonatkozó felfogását és elismer az élményektől különböző „tiszta Ént”. „In den Logischen Untersuchungen” — mondja — „vertrat ich in der Frage des reinen Ich eine Skepsis, die ich im Fortschritte meiner Studien nicht festhalten konnte”.<sup>2)</sup> Ez újabb felfogása szerint az élmények, cogitok minden lehetséges változása mellett szükségképen mindig jelen van az *abszolút identikus tiszta Én*, mely semmiképen sem lehet az élmények reális része vagy mozzanata. Ez a tiszta Én az élményekkel szemben egy sajátűs — nem konstituált — transzcendenciát mutat, az immanenciában való transzcendenciát. Ezt a transzcendenciát pedig azon közvetlenül lényeges szerepénél fogva, melyet az minden cogitationál játszik, nem szabad a többi transzcendenciával együtt kikapcsolnunk.<sup>3)</sup>

A tiszta Én tehát nem vonható további redukció alá. Mindazonáltal e tiszta Én önmagában véve csupán egy tiszta Én és tovább semmi. Ezért a vizsgálódás tárgyává is csak vonatkozásmódjaiban tehető. „Das „Gerichtetsein auf”, „Beschäftigtsein mit”, „Stellungnehmen zu”, „Erfahren, Leiden von” birgt notwendig in seinem Wesen dies, dass es eben ein „von dem Ich dahin” oder im umgekehrten Richtungsstrahl „zum Ich hin” ist — und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben . . . Das erlebende Ich fist doch] nichts, was für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen „Beziehungsweisen” oder „Verhaltensweisen” abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.”<sup>4)</sup>

Husserl azonban nem csupán egyetlen tiszta Ent, hanem többet is elismer. Szerinte ugyanis a világ és a tapasztalati szubjektivitás kikapcsolása után minden élményfolyamat számára egy teljesen különböző (für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes) tiszta Én marad hátra reziduumként.”) Vagyis, *több élmény folyamat* és ennek megfelelően *több tiszta Én* is van.

Az Én *reflexió* által észrevezés tárgyává tehető.

<sup>1)</sup> L. U. II. 1. 353. 1.

<sup>2)</sup> I 110. 1.

<sup>3)</sup> I. 109. sk. lk.

<sup>4)</sup> I. 160 1.

<sup>5)</sup> I. 109. sk. lk.

E reflektáló Én már egy *másodfokú Én*. Ez ismét tárgyá tehető egy *harmadfokú Én* számára é. i. t. A reflektáló Ént *latens Ennek* a reflexió tárgyát képező Ént pedig *parens Ennek* nevezi Husserl.

Nyilvánvaló, hogy Husserlt e vizsgálódásaiban *Kant-hoz* hasonló felfogás vezeti, vagyis úgy képzeli, hogy a valóság törvényszerűségei a tudat szerkezetének leírásával megmagyarázhatók. A transzcendentalfilozófus és a fenomenológus egyaránt azt a módszertani alapelvet képviselik, hogy a tárgy az aktusra való visszamenés által vizsgálható és ragadható meg. Ezért a fenomenológia elsősorban nem a megismerés tárgyát, hanem az abszolút létező *aktusszerkezetet* vizsgálja.<sup>1)</sup> És Husserl ez *aktusanalízisből* akarja levezetni nemcsak a fizikai és pszichikai valóságot, hanem a logika alapfogalmait is. Vizsgáljuk már most, mennyiben ismerhetők meg az aktusok és vajjon tényleg lehet-e az aktusanalízis alapján a tárgyi valóságot megismernünk.

Mivel az egész fenomenológia, mint minden problémát végső exaktsággal és teljes evidenciával megoldó tudomány az aktusanalízisen épül fel, azt kell feltételeznünk, hogy a tiszta aktus valóban végső mozzanataig teljes evidenciával felismerhető és nincs benne semmi olyan *irracionális mozzanat*, mely a végső megismerést már ab ovo kizárja. Husserl tényleg úgy kezeli az aktusokat, mintha azok a legvilágosabb, legbiztosabban, legexaktabb módon megismerhető adottságok volnának. Ennek kellő bizonyításával azonban adós marad, pedig épen e téren merülnek fel elsősorban bizonyos kételyeink.

Husserl szerint ugyanis vizsgálódásainknak *közvetlenül az aktusra*, az élmény *tiszta noetikus* mozzanatra kell irányulnia, mely az élmény tárgya és az érzéki adottságok, mellett, mint tiszta intencionális mozzanat jelentkezik. És e tiszta aktus vizsgálatából a tárgyi valóságra vonatkozólag is ideális lényegtörvényeket, ideális jelentéseket ismerhetünk meg. De mit ragadhatunk meg közvetlenül a tiszta intencionális mozzanattól minden tárgyi mozzanattól eltekintve? Miben különbözik pl. a hallás aktusa a látás aktusától, mi a különbség egy asztal és egy szék szemléletének intencionális mozzanata között? Részünkről a legfáradságosabb reflektív szemlélődés mellett sem vagyunk képesek e különbségeket megállapítani. Még kevésbé tudunk e tiszta aktusokból ideális lényegtörvényeket felismerni az objektív valóságra vonatkozólag.

De maga Husserl is csupán állítja, hogy minden tárgyi, noematikus mozzanatnak különböző intencionális,

<sup>1)</sup> V. ö. Dr. Walter Ehrlich: Kant und Husserl. I.<sup>o</sup>2., 159. skk. lk

noetikus mozzanat felel meg. Ez állításának bizonyításával, valamint a különböző noetikus mozzanatok különbségeinek feltüntetésével azonban adós marad. Azt sem magyarázza meg Husserl, hogyan juthatunk el a tiszta aktusokból ideális jelentésegységekhez, lényegekhöz, lényegtörvényekhez és a logikai alapfogalmakhoz.

Husserl felfogása annál is inkább különös, mert szerinte a fenomenológia csak azt fogadja el, amit a *valóságos, közvetlen szemlélet* nyújt. Már pedig az élménynek éppen e tisztán szubjektív, intencionális mozzanata tehető legkevésbé valóságos, közvetlen szemlélet tárgyává. Pl. egy észrevevésélményben ez élmény tárgyi mozzanatai lehetnek ugyan közvetlen szemlélet tárgyai, de magát a *puszta észrevevést*, magát a *puszta látást* minden tárgyi mozzanattól eltekintve semmikép se sikerült közvetlen szemlélet tárgyává tennünk. A legfáradtságosabb reflektív elmélyedés dacára is az észrevevés élménye mindig bizonyos tárgyi mozzanatokkal együtt jelentkezik és csupán a *tárgyi oldalról* kiindulva állapítjuk meg azt is, hogy miféle észrevevéstről van szó. Azonban közvetlenül az *intencionális oldalról* semmit sem vagyunk képesek megállapítani a tárgyi mozzanatokra vonatkozólag.

Husserl nyilván nem veszi észre, hogy az élmény szubjektív oldalán épúgy jelentkezik bizonyos *irracionalitás*, mint az objektív oldalon. És éppen az Énhez legközelebb eső intencionális mozzanatok époly mértékben irracionálisak, mint a legtávolabbi objektivitások. Éppen ezért az Én aktusai épúgy kisiklanak a közvetlen szemlélet alól, mint a tárgy legobjektivebb mozzanatai. Ez irracionális természetesen nem az objektív mozzanatok *meglevésére*, hanem azok további *milyenségére* vonatkozik. Maga a *cogito ténye* kétségtelen, csupán a tiszta cogita *kvalitatív mozzanatai* nem ragadható meg közvetlenül. „Nicht die besonderen Inhalte der Subjektsphäre,” — jegyzi meg Hartmann — „wohl aber das eigentlich Subjektive in ihnen widersetzt sich der Objektion .. . Aber diese Schwierigkeit bezieht sich nur auf das Quale, auf die nähere Bestimmtheit des Subjektiven, nicht auf sein Vorhandensein. Dieses zu erfassen ist nicht nur sehr einfach, sondern auch mit einer Gewissheit möglich, die sonst keiner Erkenntnis eignet. Die Unfassbarkeit des Subjekts beruht ja nicht auf seiner Fernstellung, sondern gerade auf seiner Nahstellung.”<sup>1)</sup>

Az *aktus* a tudatnak egy végső, tovább isméi étlen mozzanata, mellyel a tudat a tárgyat megragadja. Hasonló-

<sup>1)</sup> Nikolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 176. I.

képen végső mozzanat, mint pl. a vonzás a fizikai jelenségek körében. Két test egymás felé való törekvését magyarázhatjuk a vonzóerővel, megállapíthatunk bizonyos törvényszerűségeket is ez erő működési módjára vonatkozólag, de hogy maga a „vonzás” micsoda, az végeredményben továbbra is ismeretlen marad. És amint a fizikában teljesen meddő vállalkozás lenne a vonzott testek nélkül közvetlen a „vonzást”, mint illet venni vizsgálat alá, hogy megállapítsuk az attrakciós jelenségek törvényeit, époly eredménytelen vállalkozás közvetlenül a tiszta aktusokból kiindulnunk a valóság megismeréséhez. „Der vermeintliche direkte Zugang zu den „Akten” ist eine Täuschung.”<sup>1)</sup>

Tehát a fenomenológiának az a törekvése, amellyel az objektív oldalon mutatkozó irracionálitást akarja megkerülni, isméi csak irracionálisba ütközik a szubjektív oldalon. Es Husserl, amennyiben az aktusokra építi a fenomenológiát, tulajdonképpen egy irracionális mozzanatra alapítja azt a tudományt, melynek feladata végső exaktságú, teljesen evidens, szükségszerű lényegismeretek megállapítása lenne.

Viszont elismerjük, hogy Husserl aktuselmélete szükségszerűen következik *ideáлизmusából*. Ha ugyanis a tárgyat tisztán a tudat konstituálja, kell, hogy minden tárgyi mozzanatnak egy egészen speciális noetikus mozzanat feleljen meg a tudat részéről. De Husserlnek ez a felfogása szerintünk csupán az ő idealizmusából következő *előítélet*, nem pedig közvetlen evidens szemléleten alapuló *lényegtörvény*. És ha az idealisztikus előítéletektől megszabadulunk, belátjuk, hogy a lényegeknél és lényegvizsgálódásnak az aktusokhoz és aktusanalízishez tulajdonképpen semmi köze sincs.

De még bonyolultabbá válik a fenomenológiai aktuselmélet azáltal, hogy a fenomenológia tulajdonképpen nem is egy individuális tudat reális aktusait vizsgálja hanem az *egyénfeletti tiszta Én tiszta tudatának tiszta aktusait*. „Die reine Phänomenologie ist . . . die Wesenslehre von den „reinen Phänomenen” denen des „reinen Bewusstseins” eines „reinen Ich”.”<sup>2)</sup>

Már most mi ez a tiszta, abszolút tudat, a „*Bewusstsein überhaupt*”? Husserl szerint az abszolút tudat, illetve az ehhez tartozó abszolút élmény, nem csupán önkényes konstrukció, hanem közvetlen szemléletben minden kétségen felül kimutatható adottság: „... nicht eine metaphysische Konstruktion, sondern durch entsprechende

<sup>1)</sup> Dr. Walter Ehrlich: Kant und Husserl. 131. 1.

<sup>2)</sup> L. U. II. 2. 236. I.

Einstellungsänderung in seiner Absolutheit zweifellos aufweisbares, in direkter Anschauung zu Gebendes.”<sup>1)</sup> E tiszta tudat az a fenomenológiai redukció által keresett végső reziduum, melyet az egész világnak, az összes fizikai és pszichikai létezőknek kikapcsolása után nyerünk.

De úgyszólván mindössze csak ennyi az, amit a tiszta tudatra vonatkozólag megtudunk Husserl fenomenológiájából, vagyis abból a tudományból, melynek kizárólagos kutatási területe éppen a tiszta tudat. Kétségtelen, hogy Husserl tiszta tudata bizonyos összefüggésben van a *kantianizmus* tiszta tudatával, azonban a *Kant-féle „tudat általában”* is Kant óta igen sokféle értelmezésben használatos,<sup>2)</sup> úgyhogy már emiatt is elvárnök Husserltől a tiszta tudat közelebbi ismertetését.

Husserl isíiét csak a *közvetlen szemléletre* utal. Mi azonban kénytelenek vagyunk bevallani, hogy ilyen abszolút tudatot semmiképen sem tudunk a közvetlen szemlélet útján felfedezni. De, hogy nem csupán mi szenvedünk e magasabb meglátási képesség hiányában, erre nézve maguknak a fenomenológusoknak táborából is idézhetünk- bizonyítékokat. Pl. a szintén fenomenológusnak ismert *Scheler* szerint az egyénfeletti „tudat általában” fából vaskarika (ein hölzernes Eisen), teljesen jogosulatlan hiposztazálás, sőt észellenes fogalom (völlig unberechtigte „Hypostasierung”, überdies inhaltlich widersinniger Begriff). Szerinte minden szubjektum szükségképen egy *személyes En*, mellyel, szükségképen szemben áll egy lehetséges Te, egy az Éntől független külvilág. „Was man faktisch durch die Methode sukzessiven Absehens übrig behält, das ist nicht ein „absolutes Subjekt”, nicht ein „Normalbewusstsein”, sondern das pure Nichts, oder ein Wesensgesetzen widerstreitender Begriff”<sup>3)</sup>

De magánál Husserlnél sem találunk semmi olyan megállapítást, amit tényleg csak a tiszta tudatban lehetne felfedeznünk. Megállapításait nem a tiszta tudatból, a tiszta aktusokból, hanem a *tárgyi oldalról* meríti. Ebből kénytelenek vagyunk arra következtetni, hogy a tiszta tudatban ő sem tud semmit felfedezni. „. . . in dem „absoluten Bewusstsein” — jegyzi meg Ehrlich — „kann gar nichts „vorgefunden” werden, da es nirgends „ist”, sondern nur das letzte Glied einer gedanklichen Iden-

<sup>1)</sup> I. 106. 1.

<sup>2)</sup> V. ö. Dr. Hans Amrhein: Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt” und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. Vrlg. v. Reuther & Reichard, Berlin, 1909.

<sup>3)</sup> Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen I. 635. sk.. 641. skk. lk..

titätsoperation am eigenen Ich ausmacht! Daher mussten alle „phänomenologischen“ Ergebnisse stets im Umweg über die noematische (gegenständliche) Seite gewonnen werden.”<sup>1)</sup>

A „*tiszta Énnel*” kapcsolatban is találunk megoldatlan kérdéseket. Husserl szerint ugyanis a különböző élményfolyamatoknak különböző tiszta Én felel meg, mely nem konstituált és további redukció alá nem eső transzcendenciát mutat. Ez pedig annyit jelentene, hogy a tiszta tudaton kívül még *többféle abszolútum* is van. Már most hogyan lehet mégis a tiszta tudat az egyetlen abszolútum és hogyan viszonylanak a tiszta tudathoz a különböző tiszta Ének? E súlyos kérdésekre szintén nem találunk kielégítő feleletet.

Mindezek alapján talán jogosan következtetünk arra, hogy a fenomenológia tiszta tudata tulajdonképpen nem is a tiszta szemléletben talált adottság, hanem Husserl idealizmusa által megkövetelt *fikció*. Husserl ugyanis, amennyiben a relativizmust és a filozófia tudománytalanságát idealisztikus elmélettel akarja megszüntetni, nyilván nem építhet az egyéni tudatra, hanem kénytelen felvenni egy egyénfeletti, nem relatív, abszolút tudatot, mely az egész valóságot és annak minden törvényszerűségét konstituálja.

Husserl e tiszta tudatot állítólag közvetlen szemléletben képes megragadni. Másnak azt az állítását, hogy tényleg lát valamit, cáfolni nem lehet, ezért tisztán a szemlélőre vár ez állítás bizonyítása. Mivel pedig magunk a tiszta tudat szemléletére nem vagyunk képesek, a kellő bizonyítékok hiányában kénytelenek vagyunk arra következtetni, hogy a fenomenológusok részéről sincs meg valójában e szemlélet. Már pedig, ha a tiszta tudatot nem sikerül megtalálnunk, a fenomenológia is a priori lehetetlenné válik.

## V.

### A fenomenológia módszere.

Husserl fenomenológiája nemcsak tárgykörében és tudományos igényeiben újszerű tudomány, hanem *módszere* is egészen távol esik a „természetes gondolkodásmódtól”. És Husserl szerint éppen ez újszerű, nehéz módszere miatt kezdett e tudomány csak napjainkban fejlődésnek indulni.

A fenomenológia ugyanis az egész eddigi gondol-

<sup>1)</sup> Dr. Walter Ehrlich: Kant und Husserl. 152. sk. lk.

kodásmódunk, tapasztalati és gondolkodási eljárásunk kikapcsolását kívánja, minden eddigi tudományos megállapítást és előfeltételt kiküszöbölni igyekszik, hogy azután teljesen újszerű beállítással, egészen előítéletmentes eljárással jusson el exakt és szükségszerű lényegigazságokhoz. Az eddigi szellemi korlátok lerombolása és az új gondolkodásmód elsajátítása pedig csak fáradtságos tanulmányok után sikerül, de ez új módszer a szigorúan tudományos filozófiához elkerülhetetlenül szükséges. „Die gesamten bisherigen Denkgewohnheiten ausschalten”, — mondja Husserl — „die Geistesschranken erkennen und niederreißen, mit denen sie den Horizont unseres Denkens umstellen, und nun in voller Denkfreiheit die echten, die völlig neu zu stellenden philosophischen Probleme erfassen, die erst der allseitig eingeschränkte Horizont uns zugänglich macht — das sind harte Zumutungen. Nichts Geringeres ist aber erfordert. In der Tat, das macht die Zueignung des Wesens der Phänomenologie, das Verständnis des eigentümlichen Sinnes ihrer Problematik und ihres Verhältnisses zu allen anderen Wissenschaften (und insbesondere zur Psychologie) so ausserordentlich schwierig, dass zu alledem *eine* neue» gegenüber der natürlichen Erfahrungs- und Denkeinstellungen völlig geänderte Weise der Einstellung nötig ist. In ihr, ohne jeden Rückfall in die alten Einstellungen, sich frei bewegen, das vor Augen Stehende sehen, unterscheiden, beschreiben zu lernen, erfordert zudem eigene und mühselige Studien.”<sup>1)</sup>

A fenomenológiai vizsgálódáshoz első sorban a *természetes beállítás* tételét, a reális létezést kell kikapcsolnunk. A természetes beállításban ugyanis a valóság mint a tudattól független, abszolút létező realitás áll velünk szemben. A *fenomenológiai beállításban* azonban az egész reális világot, valamint a reális létezésen alapuló összes ítéletet kikapcsoljuk és a valóságot a tiszta tudat tiszta aktuáira redukáljuk. Ez újabb beállításban tehát tartózkodnunk kell minden olyan ítélettől, mely a természetes beállításon alapul. „In der phänomenologischen Einstellung” — mondja Husserl — „unterbinden wir in prinzipieller Allgemeinheit aller solcher kognitiven Thesen, d. h. die vollzogenen „klammern wir ein”, für die neuen Forschungen „machen wir diese Thesen nicht mit”; statt in ihnen zu leben, sie zu vollziehen, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der Reflexion, und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind. Wir leben jetzt durchaus in solcher Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche

<sup>1)</sup> 1.3.1.

Feld absoluter Erlebnisse ist — das Grundfeld der Phänomenologie.”<sup>1)</sup>)

E fenomenológiai redukcióban fokozatosan kikapcsoljuk az egész fizikai és pszichikai valóságot, a tudományok és művészetek összes alkotását, amennyiben ezek a természetes beállításon alapulnak. „Selbstverständlich ist zunächst”, — mondja Husserl— „dass mit der Ausschaltung der natürlichen Welt der physischen und psychophysischen, auch alle durch wertende und praktische Bewusstseinsfunktionen sich konstituierenden individuellen Gegenständlichkeiten ausgeschaltet sind, alle Arten Kulturgebilde, Werke der technischen und schönen Künste der Wissenschaften (sofern sie nicht als Geltungseinheiten, sondern eben als Kulturfakta in Frage kommen), ästhetische und praktische Werte jeder Gestalt. Desgleichen natürlich auch Wirklichkeiten der Art, wie Staat, Sitte, Recht, Religion. Damit verfallen der Ausschaltung alle Natur- und Geisteswissenschaften mit ihrem gesamten Erkenntnisbestande, eben als Wissenschaften, die der natürlichen Einsichtung bedürfen.”<sup>2)</sup>)

Ugyanígy kikapcsoljuk a természetes beállítás Énjét, az *egyéni tudatot* és annak *egyéni élményeit* is. Ugyanis én, mint létező individuum szintén a reális valóság egy reális tárgya vagyok és éppily reális létezők az éncogitoim, tudataktusaim, élményeim is.

E fenomenológiai redukció célja, hogy végső reziduumként elnyerjük a *tiszta tudatot* és annak *tiszta aktus-élményeit* Ezért a kikapcsolás tulajdonképpen mindazt érinti, ami valamely módon transzcendens a tiszta tudattal szemben. Így bizonyos előfeltételek mellett a *formális logika*, valamint a *formális matematikai tudományok* is zárójelbe tehetők. Amennyiben ugyanis a fenomenológiai tiszta tudat kutatás feladata tiszta intuícióban adódó deskriptív analízis, így a matematika közvetett deduktív tételeinek semmi hasznát se veheti. A logikai axiómákat pedig a tiszta intuícióban az adottságokon mint példákön közvetlenül beláthatókká tehetjük. Tehát általános szabályként állíthatjuk: „Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmässig einsichtig machen können.”<sup>3)</sup>) Ebből következik természetesen, hogy a fenomenológia teljesen független is mindezekről a tudományoktól.

Mindazonáltal az ilyen eidetikus tudományok kikapcsolása már nem oly alapvető jelentőségű, mint a természetes világ és a reá vonatkozó tudományok kikapcsolása.

<sup>1)</sup> I. 94. sk. lk.

<sup>2)</sup> I. 108. I.

<sup>3)</sup> I. 113. 1.



Ez utóbbi kikapcsolás az elsődleges, melyet a többi kikapcsolások már feltételeznek. „Die übrigen Reduktionen, als die erste voraussetzend, sind also sekundär, aber darum keineswegs von geringer Bedeutung”.<sup>1)</sup>

Ez a *fenomenológiai εποχή* nem tagadás vagy kételkedés, hanem bizonyos ítéletektől való tartózkodás. A zárójelbe tevés nem a természetes világ eltörlése, hanem a tudottálevés egy sajátos módja, mely az eredeti beállításhoz hozzájárulva azt bizonyos módon átalakítja. „Bildlich gesprochen: das Eingeklammerte ist nicht von der phänomenologischen Tafel weggewischt, sondern eben nur eingeklammert und dadurch mit einem Index versehen”.<sup>2)</sup>

Husserl szerint a fenomenológia éppen azért maradt mindeddig ismeretlen tudomány, mert nem ismerték fel az új módszert, mellyel a tiszta tudat megközelíthető. A természetes beállítással csak a természetes világ ismerhető meg. A fenomenológia területére csak a fenomenológiai beállítással jutunk el. „Solange die Möglichkeit der phänomenologischen Einstellung nicht erkannt und die Methode, die mit ihr entspringenden Gegenständlichkeiten zur originären Erfassung zu bringen, nicht ausgebildet war musste die phänomenologische Welt eine unbekannte, ja kaum geahnte bleiben”.<sup>3)</sup>

Mivel a fenomenológia az egész valóságot az élményekre, a tudat aktusaira redukálja, szüksége van oly módszerre, mellyel az élmények, az aktusok megragadhatók. Ez a módszer pedig a *reflexió*, az élmények reflektív vizsgálata. A tudat és a tudattartalmak csak reflexió által ismerhetők meg, még pedig nem csak esetleges okokból, nemcsak ránk nézve, a mi esetleges pszichikai berendezettségünk miatt, hanem *lényegüknél fogva*!) „Durch reflektív erfahrende Akte allein” — mondja Husserl — „wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich; also davon, dass er ein Feld freien Vollzuges von Cogitationen des einen und selben reinen Ich ist; dass all die Erlebnisse des Stromes die seinen sind eben insofern, als es auf sie hinblicken oder „durch sie hindurch” auf anderes Ichfremdes blicken kann”.<sup>5)</sup>

A cogitoban élve maga a gondolkodás nem tudatos ugyan mint intencionális tárgy, de bármikor azzá lehet, meri lényegéhez tartozik egy „reflektív” *ráirányulás* lehetősége és így minden cogitatio egy újabb cogitatioiban

<sup>1)</sup> I. 115. 1.

<sup>2)</sup> I. 142. 1.

<sup>3)</sup> I. 59. 1.

<sup>4)</sup> I. 156. 1.

<sup>5)</sup> I. 150. 1.

*intencionális tárgyá*, „belső észrehevés” tárgyáa tehető.<sup>1)</sup> Ez a reflexió pedig egy újabb, *másodlagos aktus*, melyben az elsődleges élményaktusok válnak adottságokká. A fenomenológiai beállításban tehát a másodlagos aktusokban élünk. E másodlagos aktusok azonban újabb aktusok tárgyává tehetőek é. i. t. „Das Studium des Erlebnisstromes vollzieht sich seinerseits in mancherlei eigentümlich gebauten reflektiven Akten, die selbst wieder in den Erlebnisstrom gehören und in entsprechenden Reflexionen höherer Stufe zu Objekte von phänomenologischen Analysen gemacht werden können und auch gemacht werden müssen. Denn für die allgemeine Phänomenologie und für die ihr ganz unentbehrliche methodologische Einsicht sind solche Analysen grundlegend”.<sup>2)</sup>

A reflexió tehát azon aktusok elnevezése, melyekben az élményfolyamat evidens módon megragadhatóvá válik. Viszont maga a reflexió ugyancsak egy *másik reflexió* által válik megragadhatóvá. „Reflexion ist...” — mondja Husserl — „ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalitäten) evident fassbar und analysierbar wird. Sie ist, so können wir es auch ausdrücken, der Titel der Bewusstseinsmethode für die Erkenntnis von Bewusstsein überhaupt. In eben dieser Methode wird sie selbst aber zum Objekt möglicher Studien: Reflexion ist auch der Titel für wesentlich zusammengehörige Erlebnisarten, also das Thema eines Hauptkapitels der Phänomenologie”.<sup>3)</sup>

A reflexió maga Husserl szerint is szokatlan, nehéz beállítási mód, melyre csak a reflektív szemlélődés természetellenes állapotába való elmerülés hosszas gyakorlata képesít. Mindazonáltal az élmény lényege nem változik meg azáltal, hogy reflektív szemlélődés alá vesszük. Ezért a reflexió ismeretértéke teljes mértékben megvan. Hiszen aki a reflexió ismeretértékét tagadná, ellentmondást követne el azáltal, hogy állítása implicite már tulajdonképpen előfeltételezné azt, amit tagadni akar. „Wer auch nur sagt:” — mondja Husserl — „Ich bezweifle der Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifel aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen, setzt voraus, dass die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (sc. für die vorliegenden Fälle) habe, dass sie die gegenständliche Beziehung nicht ändere,

<sup>1)</sup>I. 67. 1.

<sup>2)</sup>I. 147. 1.

<sup>3)</sup>I. 147. sk. lk.

dass das unreflektierte Erlebnis im Überang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüsse".<sup>1)</sup>

Husserl szerint minden igaz állítás végső jogforrása a *közvetlen, intuitív szemlélet*. Ami a közvetlen szemléletben adódik az minden kételkedést kizáró ismeret. „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der „Intuition“ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, dass eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte”.<sup>2)</sup>

Tehát a fenomenológia végső exaktságra törekvő, teljesen előfeltétel nélküli tudomány csak akkor lehet, ha minden állítását a közvetlen, intuitív szemléletre tudja visszavezetni. Ezért a fenomenológiában minden állítás egyedüli jogalapja a közvetlen szemlélet. Deduktív theoretizálások, nincsenek ugyan teljesen kizárva a fenomenológiából, a közvetett következtetések nem feltétlenül tilosak e tudományban. Azonban minden nemszemléleti eljárásnak csak az a módszertani jelentősége lehet, hogy bennünket a dolog közvetlen szemléletéhez vezessen. Végül pedig minden állításunkat a lényegösszefüggések valóságos, közvetlen szemléletének kell igazolnia. Amíg ez nem teljesül, nem jutottunk fenomenológiai eredményhez.<sup>3)</sup>

Szemléleten azonban Husserl nem csak az érzéki szemléletet, a tapasztalati látást érti, hanem a „látást” általában, mint a dologak magának közvetlen, eredeti megragadását. A tapasztalati szemlélet csak tapasztalati adottságról nyújt *asszertorikus tényismereteket*. Mivel pedig a fenomenológia *apodiktikus lényeg ismeretekre* törekszik, nem érheti be tapasztalati szemlélettel, hanem közvetlen lényegszemléletre, ideációra kell törekednie, melyben lényegét és lényegösszefüggéseket ragadunk meg közvetlen evidenciával.

A *lényeg szemlélet* egy magasabb fokú intuitív, meg-látás, mely az érzéki szemlélettel analog módon a maga eredetiségében, közvetlenül ragadja meg tárgyát. „Das Wesensschauung ist ein originär gebender Akt und als solcher das Analogon des sinnlichen Wahrnehmens.”<sup>4)</sup> Mindazonáltal a lényegszemlélet nem a tapasztalati szem-

<sup>1)</sup> I. 155. 1.

<sup>2)</sup> I. 43. 1.

<sup>3)</sup> I. 140 sk. II.

<sup>4)</sup> I. 42. 1.

leletnek egy faja, hanem attól éppúgy különbözik, mint a tapasztati tény a lényegtől. A lényegszemlélet evidenciáját sem szabad valamely *evidenciaérzelemnek* tekintetünk. A lényegszemlélet evidenciája egyáltalán nem érzelmi mozzanaton alapul.<sup>1)</sup>

A lényegszemlélethez az *érzéki, individuális szemléletből* indulunk ki. Minden individuális szemlélet egy újabb beállítás, egy „Blickwendung” által átalakulhat eidetikus szemléletté, vagyis lényegszemléletté. E lényegszemlélet azonban alapulhat nemcsak tapasztalati individuális szemléleten, hanem pusztá elképzelésen vagy szabad fikción is. Sőt az ilyen *fantáziaszemlélet* még alkalmasabb a lényegszemléletté való átalakításra. „Es gibt Gründe”, — mondja Husserl — „um derentwillen in der Phänomenologie, wie in allen eidetischen Wissenschaften, Vergegenwärtigungen und, genauer gesprochen, freie Phantasien eine Vorzugsstellung gegenüber den Wahrnehmungen gewinnen, und das sogar in der Phänomenologie der Wahrnehmung selbst, die der Empfindungsdaten freilich ausgeschlossen.”<sup>2)</sup>

A lényeg megragadásának különböző világossági fokozatai vannak, amint ezt az individuális szemléletnél is találjuk. De minden lényeg számára, miként a nekik megfelelő individuális mozzanatok számára is van egy úgyszólván abszolút közelség, melyben az adottság teljes, tiszta mivoltában áll előttünk, amint önmagában van. „Es gibt ...” — mondja Husserl — „für jedes Wesen, ebenso wie für das ihm entsprechende Moment am Individuellen, sozusagen eine absolute Nähe, in der seine Gegebenheit eine in Hinsicht auf diese Stufenreihe absolute ist, d. h. reine Selbstgegenbenheit. Das Gegenständliche ist nicht nur überhaupt als „selbst” vor dem Blicke stehend und als „gegeben” bewusst, sondern als rein gegebenes Selbst, ganz und gar, wie es in sich selbst ist.”<sup>3)</sup>

Lássuk ezek után, mennyiben fogadható el az az eljárás, melyet Husserl a fenomenológia módszerének tekint. A *fenomenológiai εποχή* amennyiben ez csupán a reális valóság, tehát a tér-időbeli létezés kikapcsolására irányul, könnyen érthető és minden nagyobb nehézség nélkül, keresztülvihető. Ebben tulajdonképen nincs is semmi különleges, újszerű eljárás, mert mi sem természetesebb annál, hogy valamit a tér- időbeli létezésről elvonatkoztatva is el tudunk gondolni. Époly könnyen figyelmen kívül hagyhatjuk a jelenségeket előidéző fizikai okokat, a jelenségvilág metafizikai hátterét is.

<sup>1)</sup> I. 39. 1.

<sup>2)</sup> I. 130. sk. Ik.

<sup>3)</sup> I. 126. 1.

Tehát, ha ily értelemben vett kikapcsolás által akantunk eljutni bizonyos lényegismeretekhez, ennek nincs semmi akadálya. Ily eljárással kaphatjuk azokat a lényegeket, melyeket mi fentebb *fenomenológiai lényegegeknek* neveztünk.<sup>1)</sup> De ugyancsak kimutattuk azt is, hogy az ily módon értelmezett lényegvizsgálat, amennyiben a valóságból csupán a jelenséget mint ilyent veszi tekintetbe, nem tarthat addig igényt egy minden problémát végleg megoldó egyetemes alaptudomány méltóságára, míg nem sikerül kimutatnia, hogy a valóság tényleg nem is több, mint jelenség valamely tudat számára. Amíg tehát a fenomenológia ily bizonyítékokkal adós marad, nagy szolgálatot tehet ugyan egyes jelenségek, főleg az immanens pszichikai folyamatok leírásánál, de bármily elképzelhető fejlődési fokán is mindig kénytelen lesz maga mellett helyet adni más tudományoknak is, melyek feladata éppen a fenomenológia által mellőzött ontológikum vizsgálata. Úgy látszik Husserl épp a realitás problémáját akarja megkerülni a „kikapcsolás”, a „zárójelbe tevés” elméletével. Azonban nyilvánvaló, hogy ily módon egyáltalán nem lehet problémánkat végérvényesen elintézni. Amennyiben ugyanis a reális létezés kérdését zárójelbe tesszük, függőben hagyjuk, ezzel egyúttal függőben marad a fenomenológiának mint végső, egyetemes alaptudománynak a kérdése is.

Mi szüksége van azonban a fenomenológiának az *ἐποχή*-ra? Husserl az *ἐποχή* szükségességét egyedül azzal indokolja, hogy a reális létezés mindig bizonytalan, ellenben élményeink mindig szükségképiek. Ha tehát a filozófiát szigorú értelemben vett, exakt tudománnyá akarjuk tenni, csakis a descartesi cogitora alapíthatjuk, vagyis a dolgok reális létezését ki kell kapcsolnunk és az élményvilágot kell vizsgálódás tárgyává tennünk.

A saját élményeinkről kétségtelenül sokkal nagyobb bizonyosságunk, evidenciánk van, mint a külső, reális dolgokról és így bizonyos mértékben igazoltnak látszik az a törekvés, hogy — amennyiben ez lehetséges — a közvetlen evidens tudatadottságokból építsünk fel egy előfeltétel nélküli, apodiktikus, exakt tudományt. Ez a teljes evidencia azonban nyilván csak saját *egyéni tudatunk* reális élményfolyamataira nézve áll fenn, amennyiben ezeket közvetlenül átéljük.

Husserl azonban a fenomenológiai redukció folyamán nem áll meg az egyéni tudatnál és annak reális élményeinél, hanem az egyéni tudatot, a pszichikai létezést,

<sup>1)</sup> Lásd 101. skk. lk.

az egész pszichofizikai realitást is kikapcsolja. A fenomenológiai redukcióban saját Énünket és reális tudatfolyamatunkat is ki kell kapcsolni, hogy ezáltal eljussunk a fenomenológiai redukció végső céljához a *tiszta, abszolút tudathoz* és annak tiszta aktusaihoz. A redukciónak ez az egyéni tudaton túl való folytatása azonban már aligha okolható meg a teljesen evidens és apodiktikus ismeretekre való törekvéssel és Husserl-t is nyilván nem ez a szempont, hanem idealisztikus előítéletek vezették. Amint ugyanis egyéni tudatunk aktuális élményeinek közvetlenül evidens világából a személytelen tiszta tudat és ennek tiszta aktusai felé haladunk, ismét csak bizonytalan feltevések, soha apodiktikusan nem bizonyítható elméletek talaján mozgunk, melyről egyáltalán nem szerezhetünk nagyobb bizonyosságot, mint a reális vajóságról

Még kevésbé érthető, miként redukálhatjuk a reális valóságot a tiszta aktusokra. Semmikép se látjuk be, miként lehet a kikapcsolás műveletének bármeddig való folytatásával is a tárgyat a tiszta aktusok körébe vonni. A reális aktusoknak — miként említettük<sup>1)</sup> — csupán létezése evidens, az azonban már teljesen irracionális számunkra, hogy ez aktusok miként felelnek meg az egyes tárgyakkal. Evidenciánk csak a fenomenológiai vagy noematikus tárgyról, az objektív és szubjektív valóság érintkezési felületéről van. A tiszta aktusokról, a tiszta szubjektivitásról azonban éppoly kevésbé lehetnek evidens ismereteink, mint a tiszta objektivitásról.

Míg az egyéni tudat reális aktusainak legalább létezése evidens, a személyfeletti, tiszta tudat nemreális, tiszta aktusaival szemben még ez az evidencia sem marad fenn. Az ilyen aktus számunkra úgyszólván értelmetlen szó, melyről nemcsak teljes evidenciát, de a legcsekélyebb ismeretet sem tudunk szerezni. Husserl-t is nyilván nem az evidens, szükségszerű ismeretek érdekében folytatott redukció vezette el a tiszta tudathoz és annak tiszta aktusaihoz, hanem ellenkezőleg idealisztikus előítéletek és a tiszta tudat dogmatikus tételezése vezették rá igazolás céljából a fenomenológiai redukció elméletére.

A *reflexió módszere* szintén bizonyos mértékben elfogadható és régóta használt, általánosán ismert eljárás saját élményeink közvetlen tanulmányozására. Azonban éppoly ismeretes az a sokféle nehézség és hibaforrás, mely e módszer alkalmazásával jár<sup>2)</sup> és így éppen nem kézenfekvő dolog, hogy ez a módszer valóban alkalmas lenne egyetemes és szükségszerű lényegismeretek szerzé-

<sup>1)</sup> Lásd 123. skk. lk.

<sup>2)</sup> V. ö. Komis Gyula: a lelki élet. 3. kötet. Budapest, 1917-19. I. k. 99. skk. lk.

sére. Maga Husserl is elismeri és gyakran emlegeti e módszer nehéz voltát, azonban a benne rejlő hibaforrásokkal nem foglalkozik eléggé behatóan és nem nyugtat meg bennünket teljesen a felől, hogy e hibák a fenomenológia mint teljesen exakt, apodiktikus tudomány szempontjából közömbösek lennének. Arra nézve sem ad kellő utasítást, hogy e hibaforrások mily eljárással küszöbölhetők ki legcélszerűbben. De ha sikerül is kellő gyakorlás után a reflexióban rejlő hibaforrásokat teljesen kiküszöbölnünk, akkor is e módszerrel csupán saját egyéni tudatunk szubjektív élményeiről szerezhetünk tapasztalati bizonyosságot. Ez pedig nyilván nem elégítheti ki azt a tudományt, mely egyetemes érvényű ismeretekre törekszik és amely oly fokú bizonyosságot igényel, hogy a reális valóságot a legnagyobb fokú, de csupán tapasztalati bizonyossága miatt a legszigorúbban kikapcsolja.

Hogyan szerezhetünk tehát szükségképen egyetemes és nem csupán szubjektív érvényességű ismereteket a reflexió módszerével? Azáltal talán, hogy eltekintünk e reflektív szemlélődés tárgyának reális létezésétől, egy reális szubjektumhoz tartozásától? Ezáltal ugyan aligha válik egy szubjektív élményre vonatkozó megállapítás szükségképen egyetemes érvényességüvé. Vagy talán úgy, hogy egyenest a személyfeletti tudat tiszta élményeit vesszük reflektív vizsgálat alá? De hogyan lehet olyan élményt reflektív vizsgálódás tárgyává tennünk, mely nem a mi egyéni tudatunk reális élménye?

Husserl esetleg arra gondol, hogy az élmények reflektív vizsgálása folyamán reflektív intuícióban lényegösszefüggéseket pillanthatunk meg, melyek, mivel a lényegen alapulnak, szükségképeni és egyetemes érvényességűek. Azonban éppen a reflektív vizsgálódás hibaforrásaira való tekintettel mi nyújthat nekünk abszolút biztosítékot arra nézve, hogy e lényegszemlélet nem csupán *autoszugesztión* alapszik?

Egyébként Husserlnél az *intuitív lényegszemlélet* az a *deus ex machina*, melyet minduntalan előránt, ha valamely állításának igazolására van szükség. Ezért a fenomenológusoknál nem is igen találunk rendszeres bizonyításokat. Összes argumentációjuk legtöbbször az intuitív, közvetlen szemléletre való hivatkozás. Ezzel azután igen könnyedén és rövidesen elintézik azokat a legnehezebb problémákat is, melyekkel az emberi szellem évezredek óta eredménytelenül küszködött. Lássuk azonban közelebbről, mi is az a lényegszemlélet, melyre hivatkozva a fenomenológusok oly prófétai meggyőződéssel hirdetik a végső, teljes igazság birtoklását.

*Intuitív szemléletnek* általában a dolgoknak közvetlen

tapasztalástól vagy következtetéstől ment meglátását szokták nevezni, bár ezen elnevezéssel legtöbbször épen nem világos és legkevésbé sem egyértelmű ismeretforrások szoktak jelölni. Így beszélhetünk saját tudatadottságaink, cogitaink intuitív megragadásáról, etnikai intuíciónak, esztétikai intuíciónak, vallásos intuíciónak, vitalisztikus intuíciónak stb.<sup>1)</sup>

Általában mondhatjuk, hogy a legtöbb megismerésnél van bizonyos szerepe az intuíciónak, az összefüggések *intuitív meglátásának*. Így az *induktív* vizsgálódásnál is az eredményt rendszerint már előre intuitive megpillantjuk és további vizsgálódásunk már tulajdonképpen csak ennek a már meglevő eredménynek igazolására irányul.<sup>2)</sup> Ez az intuitív meglátás tehát értelmünknek azt az irracionális, tovább nem magyarázható mozzanatát jelöli, mellyel bizonyos új összefüggéseket megpillantunk. Ezzel azonban még nem jár mindig együtt a teljes bizonyosság evidenciája, hanem meglátásunk helyességét rendszerint egyéb eljárással ellenőrizzük, illetve igazoljuk.

Husserl azonban egészen más, sajátos ismeretforrást ért *intuitív lényegszemléleten*. E lényegszemlélet egy példaként szolgáló tapasztalati, *individuális szemléletből* (exemplarische Einzelanschauung) indul ki, azután egy bizonyos „Blickwendung” által közvetlenül a lényegre ragadja meg a maga teljes mivoltában. Ebből kifolyólag pedig az így megismert lényegösszefüggések szükségképeni és egyetemes érvényességük, melyeknél további igazolás nem szükséges és nem is lehetséges. Es Husserl szerint minden individuális szemlélet átalakítható lényegszemléletté.

Már most számunkra éppen az lenne a legfontosabb kérdés, hogy miként jutunk el az egyes szemléletből annak a lényegnek az intuitív szemléletéhez, mely Husserl szerint — mint fentebb láttuk<sup>3)</sup> — csupán példaképpen jelentkezik az egyes létezőkben és azoktól teljesen függetlenül, időtlen, ideális módon létezik. Erre nézve azonban Husserlnél egyáltalán nem találunk kielégítő felvilágosítást. Már pedig be kell vallanunk, hogy magunk nem tudunk rájönni arra, hogyan alakul át az esetleges és legfeljebb csak asszertorikus bizonyosságú *egyes szemlélet* egyetemes és szükségképeni érvényességű *lényeg szemléletté*. Husserl, úgy látszik, teljesen tudatában is van annak, hogy nem mindenki képes e lényegszemlélet elnyerésére.

<sup>1)</sup> V. ö. Johannes Volkelt: *Gewissheit und Wahrheit*. O. Beck, München, 1918. 543. skk. lk

<sup>2)</sup> V. ö. Az indukció elmélete c. tanulmányunkat. (Athenaeum, 1921. 4-6. sz.)

<sup>3)</sup> Lásd 95. skk. lk.



E képtelenséget azonban ő egyszerűen *ideavakságnak*, egy bizonyos fajtájú lelki vakságnak, tehát szinte pathológikus tünetnek tartja. „Die ideenblindheit” — mondja — „ist eine Art Seelenblindheit, man ist durch Vorurteile unfähig geworden, was man in seinem Anschauungsfelde hat, in das Urteilsfeld zu bringen. In Wahrheit sehen alle und sozusagen immerfort „Ideen”, „Wesen”, sie operieren mit ihnen im Denken, vollziehen auch Wesensurteile — nur dass sie dieselben von ihrem erkenntnistheoretischen „Standpunkte” aus wegdeuten. Evidente Gegebenheiten sind geduldig, sie lassen die Theorien über, sich hinwegreden, bleiben aber, was sie sind.”<sup>1)</sup>

Es tényleg, ha valaki semmi módon sem képes meglátni azt, amit a másik kétségtelenül lát, akkor vagy az egyik vak, vagy a másik hallucinál. Tehát vagy mi szenvedünk tényleg „ideavakságban” vagy a fenomenológia — mint Elsenhans mondja<sup>2)</sup> — csupán „*Halluzinations-theorie.*” Ezt pedig nyilván csak azon eredmények alapján lehet eldönteni, amit a fenomenológia e közvetlen evidens és szükségképen), egyetemes érvényű ismereteket adó lényegszemlélettel megállapít. Azonban az eddigi, most már negyedszázados fenomenológiai vizsgálódások még egyáltalán nem mutatnak fel semmi olyan eredményt, ami e lényegszemléletet igazolná. A fenomenológiában ugyanis vagy egészen közismert, értéktelen megállapításokat találunk, vagy pedig, ahol tényleg tudományos értékű újszerű megállapításokról van szó, ott sem tartunk szükségesnek egy magasabb fokú, újszerű szemléletet, hanem az eddig ismert tapasztalati szemlélet és logikai eljárások segítségével is eljuthatunk ez eredményekhez. Mi szükség van pl. intuitív ideációra és hosszas, nehézkes fenomenológiai tanulmányokra annak a megállapításához, hogy a dolog térben és időben kiterjedt anyagi egység?<sup>3)</sup>

Mindezek alapján úgy találjuk, hogy a fenomenológusok lényegszemlélete inkább csak *autoszuggesztio*. A közvetlen, intuitív lényegszemléletre való hivatkozásuk tulajdonképpen csak abból a törekvésből fakad, hogy ezáltal a nem bizonyított állításaikat is kellően, sőt teljes exaktsággal igazoltaknak tüntessék fel önmaguk és mások előtt. Azonban az ilyen ellenőrizhetetlen, bizonytalan, misztikus színezetű eljárással aligha sikerül valaha exakt, apodiktikus tudományt felépítenünk. E módszertől nem várjuk a filozófiának szigorú értelemben vett tudománnyá való átalakítását, sőt éppen a filozófia tudományos jellegét

<sup>1)</sup> I. 41. 1.

<sup>2)</sup> Theodor Elsenhans: *Phänomenologie und Empirie.* (Kantstudien XXII. 3. sz. 1917.) 249. 1.

<sup>3)</sup> V. ö. I. 149. §.

látjuk azáltal nagy méneken veszélyeztetve, ha állításaink igazolásánál minduntalan csak az intuitív szemléletre hivatkozunk.

## VI.

### Egyéb fenomenológiai irányok.

Husserlnek már a tulajdonképeni fenomenológiát megelőző vizsgálódásai is, melyek a *pszichologizmus* leküzdésére és a tiszta logika megalapítására irányultak, csakhamar jelentékeny hatást keltettek a bölcselek széles körében. Érthető tehát, hogy nagy figyelem és intenzív érdeklődés kísérte újabb munkáit, melyekben már nemcsak a logikát akarja a szubjektivizmus és relativizmus bizonytalanságaiból kimenteni, hanem egyenest az egész bölceletet törekszik szigorúan tudományos alapokra építeni és eddig soha el nem ért exaktságra emelni. A bölcselőknek egy része, a fenomenológusok mindinkább növekvő tábora kezdetben valóban úgy üdvözölte ezt az új irányzatot, mint az első és végső igazán tudományos bölceletet, mely semmi kérdést sem hagy végső megoldás nélkül és amely arra hivatott, hogy az egész filozófiát és a filozófián át minden más tudományt megreformáljon.

Ha azonban e fenomenológusok munkáit tüzetesebben áttanulmányozzuk, úgy találjuk, hogy sokkal kevésbé található közöttük egységes felfogás, mint bármely más filozófiai irányzat követőinél. Sokan nyilván anélkül szegődtek a fenomenológia mellé, hogy Husserl munkáinak valóban nagy szellemi aszkézist igénylő alapos és kritikai áttanulmányozásához fáradságot vettek volna maguknak. Inkább csak tekintélyi alapnak iparkodnak Husserl fenomenológiáját felhasználni saját elméletükhöz. Mivel pedig a fenomenológia nagyon is különböző elméletek konglomerátuma, könnyen érthető, hogy a legkülönbözőbb bölcséleti felfogások iparkodnak valamelyes rokonságot keresni a fenomenológiával. Az ilyen munkáknál azonban igen gyakran bizonyos bevezető fenomenológiai utaláson és Husserl által meghonosított kifejezéseken kívül úgyszólván semmit sem találunk, ami egy új irányzatra emlékeztetne és a munka érdemleges része valóban semmi összefüggésben sincs Husserl bölcséletével.

A fenomenológusok másik része egy-egy gondolatot ragad ki Husserl fenomenológiájából és ezt iparkodik további filozófiai vizsgálódások számára értékesíteni anélkül, hogy a fenomenológia teljes egészét magáévá tenné. Egyeseket a fenomenológia szubtilis pszichológiai leírásai ösztönöztek hasonló vizsgálódásokra. Így rendkívül finom

elemzéseket találunk az érzületre vonatkozólag *Pfänder-nél*,<sup>1)</sup> aki azonban egyéb tekintetben meglehetősen távol áll Husserl bölcséletétől. *Linke* a fenomenológiát a *pszichológia alaptudományának* tartja, részben *pedig jelentéstanak, tárgyelméletnek* tekinti.<sup>2)</sup> Azonban elválasztja őt Husserltől főleg ennek idealizmusa és az abszolút tudatról szóló elmélete. Sokkal közelebb állnak már Husserlhez *W. Schapp*\*) és *Edith Stein*\*) pszichológiai vizsgálódásai. *Geiger* szintén pszichológiai vizsgálódásaiban iparkodik bizonyos kapcsolatokat keresni a fenomenológiával.<sup>5)</sup> Mások a legkülönbözőbb tárgykörből vett finom apriori leírásokkal és fogalomelemzésekkel iparkodnak Husserl lelkiismeretes és terminológiai finomságokban bővelkedő elemzéseit utánózni, anélkül, hogy fenomenológia valamely tételével közelebbi kapcsolatban volnának.

Sőt a fenomenológusok egy része kifejezetten is elutasítja Husserl bizonyos tételeit. Főleg a *tiszta tudat* és az *idealizmus* elve kelt visszatetszést a fenomenológusok között és Husserlt ez idealisztikus utakon inkább csak néhány fiatalabb, közvetlen tanítványa követi, mint *pL O. Becker*.<sup>6)</sup>

Általában inkább a fenomenológia *módszere* gyakorolt nagyobb hatást korunk filozófiájára, mint Husserl egyes fenomenológiai tételei és az újabb fenomenológiai irányzatra bizonyos tekintetben tényleg helyes *Reinach* megállapítása, ki egyébként maga is a fenomenológusok közé számítható. Szerinte ugyanis a fenomenológia tulajdonképpen nem bizonyos filozófiai tételek rendszere, hanem a filozofálás egy különleges módszere. „Nicht um ein System von philosophischen Sätzen und Wahrheiten

<sup>1)</sup> A Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnung. (Jahrbuch für Philos., u. phänomenologische Forschung. I. és III. kötet.) 1913, 1916.

<sup>2)</sup> P. F. Linke: Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein. Niemeyer. Halle a. d. S. 1912.

Das Recht der Phänomenologie. Kantstudien. XXI. 2., 3. sz. 1916.

Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Untersuchungen ü. d. Bedeutung der Gegenstandst. u. Phänomenologie für die experimentelle Psychologie. E. Reinhardt. München 1918.

Phänomenologie und Experiment in der Frage der B»wegungs-auffassung (J. f. Ph. u. ph. F. II.) 1916.

<sup>3)</sup> W. Schapp: Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung. (Gott. Diss.) Halle, 1910.

<sup>4)</sup> Edith Stein: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie u. d. Geisteswissenschaften. (J. f. Ph. u. ph. F. V.) 1922.

<sup>5)</sup> Moritz Geiger: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. (J. f. Ph. u. ph. F. I. 2.) 1913,

Fragmente über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität, ü. f. Ph. u. ph. F. IV.) 1921.

<sup>6)</sup> Oskar Becker: Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung. (J. f. Ph. u. ph. F. VI.) 1923.

handelt es sich bei der Phänomenologie — um System von Setzen, an welche alle glauben müssten, die sich Phänomenologen nennen . . . sondern es handelt sich um eine Methode des philosophierens”.<sup>1)</sup>

Különösen a *lényegszemlélet*, az *intuitív meglátás* módszere talált kedvező fogadtatásra egyes bölcseleknél. Azonban a lényegszemlélet nagyon is elasztikus fogalma iág teret nyit a legkülönbözőbb értelmezésnek. Így azután a legkülönbözőbb intuitív meglátás, érzelmi beleélés, misztikus szemlélődés hívei is hivatkoztak Husserlra álláspontjuk igazolása céljából. Egvesek az ethika terén iparkodnak érvényesíteni ez intuitív módszert. Ugyanis épen az ethikában találkozunk gyakran irracionális, tovább nem magyarázható mozzanatokkal, amik az ethika objektív érvényességét veszélyeztetik. A morális alapelvek tudományos igazolásához pedig igen alkalmasnak mutatkozik a közvetlen meglátására az ethikai intuícóra való hivatkozás, illetve a bizonyításnak oly módja, mely ez intuitív belátást előidézi. Ilyen fenomenológiai intuitív megismerésre építik az ethikát pl. *D. v. Hildebrand*,<sup>2)</sup> és *Scheler*.

Scheler egyébként a fenomenológiai irányzatnak Husserl mellett legjelentékenyebb képviselője, bár újabban mindinkább eltávolodik Husserltől. Scheler szerint is bizonyos apriori, intuitív lényegszemlélet az igazi megismerés alapja. Ezért a filozófiai bizonyításnak az a helyes módszere, mely a *dolgok közvetlen szemléletére* vezet (den Geist bis an die Schwelle des zu erschauenden hinzuleiten.<sup>3)</sup> Az apriori tartalmakat csupán *felmutathatjuk*, vagyis a jelenséget a környezetéből kihámozzuk és a közvetlen szellemi meglátás, a fenomenológiai lényegszemlélet elé tartjuk. „Diese (mehr negative) Methode des sukzessiven Abschänklens des einem aufzuweisenden Phänomen in fühlbar abgestufter Weise Verwandten, Entgegengesetzten und die so erfolgende Herausshälung des Phänomens; endlich das vor den geistigen Blick Hinsetzen des herausgeschälten Phänomens, ist der Weg, der zur phänomenologischen Wesensschau führt.”<sup>4)</sup>

A lényegszemlélet lehetőségéről és ez új módszer különleges értékéről azonban Scheler sem tud meggyőzni bennünket. Úgy találjuk, hogy ő is tulajdonképen csak

<sup>1)</sup> Adolf Reinach: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von seinen Schülern. Niemeyer, Halle a. d. S. 1921. 379. 1.

<sup>2)</sup> Dietrich v. Hildebrand: Die Idee der sittlichen Handlung. (J. I. Ph. u. ph. F. VI.) 1916.

Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. (J. f. Ph. u. ph. F. X) 1922.

<sup>3)</sup> Scheler: Vom Ewigen im Menschen. I. 393. 1.

<sup>4)</sup> Scheler: Vom Ewigen im Menschen. I. 392. I.

az eddig is általánosan ismert eljárásokkal jut megállapításaihoz, amik pedig valóban az új fenomenológiai módszer eredményének látszanak, azok vagy csupán szubjektív meggyőződésen alapuló megállapítások vagy pedig pusztán semmitmondó kijelentések. Például a szereetről és gyűlöletről szóló hosszas fejtegetései eredményeként ezt állapítja meg Scheler: „Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihm und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihn eigentümlich ist, erreicht, Hass aber die entgegengesetzte Bewegung.”) E megállapításról aligha lehet elismerni a végső tudományos exaktságot és szükségszerűséget, sem pedig azt hogy az ilyenfajta tudományos eredményekhez valóban csak egy különleges lényegszemlélet segíthet bennünket. Aki birtokában van azon képességnek, hogy a lényegeket a maguk teljes mivoltában közvetlenül szemlélheti, attól bizonyos csalódással fogadjuk az ilyen megállapítást, mely a valóban szigorú tudományosság szempontjából még kétségtelenül sok kívánnivalót hagy hátra.

Újabbban a *vallásbölcselek* közül is mind többen iparkodnak a fenomenológiával, főleg a fenomenológiai lényegszemlélettel elérni újabb eredményeket. Minden időben a vallás misztériumai készítették elsősorban a gondolkodókat arra, hogy egy újabb, a közönséges megismeréstől különböző, közvetlen megragadási módot keressenek, mellyel a minden egyéb tudományos vizsgálódással dacoló misztériumokat is közvetlen bizonyossággal ismerhetjük meg. Minden időben a vallás volt legfőbb táplálója a misztikus szemlélődésnek. Érthető tehát, hogy a meglehetősen határozatlan, misztikus színezetű fenomenológiai lényegszemlélet elsősorban a misztikus szemlélődésre hajló vallásbölcselek között keltett élénk érdeklődést. Husserlnak végső, exakt tudományossággal kecsegtető ígéreteiben bízva azt remélték, hogy végre megadatott az a módszer, mellyel a legmélyebb hittitkokat is szigorú tudományossággal, lényegszükségszerűséggel sikerül feltárniok.

A vallásfenomenológia terén is a legfigyelemreméltőbb jelenség *Scheler* bölcselete. Scheler szerint a vallás tárgyai teljesen önálló, másból le nem vezethető ösadtóságok ezért az *Isten-megismerésre* a következtetésen alapuló metafizikai vizsgálódás teljesen elégtelen. A vallás terén metafizikai fejtegetésekkel sem nem bizonyíthatunk sem nem cáfolhatjuk. A világ nem *kauzális*, hanem

<sup>1)</sup> Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. Der „Phänomenologie der Sympathiegefühle” 2. vermehrte und durchgesehene Auflage. Fr. Cohen, Bonn, 1923. 187. 1.

*szimbolikus* vonatkozásokban utal Istenre. Ezért Scheler teljesen elveti a schola fejtegetéseit éppúgy, mint Kant vallásbölcseletét és a teológiában inkább azt az irányzatot iparkodik érvényre juttatni és tudományosan megalapozni, melyet *Plotinos* és *szt. Ágoston* képviselnek. Szerinte a fenomenológia is mint módszer és beállítás először a teológia terén, a plotinizmusban nyert alkalmazást,<sup>1)</sup>

A vallás tehát szerinte független minden egyéb tudománytól, a vallási megismerés csupán önmagán alapulhat. Viszont a többi tudományok végső gyökere mind a vallásban rejlik. A vallási megismerés módszere nem a bizonyítás, hanem a felmutatás, rámutatás (*Aufweis*, *Nachweis*). Bizonyítani csak már egy felismert tételt lehetséges. A vallási megismerés tárgyai azonban mint ősadottságok csupán közvetlen meglátással, lényegszemlélettel ragadhatók meg. A meggyőző Isten-bizonyításnak is az egyedül lehetséges módszere, mely e közvetlen lényegszemléleten alapszik.

A vallási megismerésre, vallási lényegszemléletre «gy specifikus *vallásos érzelem* vezet, melyben bizonyos megismerő vonatkozás is van. A vallásos érzelem, az Isten-szeretet már megvan bennünk, mielőtt még Istenről megfelelő ismereteink lennének. Egyáltalán minden megismerésben legfőbb szerepe van a *szeretetnek*, mely bizonyos primátussal rendelkezik az értelem és akarat felett. A szeretet megelőzi és vezeti a megismerést. A „negatív teológia” negatív meghatározásait az érzelemnek kell pozitívumokkal kitöltenie, különben nihilizmusba, ateizmusba jutunk.<sup>2)</sup>

A vallás terén tehát a bizonyítás csupán abban állhat, hogy a meggyőzésre szoruló személy érzelmeit addig vezetjük, míg egyszerre csak szemébe tűnik, tudatossá válik előtte mindaz, amit meg akarunk vele értetni. Ezt az eljárást támogathatjuk bizonyos hasonlóságok vagy jellegzetes ellentétek bemutatásával.<sup>3)</sup>

Többé-kevésbé hasonló felfogást vallanak a többi vallásfenomenológusok is, mint *Gründler*, *Winkler* stb.<sup>4)</sup> A katolikus és protestáns theologusok között egyaránt akadnak hívei ez új irányzatnak.

E vallásfenomenológiai munkák kétségtelenül mély vallásos érzelmekről és erős szubjektív meggyőződésről

<sup>1)</sup> Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. I. 394. 1.

<sup>2)</sup> Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. J. 395. 1.

<sup>3)</sup> Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. I. 392. 1.

<sup>4)</sup> V. ö. J. Geysler: *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*. Münster i. W. 1923.

tanúskodnak. Fejtegetéseik vonzó, tetszetős köntösbe burkolják a megvilágítandó tárgyat. Különösen Scheler fényes dialektikával megírt munkái sok helyen élénk költői fantáziát árulnak el. Érezhető nála, hogy inkább az érzelmek felkeltésére, a rokonszenv megnyerésére törekszik, mint szigorúan tudományos érvelésre.

Az ilyen érzelmtől vezetett bölcselkedés tényleg alkalmas eljárás lehet arra, hogy másokban bizonyos szubjektív meggyőződést keltsünk, hogy másokat nézeteinknek megnyerjünk. De az ilyen tisztán érzelmi mozzanatokból felépített bizonyítás éppoly hamar el is veszítheti hatását, mihelyt az ellenkező felfogást sikerül hasonlóan tetszetős köntösbe öltöztetnünk. Ez pedig csupán a dialektika, a szónoki ügyesség kérdése. Hiszen úgyszólván nincs oly abszurd felfogás, melyet ne lehetne valamely módon helyesnek, tetszetősnek feltüntetni befolyásolható egyének előtt. Ilyen, tisztán az érzelmekre gyakorolt szuggesztív hatás távolról sem tarthat igényt objektív, tudományos bizonyíték gyanánt való elismerésre és érzelmi, szubjektív meggyőződés még korántsem tartható igazi megrendíthetetlen vallásos meggyőződésnek. Az ilyen érzelmi alapokon nyugvó bizonyítási eljárás eredménye és bizonyító ereje elsősorban az illető egyén érzelmi életétől, befolyásolhatóságától függ, már pedig a szigorúan tudományos, objektív bizonyítás semmikép sem függhet e tisztán egyéni mozzanatoktól.

A vallásfenomenológus erre esetleg azt válaszolhatja, hogy az ő meggyőződése egyáltalán nem csupán szubjektív érzelmi alapokon, hanem *lényegszemléleten, lényegszükségyszerűsége*n nyugszik. Az érzelmi mozzanatok csupán elősegítik a közvetlen lényegszemlélethez való eljutást: De kérdezzük, mi biztosítékunk *van* arra nézve, hogy az ilyen érzelmi utakon elért, különleges lényegszemlélet maga is nem csupán szubjektív hallucináció vagy éppen pathologikus vízió? Minden objektív, tudományos eljárás legfőbb előfeltétele éppen az hogy a szubjektív érzelmeket, mint a szigorú értelemben vett tudományosság legfőbb veszélyeit iparkodtunk minél teljesebb mértékben távoltartani. Amennyiben pedig a vallásfenomenológusok éppen az ellenkezőjét teszik, fejtegetéseik lehetnek ügyes, hatásos egyházi szónoklatok, de a szigorú értelemben vett tudományos teológia szempontjából tekintetbe nem jöhetnek. Méltán írja e vallásfenomenológiai fejtegetésekről *Geyser*: „Ich muss mich immer darüber wundern, mit welcher Leichtigkeit und Sicherheit Dinge als durch „phänomenologische Wesensschau einsichtig gegebene“ hingestellt und als, „Wesensnotwendigkeiten“ betitelt werden, deren Aufhellung und Beweis uns armen Nicht-Phänomenolo-

gen die allergrösste Mühe bereitet. Und doch, wenn ich zu wählen habe zwischen „Erleben“ oder Ergründen und Erschliessen, brauche ich nicht lange zu überlegen.”<sup>1)</sup>)

De még ha képes lenne is a fenomenológia a vallás tárgyainak lényegszemléletéig eljutni, épen a vallás legfőbb problémáját teljesen eldöntetlenül hagyná. Ugyanis a fenomenológia módszerének egyik alapvető pontja épen minden létezés teljes kikapcsolása. A fenomenológia csupán *nemlétező ideális lényegekkel* foglalkozik és teljesen eltekint a létezés vagy nemlétezés kérdésétől. Már pedig a vallástudomány legfőbb kérdése épen a vallás tárgyainak létezése. Ha Isten nem létezik, hanem csupán intencionális tárgy, a tudat konstitúciója, Istent szeretni, és félni, Istenben hinni, Istenhez imádkozni a legnagyobb esztelenség lenne. Mivel pedig a fenomenológia épen a létezés kérdését teljesen kikapcsolja, minden lényegszemlélet mellett is az emberiséget mindvégig, egy óriási csalódás lehetőségének veszélyében hagyja, hogy akit szeret és fél, talán egyáltalán nincs, hogy akiben hisz talán egyáltalán nem létezik. Tehát a vallásfenomenológia még az állítólagos exakt lényegszemlélet módszere mellett is teljesen önálló tudomány és mindig rászorul a metafizikára, mely a létező valóságból vont következtetésekkel mutatja ki, hogy amiben hiszünk, az valósággal létezik és nem csupán képzeletünk szüleménye.<sup>2)</sup>)

<sup>1)</sup> Geyser: Augustin. 233 l.

<sup>2)</sup> V. ö. Geyser: Max Schelers Phänomenologie der Religion. Herder & Co. Freiburg i. B. 1924. 37. skk. lk., továbbá Geyser: Augustin. 238. sk. lk.



## BEFEJEZÉS.

Ha Husserl filozófiai munkásságát méltatni akarjuk, a tulajdonképeni *fenomenológiai* vizsgálódásoktól el kell választanunk azon fejtegetéseit, melyek a *pszichologizmus* leküzdésére irányulnak. A *Logische Untersuchungen* első kötete, mely ez utóbbi fejtegetéseket tartalmazza, kétségkívül a legkiválóbb filozófiai munkák egyike, melybe η Husserl egy maradandó értékű, klasszikus munkával gyarapította a filozófiai irodalmat.

Már nem ily könnyű megítélnünk Husserl fenomenológiai vizsgálódásainak értékét, itt is kétségtelenül találunk több oly mozzanatot, melyek a fenomenológia egészének tudományos értékétől függetlenül is elismerést érdemelnek, így mindenekelőtt ki kell emelnünk azt a *szabatosterminológiárávaló* törekvést, mely Husserl munkáit a legtöbb helyen jellemezi és amely az ő bölcséletét élesen megkülönbözteti egyes, a bizonytalan jelentésű kifejezésekkel nagyon is könnyen dobálódzó modern bölcséleti irányoktól. Husserl munkáiban sokszor a *scholának* olykor meddő szörszálhasogatásig menő terminológiai fejtegetéseit látjuk vizszatérni.

A fenomenológiának ez irányban gyakorolt hatását elismeréssel kell fogadnunk. Hiszen minden tudományos munkásság elengedhetetlen feltétele, hogy szabatos, egyértelmű fogalmak álljanak rendelkezésünkre. Amennyiben tehát a fenomenológia ilyen irányú vizsgálódásokat tűz ki maga elé, valóban minden tudományos munkásság előkészítésére szolgáló alaptudománynak tekinthető. Minden tudomány, még a logika is előfeltételül kívánja, hogy alapfogalmait, melyekkel operál, előzetesen megvilágítsuk, teljes szabatossággal leszegezzük. Ily értelemben tehát elfogadhatjuk Husserl állítását, hogy a fenomenológia még a logikának is alaptudománya, azonban természetesen csak az időrendi egymásutánt tekintve, mert a *quaestio juris* tekintetében a fenomenológiai leírások, miként minden egyéb tudományos gondolkodás is már előfeltételezik a logikát.

Sokszor csupán az ilyen terminológiai problémák megoldása sem valami egyszerű feladat. Ezt tapasztalhatjuk főleg a pszichológia terén, ahol a homályosság sokszor, éppen a jelentés bizonytalanságán múlik. Es Husserl feno-

menológiájának további érdeme éppen abban áll, hogy *Brentano leírja pszichológiáját* továbbfejlesztve példát adott a legfinomabb pszichológiai elemzésekre. Ily módon Husserl megakadályozta azt, aminek bekövetkezése már szinte a küszöbön állott, t. i. hogy a pszichológia a filozófiától elszakadva teljesen a kísérleti természettudományok közé olvadjon. Ezért egyes pszichológusok, akik a kísérleti módszer mellett az önálló pszichikai analízist is elengedhetetlennek tartják (pl. Lipps), határozottan közelednek a fenomenológiához.<sup>1)</sup>

Sajnos azonban, egyes helyeken mégis cserben hagyja Husserl a terminológiai alaposság, sőt éppen ott érezzük leginkább hiányát a részletes terminológiai fejtegetéseknek, ahol talán a legnagyobb szükség lenne ezekre. A pszichológiai analízist pedig annyira túlságba viszi, értékét annyira túlbecsüli, hogy az egész valóságot tisztán reflektív tudatelemzéssel, aktusanalizissal akarja megismerni.

Husserl fenomenológiája nem egységes irányzat és a benne levő különféle elemek nincsenek kellően egyesítve. Főleg kétféle irány keveredik benne anélkül, hogy kellő összhang lenne közöttük. Egyrészt ugyanis a fenomenológia *reflektív tudatvizsgálat*, mely a reflektív elmélyedés módszerével vizsgálja a tudatot, illetve annak aktusait. Másrészt pedig a fenomenológia az *ideális lényekkel, ideális jelentésszerűségekkel* foglalkozó tudomány. Ez ideális lények megragadásának módszere pedig az eidetikus szemlélődés, a *lénygszemlélet*. E kétféle, *szubjektív* és *objektív* módszer azután Husserl fejtegetései közben keresztülkaszul járnak egymást,<sup>2)</sup> ami a fenomenológia tulajdonképeni módszerének mibenlétét teljesen elhomályosítja.

Husserl fenomenológiáját legtöbb támadás annak állítólagos *végső exaktsága* miatt éri. Husserl szerint ugyanis a fenomenológia az első igazi filozófia, sőt egyáltalán *maga a filozófia*, mely semmi kérdést sem hagy felelet nélkül, semmi más tudományt sem tételez fel, sőt minden egyéb tudománynak mint tudománynak, még a tiszta logikának és a matematikának is végső, szilárd alapokat ad.

Ettől az abszolút biztos módszerrel rendelkező exakt bölcelettől minden esetre elvárnók már a tudományok nehéz problémáinak végső, exakt megoldását. Azonban Husserl bölcelete — mint Müller-Feienfels mondja — eddig csupán: „*Wetzen der Messer*”, „Aber es wird darauf ankommen”, — mondja tovább Müller-Feienfels — „ob die Leistungen den so gewetzten Messer den grossen

<sup>1)</sup> V. ö. Theodor Elsenhans: *Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie*. (Kantstudien XX.) 1915. 249. 1.

<sup>2)</sup> V. Ö. Ehrlich: *Kant und Husserl*, 55 1.

Ankündigungen entsprechen, ob die in der Wesensschau zu erfassenden Erkenntnisse wirklich so weit über alles auf andern Wegen Gefundene hinausragen, wie es das Programm verheißt. Vorläufig sind in bezug auf positive Ergebnisse Husserls Bücher rein programmatisch, Wechsel auf die Zukunft, deren Einlösung abgewartet werden muss.”<sup>1)</sup>

Azonban az eddigi negyedszázados hiábavaló várokozás nem sok reménnyel kecsegtet arra nézve, hogy a fenomenológia valaha is be fogja váltani a programjában kitűzött nagyszabású ígéreteket. A fenomenológia abszolút biztos módszerének legszembetűnőbb cáfolata az az egymástól nagyon is eltérő felfogás mely a fenomenológusok között uralkodik. Ami pedig a Husserlnél található eredményeket illeti, azokhoz eljuthatunk minden radikálisan újszerű, fenomenológiai eljárás nélkül is. A sok hosszas, nehézkes fenomenológia tárgyalás végén önkénytelenül is az a kérdés támad bennünk, mi szükség volt ehhez az eredményhez e nehézkes fenomenológiára, misztikus lényegszemléletre, alig érthető kifejezésekre? Legtöbbször úgy találjuk, hogy a sok fenomenológiai okoskodás tulajdonképpen csak összezavarta azt, ami magában világos. A tiszta tudattal, lényegszemlélettel ideális lényegekkkel és egyéb fenomenológiai újdonságokkal való magyarázat tulajdonképpen csak *ignotwn per ignotius* magyarázás. E nagy tudományos jelentőségüknek feltüntetett, de előttünk érthetetlen kifejezések végül is Goethe Mephistophelesének szavait juttatják eszünkbe:

„Schon gut! Nur muss man sich nicht allzu ängstlich quälen;  
Denn eben, wo Begriffe fehlen,  
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.  
Mit Worten lässt sich trefflich streiten,  
Mit Worten ein System bereiten,  
An Worte lässt sich trefflich glauben,  
Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben.”

<sup>1)</sup> R. Müller-Freienfels: Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. 56 sk. lk.

## TARTALOM:

	Oldal
Előszó .....	3
Bevezetés .....	5

### ELSŐ RÉSZ.

Történeti összehasonlítás.....	14
<i>I. A platonizmus</i> .....	17
1. Platon .....	17
2. Az újplatonizmus .....	18
3. Bolzano .....	39
<i>II. Az arisztotelizmus</i> .....	29
1. Aristoteles.....	29
2. A scholasztika .....	31
3. Brentano .....	32
<i>III. A kartezianizmus</i> .....	44
1. Descartes .....	44
2. Locke.....	47
3. Berkeley .....	48
4. Hume.....	51
5. Kant .....	52
<i>IV. Újabb filozófiai irányok</i> .....	65
1. Meinong .....	66
2. Rehmke .....	69
3. Pauler .....	72

### MÁSODIK RÉSZ.

Kritikai vizsgálódások.....	82
1. A fenomenológia jelentésemélete .....	85
2. A lényeg fogalma a fenomenológiában.....	94
3. A fenomenológia és a realitás problémája.....	107
4. A fenomenológiai tudatvizsgálat .....	117
5. A fenomenológia módszere .....	126
6. Egyéb fenomenológiai irányok.....	138
Befejezés .....	145

# Die geschichtliche und kritische Untersuchung der Phänomenologie.

## EINLEITUNG.

Es gibt kaum eine andere Richtung in der neuesten Philosophie die so *verschieden interpretiert* und so oft *mißverstanden* würde, als die Phänomenologie. Diese neue Richtung tritt als die erste streng wissenschaftliche Philosophie auf, beansprucht den Rang der letzten, vollkommensten Philosophie. Sie hat allerdings seit einem viertel Jahrhundert auf das philosophische Leben eine sehr anregende Wirkung ausgeübt, vorläufig ist sie aber so undeutlich, so schwer verständlich, wie kaum eine andere Philosophie, so daß man schwer einen endgültigen Standpunkt gegenüber ihr einnehmen kann. Selbst die Benennung „*Phänomenologie*“ gibt Anlaß zu verschiedenen Auffassungen. Dieser unbestimmte, vieldeutige Ausdruck kommt zuerst bei *Joh. Heinr. Lambert* in seinem „*Neuen Organon*“ (1764) vor, wo die Phänomonologie die Theorie der Erscheinungen bedeutet. Bei *Kant* (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft) beschäftigt sich die Phänomenologie mit der Bewegung als bloßer Erscheinung. *Fries* bezeichnet einen Teil der Naturphilosophie als Phänomenologie, die die Erscheinungsweise der Körper behandelt. Bei *Hegel* (Phänomenologie des Geistes) stellt diese Wissenschaft die Entwicklungsstufen des Bewußtseins dar. Ähnlich bei *E. v. Hartmann* (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins). Nach *Stumpf* ist die Phänomenologie die tiefgehendste Untersuchung der sinnlichen Erscheinungen.

In einem ganz anderen Sinne versteht aber *Edmund Husserl*, der Begründer der hier zu behandelnden philosophischen Richtung die Phänomenologie (Logische Untersuchungen I., II. B.; Philosophie als strenge Wissenschaft; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.) Er will unter dem Namen Phänomenologie eine streng wissenschaftliche, *apriori-apidiktische Wesenswissenschaft* begründen, die die Exaktheit der Mathematik besitzt und als die erste und höchste wissenschaftliche Philosophie keine geringere Aufgabe hat, als die ganze bisherige wissenschaftliche Philosophie und dadurch auch die einzelnen Fachwissenschaften zu reformieren. Um dies zu erreichen, nimmt er — ähnlich den Gegenständen der Mathematik — eine ideale, unwandelbare, von jedem Sein und Denken unabhängige Welt der *Bedeutungseinheiten* und *Wesenheiten* an, die die empirischen Einzelgegenstände in ihren identischen und notwendigen Wesen enthalten. Eine jede strenge Wissenschaft muß sich also auf diese idealen Identitäten gründen.

Diese neue Philosophie kann *keine Tatsachenwissenschaft* sein, die sich mit den Erfahrungsgegebenheiten, mit den realen Erscheinungen einer *realen Welt* beschäftigt. Diese sind nämlich immer zufällig, sie können anders oder gar nicht existieren. Ja es ist keine Unmöglichkeit, daß die ganze raum-zeitliche Welt überhaupt nicht existiert, sondern bloß eine Phantasie, eine Illusion des Bewußtseins ist. Und die Welt

ändert sich in ihrem Wesen eigentlich gar nichts dadurch, daß sie kein reales Absolutum ist, sondern nur für das Bewußtsein existiert. Demgegenüber ist das *Bewußtsein* ein notwendiges Absolutum und sein Bestehen ist ganz und gar zweifellos. Wollen wir also notwendig gültige Wesenserkenntnisse erreichen, so müssen wir vom Bewußtsein und von den Bewußtseinserlebnissen ausgehen. Dieses Bewußtsein der Phänomenologie als einer apriorischen Wesenswissenschaft ist aber nicht das empirisch-reale, individuelle, sondern ein *überindividuelles „reines“ Bewußtsein*. Und da die Haupteigenschaft des Bewußtseins die *Intentionalität*, d. h. das Beziehungshaben auf etwas ist, so liegt das Hauptproblem der ganzen Phänomenologie in den reinen intentionalen Erlebnissen, den reinen Akten.

Diese neuartigen Untersuchungen bedürfen natürlich einer ganz neuen *Methode*. Die Methode der Phänomenologie besteht darin, daß wir durch eine *transzendente Reduktion* (phänomenologische *εποχή*) jede Realität, jedes Seinsmoment „*ausschalten*“, wodurch wir das Feld des *reinen Bewußtseins* als das letzte Absolutum und darin die ganze Welt als Bewußtseinsgegebenheiten erhalten. Dann unterwerfen wir die Gegebenheiten einer *eidetischen Reduktion* und erfassen wir sie in einer unmittelbaren, reinen *Wesensschau* als reine Wesenheiten. Die so gewonnenen Erkenntnisse sind unmittelbar evidente, apriori apodiktische Wesenserkenntnisse. *Die Phänomenologie ist also eine rein intuitive Wesenslehre des reinen Bewußtseins und seiner reinen Erlebnisse.*

## ERSTER TEIL. Geschichtlicher Vergleich.

Es gibt kaum eine philosophische Richtung, die ihre *Originalität* und *alleinstehende wissenschaftliche Berechtigung* so stolz betonte wie die Phänomenologie. Man muß allerdings zugeben, daß die Phänomenologie eine selbständige, neue philosophische Richtung ist. Trotzdem geht sie nicht überall auf vollkommen neuen Wegen vor. Ihr Streben, ihre Probleme und ihre Methode sind nicht ohnegleichen in der Geschichte der Philosophie.

In der Geschichte des Denkens können wir drei große allgemeine Problemkreise unterscheiden, die als eine dreifache geheimnisvolle Welt vor dem menschlichen Geist auftauchen. Diese sind die *ideale Welt* der ewigen, unveränderlichen Ideen, die *reale Welt* der räumlich-zeitlichen Dinge und die unmittelbar gegebene *Welt unseres Selbst*, unserer Erlebnisse. Die erste hat *Piaton* erkannt, die zweite wurde zuerst von *Aristoteles* systematisch untersucht und auf die dritte hat zum erstenmal *Descartes* eine größere Aufmerksamkeit gerichtet. Demnach wollen wir die um diese drei Problemkreise entwickelten philosophischen Richtungen als *Piatonismus*, *Aristotelismus* und *Kartesianismus* bezeichnen. Die Phänomenologie steht vor allem mit dem Piatonismus und dem Kartesianismus in näherer Verwandtschaft, trotzdem enthält sie auch aristotelische Elemente. Wir wollen also unsere geschichtlichen Untersuchungen nach diesen drei Richtungen einteilen.

### I. Der Piatonismus.

1. Das Streben, die Philosophie radikal zu reformieren — was ja für die Gedanken Husserls bezeichnend ist — finden wir zuerst in der *sokratisch-platonischen* Philosophie. Auch diese Philosophie fand die unveränderlichen, ewigen *Wesen* der Dinge als die einzig festen Stütz-

punkte, durch die die Philosophie aus der Anarchie der Sophistik gerettet werden kann. *Sokrates* findet das unwandelbare Wesen der Dinge, die allgemeingültigen, festen Elemente der Erkenntnisse in den *Begriffen*. Diese Begriffe werden in der *Ideenlehre Platons* ontologisch erklärt und als die einzig wirklich Seienden gesetzt. Die Erfahrungswelt existiert bloß durch das Teilnehmen an den ewigen Ideen. Sichere Erkenntnisse gibt nur das *unmittelbare Sehen der Ideen*, die Wesenschau. In ihrer Präexistenz besaß unsere Seele diese Fähigkeit. Das Erkennen durch die Sinne ist eigentlich nur eine Wiedererinnerung an die einst gescheuten Ideen.

Nach Husserl ist das Gebiet der sicheren Erkenntnisse gleichermaßen die ideale Welt der Wesenheiten. Die Gegebenheiten der Sinneswahrnehmungen sind bloß die zufälligen Exemplare der idealen Wesen, die nur durch die unmittelbare Ideenschau erkannt werden können. So ist die Phänomenologie eine moderne Auffassung der platonischen Gedanken. Und wie der Platonismus in dem Neuplatonismus zu einer mystischen theologischen Spekulation führte, so führte auch die Phänomenologie zu einer Intuitionen *Religionsphilosophie*.

2. Unter den neueren platonischen Richtungen ist für die Phänomenologie besonders die Philosophie *Bolzanos* wichtig. Bolzano hält den logischen Inhalt der psychischen Bewußtseinsvorgänge für ideale Gegenstände, die von jedem Sein und Gedachtsein ganz unabhängig sind. Solche sind der *Satz an sich*, die *Wahrheit an sich* und die *Vorstellung an sich*.

Dasjenige, was ein Satz notwendigerweise bedeutet, unabhängig davon, ob ihn jemand ausspricht oder denkt, ist der Satz an sich. Diese Sätze an sich sind Voraussetzungen der gedachten oder ausgesprochenen Sätze. Sie existieren weder im Bewußtsein, noch in der realen Außenwelt und doch *sind* sie auf irgend eine Weise. Die Wahrheit an sich ist ein Satz, der etwas so bedeutet, wie es ist, unabhängig davon, ob sie jemand denkt oder ausspricht. Ein jeder Satz besteht aus gewissen Bestandteilen, d. h. Vorstellungen. Die Vorstellung an sich ist der Inhalt des subjektiven Satzes. Sie ist von jedem Sein und Gedachtsein unabhängig und unterscheidet sich von ihrem Gegenstand ebenso, wie *von* dem sie bezeichnenden Worte.

Die Vorstellungen sind mit gewissen *Zeichen* verbunden, durch die die Vorstellungen im Bewußtsein hervorgerufen werden. Die so hervorgerufenen Vorstellungen sind die subjektiven Vorstellungen; die ihnen entsprechenden Vorstellungen *an sich* sind die *Bedeutungen* des Zeichens. Ist das Zeichen ein äußeres Moment und das bezeichnete *Ding* ein innerer Gegenstand, so wird das Zeichen Ausdruck genannt.

Diese Gedanken Bolzanos waren auf die Entwicklung der Philosophie Husserls von bedeutendem Einfluß. Auf den Spuren Bolzanos fortschreitend scheidet Husserl die *Psychologie* und die *Logik* vollkommen voneinander. Er untersucht eingehend das Verhältnis des *Ausdrucks* und der *Bedeutung*. Der Ausdruck ist ein Zeichen, das wesensmäßig einen Sinn hat, etwas bedeutet. Die Bedeutung des Ausdruckes ist ein von dem Bedeutungserlebnis, von dem Phantasiebild oder von dem bezeichneten Gegenstand verschiedener *idealer Inhalt*, für den der Ausdruck nur ein zufälliges Zeichen ist. Die Bedeutungen sind ideale Gegenstände, die nicht real, sondern auf *eine ideale Weise wahrhaft existieren*. Auf eine ähnliche Weise besteht nach Husserl auch die *Wahrheit* und des *Wesen* der Dinge.

Es besteht also zweifellos eine enge Verwandtschaft zwischen den Sätzen und Vorstellungen an sich Bolzanos und den idealen Bedeutungseinheiten Husserls. Beide sind von jedem Sein und Denken unabhängige ideale Gültigkeitseinheiten und sie repräsentieren einen *modernen Platonismus*.

## II. Der Aristotelismus.

1. *Aristoteles* verwirft die *platonischen Ideen* als unberechtigte Hypostasierungen und unnötige Verdoppelung der Wirklichkeit. Die Wesen existieren nach ihm nicht in einer idealen Welt, sondern in den einzelnen Erfahrungsdingen selbst. Trotzdem ist das *Wesen* selbst bei *Aristoteles* kein eindeutiger Begriff. Es ist manchmal das einzelne *Individuum*, manchmal die allgemeine *Spezies*, bald der *Träger*, bald die *Ursache* oder das *Ziel* der Veränderungen. Das Wesen ist auch das *Vollendete*, das *Vollkommene*, das zu verwirklichende ewige *Ideal*. Die einzelnen Seienden sind also bloß unvollkommene Exemplare eines vollendeten, vollkommenen etwas. So kann aber dieses Vollkommene nicht in den einzelnen Individuen existieren, denn sie sind eben deshalb unvollkommen. Andererseits muß es doch auf irgend eine Weise existieren, sonst könnte es nicht als Zweckursache auf die Seienden eine Wirkung ausüben. *Aristoteles* steht also trotz seiner kritischen Stellungnahme noch unter dem starken Einfluß seines Meisters.

Die richtige Erkenntnis richtet sich auch bei *Aristoteles* auf das Wesen, auf das Allgemeine, das wir aus dem Einzelnen erkennen. Er verwirft aber mit den Ideen auch die *Ideenanschauung*. Die Erkenntnis des Wesentlichen erreichen wir nach ihm durch keine bloß passive Intuition, sondern durch *Erfahren* und *Nachdenken*. Trotzdem erkennt auch *Aristoteles* eine gewisse unmittelbare Anschauung, intuitive Erkenntnisweise an. Es gibt nämlich streng apodiktische allgemeingültige Erkenntnisse, die aus keiner deduktiven Schlußfolgerung entstehen können, denn die Prämissen dieser Schlußfolgerung müßten ebenso streng apodiktischer Geltung sein. Sie können aber ebensowenig aus der induktiven Erfahrung entstehen, denn diese gibt nie apodiktisch allgemeingültige Erkenntnisse. Es gibt also eine dritte Art der Erkenntnis, die *unmittelbare geistige Anschauung*, das intuitive Ergreifen des Wesentlichen.

*Aristoteles* steht also trotz vieler Gegensätze in manchen Punkten nahe an *Platon* und so auch an *Husserl*. Auch die *subtilen Beschreibungen* über das Ganze, das Prinzip, die Ursache usw., die *Aristoteles* ebenfalls voraussetzungslos und abgesehen vom Sein und Nichtsein betrachtet, haben eine große Ähnlichkeit mit den feinen Analysen *Husserls*.

2. Ebenso finden wir sehr feine Distinktionen, subtile Analysen in der *Scholastik*, besonders bei *Sankt Thomas v. Aqu.* und *Duns Scotus*. Die *Scholastik* strebt die platonischen und die aristotelischen Wesensbegriffe miteinander zu vergleichen, indem sie die ewigen, vollkommenen *Ideen* als die Gedanken des *göttlichen Bewußtseins* auffaßt. Die allgemeinen Wesenheiten ergreifen wir nach der scholastischen Philosophie durch den *intellectus agens*.

Auf einen scholastischen Einfluß weist bei *Husserl* besonders der Begriff der *Intentionalität* hin. Diesen Begriff hat *Husserl* durch die Vermittlung seines Meisters, des stark scholastisch gebildeten *Brentano* von der Philosophie der *Schola* übernommen.

3. *Husserl* führt in vieler Hinsicht die Philosophie *Brentanos* weiter. *Brentano* hat vor allem die *Psychologie* weitergebildet, die er für die grundlegendste Wissenschaft hält. Der Gegenstand der *Psychologie* sind aber nach ihm nicht die Seele selbst als ein metaphysisches Objekt, auch nicht die psychophysischen Gesetze, sondern die *psychischen Erscheinungen*, die von jeder Metaphysik und jeden psychophysischen Zusammenhängen unabhängige absolute Gegebenheiten sind. Jede psychische Erscheinung ist nach *Brentano* entweder selbst eine *Vorstellung* oder hat eine solche zu Grunde. Darunter ist aber nicht der vorgestellte Gegenstand oder der Inhalt der Vorstellung, sondern der *Akt der Vorstellung* zu verstehen. Der Gegenstand oder Inhalt



dieser Akte ist schon keine psychische, sondern eine physische Erscheinung. Die psychischen Erscheinungen können sich aber auf die physischen Erscheinungen richten und dieses Gerichtetsein auf etwas, die *intentionale* oder *mentale Inexistenz* eines Gegenstandes in den psychischen Erscheinungen ist das ausschließliche und allgemeinste Hauptmerkmal aller psychischen Erscheinungen.

Ein weiteres Merkmal der psychischen Erscheinungen ist nach Brentano, daß ausschließlich diese die Gegenstände der *inneren Wahrnehmung* sein und demnach nur diese mit *unmittelbarer Evidenz* wahrgenommen werden können. Wie sie erscheinen, so sind sie in der Wirklichkeit. Die psychischen Erscheinungen *existieren wirklich*, während die physischen Erscheinungen nur intentional existieren. Außerdem sind die psychischen Erscheinungen *nicht räumlicher Natur* und bilden sie trotz ihrer Mannigfaltigkeit eine *Einheit*.

Die *Methode* der Psychologie ist nach Brentano die *innere Wahrnehmung*. Diese Methode charakterisieren die *vollkommene Überzeugung* und die *unmittelbare Evidenz*.

Nach Brentano gibt es außer dem *realen Sein* keine andere Existenz. Die Universalien „sind“ also bloß in übertragenem Sinne, sie haben eigentlich überhaupt keine Existenz.

Die Phänomenologie ist mit der Philosophie Brentanos so eng verwandt, daß die Untersuchungen Husserls von den deskriptiv psychologischen Analysen Brentanos oft schwer zu unterscheiden sind. Die Phänomenologie ist ja auch eine deskriptive Wissenschaft, die sich mit dem Bewußtsein, mit den Erlebnissen und psychischen Akten beschäftigt. So fand es später selbst Husserl für nötig, den Unterschied zwischen *Phänomenologie* und *deskriptiver Psychologie* genau anzugeben. Die Psychologie ist eine Erfahrungstoissenschaft, die sich mit dem individuellen Bewußtsein und seinen realen Vorgängen, also mit Tatsachen, Realitäten beschäftigt. Dagegen ist die reine oder transzendente Phänomenologie keine Tatsachenwissenschaft, sondern eine *Wesenswissenschaft*. Ihr Gegenstand sind keine realen Tatsachen, sondern ideale Wesenheiten, ihre Methode ist keine empirische Verallgemeinerung, sondern die unmittelbare Wesensschauung. Daher sind ihre Ergebnisse keine Erfahrungsgesetze, sondern apriori apodiktische Wesensgesetze. Die Phänomenologie ist auch eine deskriptive Wissenschaft der Bewußtseinsgegebenheiten, sie beschreibt aber nicht die Daten des empirischen, sondern die des transzendental reinen Bewußtseins. Die Phänomenologie ist also kein Zweig der Psychologie, sie gründet sich nicht auf die Psychologie, sondern eben umgekehrt, die Phänomenologie ist der notwendige Grund auch jeder Psychologie, die eine strenge Wissenschaft sein will.

Brentanos Auffassung nach sind:

a) einerseits die psychischen Erscheinungen, Intentionalität, innere Wahrnehmung und vollkommene Evidenz;

b) andererseits die physischen Erscheinungen, Nichtintentionalität, äußere Wahrnehmung und nichtevidente Auffassung streng *parallel* miteinander. Da sieht aber Husserl die *Vermengung* verschiedener und sich nicht deckender Einteilungsgesichtspunkte.

Ebenso weicht Husserl von seinem Meister in der Frage der *Existenz* ab. Nach Husserl gibt es außer dem realen Sein und dem einfachen Nichtsein noch ein gewisses, von jeder Realität und jedem Bewußtsein unabhängiges, räum- und zeitloses, *ideales Sein*. So existieren die Bedeutungen, die Wesenheiten usw. Da ist Husserl also *Platoniker*, während sein Meister es mit *Aristoteles* hält.

### III. Der Kartesianismus.

1. Die Bedeutung *Descartes* für die Geschichte der Philosophie besteht vor allem darin, daß er die Frage der *Gewißheit* unserer Kenntnisse und der Quelle der *Gültigkeit* aufgeworfen hat. Dadurch wurde die neuzeitliche Philosophie vor allem *Erkenntnistheorie*. Descartes sucht nach den *festen Gründen*, auf die die Philosophie als eine vollkommen vorurteilsfreie, mathematisch exakte, strenge Wissenschaft gebaut werden kann. Durch ein allgemeines, radikales *Zweifeln* findet er die Rettung aus der Skepsis und den festen Ausgangspunkt der neuen Philosophie in dem „*cogito*“, im Denken, im Bewußtsein.

Husserl strebt auch nach einer Philosophie, die statt der bisherigen unsicheren, unwissenschaftlichen Versuche eine strenge Wissenschaft ist. Zu diesem Zwecke *schaltet* er all die Erkenntniskreise *aus*, wo eine Möglichkeit des Zweifels nicht vollkommen ausgeschlossen ist. So setzt er jedes *reale Sein* in Klammern, da wir von der Existenz einer realen Außenwelt nie eine unbezweifelbare Gewißheit haben können. Ebenso schaltet er aber auch die *psychophysische Welt*, ja selbst das eigene individuelle Bewußtsein aus und so erreicht er als Resultat das *reine Bewußtsein*. In diesem reinen Bewußtsein finden wir dann die ganze Welt als eine *intentionale* wieder. So ist der einzige Gegenstand der Phänomenologie dieses reinen Bewußtsein mit seinen reinen Erlebnissen. Descartes ist also bei dem realen Bewußtsein stehen geblieben. Husserl geht aber weiter zum überindividuellen Bewußtsein überhaupt.

2. Der kartesianische Gedanke des *cogito* wird von den *englischen Empiristen* weitergeführt. *Lockes* Abhandlungen über den menschlichen Verstand sind die erste einheitliche Erkenntniskritik, die erste eingehende Untersuchung der Bewußtseinsinhalte. Den Inhalt des Bewußtseins bilden die *Ideen*. Diese Ideen Lockes sind *Vorsie/lungen von etwas*, sie haben also einen *intentionalen* Charakter. Locke erkennt noch einen *substantialen Träger* der Ideen an, der aber näher unbekannt ist. Deshalb untersucht er die Ideen unabhängig von dieser Substanz.

Die *allgemeinen Ideen* erhalten wir nach Locke aus den Einzelideen durch die *Abstraktion*. In der Frage der Universalien ist er der Vertreter des *Konzeptualismus*.

Die Untersuchungen Lockes beziehen sich aber auf das psychologische, *empirische Bewußtsein*. Deshalb bleiben sie nach Husserl noch auf der „*natürlichen Einstellung*“ und so führen sie in den *Psychologismus*. Auch die Ideen Lockes sind *psychologisch hypostasiert* und so sind sie von der platonisierenden Auffassung Husserls noch weit entfernt.

3. Die Theorie Lockes wird durch *Berkeley* zu einem *subjektiven Idealismus* weiter entwickelt. Bei ihm finden wir den ersten Versuch, die ganze transzendente Welt aus der reinen Immanenz zu erklären. Nach Berkeley gibt es schon *keine materielle Wirklichkeit*. Die äußeren Dinge sind eigentlich nur die Ideen von ihnen, sie existieren also bloß im perzipierenden Bewußtsein.

Nach Berkeley gibt es nur Vorstellungen einzelner Dinge. Diese Vorstellungen können aber *allgemeine Ideen* werden, indem sie ein jedes Individuum einer Spezies uerfreten.

Berkeley steht also in der Realitätsfrage der Auffassung Husserls nahe. Trotzdem bleibt er auch noch bei dem individuellen Bewußtsein stehen und erkennt er nicht das reine Bewußtsein. Auch den Repräsentationsgedanken *Berkeleys* nimmt Husserl nicht an, denn das All jedes Einzelnen ist nicht identisch mit dem Allgemeinen. Nach Husserl hat Berkeley ebenso wie Locke in dieser Frage bloß das *anschauliche Ergreifbare* und nicht auch den *unanschaulichen Aktcharakter* in

Rücksicht genommen. Husserls Auffassung nach besteht die Allgemeinheit der Bedeutungen in der *spezifischen Bedeutungsintention*.

4. Nach Hume gibt es in der Wirklichkeit (eigentlich nichts als die *wahrgenommenen Vorstellungen*). Die Seelensubstanzen sind ebenso bloße Fiktionen, wie die materiellen Substanzen. Selbst das *Bewußtsein* ist bloß ein *Bündel der verschiedenen Vorstellungen*. Die ganze Welt ist also bloß eine *subjektive Fiktion*.

Husserl steht dieser Auffassung sehr nahe, besonders in der ersten Ausgabe der Log. Unters., wo er auch das Bewußtsein bloß als das Bündel der Vorstellungen betrachtet. Auch die Phänomenologie ist die Wissenschaft der *reinen Subjektivität*. Sie betrachtet die Wirklichkeit als Erscheinungen, Vorstellungen des Bewußtseins und läßt jede Realität außer acht. Hume nimmt aber die Vorstellungen in ihrer *empirischen Realität*, Hume in ihren *reinen Wesenheiten*.

5. Hume hat besonders auf die Philosophie Kants eine große Wirkung ausgeübt. So finden wir auch viele Beziehungen zwischen der Phänomenologie und dem Kantianismus. Kant untersucht ebenfalls das Bewußtsein, die *reine Vernunft*, aber nur hinsichtlich der *objektiven Gültigkeit* der Erkenntnis. Für Husserl ist aber der einzige Gegenstand seiner Phänomenologie das Bewußtsein und die intuitiv erfäßbaren Erlebnisse. Daher gibt es für ihn kein Gültigkeitsproblem.

Kant untersucht die apodiktisch allgemeingültigen, apriorischen Erkenntnisse. Diese *Apriorität* hat aber bei Kant einen *formalen* Charakter. Husserl sucht dagegen nach dem *Bewußtseinsapriori* in der reinen Intuition und die apriorischen Erkenntnisse der Phänomenologie sind nicht bloß formale, sondern *inhaltliche* Wesenserkenntnisse. Die Phänomenologie ist die Wissenschaft der apriori-gültigen inhaltlichen Bestimmungen über die reinen Erlebnisse.

Kant hält für den letzten Grund jeder apriorischen Erkenntnis die *reine Anschauung*, die aber nichts anderes ist als die *reinen Formen* der sinnlichen Wahrnehmung: der *Raum* und die *Zeit*. Auch nach Husserl ist die reine Anschauung der letzte Grund aller Erkenntnisse. Die reine Anschauung der Phänomenologie ist aber eine *unmittelbare intuitive Anschauung* der reinen Bewußtseinsinhalte in ihrer reinen Wesenheit.

Nach Kant können wir bloß die Erscheinungen, das *Phänomenon* erkennen, was aber die *Dinge an sich*, in ihrem innigsten Wesen sind, davon können wir keine Erkenntnis haben. Auch Husserl nennt seine Philosophie *Phänomenologie*, die trotzdem eine strenge *Wesenswissenschaft* ist. Die Wesen in der Phänomenologie sind aber nicht ontologische Wesen wie diejenigen bei Kant. Für die Phänomenologie ist nämlich die ganze Welt bloß eine Welt der Erlebnisse und so sind auch die Wesenheiten nicht in einer transzendenten Realität zu suchen. Die Erlebnisse sind aber *Erscheinungen* für die reflektive Wahrnehmung und so ist die Phänomenologie die Wesenslehre der reinen Erlebnisse. Die *transzendente Realität* wird aber von beiden Philosophen ausgeschaltet.

Auch das phänomenologische „*Bewußtsein überhaupt*“ ist kantischen Ursprungs. Dieser Begriff ist bei Kant vielmehr nur eine Fiktion, die aber die Quelle des *kantianischen Idealismus* wurde. Fichte hält schon die ganze Wirklichkeit bloß für das Produkt des *absoluten Ich*. Ebenso hält die *badische Schule* (Windelband, Rickert) jedes Sein für ein von einem *Normalbewußtsein* oder *Transzendentalbewußtsein* abhängiges Sein. Die *marburger Schule* (Cohen, Natorp) löst endlich die ganze Wirklichkeit im *Denken* auf. Husserls Auffassung in der Realitätsfrage steht dem neukantianischen Idealismus sehr nahe. Wie er aber eigentlich die Realität meint, das ist aus seinen sehr vorsichtigen unbestimmten, oft schwer vereinbarten Äußerungen kaum zu erkennen

*Transzendental* ist bei Kant, was sich auf die Möglichkeit apriorischer Grundlegung der objektiv gültigen Erfahrungen bezieht. Bei Husserl hat dieses Wort eine andere Bedeutung. Transzendental ist bei ihm einerseits die Untersuchung, die die Dinge unabhängig vom Sein und Nichtsein in ihrem *reinen Ansichsein* betrachtet, andererseits die *letzb. reflektierende immanente Untersuchung*. Auch das Wort „*transzendent*“ brauchen beide Philosophen in verschiedener Bedeutung. Transzendent ist bei Kant, was außerhalb des Kreises der *möglichen Erfahrung* steht. Husserl nennt aber transzendent einerseits einen Gegenstand, der nicht *ein realer Teil* des Erlebnisses ist, andererseits bedeutet dies bei ihm die *Grenzenlosigkeit* in der Anschauung des Dinges.

#### IV. Neuere philosophische Richtungen.

Außer den erwähnten Philosophen gibt es noch einige neuere Denker, deren Philosophie in manchen Punkten eine nähere Verwandtschaft mit der Phänomenologie hat, ohne daß sie dabei als Phänomenologen genannt werden könnten. Solche sind vor allem Meinong, Rehmke und Pauler.

1. *Meinong*, der Begründer der *Gegenstandstheorie*, ist auch ein Schüler Brentanos. Die Gegenstandstheorie betrachtet die Gegenstände unabhängig vom Sein oder Nichtsein, bloß als Gegenstände, als *Erkenntnisgegebenheiten*. Gegenstand ist alles, was denkbar, intellektuell erfäßbar, was für das Bewußtsein gegeben ist. Die Gegenstandstheorie ist also nach Meinong die *allgemeinste apriorische Wissenschaft*.

Eine besondere Spezies der Gegenstände ist das *Objektiv*. Dies ist das *Urteilsobjekt* gegenüber dem Vorstellungsobjekt. Das Objektiv existiert nicht zeitlich, sondern *besteht zeitlos* für die apriorische Erkenntnis. Es ist bloß im Urteil und in der *Annahme* erfäßbar. Diese letztere ist ein Urteil ohne Überzeugung, steht also zwischen Vorstellung und Urteil.

Die Gegenstandstheorie will also, ebenso wie die Phänomenologie, die allgemeinste apriorische Wissenschaft sein. Beide lassen das Sein und das Nichtsein der Gegenstände außer acht. Meinong steht aber auf dem Boden des *Realismus* und deshalb erkennt er neben der Gegenstandstheorie auch andere Grundwissenschaften an. Ebenso hat in der Gegenstandstheorie die *intuitiv Anschauungsmethode der Phänomenologie* keine besondere Rolle.

Auch das Objektiv Meinongs ist mit den idealen Gegenständen der Phänomenologie verwandt.

2. *Rehmke* will ebenfalls eine voraussetzungslose Grundwissenschaft begründen, die den allgemeinsten Bewußtseinsinhalt, das „*Gegebene*“ untersucht. Gegebenes ist alles, was Bewußtseinsbesitz ist. Eine besondere Aufgabe seiner Grundwissenschaft ist, das *Bewußtsein* als „*besitzendes*“ oder „*habendes*“ im besonderen klar zu legen. Es gibt nur zweierlei Gegebenes: das *Ding* und das *Bewußtsein*. Die Grundwissenschaft will diese Grundgegebenheiten voraussetzungslos und bis zu den letzten Teilen beschreiben und dadurch für die anderen Wissenschaften feste Grundlage sichern.

Das Streben der Grundwissenschaft hat also manche Verwandtschaft mit der Phänomenologie. Die Grundwissenschaft behandelt aber bloß die allgemeinsten Gegebenheiten, die schon zu keiner Spezialwissenschaft gehören. Auch mit dem Idealismus und der intuitiven Methode der Phänomenologie hat die Grundwissenschaft nichts zu tun.

3. Auch die Philosophie *Paulers*, die bedeutendste *ungarische* Philosophie hat viele Verwandtschaft mit der Phänomenologie. Diese ungarische Philosophie ist ebenfalls streng *antipsychologisch*, u. zw. nicht nur in der Logik, sondern auf jedem Teilgebiet der Philosophie.

Pauler setzt über das ganze Gebiet der Erkenntnisobjekte ein *System*

der Wahrheiten, die eine von jedem Sein und Denken unabhängige, ideale Subsistenz haben. Die Welt der Seienden und das System der Wahrheiten sind miteinander parallel. Die Wahrheiten sind zugleich die vollkommenen *Musterbilder* der Seienden.

Die Wahrheiten sind elementare und zusammengesetzte. Eine elementare Wahrheit nennt Pauler *Logisma*. Das Logisma ist ein Gültigkeitsmoment, das die *Identität* eines Dinges mit sich selbst ausdrückt.

Pauler setzt also an Stelle der platonischen Ideen die an sich seienden Wahrheiten, ähnlich, wie Bolzano die Sätze *an sich*, Vorstellungen an sich, Wahrheiten an sich und Husserl die idealen Bedeutungseinheiten und Wesen.

Die *Reduktion* hält Pauler für die allgemeinste und höchste Methode der Philosophie. Sie ist aber eine ganz andere Methode als die phänomenologische Reduktion. Die Reduktion Paulers geht von der *Gültigkeit eines Urteils* aus und forscht den *logischen Voraussetzungen*, Rationen nach, die die Gültigkeit eines Urteils bedingen. So führt diese Methode endlich zu absolut und allgemein gültigen Wahrheiten. Diese Methode ist also eine Schlußfolgerung von dem *logisch Relativen* auf das *logisch Absolute*.

Außer diesen Ähnlichkeiten gibt es bei Pauler eine von ihm begründete philosophische Disziplin, die auch seiner Meinung nach eine enge Verwandtschaft mit der Phänomenologie Husserls hat. Diese neue Disziplin ist die Ideologie, die das Ding als solches untersucht. Sie ist also eine allgemeine Gegenstandstheorie. Sie zerfällt auf *Phänomenologie*, *Relationstheorie*, *Kategorientheorie* und allgemeine *Werttheorie*. Die Phänomenologie Paulers hat die grundlegende und voraussetzungslose *Beschreibung der Gegebenheiten*, bevor sie sich noch irgendwie differenziert hätten, zur Aufgabe. Die Dinge können aus zwei Gesichtspunkten, u. zw. nach ihrem *Inhalt* und nach ihrer *Subsistenzart* betrachtet werden. Demnach zerfällt die Phänomenologie Paulers auf *Usiologie* (Wesenslehre) und *Hyparchologie* (Subsistenzlehre).

Die *phänomenologische Beschreibung* trägt bei Pauler zuerst die verschiedenen *Bedeutungen* des Wortes zusammen, mit dem wir den zu beschreibenden Gegenstand bezeichnen. Dann beschreiben wir einerseits die immanenten Eigenschaften des Dinges selbst, andererseits diejenigen Merkmale, die den Gegenstand von anderen Gegenständen unterscheidet. Endlich fügen wir unsere Beschreibung in das System der bisherigen Beschreibungen ein.

Pauler versteht also unter Phänomenologie trotz vielen Ähnlichkeiten eine wesentlich andere Wissenschaft als Husserl. Pauler hält die Phänomenologie für keine alleinherrschende philosophische Disziplin. Sie ist nach ihm auch nicht ganz voraussetzungslos, denn sie setzt wenigstens die Logik voraus. Auch die unmittelbare Wesenschau hat bei Pauler keine besondere Rolle, ebenso fehlt bei ihm das reine Bewußtsein.

## ZWEITER TEIL. Kritische Untersuchung.

Husserl ist ein scharfsinniger Analytiker, aber kein synthetischer Geist. So ist seine Phänomenologie eigentlich *kein einheitliches System*. Die einzelnen Untersuchungen Husserls sind scharfsinnige Analysen von einem in sich geschlossenen Problemkreis, aber es fehlt ihnen oft der Zusammenhang, das einheitliche Ziel, der gemeinsame Grundgedanke. So besteht die Phänomenologie vielmehr aus mosaikartig

zusammengesetzten Teilen, die nicht organisch zusammenhängen. Trotzdem will Husserl in seiner Phänomenologie eine einheitliche allgemeine Grundwissenschaft geben und so ist er oft zur Annahme von unbegründeten Voraussetzungen gezwungen. Auch die Undeutlichkeit seiner Philosophie folgt größtenteils aus dieser *willkürlichen Einheit* der in sich subtilen, aber *heterogenen Untersuchungen*. Eben deshalb konnte Husserl auch keine einheitliche Schule gründen,

Wir wollen hier die Grundgedanken der Phänomenologie Husserls einer Kritik unterwerfen.

### I. Die Bedeutungslehre der Phänomenologie.

Es entspricht auch Husserl einem jeden *Ausdruck* eine *ideale Bedeutung*. Diese Bedeutung ist nicht identisch mit dem sie ausdrückenden sinnlichen *Zeichen* oder *Wort*, auch nicht mit dem sie begleitenden *Akterlebnis*. Ebenso unterscheidet sie sich auch von dem das Bedeutungserlebnis begleitenden *Phantasiebild* und von ihrem realen oder nichtrealen *Gegenstand*. Die Bedeutung ist ganz unabhängig davon, ob jemand sie ausdrückt, denkt, versteht, ja ob es überhaupt denkende Bewußtsein und Denkakte gibt. Selbst der Ausdruck ist für die Bedeutung *zufällig* und es gibt unzählige Bedeutungen, die nie ausgedrückt werden, ja nicht einmal ausgedrückt werden können.

Die Bedeutung ist ein neuartiger *Gegenstand*, eine *ideale Spezies*. der ideale, *logische Inhalt* der Erlebnisse und gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse eine *strenge Identität*. Von dieser Identität haben wir eine *unmittelbare Evidenz*. Wir sehen unmittelbar ein, daß den verschiedenen Akten des Wahrnehmens oder Urteilens ein und derselbe, von jedem individuellen Erlebnis unabhängige ideale Gegenstand entspricht.

Die Bedeutungen haben *keine reale Existenz*, weder in der Außenwelt, noch im Bewußtsein, doch sind sie *wahrhaft seiende* ideale Gegenstände.

Jetzt fragt sich aber, ob die Annahme dieser idealen Bedeutungen berechtigt ist? Was wir »inter einem Ausdruck *wirklich* verstehen, das ändert sich ohne Zweifel nach den Personen und Zeitaltern. Es folgt zwar aus dem *Grundsatz der Identität*, daß eine Bedeutung nicht zugleich A und *nicht* A sein kann, dies schließt aber gar nicht aus, daß derselbe Ausdruck einmal A, andersmal nicht A bedeutet. Es hat zwar ein jeder Ausdruck eine *relativ identische* Bedeutung, die wir *Begriff* nennen. Dieser ist aber nicht eine von jedem Denken unabhängige, absolut unwandelbare Identität, sondern eine nur *relativ beständige* inhaltliche Einheit. Er verändert sich nach dem Fortschritt unserer Kenntnisse und bildet immer den idealen Inhalt dessen, was wir eben bei dem Ausdruck denken. Ist also die Bedeutung eines Ausdrucks wirklich dasselbe, was er für uns *tatsächlich bedeutet*, was die einzelnen Bedeutungsakten wirklich enthalten, dann ist sie keine absolut unwandelbare, unabhängige Identität. Oder aber ist die Bedeutung ein identisches Absoiufum, dann ist sie aber etwas ganz anderes, als was man im allgemeinen mit einem Ausdruck versteht, d. h. dann ist sie *keine eigentliche Bedeutung*, sondern etwas für uns näher unbekanntes.

Husserls Meinung nach gehört nämlich Z. B. zu dem Ausdruck „*Sokrates*“ nicht nur das physikalische Zeichen oder der Wortklang, nicht nur der damit verbundene Erlebnisakt oder Erlebnisinhalt, nicht nur die Anschauung oder die konkrete, reale Person des Sokrates, sondern es gehört zu ihm noch ein *an sich seiender idealer Gegenstand*, eine ideale Spezies. Und dieser *ideale Sokrates* besteht raum- und zeitlos, unwandelbar und anabhängig davon, ob die betreffende

Person existiert oder jemand sie denkt. Wir halten aber solche ideale Bedeutungen, die von jedem Denken und Sein, selbst von dem bloß zufälligen Ausdruck unabhängig, wahrhaft seiende, identische Gegenstände sind, die vielleicht nicht einmal ausgedrückt werden können, bloß für *unbegründete Vorurteile*, für *unnötige Fiktionen*, die nichts erklären, sondern nur Undeutlichkeit und Mißverständnisse hervorrufen. Sie sind bei Husserl aus der *kritiklosen Annahme des Platonismus Bolzanos* entstanden.

## II. Der Wesensbegriff der Phänomenologie.

Die Phänomenologie ist eine „*eidetische*“ Wissenschaft, d. h. eie hat bloß mit *Wesen* und *Wesenskenntnissen* zu tun. Die Wesenheiten der Phänomenologie sind *keine Realitäten*, da Husserls Meinung nach das reale Sein gar nicht wesentlich zu den Dingen gehört. Ebensovienig sind sie aber *psychische Gebilde*, reale Bestandteile der individuellen Bewußtseinerlebnisse. Die Wesen sind nach Husserl *von* jedem Sein und Denken unabhängig, *notwendig bestehende ideale Gegenstände*. Das Wesen bietet sich in den Einzeldingen oder Vorstellungen als in Mustern, in Baispielen dar und wird aus diesen durch eine *unmittelbare Wesensschau* erkannt. Die so gewonnenen apodiktischen Wesenskenntnisse sind die festen, exakten Gründe für alle Wissenschaften.

Wir wollen nun diesen Wesensbegriff näher betrachten. Das Wesen ist einer der unklarsten und mehrdeutigsten Begriffe der Philosophie. Es hat vor allem eine zweifache Bedeutung. Es bedeutet nämlich einerseits das *ontologische Wesen*, nämlich das Bleibende, das Unveränderliche im Einzelseienden, der Träger der wechselnden Eigenschaften, dasjenige, ohne daß das Individuum *nicht existieren kann*. Solche sind die *metaphysischen* und die *physischen Wesen* der Dinge, Andererseits ist das Wesen das *spezifische Wesen*, dasjenige, was in der Wahrnehmung der verschiedenen Einzeldinge gleicharmig, allgemein ist, ohne das das Einzelne als solches *nicht vorgestellt oder gedacht werden kann*. Von solchen spezifischen Wesen kann auch ohne einen realen, metaphysischen Hintergrund die Rede sein, indem wir die Dinge bloß als in der Wahrnehmung<sup>^</sup> für das Bewußtsein gegeben betrachten, abgesehen davon, was sie in der Realität sind.

Das Wesen in der Phänomenologie ist kein real Seiendes, es ist also kein ontologisches Wesen. Es kann aber auch nicht das spezifische Wesen der einzelnen Wahrnehmungsdinge, Bewußtseinerlebnisse sein, denn diese hängen von dem realen Bewußtsein ab. Was also eigentlich unter den idealen Wesenheiten zu verstehen ist, das können wir schwer erklären. Bedeutet nämlich das Wesen wirklich das Wesen der einzelnen Dinge, so kann es nur dasselbe sein, was die einzelnen Dinge wirklich und in vollem Maße enthalten. Das Wesen eines Dinges ist notwendigerweise *in diesem Dinge* enthalten, sonst wäre das Ding nicht dasselbe, was es ist. Es scheint uns aber ganz unnötig zu sein, außerhalb der Dinge und unabhängig von ihnen noch gewisse ideale Wesen anzunehmen. Solche Wesen braucht das Ding weder zu seiner Existenz, noch zu seiner Erscheinung. Was wäre denn dieses *ideale dritte Etwas*, was außerhalb des Seins und der Erscheinung eines Dinges noch dazu gehört und unabhängig von ihm besteht. Ich habe eine unmittelbare Evidenz davon, daß ich das Fesen *meines Selbst* in vollkommenstem Maße enthalte. Was soll aber ein idealer, von jedem Sein und Denken unabhängiger Gegenstand sein, der das Wesen meines Selbst enthält. Von einem solchen τῆρος ἀνθρώπου habe ich keine Ahnung.

Es ist also aus der Phänomenologie, aus dieser exakten Wesertslehre eben das am schwersten zu verstehen, was eigentlich das Wesen ist. So müssen wir auch die Wesenslehre Husserls bloß für ein Vor-

urteil halten, das höchstens eine sehr bestreitbare Hypothese ist, nicht aber als eine vollkommen evidente und sichere Grundlage einer Wissenschaft gelten kann, die sich der höchsten Exaktheit rühmt.

### III. Die Phänomenologie und das Realitätsproblem.

Es ist ein Grundsatz der Phänomenologie, daß ein *absolutes Sein* bloß das *Bewußtsein* hat. Die Wahrnehmung des Bewußtseinerlebnisses enthält den Beweis seiner notwendigen und zweifellosen Existenz in sich selbst. Demgegenüber ist die *raum-zeitliche Erfahrungswelt* bloß eine *zufällige, relative*, sie hat bloß ein *intentionales*, von einem Bewußtsein abhängiges Sein, außerdem ist sie *gar nichts*. Die Welt ist immer nur als eine *erfahrbare*, als zu einem Bewußtsein gehörige erweisbar und ihre reale Existenz kann nie *zweifellos* und *apodiktisch* bewiesen werden. Es gibt zwar keinen Beweis für das Nichtsein der Realität, aber es geht vom Wesen der Welt eigentlich nichts verloren, wenn die Welt überhaupt nicht existiert.

Ist also das reale Sein theoretisch immer zweifelhaft, so muß es in einer exakten, streng apodiktischen Wissenschaft, wie die Phänomenologie sein will, *ausgeschaltet* werden. Husserl gibt also eigentlich keinen strengen Beweis des Idealismus, ebensowenig eine überzeugende Widerlegung des Realismus. Er läßt aber die Realität als etwas *Unbeweisbares* und *Überflüssiges* außer acht.

Es ist aber höchst merkwürdig, daß Husserl zum Grundsatz einer exakten, apodiktischen Wissenschaft solch eine schwankende und so oft bestrittene Theorie legt, wie der *Idealismus* ist. Unserer Meinung nach ist der Idealismus wenigstens nicht sicherer und apodiktischer beweisbar, als der Realismus. Die natürliche Weltbetrachtung bekennt sich zum Realismus. Behauptet also jemand das Entgegengesetzte, so ist er verpflichtet Beweise dafür zu liefern. Husserl läßt aber die *Schwierigkeiten' des Idealismus außer acht*, er nimmt ihn für etwas Selbstverständliches, ganz Evidentes und fordert ausschließlich von der Seite des Realismus *apodiktische Beweise*. In der Ermangelung solcher Beweise klagt er den Realismus des *Dogmatismus* an, behauptet aber ebenso ohne apodiktische Beweise, also dogmatisch den Idealismus. Es ist merkwürdig, daß Husserl den Bedeutungen und Wesen so freigebig ein selbständiges, absolutes Sein verschenkt, von der Realität aber jedes absolute Sein so engherzig verweigert und dafür keinen Beweis streng genug findet. Selbst seine „*Ausschaltungstheorie*“ scheint uns bloß eine Hintertür zu sein, durch die man sich den Angriffen von Seiten des Realismus oder der Verpflichtung einer strengen Beweisführung des Idealismus entziehen kann. Wir halten also seinen Idealismus für ein dogmatisches Vorurteil.

### IV. Das Bewußtsein in der Phänomenologie.

Der *einzig Gegenstand* der Phänomenologie ist das reine Bewußtsein mit seinen reinen Gegebenheiten. Dieses Bewußtsein ist nach Husserl das einzige Absolute, das die ganze Wirklichkeit in sich konstituiert. Die Phänomenologie behandelt also nicht das individuelle, reale Bewußtsein und seine realen Erlebnisse, sondern sie wendet auf diese die phänomenologische *Reduktion* an. Dadurch schaltet sie alles aus, was zum realen Sein gehört und so erhält sie als Residuum das reine Bewußtsein, das die ganze Welt als eine intentionale, konstituierte enthält. Da selbst das eigene individuelle Bewußtsein als Realität ausgeschaltet werden muß, so gibt es in der Phänomenologie *zweierlei Art des Bewußtseins*: das reine Bewußtsein und seine Korrelate, das von ihm konstituierte psychologische Bewußtsein.



Die Grundeigenschaft des Bewußtseins ist die *Intentionalität*. So hat die Phänomenologie vor allem die *intentionalen Akte* des Bewußtseins zu erforschen. Es entspricht nach Husserl einem jeden *gegenständlichen Moment* ein spezielles *intentionales Aktmoment* und die Phänomenologie hat *unmittelbar diese reinen Akte* zu erforschen. Aus dieser unmittelbaren Aktanalyse will Husserl streng allgemeingültige apodiktische Erkenntnisse über die ganze konstituierte Wirklichkeit erhalten.

Das *Vorhandensein* realer Akte in unserem Bewußtsein können wir ohne Zweifel konstatieren. Es fragt sich aber, was wir bloß aus diesen reinen intentionalen Momenten erkennen können? Unserer Meinung nach ist *bloß die Existenz* solcher Akte unmittelbar evident, was sie aber weiter sind und wie sie den verschiedenen Gegenständen entsprechen, wie sich z. B. das Sehen einer Farbe vom Sehen einer anderen Farbe unterscheidet, das ist für uns höchst unklar und rätselhaft. Diese *subjektivste Immanenz* ist für uns ebenso *irrational*, wie die *objektivste Transzendenz*, wo wir also nichts weniger als klare und exakte Wesenserkenntnisse erreichen können. Ob man also bloß aus der Untersuchung dieses *subjektiv Letzten* eine streng allgemeingültige und apodiktische Wesenswissenschaft erreichen kann und ob dies der einzig richtige Weg zu einer streng wissenschaftlichen Philosophie ist, bleibt zum mindesten sehr zweifelhaft.

Viel verwickelter wird aber unser Problem, indem Husserl die ganze Wirklichkeit nicht auf die realen Akten eines individuellen Bewußtseins, sondern auf die *reinen Akte eines reinen Bewußtseins* reduziert. Wir haben nämlich wenigstens von der Existenz des realen Bewußtseins und der realen Akte eine Evidenz. Was aber das überindividuelle reine Bewußtsein und seine reinen Akte sein sollen, das ist für uns ganz unklar und wir sind höchst erstaunt, wenn Husserl auch über sie vollkommen evidente, unmittelbar intuitive Wesenserkenntnisse haben kann. Mit dem Setzen des reinen Bewußtseins entsteht dabei für uns eine Reihe von *unlösbaren Probleme*, wie z. B. der Zusammenhang des reinen und des individuellen Bewußtseins, das reine Ich usw.

Es scheint uns also das Setzen des reinen Bewußtseins bei Husserl vielmehr aus seinen *idealistischen Vorurteilen*, als aus unmittelbaren Wesenseinsichten zu folgen. Haben wir uns aber von diesen Vorurteilen befreit dann sehen wir ein, daß die Wesen und Wesensforschungen mit dem reinen Bewußtsein und den reinen Akten nichts zu tun haben.

## V. Die Methode der Phänomenologie.

Husserl hält zu den phänomenologischen Forschungen eine ganz *neuartige* Methode nötig. Die phänomenologische Forschung geht von einer *individuellen Tatsache* aus. Dann schaltet sie jedes reale Seinsmoment aus und *reduziert* die Wirklichkeit auf die *reinen Akte des reinen Bewußtseins*. So braucht aber die Phänomenologie eine Methode, durch die die Erlebnisse, Akte des Bewußtseins erfaßt werden können. Diese Methode ist die *Reflexion*; allein sie macht Bewußtseinserlebnisse erkennbar.

Die Phänomenologie als eine exakte, apodiktische Wesenswissenschaft schöpft jede ihre Behauptung aus der *reinen Intuition*, aus der *unmittelbaren Anschauung* der Wesen und Wesenszusammenhänge. Diese *Wesensanschauung* ist eine höhere Art der individuellen Anschauung. Sie geht von der individuellen Anschauung aus und wird durch eine *eidelische Reduktion* zur Wesensanschauung, wo die reinen

Wesen ebenso unmittelbar geschaut werden, wie die Einzelgegenstände in der individuellen Anschauung.

Was nun die Methode der Phänomenologie anbelangt, finden wir keine Schwierigkeiten in der *Ausschaltung des Realitätsmomentes*. Es ist eine altbekannte Selbstverständlichkeit, daß die Gegenstände von ihrem realen Dasein abgesehen bloß als Bewußtseinsgegebenheiten in ihrem Sosein betrachtet werden können. Eine solche Untersuchung kann aber keine allgemeine Grundwissenschaft sein, bevor sie nicht beweist, daß die Gegenstände nichts anderes als bloße Bewußtseinsdaten sind. Aber die Reduktion auf das reine Bewußtsein und auf seine reinen Akte finden wir für ebenso phantastisch, wie die Theorie des reinen Bewußtseins selbst.

Auch die *Reflexion* ist eine altbekannte Methode für die Forschung der psychischen Erscheinungen. Ebenso bekannt sind aber auch die vielen *Fehler* und *Schwierigkeiten*, die mit dieser Methode verbunden sind. Es ist also sehr zweifelhaft, daß sie eine allgemeine Methode einer exakten, apriori apodiktischen Wesenswissenschaft sein kann. Dabei ist die Reflexion bloß auf die *individuellen Erlebnisse* anwendbar, sie gibt also bloß *Tatsachenerkenntnisse*. Auf ein reines Erlebnis des reinen Bewußtseins, das also nicht mein eigenes Bewußtsein ist, kann ich auch keine Reflexion anwenden.

Die *intuitive Wesensanschauung* ist in der Phänomenologie ein *deus ex machina*, die Husserl überall anführt, wo seine Behauptung sonst nicht bewiesen werden könnte. Die *Intuition* ist aber kein klarer und eindeutiger Begriff. So spricht man von der Intuition der eigenen Erlebnisse, der letzten Grundwahrheiten, von ästhetischer, religiöser Intuition usw. Die mit einer sogenannten Intuition erfaßten Erkenntnisse sind aber überhaupt nicht immer streng apodiktische Wahrheiten. Wir finden oft Behauptungen, die angeblich gleicherweise auf unmittelbarer Intuition beruhen, doch einander widersprechen. Eine solche *unkontrollierbare, unbestimmte*, oft ganz *mystische* Methode führt leicht zu: Halluzination, zur *Autosuggestion*. Deshalb sind wir noch nicht immer befriedigt, wenn jemand sich zur Rechtfertigung seiner Bedeutung bloß auf seine intuitive Einsicht beruft. Bezieht sich jemand auf unmittelbare intuitive Wesenseinheiten, wo wir überhaupt nichts sehen können, so müssen wir entweder seine Behauptung ganz dogmatisch annehmen, oder aber wir müssen auch seine unmittelbare Intuition in Zweifel ziehen. Will also Husserl die ganze Philosophie als eine streng apodiktische Wissenschaft auf diese Methode gründen, die keiner wissenschaftlichen Kontrolle zugänglich ist, gefährdet er eben die *Wissenschaftlichkeit* der Philosophie in höchstem Maße.

## VI. Weitere phänomenologische Richtungen.

Husserl hat sich schon durch seine vorphänomenologische Arbeit, in der er die reine Logik von dem *Psychologismus* befreit hat, einen großen wissenschaftlichen Ruhm erworben und einen großen Einfluß auf weite Kreise der Denker ausgeübt. Es ist also sehr verständlich, daß man auch seine Phänomenologie, in der er eine ganz neue und vollkommen exakte Philosophie verspricht, mit einem großen Interesse empfangen hat. In kurzer Zeit gab es eine Reihe von Phänomenologen, die sich dieser neuen Philosophie angeschlossen haben. Betrachten wir aber näher die Arbeiten der Phänomenologen, so finden wir unter ihnen *keine einheitliche Auffassung*. Einige junge Schüler Husserls ausgenommen, gibt es sogar keinen einzigen, der in allen wesentlichen Punkten die Ansichten Husserls bekennt. Wäre die Phänomenologie wirklich eine auf unmittelbarer Wesenseinsicht beruhende *exakte apodiktische Wissenschaft*, so müßten die Ansichten derjenigen, die sich

diese Wissenschaft engeignet haben, in vollkommener Übereinstimmung sein. Es sind also entweder selbst die Phänomenologen *unfähig* sich die exakte Methode Husserls anzueignen, oder aber wir müssen die *Exaktheit* der Phänomenologie in Zweifel ziehen. So ist die Phänomenologie Husserls eben von ihren Anhängern widerlegt.

Die meisten von den Phänomenologen reißen eigentlich bloß den einen oder anderen Gedanken Husserls hereus und bilden ihn als Phänomenologie weiter. Die anderen phänomenologischen Sätze Husserls verschweigen sie oder lehnen sie ausgesprochen ab. Besonders die *intuitive Methode* Husserls hat eine große Wirkung ausgeübt. Der sehr elastische Begriff der Intuition macht es sehr verständlich, daß die verschiedensten intuitiven Richtungen, die sonst von der Phänomenologie sehr weit stehen, gewisse Beziehungen mit derselben suchen und sich mit der Autorität Husserls decken. Eine solche Richtung ist z. B. die *Religionsphänomenologie*, deren Gegenstand den meisten Anlaß zur mystischen Intuition gibt.

Es gibt aber viele Denker, die sich den Phänomenologen angeschlossen haben, ohne daß sie die schweren Ausführungen Husserls gründlich und kritisch durchstudiert hätten, in deren Arbeiten wir von einer phänomenologisch klingenden Einleitung und einigen neuartigen Ausdrücken abgesehen, nichts von der Phänomenologie Husserls finden.