

OD LOGU K MÝTU (Iracionalizmus a pseudohistorizmus vo fenomenologickej koncepcii vedy) — II.

JOZEF PIAČEK, Katedra marxisticko-leninskej filozofie FF UK, Bratislava

PIAČEK, J.: From Logos to Myth. (Irrationalism and Pseudo-Historism in the Phenomenological Conception of Science) Part Two. *Filozofia* 39, 1984, No. 2, p. 235.

In part two of the paper *From Logos to Myth* the problem of the unity of the starting-point of scientific cognition in Husserl's philosophy the way which lead from irrationalism and pseudo-historicism of Husserl's conception to contemporary philosophical hermeneutics of H.—G. Gadamer and his followers are analyzed. The author shows that the presuppositions on which the phenomenological conception of the relation between science and its starting-point is based lead inevitably to a mythical way of thinking, especially to the merging of the material and ideal, natural and spiritual and to dropping of concept of the scientific approach as existing in the sciences. Neither Husserl's requirement „back to history“ frees the phenomenological conception of science and its existential groundwork from the oppression of irrationalism because it refuses to allow for the existence of the regularity in the history of the starting-point of scientific cognition.

Husserl zastáva názor, že objektivizované (tradované) výsledky vedeckej práce (podobne ako ostatné objektivizované ľudské výtvyry) majú svoj zmysel, len ho je potrebné odhaliť. Ak tento zmysel nemajú, treba skúmať, prečo ho stratili; podľa Husserla treba prejsť k výskumu „vyprázdnenia zmyslu“ (Sinnentleerung), ktoré sa zakladá na procese matematizácie sveta (jeho formalizácie, idealizácie atď.). Podľa Husserla je opätovné naplnenie zmyslom závislé od obnovenia vedomia súvislostí výsledkov vedeckého poznávania so zdrojom ich zmyslu, za ktorý Husserl, ako je známe, pokladá životný svet ľudí. Pri rozvíjaní tejto problematiky Husserl na jednej strane zostáva verný svojej klasickej fenomenologickej koncepcii, t. j. i naďalej skúma konštitúciu zmyslu v činnosti transcendentálnej subjektivity. Na druhej strane sa však v priebehu premeny alebo rozšírenia problému konštitúcie na konštitúciu uskutočňovanú viacerými generáciami čiže inštitúciu (pozri: 14, s. 414—415) pokúša zaujať stanovisko k problematike „sedimentácie“ výsledkov ich zmyslotoornej činnosti a spôsobu spätného odhaľovania tradovaných významových vrstiev. Začína hovoriť o probléme odhalenia „skrytého zmyslu“ a zamýšľa sa nad spôsobmi „nadväzovania dialógu“ s predchádzajúcimi tvorcami vedeckých (i ostatných kultúrnych) výtvorov a podmienkami možnosti tohto dialógu.

Hermeneutickú problematiku možno identifikovať predovšetkým v Husserlovom „kritickom komplexnom pohľade“ (kritische Gesamt-schau), ktorý má za historickými faktami odhaľovať harmóniu zmysluplnej finality (7, s. 95). S týmto teleologickým predsudkom potom pristupuje k jednému z hlavných problémov hermeneutiky nazývanému

„Schleiermacherov paradox“, ktorý spočíva v tom, že — povedané všeobecne — určitý kultúrny výtvor a jeho tvorca môže jeho neskorší interpretátor pochopiť lepšie ako svoj výtvor a ako seba samého chápal tvorca sám (3, s. 280; 2, s. 859). Husserl svoje riešenie Schleiermacherovho paradoxu podáva podľa mojej mienky vtedy, keď hovorí: „Každý filozof sa v danej historickej etape zamýšľa nad sebou samým a obracia sa na súčasných i minulých filozofov. Vyslovuje sa o tomto všetkom ... ujasňuje si svoju vlastnú aktivitu ... No nech sa akokoľvek poučíme na základe historického bádania o takýchto ‚sebainterpretáciách‘ ..., nedozvieme sa ešte nič o tom, kam ‚to‘ nakoniec ... u všetkých týchto filozofov ‚smerovalo‘. To sa objaví až po konečnom dotvorení sa zmyslu (nur in der Endstiftung) ... a iba vo svetle tohto konečného dotvorenia sa zmyslu môžeme pochopiť predchádzajúcich mysliteľov *tak, ako by oni sami seba nikdy nemohli pochopiť*“ (7, s. 94) (podč. J. P.). Z podčiarknutého vidno, že podľa Husserla platí: neskôr možno „lepšie“ alebo úplnejšie rozumieť hotovým výsledkom filozofickej reflexie než im rozumeli ich autori.

V tomto duchu Husserl interpretuje aj ostatné výtvory ľudskej aktivity predchádzajúcich generácií. Na tomto pozadí a v tomto kontexte treba podľa Husserla pristupovať aj k špeciálnovednému poznaniu, ktorého výsledky pri reaktualizácii na novom stupni historického vývinu sú vlastne ich „lepším“ pochopením. Husserl sa pokúša preniknúť do problematiky tejto reaktualizácie tradovaného skrytého významu výsledkov vedeckej aktivity v novom historickom kontexte predstavujúcom našu prítomnosť, „náš životný svet“. Súbor výsledkov vedeckej aktivity označuje ako „vedecky pravý svet“ a pýta sa, ako náš konkrétny životný svet obsahuje vo svojej vlastnej univerzálnej konkrétnosti zároveň tento „vedecky pravý svet“. Ide tu totiž o to, že všetko, čo obsahuje životný svet, chápeme; životný svet je podľa Husserla tým, čo dáva všetkému zmysel. Ak teda vedecké poznanie má byť jeho súčasťou, musí mať zmysel, resp. ho musí nadobudnúť. „Ako teda možno systematicky, t. j. s primeranou vedeckosťou, vyhovieť tak paradoxným dojmom pôsobiacemu všeobšiahlemu spôsobu bytia predvedeckého sveta?“ (7, s. 153) Husserlova otázka tu smeruje súčasne k statusu vedeckého poznania i k možnosti jeho naplnenia zmyslom¹ čiže navodenia súvislosti so životom človeka. Táto otázka sa pokladá za jadro Husserlovej filozofie vôbec.

Vedecký obraz sveta a aktivity, ktorej je výsledkom, tu Husserl chápe v kontrapozícii k životnému svetu, no zároveň tak, aby ho mohol pochopiť ako útvar tohto životného sveta samého. Postupuje tu vlastne v intenciách filozofie života (azda pod najväčším vplyvom Diltheya a svojho žiaka Heideggera). Životný svet totiž chápe ako prúdeň, v kto-

¹ resp. rôznych zmien tohto zmyslu pri reaktualizácii skrytého zmyslu tradovaných poznatkov.

rom sú ponorené všetky prírodné veci, výtvary vedeckej a ostatnej aktivity ľudí i vzťahy medzi ľuďmi navzájom. Buržoázni interpretátori Husserla, ako Merleau-Ponty, Gadamer, Janssen, Brand atď., sa nesprávne nazdávajú, že keby sa Husserl dôsledne pridržal zásady nehľadať už nič ďalšie za týmto univerzálnym prúdiacim živlom, vzhľadom na ktorý možno pochopiť všetko, čo je, zmizol by Husserlov transcendentálny paradox (pozri o tom: 13, s. 56 an.) i ďalšie antinómie v jeho koncepcii východiska vedeckého poznania. Napríklad Merleau-Ponty píše: „Keď zaodějeme (?) antinómie konštitúcie druhých ja alebo tézy sveta do pojmov životného sveta, prestanú byť bezvýchodiskové.“ [12, s. 115] Čím však je, resp. by bolo vykúpené navrhované „prekonanie“ Husserlových antinómií východiska vedeckého poznania?

Problém súvislosti a jednoty vo východisku vedeckého poznania dokáže Husserl nastoliť a riešiť jedine v idealistickom duchu. Subjektívne a objektívne, spoločenské a prírodné, spoločenské a individuálne, ideálne a materiálne, činnostné a produktové atď., všetky tieto stránky a súčasti východiska vedeckého poznania a jeho zložiek Husserl vykladá z jednoznačne idealistických pozícií a kolísanie nastáva až na pôde idealizmu, konkrétne raz medzi iracionalizmom a racionalizmom, raz medzi subjektívnym a objektívnym idealizmom alebo medzi otvoreným solipsizmom a neutrálnym monizmom.² Povaha všetkých týchto stránok, zložiek a vzťahov je podľa Husserla koniec koncov ideálna; s použitím Rebaneho terminológie by sme povedali, že Husserl ich chápe iba ako stránky, zložky a vzťahy náplne sociálnej pamäti. Husserl sa výslovne snaží o odstránenie dualistického a pluralistického chápania východiska vedeckého poznania z pozícií idealistického monizmu alebo — lepšie povedané — určitého variantu neutrálneho monizmu. Ide mu o filozofiu, ktorá by sa síce chápala ako súčasť reflektovaného reálneho východiska vedeckého poznania, ale ktorá by sa budovala „dôsledne formou seba-pochopenia a pochopenia sveta ako duchovného produktu. Duch tu nie je v prírode alebo vedľa prírody,“ píše Husserl, „ale príroda sama sa posúva do sféry ducha. „Ja' už tiež nie je izolovanou (podč. J. P.) vecou medzi ostatnými vecami v bezprostredne a vopred danom svete a skoncovalo sa s povážlivou vonkajšou rozptýlenosťou osobných ja odlúčených jedno od druhého, pretože tieto ja vnútorne splývajú a sú inherentne

² Je síce pravda, že mnohé problémy a protirečenia sú spôsobené fragmentárnosťou diela pozdného Husserla. Ale ani dosiaľ vydané manuskripty v *Husserlianach*, ani ostatné známe rukopisy nenaznačujú, že by Husserl vedome čo i len koketoval s materializmom. Máločím sa v úsilí o úzkostlivé vyhýbanie materializmu od Husserla líšia aj jeho nasledovníci z radov existencializmu, hermeneutiky alebo „synkretického“ typu K.—O. Apela či G. Branda. Veľmi ostré útoky proti materializmu každého druhu nachádzame aj u revizionistov nadväzujúcich na Husserlovu koncepciu životného sveta tam, kde by sa Husserl rád zbavil protirečení, do ktorých upadal v dôsledku predpokladu transcendentálnej subjektivity. V tomto zmysle nadväzoval na Husserla M. Pricha.

jedno s druhým späté (es hört überhaupt das Ausser- und Nebeneinander der Ichpersonen auf zugunsten eines innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins).“ (7, s. 363; 6, s. 346) Neutrálmononistickú črtu Husserlovej koncepcie si jasnejšie možno uvedomiť na základe Merleau-Pontyho interpretácie tohto miesta: „...*Inherencia (obsiahnutosť) ja vo svete alebo sveta v ja* [podč. J. P.], mňa v druhom a druhého vo mne, čo Husserl označil výrazom *„Ineinander“*, je mlčky vpísaná do integrálnej skúsenosti, ktorá vytvára tieto nezjednotiteľnosti.“ (12, s. 115) Husserl chce pritom tento „svet štyroch paradoxov“ — a dodajme „stmelených“ a „neutralizovaných“ skúsenosťou — „opísať bez toho, že by sa opieral o logiku (!) a existujúci slovník“. (12, s. 115) Potiaľto by sa azda dalo súhlasiť s Merleau-Pontyho charakterizáciou Husserla, nemožno však už, pravda, nijako súhlasiť s jeho výrokom, že Husserlova redukcia nie je vraj návratom k ideálnemu bytiu, pretože „nás presadzuje do herakleitovskej duše, do refaze horizontov, do otvoreného bytia.“ (12, s. 115) Podľa mojej mienky Merleau-Ponty (a takisto aj Průcha, ktorý tento Merleau-Pontyho názor postavil za základ svojej „neantropologickej ontológie“) zakrýva Husserlov jednoznačný idealizmus, na ktorom Husserl i naďalej trvá, keď analyzuje východisko vedeckého poznania ako nekonečne sa vrstviacu totalitu zmyslu (pozri: 7, s. 192—193). Husserl popri konštatácii množstva vynárajúcich sa problémov a „neobyčajných ťažkostí“ (ako sám píše) výslovne hovorí, že i naďalej zotrúva v „čisto duchovnom postoji“. Ani v najmenšom tu nevidno ústup z pozícií idealizmu, ale naopak, snahu o ich expanziu: Husserl uvádza, že „čisté subjektívno“ študované v „čistom duchovnom postoji“ je fakticky celý svet — keby sme mohli Herakleitovu PSYCHĚ stotožniť s touto subjektivitou, platili by o nej nepochybne slová: „Hranice duše nenájdeš, aj keby si kráčal a uberal sa všetkými cestami; také hlboké má dno (Grund)“ (7, s. 193; 6, s. 173). Husserl sa tu neodvoláva na slávny Herakleitov zlomok náhodne. Uvidíme to o chvíľu. Prv sa však treba bližšie pozrieť na sám Herakleitov zlomok, najmä na jeho preklad.

Záver zlomku (ide o zl. 22 B 45) by mal v preklade správnejšie znieť: „...taký hlboký logos (mieru) má.“ (Pozri: 4, s. 103.) Podobne aj Losev (11, s. 126) hovorí, že „grécky termín logos ... je omnoho hlbší a širší než jednoducho základ (osnova)“, po nemecky „Grund“. Že tu nejde len o filologickú záležitosť, ale že sa práve tu kladie prst na filozofickú otázku „najvyššej dignity“, ukáže okamžite súvislosť s Herakleitovým zlomkom B 115: „Duša má logos (mieru), ktorý sa sám rozmnožuje.“ (4, s. 103) Na tomto mieste sa rozohráva jeden z najzaujímavejších filozofických sporov medzi idealizmom (v našom prípade reprezentovaným Husserlovou fenomenológiou v štádiu pokusov o svoje seba prekročenie) a materializmom (v našom prípade dialektickým materializmom).

Pozrime sa najprv na dialektickomaterialistickú interpretáciu uve-

dených Herakleitových zlomkov o duši.³ Áno, logos sveta aj logos duše sú neohraničené, neobmedzené, takto číta zlomok B 45 marxisticko-leninský filozof a takto ďalej interpretatívne rozohráva dialektiku subjektívnej a objektívnej súčasti východiska vedeckého poznania: „Subjektívny logos ľudskej duše a objektívny logos sveta vecí predstavujú jednotný svet...“ Musí z tvrdenia tejto jednoty plynúť idealistická a kontemplativistická interpretácia východiska vedeckého poznania, ako ju vidíme u Husserla a hermeneutikov? Svet je podľa Kessidiho výkladu Herakleita jednotný „z dvoch hľadísk: z hľadiska vnútorného sveta človeka, jeho subjektívnosti a z hľadiska vonkajšieho usporiadania vecí. Ak sú tieto dve stránky v súlade a v zhode, ak je subjektívny logos „najlepších“ totožný s objektívnym logom vecí, z toho vyplýva, že poznanie logu vonkajšieho sveta vecí je možné prostredníctvom sebapoznania... Sebapoznanie vyvádza človeka zo sféry vnútorného do vonkajšieho sveta vecí. Ľudská duša sa tak obohacuje, rozširuje a rozvíja.“ (8, s. 241) Nemusíme tu však pokračovať augustiniánsky k duši ako k pôde zjavovania sa boha. Podľa Augustina bola duša subjektívnym médiom, v ktorom sa boh zjavuje sám sebe. Sebaobohacovaním, sebarozlišovaním a sebarozvíjaním alebo — povedané Rebaneho terminológiou — rozvíjaním náplne sociálnej pamäti totiž vstupujeme do styku s logom vonkajšieho sveta vecí, „vdychujeme“ tento logos, pričom sa tieto dve cesty „nevylučujú, ale navzájom predpokladajú, lebo logos duše a logos sveta sú totožné v rozdielnosti, tvoria jednotu vnútorného a vonkajšieho.“ (8, s. 241) Pritom vidíme, že tu vonkoncom nejde o mysticizujúce „Ineinander“! Kessidi tu rozvíja antikontemplativistickú interpretáciu Herakleitovej idey psyché, ktorú podal Th. A. Beiku. Subjektívny logos by podľa Beikuovho predpokladu bolo čosi dynamické, živé, spontánne sa rozvíjajúce, a nie niečo statické (stav pasívneho sebaopozorovania). „Keď človek pociťuje v sebe tvorivý (samorodiaci) alebo „sám seba rozmnožujúci“ logos, v tomto svojom (subjektívnom) logu spozná objektívny vesmírny logos.“ Taký je Beikuov posudok Herakleita (8, s. 241) Proti fideistickej interpretácii napr. augustiniánskeho typu tu marxizmus pokračuje tak, ako to ukazuje Kopninova myšlienka, „že keď hovoríme o vývine poznania ako o základe budovania kategoriálneho systému, chápeme poznanie zo stránky jeho objektívneho obsahu. Keď skúmame zmenu v obsahu nášho vedenia, vystihujeme rozumovo zákonitosti javov objektívneho sveta.“ (10, s. 132)

Ako tomu rozumieť? Odpoveď koncipoval už Herakleitos, ako prenikavo ukazuje Kessidi: Herakleitos totiž nevidel subjektívny logos odtrhnuto od objektívneho konania, ale naopak, podľa neho je medzi nimi úzka súvislosť: „... pre neho (Herakleita) je múdrosť (subjektívny logos) jednotou slova a skutku a znamená umenie *hovoríť i konať podľa objektívneho logu* (podč. J. P.).“ (8, s. 241) Že toto herakleitov-

³ Opieram sa tu o prácu: 8, s. 240 an.

ské nadhodenie otázky praxe a zároveň odrazu objektívnej reality nie je „vymyslená“ interpretácia, potvrdzuje zlomok B 112: „Rozumné myslenie je najväčšia cnosť a múdrosť: pravdu hovorí a v duchu pravdy aj konať na základe poznania pravej povahy vecí.“

A ako uzatvára dialektickomaterialistický interpretátor svoj výklad Herakleitovej koncepcie psyché? Uvedomiť si to a pozorne premyslieť je nevyhnutné skôr než prejdeme k Husserlovej interpretácii. „... Herakleitos tým, že začal rozlišovať prírodu a ducha, materiálne a ideálne, prekonáva mytologické stotožňovanie materiálneho a ideálneho, objektívneho a subjektívneho. Potvrdzuje to najmä jeho koncepcia logu duše.“ (8, s. 245)

Ako sa na vec pozerá Husserl? Husserl sa, naopak, svojou koncepciou inherencie (Ineinander) ja a sveta a sveta a ja (ktorú po ňom v rôznych variantoch opakujú aj praxisti a ďalší revizionisti) vlastne vracia k „mytologickému“ nerozlišovaniu materiálneho a ideálneho, objektívneho a subjektívneho. Filozofia je podľa toho, ako ukazuje aj Merleau-Ponty, „skúmaním bytia alebo tohto Ineinander“ (12, s. 117), pričom toto „Ineinander“ je obmenou principiálnej koordinácie. Lepšie povedané, ako sme videli vyššie, Husserl prírodu priamo a nekompromisne podriaďuje duchu. Z takýchto pozícií pristupuje k Herakleitovmu zlomku o bezhraničnosti duše a hĺbke jej logu. „Logos“ — ako sme videli — Husserl prekladá ako „Grund“ (základ, dno) a chápe ho ako zmysel, ktorý nikdy nemôže byť posledný, ale vždy znovu odkazuje na ďalší zmysel: „Každé dosiahnuteľné ‚dno‘, každý dosiahnuteľný ‚zmysel‘ odkazuje fakticky na ďalšie dno, na ďalší zmysel...“ (7, s. 193) Husserl tu dochádza na hranice rozvíjania svojho transcendentálneho motívu konštitúcie zmyslu čisto v pra-ja (Ur-ich), v médiu transcendentálnej subjektivity. Zároveň však neprekračuje túto hranicu smerom k dialektickej interpretácii „konštitúcie“ zmyslu, t. j. k rozvoju tézy manifestácie sveta vo vedomí v interakcii subjektu a objektu, ale — pravdepodobne pod spätným vplyvom Heideggera — prispeje vlastne k radikalizácii hermeneutiky.⁴

Významné miesto z tohto hľadiska zaujíma pojem horizontu. S týmto pojmom Husserl pracuje pri výklade Herakleitovho zlomku B 45: „... každý otvorený horizont prebúda nové horizonty, ale napriek tomu nekonečný celok je vo svojej nekonečnosti prúdiaceho pohybu zameraný k jednote zmyslu, avšak nie tak, že by sme ho hneď a len tak bez ďalšieho dokázali úplne postihnúť a pochopiť (ihn ohne weiteres ganz erfassen und verstehen könnten...)“ (7, s. 193; 6, s. 173) Celkový zmysel, zmysel vo svojej nekonečnej totalite nám podľa Husserla nemôže byť daný inak ako vo svojej otvorenosti, neurčitosti. A táto totalita takto otvorene-skryto sa nám podávajúceho zmyslu je tým, v čom

⁴ Historicky k tomu nedošlo hneď, pretože medzi Husserlovou *Krisis* a hermeneutickou renesanciou Husserla ležia roky druhej svetovej vojny.

a z čoho údajne vyrastá vedecké poznanie, je tým, čo Husserl nazýva „životným svetom“ a „zmyslovým fundamentom“ (Sinnfundament) vedeckého poznania. Hermeneutikou východiska vedeckého poznania by tu bol sebvýklad tvorcu vedeckého poznania, tvorcu, pohrúženého v tomto živle a už vopred nejako tento živel chápujúceho. Keby sme obmenili názov Kessidiho knihy, mohli by sme Husserlovu filozofiu nazvať *Od logu k mýtu*.

Znakom vedeckosti vedeckého (najmä prírodovedného) poznania je podľa Husserla „zabudnutosť“ tohto neustále prúdiaceho a rozširujúceho sa zmyslového fundamentu (7, s. 70 an.) Preto je podľa Husserla nevyhnutné vypracovať postupy vyznačujúce sa novou „vedeckosťou“, vypracovať novú „vedu“ o životnom svete. Husserl už nestihol povedať viac o obsahu tejto „novej vedeckosti“. No nech by aj bol mohol ďalej rozvíjať tieto svoje úvahy, nemohol by na základe prijatých predpokladov prekročiť rámec svojho návratu k mýtickému spôsobu uvažovania; pojem „vedeckosti“ by i naďalej zostal beznádejne v podruží mýtu.

Nijaký iný koniec nemožno čakať od filozofie, ktorá sa odtrhne od existujúceho vedeckého poznania, ktorá odmieta z neho čerpať svoj pojem vedeckosti. Sotva si možno predstaviť, že by z Husserlovej kontrapozície špeciálnovedného a filozoficky vedeckého a bez ochoty prijať myšlienku dialektického sprostredkovania medzi materialisticky chápaným subjektom a objektom a bez princípu odrazu bolo vzniklo čosi iné ako nový variant iracionalistickej metafyziky. Potvrďuje to i ďalší faktický vývin pohusserlovskej filozofie cez Heideggera ku Gadamerovi a k najnovším variantom revizionizmu.

Celkom v línii Husserlovej iracionalistickej metafyziky koncipuje svoju „neantropologickú ontológiu“ M. Průcha, podľa ktorého „sa ‚metafyzično‘ viaže na celú sféru konkrétnej skutočnosti, na vzájomné vyjavovanie súcien spojené s relatívnosťou každého z nich. Svedčí o ňom prítomnosť a realita súcien, sprevádzaná vždy ich čiastočnosťou a problematickosťou; reálna prítomnosť zmyslu, spojená s jeho neúplnosťou a ohraničenosťou; otvorenosť každého obsahu a trvalá neprítomnosť pevného východiska. ‚Metafyzično‘ tak nie je druhoradý a odťažitý doplnok obsiahnutého sveta, ale brutálne reálny spôsob a ‚prostredie‘, ktorým a v ktorom všetky ostatné obsahy sú.“ (16, s. 54—55) Porovnanie týchto slov s Husserlovými potvrdzuje, „že filozofický revizionizmus, hoci sa vydával za ultrakritický a ultrativorivý marxizmus, v skutočnosti preberal mnohé názory Husserlovej a existencialistickej fenomenológie, neschopný zaujať k nim kriticky materialistické stanovisko, na druhej strane nedokázal rozoznať, v čom sú skutočne podnetné motívy fenomenologickej filozofie.“ (17, s. 575—576) Průchovu filozofiu možno chápať ako jednu z foriem realizácie tohto Husserlovho filozofického „programu“.

V štúdií 13, s. 66 sme videli, prečo Husserl zaviedol pojem životného sveta. Sledovali sme tam argumentáciu V. I. Koľadka, v ktorej sa

sovietky filozof dotýka vzťahu medzi aktuálnymi a potenciálnymi zložkami východiska vedeckého poznania, faktu, ktorý využíva Husserl, že štruktúru každého zážitku akoby predurčovala celá predchádzajúca skúsenosť. „Vnem“, podľa Husserla, „prináša nové, no predznamenať ho pritom minulosť vedomia (Bewusstseinsvergangenheit), nové prichádza v súlade (gemäß) s už poznaným, s tým, čo je už pre mňa v minulosti konštituovateľné.“ [5, s. 211] Každý aktuálny intencionálny zážitok má určité potenciality, ktoré ja môže aktualizovať. Tieto potenciality predznačujú cestu, po ktorej ja odhaľuje horizonty, v ktorých sa odohráva jeho aktuálne prežívanie. Vidíme, že východisko vedeckého poznania ako náplň sociálnej pamäti, sa podľa Husserla aktualizuje a rozvíja nie náhodilo a chaoticky, no ani nie pri odraze objektívnej reality. K jeho artikulácii nedochádza pod vplyvom nového, ale naopak, prichádzajúce nové sa podriaďuje apriórnej teleologickej štruktúre. Východisko vedeckého poznania tak podľa Husserla predstavuje jediný štruktúrny celok s dvoma stránkami: potencialitou prežívania a horizontovosťou daného pri dôslednom zachovaní tézy, že tu ide výlučne o sféru fenoménov.

Pochopiť (t. j. odkryť zmysel) ktorúkoľvek zložku východiska vedeckého poznania a teda i vedeckého poznania ako takého znamená objaviť jej súvislosť s takto chápaným celkom východiska vedeckého poznania. Strata zmyslu vedeckého poznania, ktorú Husserl označuje ako krízu európskych vied, spočíva podľa neho v tom, že sa „zabudlo“ na súvislosť vedeckého poznania s jeho východiskom — životným svetom. Husserl verí, že na prekonanie krízy stačí opäť nájsť túto súvislosť, ukázať, akým spôsobom existuje vedecké poznanie v živle prúdiaceho životného sveta ľudí a preskúmať ho spolu a nerozlučne s totalitou všetkých zložiek životného sveta ako výsledkom aktivity „európskeho ľudstva“.

Treba povedať, že tento Husserlov patetizmus už jeho žiaci a „rozvíjajúci“ nezdediajú. Zavrhnú zvyšky osvietenstva a racionalizmu v Husserlovom spracúvaní idey produktovosti sveta ako Husserlovu „naivitu“ a „nedostatočnú radikálnosť“ a akcentujú Husserlove iracionalistické nábehy a jeho teleologizmus. Najvehementnejšie si pritom v tomto zmysle počinajú predstavitelia súčasnej buržoáznej filozofie, ktorí presadzujú hermeneutické postupy. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že rehabilitujú heglóvskú metódu, ktorú Husserl s takými neblahými následkami pre jeho filozofiu⁵ tvrdošijne odmietal. Niektorí z týchto predstaviteľov označujú svoje učenie dokonca ako „dialektické“. V skutočnosti však, ako píše V. I. Koľadko, Heglovu metódu „zakladajú na pôde fenomenológie“ [9, s. 98] a snažia sa tak vytvoriť podmienky, aby buržoázna filozofia po druhej svetovej vojne nabrala druhý dych.

⁵ Obrátilo to totiž smer jeho myslenia k otvorenému iracionalizmu, ako sme videli vyššie.

Ako záchytný bod im pritom slúži pojem totality, s ktorým u Husserla korešponduje pojem horizontu. V tomto úsilí aplikovať myšlienky Husserlovej filozofie na niektoré výsledky nemeckej klasickej idealistickej filozofie siahajú títo filozofi najmä po Husserlovej rukopisnej pozostalosti napísanej v posledných rokoch života. Najväčšiu popularitu spomedzi týchto rukopisov si získali dva: tzv. *Pôvod geometrie* a *Prevrat v kopernikánskom učení*.⁶

Husserl v týchto rukopisoch nastolil otázku „historickej interpretácie“ východiska vedeckého poznania, požiadavku „návratu k dejinám“. Za „to, čo je historicky osebe prvé“ (das historisch an sich Erste) považuje „našu prítomnosť“ (7, s. 405; 6, s. 382). Cum grano salis by túto vetu bolo možné pokladať za prvú vetu fenomenologicko-hermeneutického rozboru východiska vedeckého poznania u Husserla, pretože tu ide o otázku, ktorú hermeneutici kladú na začiatku svojho skúmania: kde treba začať s analýzou východiska vedeckého poznania? Hermeneutik uvažuje takto: štruktúra východiska vedeckého poznania leží už vopred pred mnou roztvorená, nie však — a to hermeneutik podčiarkuje — tematizovaná. Ak by štruktúra východiska vedeckého poznania už nebola takto vopred otvorená, nič by sme o nej nemohli vedieť. Analýzu východiska vedeckého poznania treba teda začať pri jeho vopred danej otvorenosti a musí sa uskutočniť ako jej výklad. Uskutočňovateľ tohto výkladu nie je mimo východiska vedeckého poznania, ale je jeho súčasťou a ako táto súčasť aj sám voči sebe vopred otvorený. Preto je výklad východiska vedeckého poznania zároveň seba-výkladom vykladajúceho.

Hermeneutici kladú dôraz na fakt tejto prvotnej otvorenosti východiska vedeckého poznania a v nadväznosti na Husserlovu koncepciu východiska vedeckého poznania ako materiálneho apriori životného sveta hovoria o „predchodnosti tohto materiálneho apriori životného sveta“ (1, s. 120), o jeho „predbežnom chápaní“ (Heidegger) a pod. Výklad východiska vedeckého poznania má podľa hermeneutikov kruhovú povahu: pretože pochopenie východiska vedeckého poznania, ktoré chceme dosiahnuť na základe jeho výkladu, už predpokladá, že ho chápeme. Tento *kruh vo výklade* východiska vedeckého poznania vyhlasujú hermeneutici za výraz jeho samého, za prvý najvšeobecnejší opis jeho spôsobu bytia.

Hermeneutický prístup k východisku vedeckého poznania čerpá

⁶ S textom prvého rukopisu sa dnes môžeme oboznámiť aj v českom jazyku. Vyšiel v preklade druhého vydania Husserlovej *Krízy evropských vied* ako príloha č. III (7, s. 383—410; 6, s. 365—386). *Pôvod geometrie* vydal prvý raz E. Fink pod titulom *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* v *Revue Internationale de Philosophie* 2/1939, 203—225. Druhý rukopis vyšiel pod titulom *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* in Farber, M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge (Mass.) 1940, s. 307—325.

z idey produktovosti sveta: nepristupuje sa tu k nemu ako k niečomu hotovému a prosto danému, z čoho vyrastá vedecké poznávanie sveta, ale celé východisko vedeckého poznania aj s jeho súčasťami sa chápe ako výsledok produktívnej aktivity. Zatiaľ čo však napr. Hegel — aby sme uviedli len vrchol nemeckej klasickej idealistickej filozofie — rozumie touto aktivitou činnosť absolútneho ducha, ktorý vďaka jej výsledkom prichádza k sebe samému, hermeneutika ňou rozumie činnosť „bádateľa spytujúceho minulosť“ (9, s. 99). Pomocou ironického podtónu mierne zastaralého výrazu „spytovanie“ v spojení s „minulosťou“ Koladko naznačuje, ako to vyzerá s hermeneutikou v pomere s dialektickým dedičstvom klasickej filozofie. U Hegla, hovorí Walter Schulz v poznámkach ku Gadamerovej hermeneutike, „ide v zásade o monológ ducha so sebou samým“. Hermeneutika oproti tomu, hovorí Schulz, kladie namiesto ducha jednotlivého bádateľa (der einzelne Forscher), ktorý má nadviazať dialóg s „postavami minulosti“ (mit der Gestalten der Vergangenheit). V priebehu tohto nahrádzania monológu ducha dialógom postáv však „dochádza k takej deformácii dialektiky, že z nej takmer nič nezostáva“. (9, s. 99) Na Heglovi si ceníme to, že napriek svojej objektívnoidealistickej schéme dokázal zachytiť reálnu dialektiku tvorby východiska vedeckého poznania a tým otváral cestu poznaniu jeho *zákonitosti*. Hermeneutický prístup Husserlových nasledovníkov práve za značného príspevku samého Husserla — ako som sa snažil ukázať v predchádzajúcom — takúto dialektiku odmieta. Robí to pod najrozmanitejšími titulmi: raz obviňuje dialektický prístup z konštruktivismu, inokedy z objektivismu, substancializmu či esencializmu a pod. Deje sa to nevyhnutne za cenu tematického a metodického ochudobnenia hermeneutického prístupu k východisku vedeckého poznania vedúceho takto k jeho dezinterpretácii. Proti bohatému metodickému vybaveniu dialektického a hlavne materialisticko-dialektického prístupu k problémom základov a existenčného média vedeckého poznania, ako ho u nás v impozantnej podobe predvádza druhá časť práce V. Černíka o probléme zákona v marxistickej metodológii vied, zužujú hermeneutici pozornosť na niektoré aspekty dialektiky jedinečného a všeobecného a zákona negácie negácie.

Hermeneutický prístup spočíva v absolutizácii a v ontologizácii inak reálnej a užitočnej poznávacej procedúry rozpracúvanej a používanej počnúc XVII. stor. najmä v rámci filologického výskumu textov. Išlo tu zhruba o to, že „poznatie nejakého predmetu predpokladá jeho predbežné poznanie vo všeobecných črtách, ktoré sa postupne rozširuje, spresňuje a opravuje v procese skúmania“ čiže v priebehu „neustáleho pohybu od všeobecného k zvláštnemu a od zvláštného k všeobecnému, od časti k celku a od celku k časti, od teórie k experimentu a od neho späť k teórii.“ (9, s. 99)

Hermeneutici ontologizujú kruhovú štruktúru tohto postupu. V aplikácii na tvorbu a fungovanie totality východiska vedeckého poznania

je výsledkom tejto ontologizácie *dialogické* chápanie totality východiska vedeckého poznania, pričom samo toto východisko je už fenomenologicky interpretované, čiže chápe sa ako totalita zmyslu alebo v Rebaneho terminológii ako náplň sociálnej pamäti. Hermeneutický pokus o spojenie prvkov dialektiky s fenomenologickým chápaním východiska vedeckého poznania sa potom uskutočňuje tak, že sa začína s predbežným chápaním, ktoré hermeneutici objasňujú pomocou pojmu horizontu. (porov.: 9, s. 99)

Vychádza sa tu zo situácie, ktorú Husserl opisuje takto: „Vždy už vieme o svojom prítomnom svete a o tom, že v ňom žijeme obklopení ustavične otvoreným nekonečným horizontom neznámych skutočností. Toto vedenie ako istota horizontu (Horizontgewissheit) nie je naučeným vedením, ani niekdajším aktuálnym vedením, ktoré iba ustúpilo do pozadia a pokleslo späť. Istota horizontu tu musela byť, aby ju bolo možné tematicky vyložiť, je tu už ako predpoklad, keď sa chystáme vedieť, čo ešte nevieme. Celé nevedenie sa týka neznámeho sveta, ktorý tu už predsa je pre nás ako svet, ako horizont všetkých otázok prítomnosti, a tým aj všetkých špecificky historických otázok. Sú to otázky zamerané na ľudí, ktorí vo svete spolu v pospolitosti pôsobia a tvoria a neustále novo pretvárajú stálu kultúrnu tvárnosť sveta.“ (7, s. 405; 6, s. 382) Tento text zachytáva jednu z kľúčových otázok, okolo ktorých sa dodnes vedú ostré spory. Porovnajme Husserlov text na jednej strane s Marxovou formuláciou myšlienky o východisku vedeckého poznania ako historikom produkte činnosti mnohých generácií (13, s. 65), na druhej strane s hermeneutickou koncepciou východiska vedeckého poznania. Ukáže sa, že diskusia sa týka nositeľa činnosti produkujúcej východisko vedeckého poznania, toho, aký je a či vôbec je; ďalej sa diskusia týka kategoriálneho a metodického aparátu aplikovaného pri analýze východiska vedeckého poznania. V tejto diskusii sa neodhalí len to, aké stanovisko sa zaujíma k hĺbkovej dimenzii východiska vedeckého poznania z hľadiska základnej otázky filozofie. To sa ukáže hneď, keď si uvedomíme, či dotýčny autor uzná alebo neuzná prioritu prírody (13, s. 65), či zredukuje východisko vedeckého poznania na významové univerzum a vytvorí nejaký nový variant idealistickej koncepcie východiska vedeckého poznania alebo toto významové univerzum pochopí ako náplň sociálnej pamäti či spoločenského vedomia neseného určitými činnosťami a ich podmienkami. Ale aj tu sú možnosti pokračovania, ktoré sa vylučujú. Merleau-Ponty si napríklad k danej téme poznamenáva: „Vedomie treba objasniť, keďže sa neustále viaže na niečo nie-vedomé; viaže sa na telo, jazyk, dejinné podmienky a okolnosti. Je to iba zdanie, že sa vedomie javí ako priehľadné, číre; v skutočnosti je zasadené do svojej skúsenosti. Je to teda vedomie, ktoré sa vyznačuje nepriehľadnosťou stelesneného, inkarnovaného vedomia. Konštitúciu by podľa toho bolo potrebné vymedziť ako pokus vrátiť sa rôznymi vrstvami skúsenosti späť k zdroju fenoménov.“ (12, s. 345) S Merleau-Pontym možno súhlasiť v tom, že

treba zostúpiť k tomuto zdroju, aj v tom — ako hovorí na inom mieste — že tento zdroj treba chápať historicky, ako dejiny. V tomto zmysle sa zároveň pripája k Husserlovi a chce rozvíjať, čo Husserl už nestačil domyslieť. V tomto zmysle s ním súhlasiť už nebude možné. Všimnime si totiž, čo si Merleau-Ponty cení. „Husserl sa chcel vyhnúť,“ hovorí, „alternatíve dejín, ktoré plynú z minulosti do budúcnosti, a dejín ako konštrukcie minulosti pre ľudí prítomnosti. Striktné ďalej popiera každú (!) [podč. J. P.] kauzálnu koncepciu dejín. Ide mu prevažne o opis, precítenie a zopakovanie historickej minulosti a jej implikácií.“ (12, s. 345) Sotva možno presnejšie vystihnúť Husserlov zámer, i to, s čím u Husserla (i jeho nasledovníka Merleau-Pontyho) *v žiadnom prípade nemôže* súhlasiť marxisticko-leninský prístup k činnej stránke východiska vedeckého poznania. Výslovný akauzalizmus si totiž vyžaduje popretie racionálneho prístupu k východisku vedeckého poznania, pretože popiera základný predpoklad uznania zákonitosti v dejinách ako východiska vedeckého poznania a dôsledky, aj sociálne, ktoré z toho plynú.

Aj marxizmus začína výskum východiska vedeckého poznania požiadavkou, „aby sme *historicky* pochopili situáciu, ktorá sa nám empiricky núka v danom momente“. (15, s. 256) K tomu však nie je potrebné zostupovať do minulosti, lež logicky správne pochopiť prítomnosť. Až tak odhalíme cestu k tajomstvu zrodu toho, čo máme pred sebou v prítomnosti. Lenže dialektickomaterialistické skúmanie prítomného východiska vedeckého poznania odhalilo idealistické predsudky Husserla, Merleau-Pontyho atď., a odmieta ich. Odmieta predsudok teleologizmu, akauzalizmu, redukovania na významové univerzum atď. ako metodologickú direktívu. Odmietnutie týchto predsudkov však neznamená ich ignoranciu. Marxisticko-leninská filozofia tieto *predsudky chápe ako súčasť toho, čo vysvetľuje*. Požaduje, aby sa posúdila pravdivosť týchto predsudkov a ich triedna podmienenosť miestom ich buržoázneho tvorca a nositeľa v konkrétnohistorickej štruktúre spoločnosti. To je rozdiel medzi marxisticko-leninským a buržoáznym i revizionistickým prístupom. Iba tak sa nám ukáže nevyhnutná historická obmedzenosť a nevedeckosť buržoázných a revizionistických koncepcií východiska vedeckého poznania.

Dialekticko-materialistické skúmanie východiska vedeckého poznania smeruje svojou analýzou k jeho zárodočnej forme a k jeho logicko-genetickému rozvinutiu z tejto formy, čo znamená, že sa ani zďaleka neobmedzuje iba na dialektiku celku a časti, ako je to u Husserla a jeho hermeneutických resp. hermeneutiku využívajúcich nasledovníkov. Analyticko-syntetické postupy regulované ideou hermeneutického kruhu sú metodologickým ochudobnením a subjektivizáciou skúmania východiska vedeckého poznania. „Hermeneutická koncepcia kruhového pohybu objektívneho ducha sa prenáša do sféry individuálneho vedomia. Idealizmus, ktorý ako „... forma sputnával koniec koncov dialektický pohyb, stáva sa v hermeneutike obsahovým princípom.“ (9, s. 100) V tomto

zmysle nebude prehnané, keď buržoázne i revizionistické úsilie nadväzujúce na rozoberané Husserlove „výboje“ smerom k hermeneutike vrátane Husserlovej koncepcie životného sveta označíme ako krok späť nielen vzhľadom na materialistickodialektický prístup k východisku vedeckého poznania, ale v uvedených ohľadoch aj vzhľadom na nemeckú klasickú idealistickú filozofiu. Avšak rozbor samotnej „zrelej“ filozofickej hermeneutiky s jej koncepciou východiska vedeckého poznania, ako ju podáva Gadamer a jeho žiaci, už prekračuje vytýčený rámec týchto úvah. Tu nám išlo o rozoberanie a kritiku jej najvýznamnejšieho filozofického zdroja.

Pojem životného sveta vypracoval zakladateľ fenomenologickej filozofie Edmund Husserl ako akýsi odrazový môstik pre pochopenie krízy kapitalistickej spoločnosti. Príčinu tejto krízy Husserl pripisoval tomu, že sa narušila súvislosť medzi vedou a životným svetom človeka, že vedy prestali plniť funkciu objasňovateľa zmyslu života človeka, že výsledky vedeckého poznania a ich realizácia v technike sa začali stavať proti človeku. *Prečo* sa však dostala veda do rozporu so životnými cieľmi človeka, *prečo* sa stala nepriateľkou človeka? Na túto otázku Husserl nenašiel odpoveď. Chybu pripísal prosto vede, tomu, že veda stratila porozumenie pre potreby človeka.

Z tohto začarovaného kruhu sa Husserl nemohol dostať preto, že sa pridržiaval idealistických predstáv o rozhodujúcej úlohe duchovnej činnosti v dejinách spoločnosti, že mystifikoval úlohu vedeckého poznania a nedokázal správne postihnúť väzbu medzi ním a jeho reálnym východiskom a predovšetkým medzi teóriou a praxou ako základom východiska vedeckého poznania. Nepochopil, že chybu nemožno hľadať v ideálnej sfére, ale že ju treba hľadať v podstate spoločnosti, v jej triednom usporiadaní.

Aj marxisticko-leninská filozofia pripisuje duchovnej činnosti a špeciálnovedeckému poznaniu mimoriadny význam, lenže na rozdiel od Husserla a jeho nasledovníkov si uvedomuje, že idey sa stanú silou iba tak, že sa ich zmocnia široké masy pracujúcich. Tieto myšlienky sú fenomenológii uzavretej vo sfére významovej vrstvy východiska vedeckého poznania, vo sfére ideálna cudzie. Fenomenológia nechápe prvoradý význam praxe ako spoločenskej činnosti más pre rozvoj spoločnosti a kultúry, nechápe význam výroby a revolučnej spoločenskej aktivity. Fenomenológii ako súčasti buržoáznej ideológie v tomto bránia najhlbšie triedne záujmy, ktoré sa nijako nedajú zosúladiť so záujmami robotníckej triedy. Husserl a jeho žiaci nemohli pochopiť, že príčina odcudzenia vedy a jej výsledkov človeku tkvie v podstate kapitalistickej spoločnosti, v ktorej tieto výsledky môžu jedine intenzifikovať vykorisťovanie robotníckej triedy buržoáziou. Sen o vede v službách človeka sa môže zmeniť na skutočnosť iba po likvidácii buržoázneho zriadenia v socialistickej revolúcii a v budovaní komunistickej spoločnosti.

1. BRAND, G.: Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin 1971.
2. ČERNÝ, J.: Soudobá buržoazní hermeneutika a metodologické problémy historicko-spoločenských vied. Filozofický časopis 1978, č. 6.
3. GADAMER, H.—G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1965.
4. Antológia z diel filozofov. Zv. 1. Bratislava 1970.
5. HUSSERL, E.: Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI. Haag 1966.
6. HUSSERL, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI. Haag 1962.
7. HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie. Praha 1972.
8. KESSID, F. Ch.: Od mytu k logu. Bratislava 1976.
9. KOLADKO, V. I.: O fenomenologičeskoj interpretacii dialektiki. In: KISSEL, M. A. — GUŠČIN, M. A. (red.): Idealističeskaja dialektika XX veka. Leningrad 1978.
10. KOPNIN, P. V.: Dialektika ako logika a teória poznania. Bratislava 1976.
11. LOSEV, A. F.: Antičnaja filosofija istorii. Moskva 1977.
12. MERLEAU-PONTY, M.: Vorlesungen I. Berlin—New York 1973.
13. PIAČEK, J.: Husserlov transcendentálny paradox a pokus o jeho prekonanie. (K tzv. hermeneutizácii fenomenológie). Filozofia 1982, č. 1.
14. PIAČEK, J.: Metodologické zdroje fenomenologickej dezinterpretácie problému východiska vedeckého poznania. Filozofia 1980, č. 4.
15. ROZENTAL, M. M. a kol.: Dejiny marxistickej dialektiky. Bratislava 1973.
16. STRINKA, J. (zost.): Spytovanie sa na človeka. Zo sympózia československých a juhoslovenských filozofov. Bratislava 1967.
17. ZELENÝ, J.: Marxistický a fenomenologický pohľad na tzv. krizi vědy. Doslov. In: HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie. Praha 1972.

ОТ ЛОГОСА К МИФУ (ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ПСЕВДОИСТОРИЗМ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НАУКИ) — II

Йозеф Пиачек

Во второй части статьи *От логоса к мифу* исследуется проблема единства исходного пункта научного познания в философии Гуссерля и тот путь, который вел от иррационализма и псевдоисторизма концепции Гуссерля к современной философской герменевтике Г. Гадамера и его учеников. Предположения, на которых основывается феноменологический подход к отношению между наукой и ее исходным пунктом, неизбежно ведут к мифическому способу размышления, прежде всего к слиянию материального и идеального, природного и духовного, а также к отказу от понятия научности, черпаемого из существующих наук. Требование „возврата к истории“, провозглашаемое Гуссерлем, также не вызывает феноменологическую концепцию науки и основ ее существования из-под власти иррационализма, поскольку оно отказывается признать существование закономерности в истории в качестве исходного пункта научного познания.

Jozef Piaček

Der zweite Teil der Studie *Vom Logos zum Mythos* untersucht das Problem der Einheit des Ausgangspunktes der wissenschaftlichen Erkenntnis in Husserls Philosophie sowie den Weg, der von Irrationalismus und Pseudohistorismus der Husserlschen Konzeption zur gegenwärtigen Hermeneutik H. G. Gadamer und seiner Schüler führte. Der Vf. zeigt, dass die Voraussetzungen der phänomenologischen Fassung der Relation zwischen der Wissenschaft und ihrem Ausgangspunkt notwendigerweise zur mythischen Denkweise anleitet, besonders zur Verschmelzung des Materiellen und Ideellen, des Naturhaften und Geistigen sowie zur Aufgabe des auf den existierenden Wissenschaften aufgebauten Wissenschaftlichkeitsbegriffs. Auch Husserls Forderung einer „Rückkehr zur Geschichte“ kann die phänomenologische Konzeption der Wissenschaft und deren Existenzgrundlagen aus der Umklammerung des Irrationalismus nicht herauslösen, weil sie sich weigert, das Vorhandensein der Gesetzmässigkeit in der Geschichte des Ausgangspunktes der wissenschaftlichen Erkenntnis anzuerkennen.