

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

HORVÁTH ORSOLYA

AZ ÖNESZMÉLÉS FENOMENOLÓGIÁJA

A FENOMENOLÓGIAI REDUKCIÓ FOGALMA HUSSERL KÉSŐI FILOZÓFIÁJÁBAN

Filozófiatudományi Doktori Iskola

Prof. Dr. Kelemen János

Fenomenológia Program

Dr. Mezei Balázs

A bizottság tagjai:

A bizottság elnöke: Dr. Fehér M. István CMHAS., egyetemi tanár

Hivatalosan felkért bírálók: Dr. Ullmann Tamás PhD.

Dr. Toronyai Gábor PhD.

A bizottság titkára: Dr. Sajó Sándor PhD.

A bizottság további tagjai: Dr. Vermes Katalin PhD.

Dr. Pálfalusi Zsolt (póttag)

Dr. Olay Csaba (póttag)

**Témavezető: Dr. Schwendtner Tibor CSc. habilitált egyetemi
docens**

Budapest, 2007

**„Aber nicht alle sind frei, die ihrer Ketten spotten...“
(Husserl)**

Tartalom:

1. Bevezetés	4
2. A természetes én – a természetes beállítódás	17
2.1 A kezdet – a motiváció kérdése	17
2.1.1 A hétköznapi beállítódás	21
2.1.2 Az esztétikai beállítódás	38

2.1.3	A teoretikus beállítódás	43
2.2	Az átmenet	54
2.2.1	A „kartezianus” út	56
2.2.2	Az „ontológiai” út	63
2.2.3	A „pszichológiai” út	70
2.3	A husserli ember-kép előfeltevései	86
3.	A transzcendentális én – a transzcendentális beállítódás	101
3.1	A fordulat - a beállítódásváltás	101
3.2	A transzcendentális beállítódás	114
3.2.1	Kettéhasadt élet	115
3.2.2	A fenomenologizáló én	124
3.2.3	Az ős-én	133
4.	Teória és praxis	139
4.1	A visszatérés	140
4.2	Megszólítás	150
4.3	A transzcendentális fenomenológia mint praxis	158
5.	Az abszolútum	162
	Irodalomjegyzék	168
	Köszönetnyilvánítás	174
1.	Bevezetés	

Platón barlanghasonlata négy alapvető fázisról ad hírt a barlangvilág és a napfény világa közötti átmenet tekintetében.¹ Az első a lekötözöttség fázisa: a barlanglakó megszokásainak világában él társai mellett. A barlangfalon megjelenő képeket fürkészi, ez az egyetlen valóság, amelyben él. Minden magától értetődő: saját helyzete, a dolgok, amelyeket tapasztal; ha netán valami különös történne, valami szokatlan, eltűnne például egy árnykép a falról hirtelen, mert a tárgyat hordozó elbotlana egy kőben, kizökkenne egy pillanatra hétköznapi megszokottságából, de a következő képek rendje azonnal megnyugtatná és visszaringatná a magától értetődőségbe.

¹ Vö. Heidegger 1994: 82. skk. o.

A második az eloldódás fázisa, amikor a barlanglakó megszabadul ezektől a mindennapi megkötöttségeitől. A megszokott élethelyzettől való elválás nehézkes – a barlanglakó eddig megszokott életének rabja. Lassú fokozatosságban mozdítja meg először a fejét. Feláll és közben megtanulja látni a barlangot, észreveszi a barlang falára vetített képeket, felismeri, ezek az árnyképek jelentették számára még az imént is a valóságot. Meglátja a tüzet, a paravánt, megéri előző helyén maradt társainak lekötöttségét. Szembesül azzal, hogy egész korábbi élete egy illúzióra épült. Összetörik. Előző életébe nem térhet vissza, ez az új barlangvilág viszont idegen. Nem találja a helyét. Tudja, hogy most látja eddigi életének valódi arányait, ez a tudás mégsem teszi boldoggá.

A harmadik fázishoz való átmenetet a barlang szája jelenti. Ahogy a barlanglakó így téblábol a barlangban, amit most egyetlen valóságnak gondol, észreveszi, hogy van út kifelé, egy másik világba. Fény úszik be a barlang száján keresztül, amely különbözik a tűz fényétől. Lassan elindul a kijárat felé.² Kilép a napfény birodalmába. Keserves türelemmel tanulja meg újra, ez a valóság – amit korábban annak hitt, a barlangot, most már annak látja, ami. Nincs visszaút számára, csak előre haladhat, mindig csak előre. Fokozatosan jut el a legmagasabb rendű létező szemléléséig.

A negyedik fázis kulcsfontosságú az egész hasonlat vonatkozásában. Miután a barlanglakó ekképp birtokba vette a fény világát, útja csak visszafelé vezethet. Egyedül van, kezdenie kell mindazzal valamit, amit átélt, megtapasztalt. Visszatér egykori lakhelyére, megintcsak lassan, fokozatosan. A sötétben először nem lát semmit, vágyik vissza a kinti világba, mégis leül társai mellé, korábbi helyére. De nem lehet már ugyanaz, aki azelőtt volt. Minden megváltozott. Nem felejtheti és hallgathatja el, ami vele történt. Megpróbálja elmondani a többieknek is, amiben része volt az úton a napfény felé. Hogyan is hihetnének neki? Mindenki teljes bizonyossággal tudja, a valóság az, amit tapasztal a barlang falára tekintve. Őrült, aki mást mond. Mégsem adhatja fel a küzdelmet, hogy tudósítson az általa már megjárt útról, akkor sem, ha nem lesz senki a társai közül, aki megtenne akár csak egy lépést is a kinti világ felé.

Husserl filozofálásában egyértelműen a szókratészi-platóni hagyomány örökösének és folytatójának tekinti magát. Ebben a hagyományban jelenik meg ugyanis először a valódi (echte) tudomány alakja, „az univerzális (<kozmozgikus>) érdeklődés az élet iránt a tisztán <teoretikus> beállítódás lényegileg újszerű alakjában...” (Hua VI: 326. o.; magyarul: VT: 338. o.) itt nyeri el először kiforrott formáját. A valódi tudomány

² Platón nem belső készletéről beszél, hanem egyszerűen felvonzolásról. A hasonlat azonban – jellegéből fakadóan – akár ezt a megközelítést is lehetővé teszi. Vö. Platón 1984: 457. sk. o.

megjelenése előtti tudományos jellegű próbálkozások nem tekinthetők tudománynak, így a babilóniai asztronómia, mint asztrológia sem, mert a tudományosság alapvető kritériumának, az evidens ítéletek követelményének nem felelnek meg (vö. Hua VI: 325. o.; magyarul: VT: 337. o.). Ugyancsak nem tekinthető a szó szoros értelmében véve tudományosnak a Szókratész, illetve Platón előtti görög filozófia sem, amennyiben nem teljesíti a reflexivitás követelményét. A „valóban konstituált” tudomány és filozófia éppen a szókratészi-platóni módszerre való reflexiókkal kezdődik (Hua XXVII: 76. skk. o.).

Itt realizálódik igazán először a minden gyakorlati érdektől mentes világismeret lehetősége, itt teljeseedik ki az episztémére, a való világ ismeretére vonatkozó igény, mely túlmutat az igazságok pluralitásának világán (vö. Hua VI: 66. o., 332. o.; magyarul: Válság I: 91. o.; VT: 346. sk. o.).³ Husserl annak a hagyománynak a folytatójaként értelmezi saját törekvéseit, amely először néz szembe a „magánvaló igazság” (Hua VI: 332. o.; magyarul: VT: 347. o.) kérdésével. Szeme előtt „az önmagát, egész életét szabadon, a tiszta észből, a filozófiából eredő szabályok szerint” alakító ókori ember képe lebeg (Hua VI: 5. o.; magyarul: Válság I: 24. o.), akinek az életében a magánvaló igazság eszméje megvalósul.⁴ Ez a racionalizmus „magasrendű, valódi értelmében, ... őseredeti görög értelmében, amint a görög filozófia klasszikus időszakában eszményképpé vált,... arra hivatott, hogy a fejlődés érett iránymutatója legyen” (Hua VI: 337. o.; magyarul: VT: 353. o.), annak a fejlődésnek az iránymutatója, amely Husserl szerint fenomenológiája által valósul meg, és a valódi racionalizmus újraelsajátítása felé halad. „A filozófia legősibb eszméjét állítom helyre, melyet először Platón fogalmazott meg egyértelműen” – írja (Hua V: 139. o.; magyarul: Utószó: 62. o.), ez az eszme pedig nem más, mint a szigorú tudomány eszméje: „Ezáltal helyreállítottuk a filozófia eredeti fogalmát, a radikálisan önigazoló univerzális tudományét – amelyik a régi platóni és karteziánus értelemben az egyedüli tudomány.” A tág értelemben vett „szigorúan tudományos fenomenológia azonos ezzel a minden valódi ismeretet felölelő filozófiával” (Hua IX: 298. o.; magyarul: Fenomenológia: 222. o.). Ennek a tudománynak kitüntetett sajátossága a végső megalapozás iránti igény, ami egyet jelent a végső, radikális önfelelősség vállalásával.

A klasszikus görög filozófia nagysága tehát Husserl számára abban áll, hogy megalapozta a tiszta, minden érdektől mentes teoretikus érdeklődést, megjelent a megfelelő módszer kialakításának igénye és végül megalapozásra került ennek az

³ Vö. a hasonlatban szereplő két világ: a barlangvilág és a fény világa.

⁴ Vö. a tekintetét új irányba fordító barlanglakó visszatérése.

érdeklődésnek a reflexivitása, a logika, mint a tudomány tudománya (Hua XXVII: 83. o.) – ennyiben saját fenomenológiáját a görög filozófia eredeti intencióinak betöltőjének tartja.

Érdekes megfigyelni, hogy Husserl magát a platóni barlanghasonlatot is inspirálónak tartja transzcendentális fenomenológiája problémáinak artikulálása és kifejtése során. A szolipszizmus kérdésének egyik tárgyalása során így ír például 1933-ban: „... Nem konstituálódhatna primordiális világom vagy már egy kommunikatív világ úgy, mint egy véges barlang- vagy dobozvilág? Én vagy mi eszerint állandóan egy merev dobozban élnénk, amelybe... egy ablakon keresztül természetes fény áradna be anélkül azonban, hogy a dolgok külső világát tapasztalnánk (mint egy mennyezeti ablak esetében, ami maga is része a megvilágított tömör falaknak). Milyen létértelemmel kellene bírnia egy ilyen világnak az ebben a dobozban egész életében fogvatartott számára? Talán elgondolható lenne, hogy ez a barlanglakó mégis őrizze magában egy elképzelést egy lehetséges külső létről, ahogy például, ha ezen a dobozon belül építene magának egy másik dobozt vagy találna egy ilyet, dobozvilágán belül egy analóg, barlangjának totalitásánál szűkebb <világa> lenne. Így iterálva el tudná képzelni, hogy dobozvilága belső falának külső oldala is van úgy, hogy az egész barlang egy másik barlangban lenne, ez is egy másikban, és így tovább...” (Hua XV: 562. o.).⁵

A szókratészi-platóni örökséget illetően azonban nem csak a barlanghasonlat inspiráló problémafelvetéseiről és a már tudományos igényű teoretikus érdeklődés megjelenéséről van szó. Mennyiben kitüntetett a barlanghasonlat Husserl fenomenológiájának vonatkozásában? A barlanghasonlat Platón *Államába* szervesen illeszkedve jelenik meg. A barlanglakó útja a kinti világba nem öncélú, nem azért szabadul föl mindennapi kötöttségeiből, nem azért törekszik és tesz szert végérvényes ismeretekre, hogy kielégítse felébredt tudásvágyát, vagy akár hogy saját személyes boldogságát munkálja ezáltal.⁶ A platóni állameszme a filozófust az egész állam társadalmának jólétéért, boldogságáért felelőssé teszi. A husserli transzcendentális fenomenológia végső alakjában – a filozófia eredeti intencióinak megfelelően – ugyancsak magában hordozza a filozófia, mint tudomány felelősségét az emberi társadalomért, vagy ahogy Husserl gyakran kijelenti, az emberiségért⁷ (Hua IX: 299. o.; VI: 273., 329. o.; magyarul: Fenomenológia: 223. o.; Válság I: 327. o.; VT: 342. o.; stb.).

⁵ Minden idézet, ahol nincs feltüntetve magyar nyelvű forrás, a tanulmány szerzőjének fordítása.

⁶ Vö. A filozófus nem vágyakozik vissza a barlangba, inkább eltérne bármit, csakhogy ne kelljen visszatérnie. Pusztán saját érdekeit szem előtt tartva, nem indulna vissza az árnyékvilágba.

⁷ Vö. A husserli transzcendentális fenomenológia által megújul a platonizmus, amennyiben nem titkolt végső célja „az emberiség társadalmi létezésének újjáalakítása” (Hua VI: 6. o.; magyarul: Válság I: 24. o.).

A tudomány tehát végső alakjában, mint transzcendentális fenomenológia az emberiség életének szolgálatában áll. Ezt a szolgálatot pedig csak úgy teljesítheti, ha az egyes ember életének iránymutatójává válik. A barlang hasonlatban megjelenő ideális cél valamennyi barlanglakó napfényre segítése, az ideák világának, végső soron a legfőbb idea szemlélésének elérése. Ezért tér vissza a filozófus a barlangba, és ez a cél határozza meg a transzcendentális fenomenológia végső formáját is (vö. Hua VII: 11. skk. o.).

A husserli filozófia tehát a platóni örökség hordozója a tekintetben is, hogy nem akar tudománytoronyként (Hua XXVII: 112. o.) a hétköznapi egyes ember és végsőképp a történeti emberiség fölé magasodni, hanem szolgálni akarja azt, magára véve tehát az etikai szerepvállalás terhét.⁸ Ez a feladat pedig nem más, mint – a platóni barlang hasonlat képével élve – az árnyvilágból a napfényre segíteni az embert, azaz felébreszteni hétköznapi szendregéséből és végigsegíteni az öneszmélés (Selbstbesinnung) (Hua I: 179., 182. o.; VI: 73., 339., 346., 476., 471., 485., 510. j. o.; IX: 299. o.; magyarul: KE: 171., 174. o.; Válság I: 99. o.; VT: 355., 364. o.; Válság II: 187., 195., 213., 253. j. o.; Fenomenológia: 223. o.; stb.) fáradtságos útján.

A husserli koncepcióban az ember valódi öneszmélésének végső soron ugyancsak egyetlen útja van: a filozófiáé – a szigorú tudomány formájában. Mit jelent a szigorú tudományosság kritériuma a husserli fenomenológia számára? Az 1911-ben megfogalmazott program szerint „ameddig a tudomány, a valódi tudomány elér, addig tanítható és tanulható is, és pedig minden vonatkozásban félreérthetetlen egyértelműséggel” (Hua XXV: 4. o.; magyarul: SZT: 24. o.). Ez az igény a filozófiára is, illetve mindenekelőtt a filozófiára vonatkozik, amely a husserli diagnózis szerint „még nem tudomány”, mert „nincsen objektíven megalapozott teoretikus anyaga” (uo.; magyarul: uo. 25. o.). A fenomenológiai filozófia ellenben a husserli célkitűzések szerint olyan „filozófiai rendszert” jelent, amely végső soron eleget tesz a tudományosság kritériumának. Ez a filozófia „nemzedékek hatalmas előmunkálatai után alulról, minden kételytől mentes alapzaton” épül fel, „s mint minden tisztességes épület, úgy nő fel a magasba, hogy egymás után rakunk téglát téglára, s az irányadó szempontoknak megfelelően szilárd alakként kapcsolódik a szilárd alaphoz” (uo. 6. o.; magyarul: uo. 27. o.). A szigorú tudományosság három alapkérdése tehát, ahogyan Husserl feltárja a filozófia történetének alaptörékvéseiből: az igazi kezdetek megtalálása, a problémák döntő megfogalmazása és a helyes módszer (uo.; magyarul: uo. 28. o.). Az ezen a módon

⁸ Vö. Hua XXVII: 94. o.: „Az ész alapján álló egyetemes kultúra praktikus eszméje; a platóni eszme legmagasabbrendű megvalósulása, nem pusztán eszmény, hanem egyetemes, közös akarat, entelechia.”

szigorú tudományként értett filozófia eszméje a husserli gondolkodói fázisok mindegyikében megőrződik, bár természetesen a különböző probléma-megjelenések nyomán különféleképpen artikulálódik.⁹

Már Husserl első nagyhatású műve, az 1900/1901-ben megjelent *Logische Untersuchungen* ismeretelméleti fejtegetései is a logikának, azaz a tudomány tudományának megalapozását célozzák mindenekelőtt a logikára ráakódott pszichologista előfeltevések megkérdőjelezése által. A „tisza” logika képezi ugyanis nem csak a filozófia, hanem a szaktudományok alapját is. Amikor tehát Husserl a századfordulón a logika megtisztítására és az ismeretelmélet újbóli megalapozására törekszik, már a filozófia, mint szigorú tudomány megalapozásán dolgozik.

A szigorúan tudományos filozófia megalapozásának és kidolgozásának kifejezett programját az 1911-ben a *Logos* folyóiratban megjelent híres tanulmány hirdeti meg. A tudományos filozófia már ebben a korai programadó dolgozatban is úgy jelenik meg, mint amely a végső etikai kérdések megválaszolásáért felelős. „A filozófia – írja Husserl – a legkorábbi kezdetektől fogva szigorúan tudományos kívánt lenni, olyan tudomány, amely eleget tesz a legmagasabb rendű teoretikus igényeknek is, és ugyanakkor etikai, vallási tekintetben tiszta észelvek szabályozta életet tesz lehetővé” (Hua XXV: 3. o.; magyarul: SZT: 23. o.). Egyáltalán „az emberi kultúra legfőbb érdekei megkívánják egy szigorúan tudományos filozófia kialakítását” – írja (magyarul: uo. 29. o.). Ez a program meghatározza aztán az egész husserli életművet. A tudományos filozófia, mint transzcendentális fenomenológia módszertani alapvetését Husserl közvetlenül az imént említett *Logos*-tanulmány után, az 1913-ban publikált *Ideenben* végzi el.

A tudományos filozófia eszméje a '20-as évek termékeny periódusában bizonyos értelemben új színben jelenik meg, de mint az etikai funkcióval bíró, az etikai és metafizikai kérdésekre egyedül választ szolgáltató tudomány eszméje határozza meg az ebben az időszakban született tanulmányok problémafelvetését is. Husserlnek ebben a periódusában tehát nem fordulatról van szó abban az értelemben, hogy nem a szigorú tudomány és ennek megalapozási szándékától fordul egyre kifejezettebben az etikai és a mindennapi emberélet kérdései felé, hanem sokkal inkább arról – amely horizontot már *A filozófia mint szigorú tudomány* című tanulmány is előre jelez –, hogy a szigorúan tudományos filozófia kezdetektől – egy ideig mintegy csíráként – magában hordott intenciója bontakozik ki folyamatosan ebben az alkotói periódusban. *Az etikai-gyakorlati*

⁹ A szigorú tudomány eszméjét Spiegelberg is olyan állandóként értelmezi, amely mindvégig meghatározó marad a husserli fenomenológia kibontakozása során (Spiegelberg 1960: 76. o.).

kérdések kifejezett megjelenése tehát nem a szigorú tudományosságra való igény rovására történik, hanem ezek a problémák szervesen hozzátartoznak a husserli tudományosság-eszméhez: eleve ezek a kérdésfeltevések jelölik ki magának a transzcendentális fenomenológiának a feladatmezőjét.

Az 1929-ben publikált, néhány hónap alatt kidolgozott *Formale und transzendentale Logik* már címében is jelzi a husserli életművön végighúzó bár sok színárnyalatot felvonultató, de feltétlenül egységes ívet: egyértelműen visszhangozza ugyanis az első főmű, a *Logische Untersuchungen* címét. A cél még ekkor is változatlan: a transzcendentális fenomenológia tudományos formában történő megalapozása.

A kérdéshez, hogy a husserli életműben mennyiben lehet felmutatni egy jól körülhatárolható eszme által meghatározott egységes ívet, Husserl saját életművére vonatkozó reflexiói szolgáltatják a legkézenfekvőbb adalékot. Az 1930-ban megjelent *Utószó* az *Ideen* angol nyelvű kiadásához – eleve a tanulmány jellegéből fakadóan – egyike az addigi gondolkodói útra visszatekintő, azt a jelen felől értelmező írásoknak. Ebben Husserl a következőképpen ír saját addigi tevékenységére visszatekintve: „Az elmúlt években elindított (s az *Eszmék* óta első) új publikációim messzemenően továbbgondolják, tisztázzák és kiegészítik mindazt, amit egyébiránt már a *Logikai vizsgálódások* című munkámban (1900-1901) elkezdtem s a jelen *Eszmék*ben tovább folytattam. Így tehát igényem, mely szerint olyan filozófia kezdeteit alapoztam meg, <mely tudományként léphet majd fel>, nem bizonyulhat önámításnak” (Hua V: 154. o.; magyarul: *Utószó* 83. sk. o.). Eszerint az első átütő publikáció, a *Logische Untersuchungen* óta egyetlen feladat vezérli Husserl gondolati útját: a tudományos filozófia megalapozása. Meglátásunk szerint a nem sokkal később jelentkező transzcendentális fordulat is csak ezen, az egész életművet meghatározó cél felől nyeri el értelmét. Ahogyan Husserl fogalmaz: „A *Logikai vizsgálódásoktól* az *Eszmék*ig vezető út, ha most a transzcendentálfilozófiai célkitűzésből áthajlunk a lélektaniba, nem más, mint az az út, mely a feladat első és csak tökéletlenül tisztázott, illetve korlátozott feltárásától annak a művészetnek a rendszeres kidolgozásáig vezet, mely magát a tudati szubjektivitást a természetes előítéletektől szabadon fogja vallatóra” (uo. 158. o.; magyarul: uo. 89. o.). Ez a megállapítás a tudományos filozófia kidolgozása szempontjából is érvényes lehet. Husserl tehát ebben a '30-as reflexióban mindenképpen a töretlen gondolati ívet hangsúlyozza saját munkásságára vonatkozóan.¹⁰ Hogy pontosan

¹⁰ Ahogy ezt teszi 1936-ban is. A *Válság* egy lábjegyzetében így fogalmaz: „A tapasztalati tárgy és az adottságmód ezen egyetemes korrelációs a priorijának első jelentkezése (miközben, 1898 táján *Logikai vizsgálódások* című művemem dolgoztam) oly mélyen megrázott, hogy azóta életem egész munkáját ezen

mik a motivációi erre nézve, arról az alábbiakban szólunk. De bármi legyen is az az ok, ami arra készteti Husserlt, hogy ezt a töretlenséget hangsúlyozza, nincs különösebb indítékunk arra, hogy megállapításait kétkedéssel fogadjuk. Ezek az önreflexiók inkább csak megerősítik mindazt, amire a gondolkodói út átfogó vizsgálata során jutottunk.¹¹

A végső módszertani megalapozás igénye hatja át Husserl utolsó, '30-as évekbeli gondolkodói periódusát is, miközben a fenomenológia előzetes talajaként értett életvilág és az emberiség léteért felelősséget hordozó filozófus képe kerül előtérbe. Ezen alkotói korszak nagyhatású műve, a husserli transzcendentális fenomenológiát ismét megalapozni szándékozó töredékes *Válság*-könyv is magában hordozza a kezdetektől ható husserli intenciókat úgy, hogy közben a husserli életműben újszerűnek ható történelmi dimenziók is bekerülnek a vizsgálódás körébe.¹² Az életmű egészét tehát a filozófia mint szigorú

korrelációs a priori rendszeres kidolgozásának szentelem. A jelen eszmefuttatások további menete teszi majd érthetővé, hogy az emberi szubjektivitás bevonása a korreláció problémakörébe miért kényszerít ki szükségképpen gyökeres értelemátalakulást az egész problematikában, s miért kellett végül az abszolút transzcendentális szubjektivitásra való fenomenológiai redukcióhoz vezetnie” (Hua VI: 169. sk. o. j.; magyarul: *Válság* I: 210. o. j.).

¹¹ Vajda Mihály például így ír a husserli gondolkodói út belső egységéről: „Mindenképpen bebizonyítottnak érezhetjük tehát a husserli életmű egységét. Ez az egység azonban nem zárja ki a fordulat, jelentős fordulat létezését. Ezt a fordulatot szerintünk az motiválta, hogy <felfedezte> saját rendszerének ideologikus funkcióit, de ez a fordulat ettől függetlenül is – egész rendszerének belső logikájából következően – bármikor bekövetkezhetett volna” (Vajda 1969: 374. o.).

Ennek kapcsán szeretnénk megjegyezni, hogy a husserli életmű egészének megítélése alapvetően két irányú. Vannak, akik a transzcendentális fordulat, az egyes újszerű problémák (etikai kérdések, történelem, életvilág, stb.) megjelenése kapcsán inkább ezen témák husserli életműhöz viszonyított újdonságát hangsúlyozzák, míg mások ezen újabb és újabb problémák kifejezett megjelenését a korábbi gondolati problémák kifejléseként értelmezik, melyeknek csírát a gondolkodói út korábbi szakaszaiban fel lehet mutatni. A fentiekből egyértelműen kiderül, hogy számunkra ezen utóbbi megközelítés tűnik relevánsnak. Ugyanakkor az említett két megközelítési irány valóban csupán két különböző nézőpontot jelöl, melyek korántsem zárják ki egymást: fordulatok, újszerű problémák valóban megjelennek az életmű folyamán, amelynek természetesen külső okai is vannak, de ez nem jelenti azt egyik kérdéses ponton sem, hogy Husserl szakítana a korábbi problémafelvetésekkel, következtetésekkel. Inkább mintha arra törekedne mindvégig, hogy az újszerűként megjelenő elemeket is saját, azt megelőző gondolatiságába integrálja. Mindenesetre a filozófia mint szigorú tudomány eszméje olyan mindvégig megőrzött és ösztönző eleme a husserli filozófiának, melynek mentén azt bizonyosan egységes – bár feszültségektől korántsem mentes, rendkívül dinamikus – ívként lehet értelmezni.

¹² A történelem problémájának kifejezett megjelenése kapcsán is érdemes végiggondolni, mennyiben tekinthető újnak e probléma megjelenése az életműben. Ricoeur például így ír, hangsúlyozva a téma radikális újszerűségét: “A történelem arra kényszeríti a legtörténemietlenebb professzort, hogy a történelemmel foglalkozzék” (Ricoeur 1973: 233. o.). Ugyanakkor Husserl filozófiájában korántsem előzmény nélküli jelenség a történelem problematikája. Gondoljunk csak az 1911-es *Logos*-cikkre, ahol Husserl kijelenti: “...kifejezetten hangsúlyozni szeretném, hogy a történelem roppant értékét a filozófia szempontjából...teljes mértékben elismerem...Mert a fenomenológiának mint lényegtannak a birodalma az egyéni szellemtől csakhamar kiterjed az általános szellem egész területére...” (Hua XXV: 46. sk. o.; magyarul: SZT: 88. o.), vagy a *Párizsi előadásokra*, ahol arról beszél, hogy a transzcendentális szférán belül a történelem értelmének problémái is felmerülnek (Hua I: 39. o.; magyarul: PE: 274. o.). A válság és a filozófus felelősségének gondolata is már jóval a *Válság* előtt, 1911-ben feltűnik az említett *Logos*-cikkből, sőt az itt megjelenő és a *Válság*ban kifejett gondolatok közt folytonosságot fedezhetünk föl. (vö. Ingarden is folytonosságot vél felfedezni a *Válság* és Husserl korábbi gondolati törekvései közt: Ingarden 1972). A történelem és egyáltalán a *Válság* tematikájának vonatkozásában is találunk tehát érveket amellet, hogy a husserli életmű egy körülhatárolható, egységes gondolati törekvés mentén fejlik ki.

tudomány eszméje határozza meg, a filozófia illetően megalapozásának szándéka azonban már eleve magában hordozza az egyes hétköznapi emberért és végső soron az emberiség létéért érzett személyes filozófusi felelősség attitűdjét, amely hol kifejezett, hol kevésbé kifejezett formában áthatja az egész husserli életművet.

A husserli filozofálást a *Logische Untersuchungen* után alapvetően meghatározó, úgynevezett transzcendentális fordulat 1906/1907 táján következik be, ezen fordulat első programszerű kifejtése pedig a már többször említett *Logos*-tanulmány. A transzcendentális fordulat megnevezés arra a gondolkodói állásfoglalásra vonatkozik, ami mellett Husserl egész további filozófiájában elkötelezi magát. Eszerint – amint tanulmányunk fejezeteiben kifejtésre kerül – a mindannyiunk számára előzetesen adódó mindennapi világ és tapasztalat nem a végső talaj, hanem e mögött, illetve ennek a mindennapiságban rejtve maradó legalsó rétegében található meg azt a szférát, amelyben minden érvényesség gyökerezik, amely éppen ezért a fenomenológiai tudomány alapját és tárgyát képezi. Ez a szféra a transzcendentális szubjektivitás területe, amely minden természetes beállítódásban élő ember számára felfedezhető, mégpedig a személyes élet természetes beállítódásának radikális megváltoztatásával, azaz a transzcendentális fordulat végrehajtásával.

Mivel a transzcendentális beállítódás filozófiájának kulcsfogalma, Husserl első módszeres kifejtési kísérlete után – ami az *Ideen* első kötetében történik meg – újból és újból nekifut ezen beállítódás, és maga a transzcendentális fordulat vagy beállítódásváltás tisztázásának. A folyamatos, újból és újból meginduló és ezáltal gazdagodó artikulációnak alapvetően négy dokumentálható mozgatórugóját fedezhetjük fel Husserl gondolkodásában.

Elsőként magában a husserli életműben kell keresnünk a belső hajtóerőt, hogy a transzcendentális fenomenológia alapját képező transzcendentális beállítódásváltást mindig újra, új szempontok alapján, új oldalról, és – ami a döntő – szándéka szerint egyre világosabban, mások számára érthetően és követhetően ragadja meg. Ezen kulcsfogalom világos kifejtése és részletező magyarázata által ugyanis Husserl biztosítottak láthatná egész fenomenológiájának megértését, hiszen a beállítódásváltás, mint a husserli fenomenológia kapuja, garanciát jelenthetne a transzcendentális teljes mezejének megértésére.

A másik három mozgatórugót külső tényezőkben kell keresnünk. Elsőként az első világháborút és az azt követő évek szellemi légkörét tekinthetjük kiindulópontnak. Erről

az időszakról – azaz az 1918 és 1924 közöttiről – így ír Stefan Zweig, aki érzékeny szemtanúja volt Ausztria és Németország két világégés közötti történelmének, szellemi életének. „Micsoda vad, anarchista, valószerűtlen kor volt az! Ahogy a pénz értéke eltűnt, úgy következett el Németországban és Ausztriában valamennyi érték napfogyatkozása. A lelkes eksztázis és a legsivárabb szélhámosságok éveit éltük, türelmetlenség és fanatizmus sosem látott kavargását. Aranykorának örvendhetett akkor minden, ami extravagáns volt és ellenőrizhetetlen: a teozófia, az okkultizmus, a spiritizmus, a szomnambulizmus, az antropozófia, a tenyérjósítás, a grafológia, az indiai jógi tanrendszerei, a paracelsusi miszticizmus. Az emberek faltak mindent, ami végletesebb izgalmakat ígért az addigiaknál; hódított a kábítószer minden fajtája, a morfium, a heroin, a kokain, a színpadon vérfertőzés és apagyilkosság, a politikában kommunizmus és faszizmus szélsőséges ellentéte volt a leghálásabb téma; elvetendő volt viszont a normák minden megjelenési formája, bármiféle mérték és mérséklet” (Zweig 1981: 275. o.). Ez a korszak szolgált tehát háttérként és ezáltal motivációul Husserl ’20-as évekbeli vizsgálódásaihoz, ezáltal válik érthetővé a *Kaizo*-cikkek problémafelvetése és artikulációja. Ezekben a tanulmányokban Husserl ugyan nem a beállítódásváltás mikéntjével foglalkozik, hanem a kor aktuális kihívásainak köszönhetően, a tudomány és egyáltalán saját, az *Ideen*ben kifejtett transzcendentális fenomenológiája funkciójával, etikai szerepével. Ez az a tudományos filozófia ugyanis, amely választ adhat a kor sürgető kérdésfelvetéseire. Miközben azonban Husserl a transzcendentális fenomenológia szerepét igyekszik felmutatni a ’20-as évek első felének szellemi légkörében, eközben a beállítódásváltás miértjével, motivációival és értelmével néz szembe úgy, ahogyan ezt az *Ideen*ben még nem tette meg. Az első világháború nyomán felmerülő problémák ugyanakkor minden bizonnyal motivációt jelentettek a redukció kérdéskörének, azaz a beállítódásváltás folyamatának a tisztázására is.

Időrendben a harmadik motivációt a redukció újbóli tematizálására a „leghíresebb tanítvány”, Martin Heidegger által kifejtett kritikában lelhetjük föl. Heidegger 1916-ban került kapcsolatba Husserllel. Munkái – mindenekelőtt a *Logische Untersuchungen* – mély benyomást tettek rá, a husserli fenomenológia transzcendentális irányvételéhez azonban a kezdetektől kritikusan viszonyult. Miután Husserl számára világossá vált, hogy Heidegger nem követi a transzcendentális redukció gondolati útján, sőt határozottan elutasítja azt, saját szemszögéből filozófiáját antropológiaként tudta csak értelmezni. E helyütt a heideggeri kritikára nem térhetünk ki – annak egyes elemei egyébiránt úgymint előkerülnek majd vizsgálódásunk során –, csupán azt emeljük ki, hogy Heidegger elvi

megfontolásból elutasította Husserl transzcendentális létszférához vezető redukciós eljárását, mely kritikát Husserl a transzcendentális beállítódás illetve redukció *félreértéseként* értelmezett (ld. pl. Hua V: 140. o.; magyarul: Utószó: 63. sk. o.). Ezt a heideggeri – meglátása szerint – félreértést igyekezett aztán Husserl feltárni, felmutatva azokat a pontokat, melyek mentén Heidegger elvétette az általa mutatott irányt. Eközben – immár a heideggeri kritika tükrében – újra a transzcendentális mibenlétének tisztázására, még világosabb megragadására törekedett.¹³ A heideggeri „félreértéssel” való szembenézés jelenti a transzcendentális beállítódásváltás tematizálásának egyik fő mozgatórugóját az 1920-30-as évek fordulóján.¹⁴

Az 1930-as évek Németországa határozza meg Husserl életének utolsó évtizedét. 1933-ban Hitlert kancellárrá választják, a fasizmus és a második világháborús készülődés nyomja rá bélyegét erre az időszakra. A husserli fenomenológiának újra kívülről érkező kihívásokkal kell szembenéznie: feleletet kell adnia a történelem értelmetlennek tűnő menetére. A válság tapasztalata nyomán Husserl fenomenológiájának eddigi eredményeit a történelem talaján fogalmazza és gondolja újra, ami által a transzcendentális öneszmélés útja újra más szemszögből és indíttatásból kerül nagytű alá.

Bár a '30-as évek derekán a husserli fenomenológia kiindulópontja a jelenkori válság tapasztalata, ez a kiindulópont gyakorlatilag egybeesik a '20-as évek kiindulópontjának, ti. a fenomenológia aktuális feladatának meghatározásával, illetve az akkori indíttatás radikalizálódásának tekinthető.¹⁵ A '20-as évek fenomenológiája etikai szerepvállalásának megfogalmazása után jó egy évtizeddel a történelem – mondjuk így – irracionalitása kényszerítő, illetve kényszerítőbb erővel jelentkezik be újra a fenomenológus számára, hiszen a '20-as évek derekán még élő és éltethető remény a normalizálódásra most teljességgel eltűnni látszik.

Az itt felvázolt három külső motiváció által tehát a husserli fenomenológia eredeti intenciói új szempontokkal gazdagodtak azáltal, hogy újabb és újabb kihívások elé állították a transzcendentális fenomenológiát. Ugyanakkor ezek a tényezők ahhoz szolgáltattak elegendő indíttatást, hogy a fenomenológiában eleve benne rejlő problémahorizontok kibontakozhassanak.

¹³ Ezen törekvés példája a husserli életműben többek között az *Ideen* angol nyelvű kiadásához írt *Utószó* (1930 in. Hua V), valamint a *Phänomenologie und Anthropologie* című előadássorozat (1931 in. Hua XXVII) gondolatmenete.

¹⁴ Vö. Fehér M. 1992: 63., 77. skk., 85. skk. o.; Schwendtner 2003/a; Möckel 1998: 218. skk. o.

¹⁵ Thomas Nenon és Hans Rainer Sepp kiadói előszava a *Husserliana* sorozat XXVII-es kötetéhez inkább a kiindulópontok különbségét hangsúlyozza (Nenon, Sepp 1989: 28. o.).

Az alább következő vizsgálódások célja elsődlegesen Husserl késői filozófiájának *célorientált rekonstrukciója*. A vizsgálódások kiindulópontját az a belátás képezi, hogy a husserli transzcendentális fenomenológia gyújtópontja – a különböző reflexiók, redukciók, epokhék, konstitúciós folyamatok sokszor már-már átláthatatlannak tűnő sűrűjében – a hétköznapi, természetes beállítódásban élő ember öneszmélése. Az öneszmélés azt a folyamatot jelenti, melynek során az ember hétköznapi naivitásából saját transzcendentális énjének tapasztalatához érkezik.¹⁶

Az öneszmélés fogalma ugyanakkor nem szinonim a beállítódásváltás, vagy a transzcendentális fordulat kifejezésekkel. Míg ezen utóbbiak ugyanis csakis a természetes naivitásból a transzcendentalitásba való átmenetet jelölik, addig az öneszmélés folyamata a konkrét átmenet előtti naivitásban kezdődik, az átmenet után a transzcendentalitásba is folytatódik és magába foglalja végső formájában a transzcendentális *ös-én* (Ur-Ich) felfedezését is. Az öneszmélésnek ezen folyamata által éri, illetve érheti el a fenomenológus azt a létszférát (Seinssphäre) (Hua XXXIV: 66. o.), amiben a szigorú tudományként értett transzcendentális fenomenológia gyökeret verhet, azaz ahol megtalálhatja azt az első evidenciát, az *ös-evidenciát* (Ur-Evidenz), amelyből kiindulva tudományként épülhet fel.¹⁷

Fentebb már szó esett arról, hogy Husserl fenomenológiája alapvetően a mindennapi élet etikai-gyakorlati horizontján nyeri el motivációját, amely a fenomenológia történeti alakulásában egyre kifejezettebben meg is jelenik, amennyiben egyre inkább hangsúlyossá válik társadalom-átalakító szerepe. A fenomenológia ezt a küldetését azonban csak úgy töltheti be, ha a hétköznapi embert naivitásából kiemelve transzcendentális énjére eszmélteti, azaz sajátjává teszi felismeréseit. Ezeket a

¹⁶ Husserl az öneszmélés fogalmát mindenekelőtt két értelemben használja. Szűkebb értelemben a transzcendentális talajt már elérő ember önmagára eszmélését jelenti, ennyiben beszél „legmagasabb rendű öneszmélésről” (Hua VI: 339., 346. o.; magyarul: VT: 355., 364. o.), vagy „végső öneszmélésről” (Hua VI: 467. o.; magyarul: Válság II: 187. o.). Ugyancsak erre a szűkebb értelemre vonatkozik a „radikális önmegértés” (Hua VI: 16. o.; magyarul: Válság I: 35. o.) fogalma is, hiszen ebben a vonatkozásban az öneszmélés és az önmegértés fogalma szinonimák. Tágabb értelemben azonban az öneszmélés azt a teljes folyamatot jelenti, melynek során az ember mindennapi naivitásából eljut transzcendentális énjének felfedezéséig és tovább, fokozatosan feltárja ezt a horizontot. A tulajdonképpeni öneszmélés eszerint a transzcendentális epokhé végrehajtása után kezdődik, de általánosabb értelemben az epokhéig való eljutást is jelenti. Az alábbiakban az öneszmélés fogalmát ezen utóbbi, tágabb értelemben fogjuk használni.

Husserl ugyanakkor egy helyütt (Hua VI: 510. sk. o. j.; magyarul: Válság II: 253. o. j.) úgy különbözteti meg az öneszmélés tágabb és szűkebb jelentését, hogy az tágabb értelemben a „tiszta énreflexiót”, azaz reflexiót az én egész életére vonatkozóan, szűkebb értelemben azonban az én „teleológiai lényegére való visszakerdezést” jelenti. A reflexió fogalma – mint az alábbiakból is kitűnik – bizonyos kontextusban változófogalma lehet az öneszmélésnek, ugyanakkor természetesen az öneszmélés fogalma – bár a reflexióban találja meg az alapját – jóval tágabb körű. A Husserl által itt megkülönböztetett szűkebb körű jelentés a történelmi eszmélődésre vonatkozik, mely ugyancsak az öneszmélés egy kulcsfontosságú dimenziójára utal.

¹⁷ Ezáltal valósulhatna meg a szigorú tudományként értett filozófa eredeti, vagy ősmegalapozása (Urstiftung) (Hua XXIX: 379. skk. o.).

transzcendentális belátásokat elsajátítva, azaz az öneszmélés útját végigjárva válik képessé az egyes ember arra, hogy mindennapi életét újszerűen alakítsa. A transzcendentális fenomenológia így válhat a társadalom átalakulásának hajtóerejévé, mi több, így lehet eszköze egy „új emberiség” (Hua VI: 329. o.; magyarul: VT: 342. o.) életre hívásának. A transzcendentális öneszmélés folyamata tehát a transzcendentális fenomenológia kulcskérdése.

Az itt következő vizsgálódások az öneszmélés folyamatának – fentebb már jelzett – alábbi sémáját bontják ki.

Emberi szubjektivitás		Transzcendentális szubjektivitás		Transzcendentális ős-szubjektivitás
Természetes reflexió (naiv reflexió, <első> önreflexió, kritikai reflexió)	<i>Pszichológiai reflexió</i>	Transzcendentális reflexió I.	<i>Transzcendentális reflexió II.</i>	<i>Transzcendentális reflexió III.</i>
-	Pszichológiai redukció	Transzcendentális redukció I.	-	Transzcendentális redukció II.
Természetes, naiv én	Természetes, pszichológiai én	Transzcendentális, konstituáló én	Transzcendentális fenomenologizáló én	Transzcendentális ős-én

Az itt jelzett két alapterület a természetes és a transzcendentális beállítódás területe. A 'reflexió – redukció – én' hármassága ezen elemek egymásra épülését jelzi. A reflexió mindenekelőtt a tekintet új irányba fordulását jelenti,¹⁸ melynek során láthatóvá válnak az én korábban homályban maradó aktusai. A redukció, amely kifejezés a husserli terminológiában gyakorlatilag egyenértékű az epokhé, azaz a zárójelzés, vagy zárójelbetétel fogalmával (pl. Hua V: 150. o.; VI: 155., 157. o.; IX: 282. o.; magyarul: Utószó: 78. o.; Válság I: 193., 196. o.; Fenomenológia: 199. o.),¹⁹ a reflexió nyomán elének kerülő magától értetődő adottságok leépítését (abbau), figyelmen kívül hagyását jelenti. A husserli leírások alapján úgy tűnik, minden redukciót szükségképpen meg kell, hogy előzzön egy reflexió, ami nyomán szemünk elé kerülhetnek a redukció nyomán majd tudatosan érvényen kívül helyezett adottságok. Nem minden reflexiót követ ugyanakkor szükségképpen redukció.²⁰ Az én mindig az önazonos ember azon aspektusát jelenti, amely a reflexió illetve a redukció nyomán napvilágra kerül.

¹⁸ Vö. Hua IX: 279. o.; magyarul: Fenomenológia: 195. o.: A reflexió „az előzetesen más irányú tekintet megfordítása”.

¹⁹ Vö. Szilasi 1959: 64. sk. o.

²⁰ Nem feledkezhetünk el ugyanakkor arról a tényről, hogy jelen esetben az elemzés végett megkülönböztetett és egymástól elhatárolt aktusok legtöbbször gyakorlatilag egyetlen aktusban zajlanak le.

A husserli szóhasználat az öneszmélés folyamatának leírásakor, illetve a beállítódásváltás elemzésekor rendkívül összetett és sokszor nem következetes (vö. Hua VI: 154. skk. o.; magyarul: Válság I: 192. skk. o. – az epokhé és redukció fogalmainak egymáshoz való viszonya). A fenti sémában kurzívval szedett reflexiók – a pszichológiai, a második és harmadik transzcendentális reflexió – nem jelennek meg kifejezett formában a husserli leírásokban, ugyanakkor a sémába való beiktatásuk úgy tűnik nem idegen Husserl – elemzése alapján vélt – intencióitól.²¹ Minderre az egyes fázisok elemzésénél még vissza fogunk térni.

Vizsgálódásaink Husserl késői filozófiájának célorientált rekonstrukciója során azonban felvetnek egy kényes problémát. Az elemzések közben ugyanis nem pusztán rekonstrukció történik, hanem ezzel párhuzamosan a faktikus élet- és világtapasztalattal való szembesítés kísérlete is. A tanulmánynak nem feladata, hogy megválaszolja azt a kérdést, hogy bármely filozófiai hagyomány fakticitással való szembesítése valóban ezen hagyomány feldolgozásának részét kell-e, hogy képezze. Ugyanakkor az elemzések éppen arra világítanak rá, hogy ezen szembesítés nélkül a filozófiai hagyományról való beszéd talajtalanná válik. Azáltal pedig, hogy ezt a feladatot a tanulmány egyes helyeken bizonyos mértékben magáévá teszi, veszélyes területre merészkedik. A szembesítés ugyanis – értelemszerűen – teljességgel szubjektív, és ilyenformán mondhatni, esetleges; túllép, még ha aprócska lépéssel is, a – jelen esetben – Husserl filozófiája által kijelölt kereteken. Joggal merülhet fel tehát a kérdés, mennyiben fér bele mindez az elemzés előzetesen meghatározott tematikájába.

Végezetül feltétlenül ejteni kell pár szót a husserli elemzések szisztematizálásának nehézségeiről. Mihelyst egy, a fentihez hasonló sémában akarjuk megragadni, a magunk számára kezelhetővé tenni a husserli gondolatokat, fennáll annak a veszélye, hogy távol kerülünk Husserl eredeti intencióitól, és a saját magunk által kialakított képbe igyekszünk az egyébként burjánzó husserli gondolatmeneteket belegyömöszölni. Rekonstrukció helyett így dekonstrukciót hajtanánk végre. Az alábbi fejtegetések mindvégig igyekeznek Husserl késői filozófiájának egy aspektusát a maga gazdagságában és feszültségektől korántsem mentes dinamizmusában rekonstruálni. Ezért már ennek a sémának a felállításakor is szem előtt kell tartanunk azt a tényt, hogy az egyes, egymásra épülő aktusok és fázisok nem merev, egymástól élesen elhatárolható kazettákat jelentenek,

²¹ A különböző reflexiók és redukciós lépések megkülönböztetésének nehézségeit fokozza az a tény, hogy Husserl a reflexió kifejezést több helyen a redukció aktusának szinonimájaként szerepelteti (pl. Hua VI: 510. sk. o. j.; magyarul: Válság II: 253. o. j.).

hanem egy egységes, de sokszínű, dinamikus folyamat egymással szorosan összefüggő elemeit.

2. A természetes én - a természetes beállítódás

2.1. A kezdet – a motiváció kérdése

Mint már a *Bevezetés*ben szóltunk róla, Husserl az öneszmélés fenomenológiáját, azaz a végső transzcendentális alapokig való eljutás folyamatát állandóan újra kezdve, mindig más és más oldalról megvilágítva igyekszik kifejtetni. Ennek a folyamatos artikulációnak egyik sarkalatos pontja a kezdet kérdése, azaz azzal a transzcendentális fenomenológia alapjait érintő kérdéssel való szembenézéssel, hogy miért venné magára a természetes naivitásban élő ember az öneszmélés fáradtságos terhét, mi motiválhatná arra, hogy a transzcendentális végtelen mezejét maga is felfedezni akarja.²² A kérdés jelentőségét a husserli fenomenológia egészébe ágyazottan ragadhatjuk meg. Hiszen a kezdet kérdése éppen az által válik hangsúlyossá, hogy a transzcendentális fenomenológia nem olyan értelemben kíván tudományos lenni, hogy az egyes fenomenológusok kutatásaiban és egymással való párbeszédében valósulna meg úgy, hogy ezek a tudósok egy zárt csoportot alkotnának, melyet fenomenológiai elitnek lehetne nevezni. A husserli tudományos fenomenológia ugyanis nem egy szűk kör belügye. Egyrészt a kezdetektől magában hordozza az igényt arra, hogy ne pusztán a filozófiai tudományok, illetve iskolák alapvetését nyújtsa, hanem minden tudomány alapját is (Hua I: 69. sk., 181. o.; IX: 277. o.; vö. III: 174. o.; VI: 363. o.; magyarul: KE: 43., 173. o.; Fenomenológia: 193. o.; vö. Válság II: 37. o.). Másrészt viszont – mint már említettük – célkitűzésében az emberiséget szólítja meg, azaz a mindennapi természetes naivitásban élő embert, tekintet nélkül arra, hogy filozófus, vagy cipész (Hua XXXIV: 441. o.). Minden embernek lehetőségében áll, hogy a fenomenológiai eszmélődés útjára lépjen. Természetesen Husserl számol azzal, hogy nem mindenki fog élni ezzel a lehetőséggel és azzal is, hogy az emberiség megújításának, illetve egy új emberiség nevelésének célja ideális cél marad (Hua VI: 338. o.; magyarul: VT: 354. sk. o.). Vizsgálódásaink szempontjából azonban maga a

²² Vö. „A motiváció Husserlnél elsődlegesen nem az indíték és az akarati döntés közötti viszonyt jelenti, hanem maguk a dolgok közötti összefüggést, amennyiben létértelmük szerint egy tapasztaló szubjektumra vonatkoznak” (Rang 1973: 99. o.). Kérdésfelvetésünk azonban – mint látni fogjuk – korántsem idegen a husserli intencióktól.

transzcendentális fenomenológia célkitűzése a döntő, hiszen a tudomány elszigeteltségéből való kitörési szándék megalapozásának elengedhetetlen feltétele a kezdeti motiváció kérdésének kidolgozása.

Az alábbi vizsgálódások alapjául mindenekelőtt a *Kaizo* japán folyóirat felkérésére készült öt tanulmány szolgál, amelyek 1922 és 1924 között íródtak, és amelyek közül csupán három jelent meg az említett folyóiratban, az első kivételével (*Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode*) csak japán fordításban. Ezekben a cikkekben és a problémafelvetéseikhez kapcsolódó kutatási szövegeken kívül Husserl harmadik alkotói periódusában keletkezett szövegek alkotják a kezdet kérdésére vonatkozó alább következő vizsgálódások fővonalát. Már a '20-as évek végétől és végig a '30-as években újból és újból megjelenik az itt középpontba állított probléma. Ennek dokumentumai elsősorban a *Husserliana* 1989-ben közreadott, a *Kaizo*-cikkek is tartalmazó XXVII. kötetében, az 1973-ban megjelent XV. kötetében valamint a 2002-ben megjelent XXXIV. kötetében lelhetők föl. Ezekből a dokumentumokból világosan látszik, hogy bár Husserl kifejezetten a kezdet és a kezdeti motiváció kérdésének – eddigi ismereteink szerint – nem szentelt egyetlen tanulmányt sem, a probléma a transzcendentális redukció problémájának középpontba kerülésével mindvégig érdeklődésének homlokterében állt. A következőkben tehát különböző utalásokból, megjegyzésekből illetve gondolatmenet-töredékekből igyekszünk választ találni a kezdeti motiváció kérdése által felvetett problémákra.

A transzcendentális öneszmélés útjára való motivációt alapvetően meghatározza ezen út kiindulópontja, az az eredeti, természetes beállítódás, amelyben az öneszmélés feladata találja az embert. A motiváció kérdése tehát különbözőképpen érinti a különböző beállítódásokban élő embert. Husserl a transzcendentális fordulathoz vezető út kiindulópontjaként értett lehetséges természetes beállítódások kérdését nem dolgozza ki, ellenben néhány helyen a transzcendentális-fenomenológiai redukció kapcsán említést tesz róluk. Az alapséma ezen kifejtések alapján a – nevezzük így – hétköznapi beállítódás és a teoretikus beállítódás kettőse. Ez az alapséma bizonyos vonatkozásokban analóg a természetes és transzcendentális beállítódás alapsémájával, ugyanakkor nem azonos vele: most mindvégig a természetes beállítódás naivitásában mozgunk, a transzcendentális fordulat végrehajtása előtt. A két alapvető természetes beállítódás megkülönböztetése nem jelenti egymástól való éles elhatárolásukat. Hiszen a teoretikus beállítódásban élő, jobban mondva dolgozó ember maga is a hétköznapi beállítódásban él munkaidején kívül, egyáltalán a naiv teoretikus beállítódás maga is a hétköznapi beállítódás mezejébe ágyazódik. A megkülönböztetés arra vonatkozik, hogy az öneszmélés feladata alapvetően

két módon találhat ránk: egyik módon olyan emberként, aki időről-időre a teoretikus beállítódásba helyezi magát, másik esetben pedig olyan emberként, aki még sohasem helyezte magát teoretikus beállítódásba. Ebből az alapsémából is kitűnik a teoretikus beállítódás kitüntetettsége más természetes beállítódásokhoz képest, mely probléma az alábbi vizsgálódásokban részletes tárgyalásra kerül.

Husserl mind a két alapbeállítódást tovább árnyalja, mikor az út kezdetét igyekszik megragadni. A teoretikus beállítódás esetében alapvetően két beállítódást emel ki: a filozófusét és a természettudósét. Természetesen ide lehetne sorolni a teoretikus beállítódást követelő minden egyéb tudományágot is, a motiváció kérdésének szempontjából azonban ez a két teoretikus beállítódás a döntő.²³ A hétköznapi beállítódás esetében Husserl – tudomásunk szerint – mindössze egy olyan speciális beállítódással foglalkozik kifejezetten (Hua XXXIV: 367-371. o.), amely tovább árnyalná a nem-teoretikus beállítódás egyébként elnagyolt képét: ez az esztétikai beállítódás.²⁴ Emellett Husserl – bár egészen más összefüggésben kerül elő – időről-időre egy másik hétköznapi beállítódással is foglalkozik, a – nevezzük így – vallási beállítódással.²⁵ Az ezekről a beállítódásokról adott husserli leírásokat a továbbiakban megpróbáljuk a kezdeti motiváció összefüggésében kiaknázni.

Az alább következő fejezetben az itt jelzett különböző természetes beállítódásokat fogjuk elemezni, egymással való belső összefüggéseiket is igyekezve feltárni. Mindezzel arra, az öneszmélés folyamata szempontjából döntő kérdésre keressük a választ, hogy *mi indíthatja el a természetes beállítódásban élő embert a transzcendentális öneszmélés*

²³ A pszichológiáról – kitüntetettsége miatt – külön fejezetben szólnunk (Ld. 2.2.3 A „pszichológiai” út).

²⁴ Természetesen nem feledkezhetünk el arról, hogy Husserl beszél pl. hivatásbeli beállítódásról, vagy egyáltalán ettől különböző ún. érdeklődés-beállítódásokról a természetes naivitásban (pl. családapa, polgár, stb.), amely beállítódásoknak emberéletünk során párhuzamosan vagyunk részesei (Hua VI: 139. sk. o.; magyarul: Válság I: 174. sk. o.). Ezek a husserli leírások ugyanakkor nem túl részletesek, és ami a mi szempontunkból döntő: nem kitüntetettek a kezdet kérdésének szempontjából. Nem véletlenül nevezi Husserl ezeket összefoglalóan érdeklődés-beállítódásoknak, hiszen a mindennapiság csupán azon alapsajátosságát jelöli, hogy az már mindig is különböző érdeklődésekkel fordul a világ felé, amelyben él. Maguk ezek a különböző beállítódások azonban nem meghatározóak a transzcendentális fenomenológia szempontjából. (Illetve csakis a különböző epokhék „hivatásidejének” megragadása vonatkozásában.) Gondoljunk arra, hogy egy átlagos mindennapi ember esetében hányféle érdeklődés-beállítódásról beszélhetnénk, hiszen nemcsak állampolgárok, családapák és dolgozók vagyunk, de barátok, szeretők, horgászok, kirándulók, stb. is. Nem az a döntő, hogy a transzcendentális fenomenológia feladata ezen konkrét beállítódások melyikében talál ránk, hanem az, hogy ennek a hétköznapi naivitás talaján kell megtörténnie, amelynek alapsajátossága a világ felé való ilyen fordulás.

Miért hangsúlyoztuk akkor egyáltalán, hogy a husserli koncepcióban a nem-teoretikus beállítódás képe elnagyolt? Mert az itt említett esztétikai beállítódások kívül nem elemez más olyan alapvető és meghatározó beállítódásokat, amelyek a naivitásban adódnak ugyan, mégis egy másfajta világhoz való viszonyt tárnak fel. A kezdet kérdése szempontjából ugyanakkor ez a feltárás döntő jelentőségű lenne.

²⁵ Husserl – ismereteink szerint – nem használja ezt a kifejezést, ellenben több helyütt ír a keresztény vallásról, illetve a vallásos emberéletről, ami jogossá teszi ennek a beállítódásnak az elkülönítését vizsgálódásainkban.

útján, vagy közelebből, *fel tudja-e mutatni a husserli fenomenológia azokat a mozzanatokot, amelyek elégséges motivációul szolgálhatnak a transzcendentális fordulat végrehajtására a különböző naiv beállítódásokban.* Mindeközben az öneszmélés folyamatát a *Bevezetésben* már jelzett tágabb értelemben tekintjük, mely először a naivitástól a transzcendentális beállítódásig, majd tovább a transzcendentális beállítódásban vezet. Azaz a kezdeti motiváció esetében az az alapvető kérdés vezet a gondolatmenetünket, hogy miért és hogyan indulna el az ember a teljes naivitásból azon az úton, mely végsőképp a transzcendentális énhez vezet.

Az alább tárgyalt husserli elemzések egy különös sajátosságára szeretnénk még felhívni a figyelmet. Az öneszmélés itt vizsgált lehetséges kezdete ugyanis egybe esik Husserl transzcendentális fenomenológiája kidolgozásának kezdetével. Hiszen amikor Husserl a motiváció kérdését feszegeti, akkor tulajdonképpen saját motivációit is nagyító alá veszi. Illetve, amikor Husserl leírásait, legfőképpen a naiv teoretikus beállítódásról szólókat, olvassuk, akkor a fenomenológiai elemzésekkel egyben önvallomást is olvasunk. Ezért van az, hogy a *Bevezetésben* már részletezett motivációk, amelyek Husserlt arra indították, hogy a beállítódásváltás és az öneszmélés folyamatának kérdését alaposabb vizsgálatoknak vesse alá, az alább felszínre kerülő természetes beállítódásban felmerülő lehetséges motivációkkal szoros összefüggésben állnak. Ezekre az összefüggésekre, illetve néhol analógiákra a továbbiakban ki fogunk térni.

2.1.1. A hétköznapi beállítódás

A hétköznapi, vagy nevezhetnénk így is, mindennapi beállítódás, amelyben mindannyian, rendelkezünk bármilyen érdeklődéssel, eleve benne élünk, az egyetlen úgynevezett nem-akarati beállítódás (Willenseinstellung) (Hua XXXIV: 67. o.).²⁶ Vagy ahogy Husserl másutt kijelenti, minden beállítódásnak egy akarati aktus veti meg az alapját, ezt az egyet kivéve (Hua XXXIV: 49. o.). Arról valóban nem dönthetünk ugyan, hogy ebbe a beállítódásba akarunk-e kerülni, arról viszont igen, hogy pusztán ebben az eleve adódó beállítódásban akarunk-e maradni. Azáltal azonban, hogy az ember nem hoz döntést egyetlen másik beállítódás mellett sem, hallgatólagosan mégis döntést hoz emellett az eleve adódó beállítódás mellett, mintegy megelégszik vele. Amennyiben tehát az ember élete folyamán nem tesz szert egyetlen másik beállítódásra sem – nem csak a transzcendentálisra gondolunk, hanem olyan beállítódásokra is, amelyek a

²⁶ Husserl ezt a meghatározást a transzcendentálissal szembeállított természetes beállítódásra alkalmazza, ugyanakkor a mi esetünkben megkülönböztetett természetes beállítódások közül csakis a hétköznapi beállítódásra érvényes.

természetességben adódva mégis túlmutatnak valahogy az eleve adódó naiv természetességen –, abban az esetben mégis – a husserli leírások alapján – akarati beállítódásról lehet beszélni. Maga a hétköznapi beállítódás tehát előzetes adottságát tekintve nem akarati beállítódás, más beállítódások lehetősége felől tekintve ugyanakkor mégis akarati beállítódássá válhat. Ez utóbbi lehetőséggel Husserl mindenestre – úgy tűnik – nem számol.

Ezt a beállítódást eredetileg a totális naivitás jellemzi abban az értelemben, hogy semmit sem tud a transzcendentalitásról. Sőt – továbbmenve – Husserl kijelenti, hogy a hétköznapi-természetes beállítódásban való élet eredendően önismeret nélküli élet (Leben ohne Selbsterkenntnis) (Hua XXXIV: 100. o.). Ezen utóbbi Husserl által meghatározott alapkaraktere az itt tárgyalt beállítódásnak a reflexivitás teljes hiányára vonatkozik. Másutt például reflektálatlan naivitásról (Hua XV: 533. o.) beszél ezen beállítódás kapcsán, vagy naiv, reflexiónélküli beleélésről (Hua XXVII: 44. o.) Ezek szerint az eleve adott hétköznapiság alapsajátossága, hogy nem tud önmagáról, naivan él bele a világba, ami azt jelenti, hogy mindig különböző praktikus célok határozzák meg törekvéseit. A világot eleve adottnak tételezi és magáról, mint világot konstituáló énről sincs tudomása.²⁷

Ezen husserli leírások a hétköznapi élet totális naivításáról és minden önismeret-nélküliségéről azonban ellentmondani látszanak más, alapvető jelentőségű husserli megállapításoknak. Másutt ugyanis kifejezetten hangsúlyozza a tudati élet reflexivitását (Hua XV: 543. o.) és a reflexivitást a tudati élet alapkaraktereként határozza meg (Hua XV: 544. o.). Nem minden pátosz nélkül csodálkozik rá Husserl a tudat ezen alapsajátosságára, hogy tudatként már mindig eleve öntudat, azaz már mindig eleve reflexív: „... a tudat csodája, hogy tudat az öntudatban...” (Hua XXXIV: 211. o.). Vagy: „...a reflexió csodája... a tudat csodája... minden csodák csodája...” (Hua XXXIV: 208. sk. o.). Eszerint az emberi tudat már mindig is öntudat, a reflexivitás a tudattól elválaszthatatlan sajátosság. Ha ez így van, akkor hogyan beszélhet Husserl mégis teljes naivításról, olyan eredendően adódó életről, mely önismeret nélkül való?

A hétköznapi-természetes beállítódásban való élet mindenekelőtt a transzcendentalitás felől tekinthető naivnak. Naiv, amennyiben semmit sem tud erről a létszféráról, amennyiben önmagának, mint transzcendentális életnek és mint transzcendentális talajban gyökerezettnek nincs tudatában. Ebből a szempontból tekintve a természetes-teoretikus beállítódás is a naivitás talaján mozog. De mire vonatkozhatnak

²⁷ Másutt pl. így fogalmaz Husserl: „...magavesztett, <öntudatlan>, a tárgyakra, tényállásokba, elméleti általánosságokba, értékekbe, célokba belevesztett én vagyok” (Hua XXIII: 574. o.; magyarul: Fantázia, képtudat, emlékezet: 33. o.).

akkor a reflexió-nélküliséget hangsúlyozó husserli leírások? Ha a tudat eleve reflexív, hogyan beszélhetünk mégis reflektálatlan naivitásról?

A tudat – mondjuk így – *elemi reflexivitása*²⁸ nem feltétlenül jelent reflektált életet. A reflektált – transzcendentálisan még mindig naiv – élet először a teoretikus beállítódásban jelenik meg, ekkor fordul ugyanis az ember tudatosan önmaga és a világ felé, tudatosan, azaz ebben a beállítódásban jelenik meg a rátekintés semlegességének az igénye. A hétköznapi ember ekkor tekint először mintegy kívülről önmagára.²⁹ Az elemi reflexivitásban a tudat úgyszólván önmaga körén belül marad. Ha a hétköznapi emlékezésben történő reflexiót ezen elemi reflexivitás egyik megnyilvánulásaként értjük,³⁰ akkor láthatjuk, hogy ez a reflexivitás valóban az önmagára tekintés, vagy visszahajlás egyik formája, de ezen aktus az eleve adottság körén belül marad és nem tekint rá az én adottságmódjára, azaz az én létezésének hogyanja kívül esik érdeklődési horizontján.

Ennyiben tekinthetjük elemi reflexív aktusnak például az, egy múltbéli szituációban elhangzott szavaink visszaidézése, jelenbe emelése nyomán megjelenő reflexiót.³¹ Ekkor a jelenből tekintünk vissza korábbi jelenünkre úgy, ahogy az abból az adott jelenből nem lett volna szemügyre vehető. Az idő múlásával olyan távolság teremődik az akkor elhangzott szavainktól, amely lehetővé teszi a visszaidézettre való elemi reflexiót. Önmagunkra, önmagunk adottságmódjára való reflexió ugyanakkor nem történik ebben az aktusban. Azt idézzük fel, amit mondtunk, amit gondoltunk, ahogyan éreztük magunkat abban a múltbéli szituációban, és a jelenünkből kiindulva, mintegy más szemmel tekintünk rá, reflektálunk, de ezzel még nem lépünk túl az eleve adottság magától-értetődőségén. Úgy is mondhatnánk, ebben az elemi reflexióban nem történik horizont-váltás, hanem az aktus az előzetesen adott horizonton mozog.³²

Amikor tehát Husserl a hétköznapiság reflexiónélküli naivitásáról beszél, nem tagadhatja az ezen beállítódásban jelen lévő elemi reflexivitást, amely ugyanakkor nem

²⁸ Husserl – tudomásunk szerint – nem él ezzel a kifejezéssel.

²⁹ Az alábbiakban még sort kerítünk annak vizsgálatára, hogy ez valóban így van-e.

³⁰ Vö. Hua XXIII: 185. o.; magyarul: Fantázia, képtudat, emlékezet: 18. o.: „Képes vagyok <a fantáziában> reflektálni! Azaz nem: az aktuálisan jelenlévő fantáziálásra valóságosan reflektálok.”

³¹ Gondoljunk például a következőre: egy barátunkkal egy hónap után újra találkozunk, aki nyilvánvalóvá teszi számunkra, hogy legutóbbi találkozásunkkor mondtunk valamit, amivel megbántottuk. Ezzel arra késztet bennünket, hogy felidézzük azt az egy hónappal ezelőtti találkozást és azokat a szavakat, amelyek akkor őt – számunkra észrevétlenül – megbántották. Ugyanakkor nem pusztán felidézzük ezeket a szavakat, ami pusztán reprodukció lenne, hanem barátunk miénktől különböző szempontja, amely a jelenben a miénkké válik, adja most számunkra azt az új nézőpontot, ahonnan rátekintünk legutóbb elhangzott szavainkra. Ennyiben tehát nem csupán emlékezünk az elhangzottakra, hanem reflektálunk rá.

³² Ezen a ponton joggal merülhet fel a kérdés, hogyan viszonyul egymáshoz az emlékezés és a reflexió aktusa? Nem az emlékezés jelenti-e a reflexió lehetőségfeltételét? És nem épp csak azáltal lehet a tudat reflexív, mert eleve idői? Egy esemény és az erre az eseményre való reflexió adódhat-e egy és ugyanazon aktusban?

azonos az önmagán túllépő reflexióval. A természetes reflexió lehetőségére Husserl több helyen is utal (pl. Hua XV: 544. o.; XXXIV: 208., 234. o.), de a transzcendentálisan naiv reflexivitás részletes elemzése nem történik meg, így az ezen a tartományon belüli differenciálás sem.

A fentiekben megkülönböztettük a hétköznapi beállítódásban adódó, úgynevezett elemi reflexivitást, igyekezve feltárni azokat a sajátosságait, amelyek a kifejezett, vagy semleges nézőpontból történő reflexiótól megkülönböztetik. Miért olyan fontos az öneszmélés folyamata elemzésének kezdetén hangsúlyozni ezt a különbséget? Hiszen Husserl, mikor az öneszmélés folyamatáról, illetve annak egyes fázisairól beszél, akkor nyilvánvalóan csak ezen utóbbi, kifejezett reflexióra helyez hangsúlyt, az általunk jelzett elemi reflexió aktusára nem.

Husserlnek a tudat reflexivására való rácsodálkozása nem jelent számvetést ezen elemi természetes reflexió szükségességével. A tudattal eleve adódó reflexivitás Husserl számára – a reflexió aktusairól adott megfontolásait szem előtt tartva – inkább valamifajta potencialitást jelenthet, a tudattal eleve együtt adódó lehetőséget arra, hogy a hétköznapi ember a valódi reflexió aktusát végrehajtsa,³³ de nem jelenti azt, hogy eleve már mindig is reflexiót hajtana végre természetes-köznapi beállítódásában.³⁴

Előfordulhat azonban, hogy a husserli szóhasználat megtévesztő lehet e tekintetben. Nézzük meg például a következő részletet a harmadik *Kaizo*-cikkből: „Az én nem pusztán eredeti vagy öröklött ösztönei és szokásszerű hajlamai vagy más effélék szerint él, hanem reflektíve fordul ... önmaga és tettei felé, magát meghatározóvá és választóvá válik és ... olyan énné, aki egész életét egy reflektív és általános akaratnak veti alá. De egy ilyen szabad akaratnak általában csak egy bizonyos naivitásban van kihatása. Hiányzik a célok kritikájára vonatkozó habituális intenció...” (Hua XXVII: 30. o.). Itt mintha Husserl éppen a természetes naivitás eleve reflexív voltáról beszélne, azaz a mi szóhasználatunkban az elemi reflexivitásról, amelyről azt mondtuk, hogy kívül esik Husserl elemzéseinek körén.

Ugyanakkor fel kell figyelnünk egyrészt arra, hogy az a reflexió, amiről itt szó van, a naivitás körén belül marad, mégis kérdésessé válik az én létezésének mikéntje. Az itt leírt aktusban az én önmagára, nem pedig életének egy szegmensére tekint, tehát naivitásának körén belül horizont-váltás történik, kilép mintegy önmagából, hogy önnön

³³ Vagy másképp: „az ember lényegéhez tartozó öntudat *képességét* (Fähigkeit des Selbstbewusstseins)” (Hua XXXIV: 23. o. – kiemelés tőlem).

³⁴ Erre engednek következtetni Husserlnek a naivitás reflexiónélküliségéről, illetve ennek lehetőségéről adott leírásai (ld. korábban is pl. Hua XV: 533. o.; XXVII: 44. o.; XXXIV: 100. o.).

életére vonatkozóan döntést tudjon hozni. Másrészt ezen husserli kijelentés is a potencialitás területén mozog: nem arról van szó, hogy az én eleve reflektív és magát meghatározó én, hanem egy folyamatról, amely minden ember előtt álló lehetőség, mert – Husserl meglátása szerint – minden ember képes tudati reflexivitásának lehetőségével élni és ezt a lehetőséget kiaknázni.

Térjünk vissza tehát arra a kérdésre, hogy ha – mint a fentiekben igazolni igyekeztünk – Husserl az öneszmélés folyamata szempontjából nem számol a reflexivitás elemi szintjével, akkor miért fontos ezen a helyen erre mégis felhívni a figyelmet? Miért van különös jelentősége az elemi reflexivitásnak az öneszmélés folyamatában?

Az egyetemes öneszmélésre vonatkozó husserli intenciókat szem előtt tartva úgy tűnik, ha a tudat eleve adódó reflexivitása, mint lehetőség ellenére elképzelhető lenne a minden reflexiós aktust nélkülöző természetes beállítódás, akkor nem tudnánk felmutatni az öneszmélés folyamatának azt az első, csíraszerű momentumát, amely szükségképpen, azaz az emberi létezéssel eleve együtt adódva az alapját, a kiindulópontját képezhetné minden további reflexiós aktusnak. Ha az emberélettel együtt nem adódna eleve a teljes naivitás szintjén is egyfajta reflexió, akkor igen nagy nehézségeket okozna annak felmutatása, hogyan lép át az én a teljes reflexiónélküliségből létezésének egy olyan szintjére, ahol már a kifejezett reflexió, az önmagára eszmélés első, kezdeti aktusa megvalósul. Ezért fontos hangsúlyozni a tudat eleve reflexivitásának nem pusztán potenciális, hanem már mindig is megvalósuló jellegét. Az elemi reflexivításban, avagy az első természetes reflexióban találhatjuk meg tehát azt a pontot, amelyre a reflexiós aktusok és különböző redukciók sorát az öneszmélés folyamatában építeni lehet.³⁵

Az öneszmélés feladata ebben a fentebb körülírt beállítódásban találja a hétköznapiságában naivan benneélő embert. A transzcendentális fenomenológia egyetemes öneszmélésre vonatkozó feladatmeghatározása felől tekintve, az ebben a beállítódásban élő ember célja, hogy ráeszméljen önnön létezésének naivítására és megtegye a végsőképp transzcendentális fordulathoz vezető első lépéseket, amelyek kivezetik a megszokott naivitásból. A kezdet nehéz kérdésével állunk szemben. Miért hagyná el az ember jól bejáratott hétköznapiságát? Miért akarna ebből kilépni? Miért akarna erről a naivitásról egyáltalán tudomást szerezni? Miért ne lenne elég számára a Husserl által teljes naivitásként jellemzett „boldog tudatlanság” állapota, amelyben hétköznapijait éli? Miért hajtana végre bármilyen nézőpontváltást, vagy redukciót?

³⁵ Husserl hangsúlyozza az öneszmélés folyamatának fokozatosságát, illetve az egyes aktusok egymásra épülését. Ezzel a kérdéssel a továbbiakban még foglalkozni fogunk (vö. Hua XXXIV: 68. skk. o.).

Husserl – mint végsőkéig reflexív gondolkodó – számol az itt jelzett, áttörhetetlennek tűnő nehézségekkel és – mint majd látni fogjuk – folyamatosan küzd a szóban forgó elégséges motiváció kérdésével. „Mit is jelentene az, amikor a természetes élet általános menetéből, azaz az egyetemes világbeli létből (Dasein) ... ki akarnánk lépni? Van ennek értelme?” – kérdezi (Hua XXXIV: 350. sk. o.). Vagy másutt: „Hogyan tudom áttörni a természetességet?” (Hua XXXIV: 159. o.) Husserl transzcendentális fenomenológiájának kidolgozása során szembenéz azzal az itt körvonalazott ténnyel, hogy az első lépés megtétele, amely kivezet a természetes naivitásból és átvezet a transzcendentális beállítódásba a magátólértetődőségben élő természetes ember számára mindenképpen nyűgös, kellemetlen (zuwider) (Hua XXXIV: 160. o.). A természetességben élő ember számára a transzcendentális filozófia – ahogyan másutt fogalmaz – „hóbortnak” (Verstiegenheit) tűnik, bölcsessége pedig „haszontalan ostobaságnak” (unnütze Torheit) (Hua VI: 204. o.; magyarul: Válság I: 249. o.). Nem véletlen tehát, hogy újra és újra visszatér és foglalkozik a beállítódásváltás motivációjának kérdésével.

Eugen Fink, aki 1928-tól volt Husserl asszisztense, és ebben az utolsó alkotói periódusban szorosán együtt dolgozott az idős mesterrel, *VI. Cartesianische Meditation* című tanulmányában behatóan foglalkozik az elégséges motiváció kérdésével. Erre a megállapításra jut: „Kényszerítő motiváció a fenomenológiai redukció végrehajtására a természetes beállítódásban nincs...”, habár hozzá teszi, „... elvi okokból” (Fink 1988: 35. o.).

Hogyan vélekedik Husserl? Egy helyütt kijelenti: „A világérvény (Weltgeltung) természetes-naiv végrehajtásában élve az énem előnyben részesítése, mint amely minden világérvényem egyedüli érvényesség-hordozója, soha nem jelenik meg számomra. Mindenféle indíték hiányzik ahhoz, hogy ekképp reflektáljak magamra” (Hua XXXIV: 276. o.). Az énrre való ilyen reflexió ugyanakkor elengedhetetlen feltétele annak, hogy tudatosuljon az emberben világkonstituáló szerepe. Ez a radikális reflexió – ahogyan majd a későbbiekben látni fogjuk – a transzcendentális redukcióban teljeseedik ki. Ha tehát, mint Husserl mondja, nincs semmiféle indítéka a transzcendentálisan naiv embernek, hogy magára ekképp reflektáljon, mennyivel kevésbé van valamilyen indítóoka arra, hogy a természetességből kilépve egy új beállítódásra tegyen szert. Eszerint Husserl sem lát olyan indítékot, amely végsőképp beállítódásváltásra motiválhatná az embert.

De természetesen nem éri be ennyivel. Ez a megállapítása nem a kérdés rövidre zárását jelenti – ahogy ezt egyébiránt más esetekben is megfigyelhetjük –, hanem egy

probléma meglétét konstatálja, amelynek feltérképezésére és megoldására újból és újból kísérletet tesz. Saját életművének törekvéseire reflektálva 1930-ban leszögezi: „... téves felfogás, mely szerint a természetes élet, miközben a maga <természetességében> éli életét, semmilyen késztetéssel nem bír, melynek engedve ne léphetne át a transzcendentális beállítódásba, vagy hogy fenomenológiai redukciót gyakorolva ne hajthatna végre transzcendentális öneszmélést” (Hua V: 153. o.; magyarul: Utószó: 82. o.).

Ugyancsak figyelemreméltó Husserlnek az alábbi, az előzőnél is határozottabb állásfoglalása az elégséges motiváció kérdésének vonatkozásában: „Sok éven át tartó töprengéseim során számos különböző s egyenlőképpen lehetséges eljárást vettem fel, melyek célja, hogy abszolút világosan és kényszerítő erővel mutassák meg annak a késztetésnek a mibenlétét, mely az élet és a tudomány természetes pozitívításából kivezethet és a transzcendentális átállást, a fenomenológiai redukciót szükségessé teszi” (Hua V: 148. o.; magyarul: Utószó: 75. o.).

Ezekon a helyeken tehát Husserl határozottan azt állítja, hogy létezik olyan motiváció a természetes naivitásban, amely az új beállítódásba, a természetes élet kopernikuszi fordulatához (Hua XXXIV: 108. o.) vezeti az embert. Az utóbbi idézetben pedig nem is pusztán a fordulat végrehajtásának lehetőségéről beszél, hanem a redukció végrehajtásának szükségességéről a megjelenő motivációk hatására.

Vegyük tehát szemügyre, milyen alapvető motiváció-típusokat mutat fel Husserl a kezdet problémájának megoldása érdekében. A *Kaizo*-cikkek és az ezen időszakból származó szövegek az első világháború nyomán előálló élethelyzetben látják és láttatják az alapvető motivációt, amely a fordulat végrehajtására indíthatja az embert.³⁶ A kétség, a negáció kínzó élménye (Hua XXVII: 25. sk. o.), a kínzó csalódások, az elértéktelenedés tapasztalata után az ember végérvényes igazolásokra és teljes életre törekszik (uo. 30. o.). A belső bizonytalanság, az aggodalom (uo. 31. o.) nyomán az ember megelégedettséget keres és a háború szenvedéseivel való szembesülés nyomán vágy ébred benne az örök eszmék után (uo. 94. o.). Az itt felsorakoztatott lehetséges motivációk mind a világegés nyomán támadt zűrzavart tekintik a transzcendentális fenomenológia szemszögéből nézve annak a termékeny talajnak, amelyen a fordulat végrehajtására való igény felnövekedhet.

A '30-as évek időszakában már több árnyalattal is gazdagodik a lehetséges motivációk sora, bár ezek egyike sem tekinthető a '20-as évekhez képest radikálisan új

³⁶ Vö. *Bevezetés*, 12. o.

mozgatórugónak, hiszen bizonyos értelemben a korábbi időszak egzisztenciális tapasztalataival szorosan összefüggnek, másrészt ezeket egészítik ki, artikulálják.

Az alapvető motivációt ezen időszak meglátásai szerint az a hétköznapi belátás képezi, hogy „a semmités (Nichtigkeit) veszélye felől nem vagyok biztosítva” (Hua XXXIV: 377. o.), vagy más szóval, minden tapasztalatom „*a lét és látszat közti lebegés*” állapotában van (Hua XXXIV: 434. o. – kiemelés tőlem; vö. XXVII: 190. o.).³⁷ További, valójában ezen alapmotivációt inkább kifejtő vagy árnyaló momentumok a természetességben újfent a kétség megjelenése (Hua XXXIV: 338. o.), a relativitással (Hua XV: 60. skk. o.), az érthetlenséggel való szembesülés (Hua XXXIV: 483. o.).

Ezek alapján tehát az a tény vezet – mondhatni ellenállhatatlanul – kritikai beállítódásba, hogy minden tapasztalatom modalizálható. Mindezek a lehetséges motivációk már a természetes naivitás szintjén megjelennek, az ember hétköznapi tevékenysége során, hiszen a világhorizontba való beleélés folyamán kikerülhetetlenül szembesül a mindennapi világtapasztalat kérdésességével. Ezért nem elégséges számára sohasem a faktikus tapasztalat, ezért jelennek meg a praktikus kérdések, azaz a létmegalapozás problémája – mint Husserl megállapítja – korántsem ismeretlen a természetességben élő ember számára (vö. Hua XXXIV: 340. o.). Az ember hétköznapi életgyakorlata során már mindig szembesül a tapasztalat bizonytalanságával, ami elégedetlenséget szül (uo. 338. o.), és kérdésekhez vezet. Az ismeretlenség miatt kérdezzük, praktikus kérdéseket (uo. 277. o.) teszünk fel arra a praktikus világra vonatkozóan, amelyben élünk és amely nem szolgáltat kellő bizonyosságot. A kétség és az ismeretlenség kényszerítő jellegű motivációk a husserli koncepcióban, ezek nyomán az embernek kérdeznie kell (uo. 135. o.). Ezzel a kényszerítő erejű kérdéssel pedig gyakorlatilag az ember megteszi az első lépést a transzcendentális beállítódás felé, hiszen a praktikus világra vonatkozó kérdések már kiemelik a hétköznapi naivitásból.³⁸

Az itt tárgyalt tapasztalati bizonytalanság egy rendhagyó megjelenési formája az aktuális tudat (aktuelles Bewusstsein) és a tudattalan (Unbewusst)³⁹ közötti szakadékkal

³⁷ Vö. Hua XV: 453. o.: „... míg világot tapasztalok, nem áll szabadságomban hinni vagy nem hinni, kételkedni vagy nem kételkedni; apodikticitásban állok *az egyes világbeli létezők (Weltliche) nemlétének lehetősége* ellenére...” (kiemelés tőlem).

³⁸ A Husserl által rögzített „minden lét és látszat közti lebegésben van” alapmotiváció alapvetően megegyezik a Descartes által rögzített motivációval, amely arra indítja a filozófust, hogy módszeres kétellyel illessen minden világbeli tapasztalatot (vö. Descartes 1992: 42. o.; Descartes 1994: 26. sk. o.; Descartes 1996: 26. o.). Ezen husserli motiváció tehát semmiképpen sem hat újszerűnek.

³⁹ A tudattalan a husserli terminológiában mintha nem egy pszichológiai fogalom lenne, amely a tudatalattival (Unterbewusst) lenne rokonítható, hanem az éber, öntudatos élet ellentéte (vö. A mélylélektan „elméleteit... nem fogadhatjuk el” Hua VI: 240. o.; magyarul: Válság I: 291. o.). Eszerint két állapot lehetséges a hétköznapi életben: az egyik az éber élet, a másik a látens, amikor nem rendelkezünk világos öntudattal, mintha a kettő tehát kizárná, illetve váltogatná egymást, mint a nappal és az éjszaka. Körébe

való szembesülés. Az eddigiekben olyan tapasztalatokról volt szó, amelyek a hétköznapi, éber, a világ felé praktikus érdeklődéssel forduló élet sajátja, mely tapasztalat során a világ, mint folyamatosan érvényben lévő, előzetesen adott horizont nem kérdőjeleződik meg. Az éber étellel szemben ugyanakkor megjelenik egy másik, látens élet (latentes Leben), amely megtöri az éber élet egységét. „Minden, ami az élő jelenben már érvényben van, összervény (Zusammengeltung), ami azt jelenti: az összehangoltság összességének egysége (Einheit eines Zusammen der Einstimmigkeit), egy <akarathat> az egysége, amely minden egyes akarást mint komponenseket magába foglal. Minden újonnan belépő érvénynek be kell illeszkednie...” (Hua XXXIV: 364. o.) A látens életben ezzel szemben sokszínű énnel, akarattal rendelkezünk, amelyek nincsenek egységben, hanem ellentmondások léphetnek fel közöttük. Az éber élet ezen területének ellentmondásai⁴⁰ Husserl szerint motivációt jelentenek „egy mindig modalizálhatatlan lét” megismerése és konstitúciója számára (uo.).⁴¹ Ettől még természetesen a tudattalan vagy látens élet nem iktatódná ki a természetes életből, ellenben – a husserli koncepció szerint –, a modalizálhatatlan lét megismerésével a hétköznapi ember is birtokában lenne azoknak a felismeréseknek, amelyek leleplezik a természetes élet illúzióit.

A látens élet egy másik, a kezdeti motiváció kérdése szempontjából figyelemreméltó megfogalmazása Husserlnél a szakadás (Bruch) fogalma. „A természetes élet menetét, amely mindenekelőtt csak az alvásban, stb. szakad meg, egy új élet, a fenomenológiai szakítja meg. Az emberiségben, az emberiség életének történeti egységében és szakadatlanságában mint természetes ... élet fellép egy szakadás (Bruch),

tartozik az ember minden olyan állapota, amikor nincs világos öntudatánál, pl. alvás vagy ittas állapot esetén. Vö. „A tudattalan látens élete (die Latenz), az éjszaka, amelyben minden tehén fekete” (Hua XXXIV: 364. o. j.). Persze ezen látens élet bejelentkezhet az éber életbe, pl. emlékképek váratlan megjelenésével, szabad asszociációkkal, ennyiben pedig mégis a tudattalan, illetve tudatalatti pszichológiai fogalmával lenne analóg. De mennyiben vet számot Husserl valójában a tudattalannal a transzcendentális öneszmélés folyamatának kidolgozása során? Erre a kérdésre transzcendentális szemszögből még vissza fogunk térni.

⁴⁰ Természetesen kérdéssé kell tegyük azt is, a tudattalan, a látens élet vajon az éber élet része, vagy az éber élet mellett önálló létérvennyel bíró horizont-e.

⁴¹ Ez a motiváció-típus sem ismeretlen előttünk, Descartes számára ugyanis – és ezáltal a descartes-i koncepcióban minden „igazságkereső” ember számára is – az első biztos pont kereséséhez ugyancsak inspirációt ad az ébrenlét és alvás fázisainak megkülönböztetlensége: „...Mintha bizony nem volnék ember, ki éjjelente aludni szokott, s kívül álmában megtörténik mindaz, ... ami ... az esztelenekkel ébrenlétükben. Mert valóban, mily gyakran meggyőző a megszokott, éjszakai nyugalom arról, hogy itt vagyok, ruha is van rajtam, s a tűznél ülök, holott valójában ruháimtól megszabadulván takarók közt fekszem! Na de most biztosan éber szemmel figyelem ezt a papírt, nem kókad ernyedten ez a fej, amit most megmozdítottok, e kezét pedig meggondoltam és teljes szándékosággal nyújtom ki, s ezt érzékelem is. Ennyire határozott dolgok álmunkban nem fordulnak elő. De hát úgy mondom ezt, mintha bizony már nem is emlékeznék arra, hogy máskor ezekhez hasonló gondolatok is megtévesztettek álmomban! S ahogy ezeket figyelmesebben átgondolom, olyan nyilvánvalónak látom, hogy sohasem tudom biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmat az ébrenléttől, hogy elámulok, s már-már szinte maga ez az ámulás erősíti meg bennem azt a véleményt, hogy álmodom” (Descartes 1994: 27. o.).

amikor egy ember fenomenológiai életet jelenít meg, amennyiben ebben az énben egy élet folyamata, amely többé már nem világelet (Weltleben), kezdődik el” (Hua XXXIV: 394. sk. o.).

A transzcendentális beállítódás megjelenése eszerint az emberiség életének természetes menetében egy szakadást okoz, mindenekelőtt azonban az én természetes életének folyamatában jelenik meg egy szakadás akkor, amikor fenomenológiai életet kezd élni. A természetes és fenomenológiai élet összevetése egyelőre nem képezi vizsgálódásunk tárgyát, ugyanakkor gondolatmenetünk jelenlegi szakaszában meghatározó az az itt idézett husserli megállapítás, miszerint a természetes élet menetében a fenomenológiai élet kezdete előtt, és azon kívül is fellépnek illetve felléphetnek szakadások a természetes élet menetében. Husserl ilyen szakadásként értelmezi az alvást is, és a fenti idézet szerint más ilyen szakadásokat is lehetségesnek tart.⁴² A tudattalan vagy látens élet fogalma meglátásunk szerint a szóban forgó szakadás fogalmával azonos, amennyiben a természetes élet folyamatában beálló szakadás a tudattalan, vagy más kifejezéssel élve, látens élet mezeje.

Az a tény, hogy a természetes ember ki tud esni, illetve ki tud lépni az eleve adódó éber hétköznapi élet folyamatosságából, egyik oldalról – mint fentebb már szó volt róla – motivációt jelenthet arra, hogy az ember egy folytonosan megmaradó, biztos talajra akarjon szert tenni a hétköznapi élet bizonytalanságával szemben, másrészt viszont – és ezzel gondolatmenetünkben egy új szempont jelenik meg – felmutatja annak reális lehetőségét, hogy a természetesség magától értetődő talaját el lehet hagyni, illetve ennek menetét félbe lehet szakítani, ráadásul úgy, hogy a szakadás tudattalanjából a mindennapi élet éberségébe minden további nélkül vissza lehet térni.

Az eddigiekben megállapítottuk, hogy bár Husserl gondolatmeneteiben egyfajta kettősség figyelhető meg a tekintetben, hogy létezik-e totális naivitás, a husserli transzcendentális fenomenológia koncepcióját szem előtt tartva az elemi, vagy naiv reflexió felmutatása elengedhetetlen lépés, mert ez képezheti azt a kiindulási pontot,

⁴² Korábban az alvás mellett az ittas állapotot említettük erre példaként. Meg kell ugyanakkor különböztetnünk a szakadások két fajtáját: az egyik a – nevezzük így – természetes szakadások, melyre az alvás a legjobb példa, de ide sorolhatnánk az álmodozást, az olvasást, zenehallgatást, filmnézést is, hiszen ezen cselekvések idejére a természetes élet menete bizonyos értelemben megszakad, vagy talán helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy az ember kiszakad a természetes élet menetéből. Az itt tárgyalt szakadások másik típusa a manipulált szakadások lehetnének – mint amilyen a már említett ittas állapot is –, amikor az ember bizonyos anyagok használatával akaratlagosan módosítja tudatállapotát. Ide sorolhatnánk minden olyan állapotot, amikor az ember tudatmódosító szerek hatása alatt áll – gondoljunk például a különböző kábítószerre –, amelyeknek nem titkolt szándéka éppen az, hogy a természetes élet menetében egy szakadást idézzenek elő. Minderre még a továbbiakban a különböző beállítódások vizsgálatánál visszatérünk.

amelyre – mint majd a későbbiekben szó lesz róla – a további, naivitásból kivezető reflexiós szintek ráépülhetnek. Az elemi reflexió előzetes adottsága tehát döntő jelentőségű. A természetes naivítás talaján állva igyekeztük továbbá feltárni azokat a Husserl által számba vett lehetséges motivációkat, illetve motiváció-típusokat, amelyek a naiv természetességből elindíthatják az embert a transzcendentális beállítódás, azaz a transzcendentális fordulat végrehajtása felé. Hogy a kérdés Husserl számára mekkora jelentőséggel bír, azaz hogy filozófiája kezdőpontjának felmutatása milyen horderejű feladattá vált számára, azt jól mutatják a '20-as, '30-as évek kutatásai.

A sokszínűnek ható husserli megközelítés ellenére azonban nem nehéz észrevenni, hogy a különböző felvetések gyakorlatilag egyetlen – nevezzük így – alapmotiváció variációi, amely *a lét és a látszat/nem-lét megkülönböztethetlenségének tapasztalata*. Ez az alapmotiváció artikulálódik a húszas évek tapasztalatában, az első világháborút követő időszak életérzésében, a „kínzó csalódásban” (Hua XXVII: 30. o.), a „belső bizonytalanságban” (uo. 31. o.), a „kétség” érzésében (uo. 25. o.) és a háború éveinek szenvedésében is (uo. 94. o.).⁴³ Ez jelenik meg az ismeretlenség tapasztalatában, ami miatt kérdeznünk kell (Hua XXVII: 202. o.; XXXIV: 135., 277. o.), és ez ölt testet az elemzésben legutóbb taglalt szakadással való szembesülésben is.

Ezek alapján láthatjuk, hogy Husserl a naiv természetesség szintjén, ahol – elemzéseink menetét követve – egyenlőre csak az ún. elemi reflexió jelenik meg, a lét és nem-lét közötti bizonytalanság tapasztalatában fedezi föl a természetesség eleve adódó naivitásából kivezető utat. Ez az a tapasztalat, amely mintegy a természetességben megszólalva hírt ad a naivításban élő embernek saját naivításáról, ami – mondhatni – megütközést kelt a természetes naiv élet folyamatában.

⁴³ Ezen utóbbi tapasztalat – amely, ahogy Husserl írja, forró vágyat ébreszt az emberben az örök eszmék után (Hua XXVII: 94. o.), azaz egy lehetséges motivációt jelent a transzcendentális beállítódás felé vezető úton – némi magyarázatot igényel. Mert első nekifutásra könnyen úgy tűnhet, hogy ez a motiváció-típus különbözik a többitől, amennyiben nem a lét-látszat dilemma határozza meg, hanem egy alapvető egzisztenciális tapasztalat, az emberi szenvedés. Ugyanakkor belátható, hogy ebben a szenvedéssel való mély egzisztenciális szembesülésben is az imént említett dilemma variációja kerül szemünk elé, amennyiben az emberi szenvedés a megmaradó lét (bleibendes Sein) (Hua XXXIV: 364. o.) hiányának következménye. Gondoljunk arra, hogy maga a nyomorúság is ölthet olyan méreteket, illetve jelenhet meg olyan mélységekben, hogy az emberben akaratlanul felszínre hozza a lét-látszat dilemmát. Ilyen például a valamin való megütközés élménye, amely azt mondatja velünk: ez nem lehet igaz, ez nem történhet meg, bizonyára csak egy rossz álmom az egész, stb. Azaz a szenvedés tapasztalatában a lét-látszat dilemma ad hírt magáról. (Vö. „...a valóság szép megjelenési módja annyira rabul ejt, hogy a mint-ha-beállítódásba (Als-ob-Einstellung) kerülök vagy egy olyan beállítódásba, amely egy valódi fantázia-beállítódáshoz (Phantasieeinstellung) hasonló...” Hua XXXIV: 368. o. Ebben a husserli leírásban a széppel való szembesülés nyomán jelenik meg a lét-látszat dilemma, tehát épp ellenkező előjelű tapasztalat nyomán, mint amelyről az imént esett szó.)

A husserli koncepciót szem előtt tartva, a természetességnek ezen a szintjén fel kellene tudni mutatni azt az *elégseges* motivációt, amely a naiv embert az öneszmélés útján való elindulásra készíti. A fentiekben ugyanakkor csak *lehetséges* motivációkkal szembesültünk, amelyek elindíthatják ugyan az embert, de semmiképp sem jelentenek kényszerítő erőt minden naivitásban élő ember számára. Gondoljunk vissza a platóni öneszmélés útjának etalonjára. Platón egyetlen lehetséges vagy elégseges motivációt sem ismer a természetesség megköztözöttségéből való kilépésre. Csakis erőszakkal lehet rávenni a barlanglakót, hogy változtasson megszokott élethelyzetén.⁴⁴ A kényszerítés Husserlnél természetesen szóba sem jöhet, sőt a szabadság és az akarat kérdésének – mint a későbbiekben látni fogjuk – fenomenológiájában döntő jelentősége van. A fenti lehetséges motivációk felmutatása ugyanakkor nem jelenti a kezdet rendkívül nehéz problémájának megoldását.

Fel kell vetnünk továbbá azt a kérdést is, hogy vajon a szóban forgó lehetséges motivációk valóban motivációt jelenthetnek-e arra nézve, hogy az ember elinduljon az öneszmélés útján. Nem inkább arról van-e szó, hogy ahogyan a platóni leírásban a valóság, azaz az árnyképek és a hozzájuk kapcsolt hangok folyamatos menetébe a rendhagyó esetek – pl. az egyik tárgyhordozó elbotlik, majd feláll, azaz az általa hordozott tárgy hirtelen eltűnik, majd újra megjelenik a barlang falán – egyszerűen elsikkadnak a világegész tapasztalatának folyamatosságában és magától értetődőségében, úgy a Husserl által rögzített semmítés (*Nichtigung*) veszélyének tapasztalata is, az azzal való szembesülés, hogy minden egyes tapasztalatom modalizálható (Hua XXXIV: 377. o.), *belesimul a világ előzetesen adott horizontjának magától értetődőségébe*, és ekképp nem szolgálhat motivációs tényezőként az öneszméléshez?

Husserl megkülönbözteti egymástól az ún. világtudatot és dologtudatot (Hua VI: 145. sk. o.; magyarul: Válság I: 181. sk. o.). Eszerint alapvető különbség van egy dolog, mint <valami a világból>, és a világ, mint a létező dolgok horizontjának tudata között. Ez azt jelenti, hogy az egyes dologszerű létezők nemléte lehetséges ugyan, de a világegész, mint horizont ennek ellenére, illetve emellett megőrzi – mondjuk így – stabilitását. Azt el tudjuk képzelni, hogy valami ne létezzen, de azt nem tudjuk elképzelni, hogy a világ maga nem létezik. Ez a különbségtétel számunkra elsősorban azt jelenti, hogy a Husserl által rögzített lét-látszat dilemma nem feltétlenül jelent motivációt arra nézve, hogy a természetesség eleve adódó talaját kérdésessé tegyük. Hiszen a világ, mint előzetesen adódó horizont „létehez” hozzátartozik az egyes létezők létének látszattá, vagy nem-létté

⁴⁴ Platón 1984: 457. sk. o. Platón „kényszerítésről” és „erőszakos továbbvonszolásról” beszél.

változása és viszont. Gyakorlatilag ugyanez érvényes a másik itt elemzett motiváció-típusra is, a valóság-álmom dilemma esetére is, mert bár ebben az esetben a látszat vagy nem-lét lehetősége jóval tágabb körű, mint egy dolog létének bizonytalansága esetében, mégis azt kell mondanunk, hogy ez a dilemma is az egyetemes, közös világhorizontba ágyazódva jelenik meg. Ahogy egyébiránt maga Husserl megfogalmazza Descartes eljárását kritizálva, hogy ez a kétely csupán egy szituációra vonatkozó kétely, amiből korántsem következik az, hogy a világ nem-léte lehetséges (Hua VI: 407. skk. o.; magyarul: Válság II: 98. skk. o.). Tehát úgy tűnik, a fentiekben részletezett tapasztalatok teljes természetességgel illeszkednek a naiv mindennapiságban élő ember világtudatába, azt korántsem kérdőjelezzik meg. Hogyan jelenthetnének akkor mégis motivációt a világhorizont tematikussá tételére illetve ezen horizont és a benne folyó emberélet megkérdőjelezésére?

Másrészt a Husserl által kezdeti motivációként felmutatott tapasztalat nem pusztán annak megmutatkozása, hogy *a faktikus világtapasztalat nem szolgáltatthat kellő bizonyosságot ahhoz, hogy a szigorú tudomány első evidenciáját, azaz megalapozását, ezen a talajon keresse?* Gondoljunk vissza a lét-látszat dilemma descartes-i párhuzamaira. Hiszen valójában Descartes-nál az ember számára a motivációt arra, hogy megtalálja a megismerés első biztos pontját és ezzel azt az abszolút biztos talajt, amelyre a tudományos igényű filozófia felépülhet, nem az ébrenlét és az alvás fázisainak megkülönböztetethetlensége, sem pedig a fentebb már említett kritériumok hiánya látszat és valóság megkülönböztetéséhez jelentették. Ezek a belátások csupán arra szolgáltattak bizonyítékot, hogy a hétköznapi faktikus tapasztalat lényegéből adódóan nem szolgáltatthat biztos talajt a tudományos filozófia számára, azaz egyetlen ténytudomány számára sem. Ezen belátások alapján jutott el Descartes arra a felismerésre, hogy az első evidenciát másutt kell keresnie, a faktikus világtapasztalás körén kívül. Maguk ezek a felismerések nem jelentettek motivációt arra nézve, hogy Descartes vagy bárki el kezdje keresni a tudományok biztos alapját. A descartes-i gondolatmenetben a naiv ember biztos, a hétköznapi-tól különböző megismerés utáni vágyakozása egyszerűen előfeltételezve van. „A vadállatok, amelyeknek csak a testüket kell fenntartaniuk – írja –, folyamatosan a táplálék keresésével foglalkoznak, ámde az embereknek, akiknek a legalapvetőbb részük az elme, alapvetően a bölcsesség kutatásával kellene foglalkozniuk, ami az elme igazi tápláléka. Ugyancsak biztos vagyok benne, hogy vannak az emberek között olyanok, akik nem mulasztanak el követni e tanácsokat [ti. amiket a filozófia nyújt], ha volna reményük a sikerre, és ha tudnák, meddig képesek eljutni. *Nincs egyetlen mégoly nemtelen lélek*

sem, aki oly erősen kötődnek az érzékek tárgyaihoz, hogy időnként ne fordulna el tőlük azért, hogy valamilyen más, nagyobb jó után vágyakozzon, bár gyakran nem tudja, miben is áll ez. Azok, akiknek leginkább kedvez a sors, akik bővében vannak egészségnek, dicsőségnek, gazdagságnak, éppoly kevésbé mentesek e vágytól, mint a többiek. Sőt meggyőződésem szerint éppen ők sóhajtoznak a legnagyobb hévvel egy másféle, mindazon javakat felülmúló jó után, amivel rendelkeznek...” (Descartes 1996: 9. o. – kiemelés tőlem). Husserl tehát mintha kiterjesztené az itt szóban forgó dilemmák érvényességi körét, amelyek ugyanakkor – mint a descartes-i példából látható – pusztán arra motiválnák a már létbizonyosságot kereső embert, hogy a világ előzetes adottságán túl kérdezzen, nem pedig eleve arra, hogy elkezdjen kérdezni önmaga és a világ előzetes adottsága után.

Mindezek alapján, a vizsgálódások ezen szakaszában úgy tűnik, *a husserli transzcendentális fenomenológia csak azon a ponton tudja felvenni az öneszmélés-folyamat elemzésének fonalát, ahol a megmaradó lét utáni vágyakozás már megjelenik és nem tudja felmutatni azt az elégséges motivációt, amely eddig a pontig vezetné a naivitásban élő embert.*⁴⁵ Amennyiben pedig a valódi kezdet problémájának kérdéseivel nem tud számot vetni, maga is naivitásban marad, és az új emberiség, illetve a filozófia mint szigorú tudomány eszméje utópiává válik. Az elégséges kezdeti motiváció kérdését egyenlőre függesszük fel, hogy aztán a vizsgálódás előrehaladottabb szakaszában más szinten újra elővegyük.

A fenomenológia kezdetének egy további döntő aspektusa az *akarat* (Wille) kérdése. Az akarat problémájának tárgyalásával elhagyni készülünk a motiváció kérdéskörét, hiszen az akarat éppen a motiváció megjelenését követő lépés: a motiváció nyomán jelenik meg az akarat, amely egy megmaradó lét kutatása mellett dönt. Korábban már szó volt róla, hogy Husserl szerint a természetes beállítódáson kívül, amely eleve adódik az emberélettel, minden beállítódást egy akarati elhatározás alapoz meg (Hua XXXIV: 49. o.). Ez a megállapítása nem pusztán a transzcendentális-fenomenológiai beállítódásra vonatkozik, hanem minden más, a természetességben adódó beállítódásra is, a különböző beállítódások koegzisztenciájáról írottak legalábbis, amelyek között – mint írja – a fenomenológiai az egyik, erre engednek következtetni (uo.). Az arra vonatkozó akarat vagy elhatározás megjelenése a természetes életben, hogy az ember egy modalizálhatatlan lét birtokosa legyen (uo. 364. o.), hogy leküzdje a lét relativitását (Hua

⁴⁵ Arra a kérdésre, hogy a megmaradó lét utáni vágyakozás mennyiben tekinthető reális antropológiai előfeltevésnek, a későbbiekben igyekszünk választ találni (ld. a 2.3 fejezetet).

XV: 60., 62. o.) az öneszmélés folyamatának alapfeltétele, ezen akarat jelentheti az egyetlen hajtóerőt, amely az öneszmélés fáradságos útján végigvezetheti az embert.⁴⁶

Ezen akarat egy, az elemi reflexióhoz képest újfajta reflexió megjelenésével tör be a naiv hétköznapiságba, amelyet nevezünk *önreflexiónak*. Husserl ugyan nem különbözteti meg kifejezetten ezt a reflexiós szintet,⁴⁷ de beszél az én naivitásban történő reflexív magához fordulásáról (Hua XXVII: 30. o.), amely ennek az általunk kiemelt reflexiós szintnek, ti. a saját összelet áttekintésének feleltethető meg.⁴⁸ Az ember tehát elégséges motiváció hatására önreflexiót hajt végre, melynek nyomán megjelenik az új életre vonatkozó, vagy öneszmélésre vonatkozó akarat. Az öneszmélés folyamatában tehát az öneszmélésre vonatkozó akarat megjelenése jelenti a kiindulási pontot. Az itt jelzett motiváció – reflexió – akarat hármassága az öneszmélés folyamatának különböző szintjein újra és újra megjelenik.⁴⁹

Az alábbiakban arra a kérdésre igyekszünk választ találni, hogy *képes-e az akarat meghatározni az emberi életet, és ha igen, mennyiben*. A husserli gondolatmenetben az akarat megjelenésével nyílik meg az út az öneszmélés előtt, azaz a lehetőség arra, hogy az ember egy az eleve adódó természetes naivitás beállítódásához képest új beállítódásba helyezze magát.⁵⁰ Az alábbiakban arra a kérdésre is keressük a választ, hogy mennyiben függhet az akarattól az, hogy az ember egyik beállítódásból egy másikba kerüljön. Miben áll egyáltalán ennek a kérdésnek a jelentősége az öneszmélés folyamatának vonatkozásában?

„Az ember – írja Husserl – képes saját egész életét, még ha nagyon különböző bizonyosságban és világosságban is, egészében áttekinteni és valóságai és lehetőségei szerint egyetemesen értékelni. Ennek alapján képes egy általános életcél állítani maga elé, magát és egész életét jövőjének nyitott végtelenségében saját szabad akaratából származó szabályok követelményeinek alávetni.... Egy ilyen – folytatja – az élet határtalan

⁴⁶ Illetve – mint már szó volt róla – ezen kívül egyetlen lehetőség marad, a platóni erőszak és kényszer útja.

⁴⁷ Természetesen Husserl előtt sem ismeretlen az önreflexió fogalma. Amit ezen a ponton hangsúlyozni szeretnénk az az, hogy a természetességben itt jelenik meg először az önreflexió aktusa, amely aktus aztán a továbbiakban más-más szinteken kerül elő. Úgy is mondhatnánk, hogy az önreflexió első fokozatát szeretnénk megragadni. (Vö. a *Válság*-könyv magyar fordításában az önreflexió fogalma többnyire a Selbstbesinnung (öneszmélés) német kifejezésnek felel meg, ami az itt folytatott elemzéseink szempontjából zavaró lehet. Ld. többek között: „fenomenológiai önreflexió” (Válság I: 233. o.; vö. uo. 320. o.; eredetiben: Hua VI. 190., 266. o.); „...a személyes emberi élet az önreflexió és az önfelöltség fokozataiból áll” (Válság I: 327. o.; eredetiben: Hua VI: 272. o.).

⁴⁸ Hogy miért nem az elemi reflexiónak, ld. korábban az elemi reflexió leírásánál (22. skk. o.).

⁴⁹ Azonban ezen a ponton sem feledkezhetünk meg arról, hogy az öneszmélés folyamata egy dinamikus egész, melynek elemzésekor különböző mozzanatok kerülnek előtérbe, ugyanakkor ezek az itt elkülönített mozzanatok a gyakorlatban legtöbbször egyetlen aktusban jelennek meg.

⁵⁰ Mint láttuk, Husserl az eleve adódó természetes naiv beállítódáson kívül minden beállítódást akaratilag beállítódásként jellemez (Hua XXXIV: 67. o.).

végtelenségére tudatosan kiterjesztett szabályozás (Regelung) fordul elő például akkor, amikor valaki az önfenntartásáról és az ezt szolgáló javokról általánosan tervezett módon akar gondoskodni és ennek megfelelően egy elsajátítandó hivatásnak szenteli magát; teheti ezt egyébként pusztán abból az okból is, mert a családi tradíció által ez a hivatás a kézenfekvő számára és ez gyökerezett meg benne...” Egy ilyen aktusban azt láthatjuk, „hogyan válik meghatározóvá egy személyes értékdöntés az egész személyes élet önszabályozására vonatkozóan” (Hua XXVII: 27. o.).

Az itt idézett sorok az etikai önszabályozás (Selbstregelung) előtti önszabályozásra vonatkoznak, az egy hivatás vagy foglalkozás mellett való döntés példájával. Eszerint a husserli megközelítésben a természetességben élő ember eleve – még az etikai önszabályozás előtt – képes saját életét áttekinteni és ezen áttekintés nyomán megjelenhet az egy hivatás mellett való döntésre vonatkozó akarat. Hogy az ember az eleve adódó naivitásban milyen reflexióra képes, illetve mennyiben gyakorolja azokat a reflexiós aktusokat, amelyek lehetőségben állnak, már az előzőekben tárgyalásra került. Meglátásunk szerint az eleve adódó naivitás az általunk elemi reflexiónak nevezett aktussal él, de az önreflexió magasabb rendű aktusa, melyben az én egész életének áttekintésére és ennek nyomán erre az életre vonatkozó döntéshozásra képes, nem feltétlenül jelenik meg. Az elemi reflexió szintje után az öneszmélés folyamatának vizsgálatában most az önreflexió szintjén állunk. Úgy tűnik, csakis ez lehet az a szint, ahol a teljes emberi életre vonatkozó önszabályozás akarata egyáltalán megjelenhet. A husserli leírásokban – mint már szó volt róla – a naivitás illetően strukturálása az öneszmélés folyamatának szempontjából nem jelenik meg. Ugyanakkor Husserl – a fentiekben is – úgy beszél az etikai önszabályozás szintje előtti önszabályozási formákról, mint amelyeknek kiindulópontját éppen az általunk kifejezetté tett önreflexió gyakorlása képezi, hiszen – mint láttuk – előfeltételezi a saját összelet teljes áttekintését.

A hivatás melletti döntés fenti példája gyakorlatilag annak bizonyítékául szolgál, hogy az ember naivitásában is rendelkezik egész jövőbeni életének alakítására, illetve meghatározására vonatkozó akarral, mely döntéshozását generálja. Ennek nyomán pedig – a husserli vizsgálódásokban – olyan előformává, vagy előképpé válik, melynek alapján a magasabb szintű akarati önszabályozás – végső soron az öneszmélés – lehetővé válhat. Mintha ebben a példában Husserl megtalálni vélné azt a pontot, ahol tetten érhető a naivitásban eleve megjelenő önmagára vonatkozó felelős emberi akarat, hogy aztán magasabb szinteken ez az akarat a transzcendentalitásba vezető öneszmélés mozgatórugója legyen.

A naivitás szintjén megjelenő önszabályozó akarat egy Husserl által leírt különös megjelenési formája az önátképzés (Selbstumbildung) is. „A kínai – írja –, aki Európába jön megismerni zenénket, költészetünket, stb. – nem ismeri meg ezeket magukat valódi értelmükben, nem ismeri meg az európai kultúrvilágot, ez a kultúrvilág számára nem minden további nélkül tapasztalható. Először fel kell építenie (aufbauen) magában egy európaít (Europäer), tapasztalati előfeltevéseiből kiindulva meg kell találnia a történeti megértéshez vezető utakat, amelyben egy európai én elsőként konstituálódik, meg kell tanulnia egy európai szellemi tekintetével látni, mert az európai kultúra csak ezen tekintet számára tapasztalható és van jelen. Csak egy nem teljes mértékben kivitelezhető önátképzés (Selbstumbildung)... kerülő útján gondolható el a valódi objektivitás... És az objektivitás azon az idealizáláson nyugvó eszme lenne, hogy minden egyes embernek ideális esetben meg lenne a lehetősége arra, hogy ezt az önátképzést végrehajtsa” (Hua XXVII: 163. o.).

Eszerint – ideális esetben – minden naivításban élő ember számára, aki egy az övétől különböző kulturális világot megismerni akar, nyitva áll az önátképzés⁵¹ útja. Mindenki végre tudja hajtani ezt a folyamatot, még ha – mint Husserl jelzi – különböző szinteken is, ami azt jelenti, hogy mindannyian képesek vagyunk úgy dönteni, hogy végre akarjuk hajtani az önátképzést. Egyszerűen szólva, csakis az akaratunkon múlik, amellyel viszont mindannyian rendelkezünk, hogy megértsünk egy miénktől radikálisan különböző világot.⁵²

Milyen összefüggés állhat fenn az önátképzés (Selbstumbildung) és az öneszmélés (Selbstbesinnung) folyamata között? Az önátképzés – mint a fenti sorokból is kitűnik – szűkebb körű fogalom, mint az öneszmélés. Vizsgálódásainknak ebben a szakaszában úgy tűnik, az önátképzés Husserl által vázolt folyamata az öneszmélés, transzcendentális fordulatig és azon túl vezető, folyamatának talán része is lehet. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a két folyamat között párhuzam áll fenn. Mert ahogyan az önátképzés mindenekelőtt egy akarat elhatározás által megalapozott és az ebben az akarat elhatározásban való megmaradás által biztosított fejlődési folyamat, úgy az öneszmélés folyamata is a naivításban élő ember akaratát által meghatározott, illetve csak ezen akarat elhatározás által életbe lépő és megmaradó folyamat (Hua VI: 147., 272., 429., 472. o.;

⁵¹ Az önátképzésben szereplő (Bildung) kifejezés jelentéstartalmait korántsem adja vissza teljes mértékben a képzés szó. Ennek megfelelően az önátképzés folyamata nem egy intézményes képzésben való részvételt jelent, amelynek során bizonyos ismeretekre tesz szert az ember – bár ezt is magába foglalhatja a kifejezés –, hanem egy olyan komplex tanulási folyamatot, melynek során az ember egész személyisége érintett.

⁵² Az interkulturalitás fenomenológiájához ld. többek között Held 1989, Held 1991, Holenstein 1989, Steinbock 1995.

IX: 293. o.; magyarul: Válság I: 184., 327. o.; Válság II. 128., 195. o.; Fenomenológia: 215. o.; stb.). Maga az emberi élet tehát, mint az önalakítás terepe, az akarat által meghatározott.

A fentiekben az akaratot olyan tényezőként írtuk le, mint amely – Husserl megközelítésében – bizonyos motivációk hatására képes az öneszmélés útjára állítani az emberi életet. Ugyanakkor felmerülhet a kérdés: vajon az akarat életmeghatározó voltával való hétköznapi szembesülés – amelyről Husserl ír a hivatás melletti döntés esetében –, annak belátása tehát, hogy az én akarata által eleve rendelkezik egy olyan „erővel” vagy „hatalommal” saját élete fölött, amellyel annak egész további menetét meghatározhatja, nem szolgálhat-e önmagában véve elégséges motivációul az öneszmélés útján való elindulásra és bejárására? Egy – mondjuk így – képesség meglétének tudatosulása nem szolgálhat-e motivációul az öneszmélésre, arra, hogy ezt az eleve adódó képességet egyre magasabb szinteken tegye próbára vagy alkalmazza? Olyan valami-e egyáltalán az akarat és úgy adódik-e, mint egy képesség, amelyet alkalmazni tudok? Lehet-e úgy tekinteni rá, mint a tehetségre például a sakkjátékban, amelynek felismerése arra „kényszeríti” az embert, hogy tehetségét egyre magasabb szinteken tegye próbára?⁵³ Ha igen, akkor az akarat „erejével” való szembesülés elégséges motivációul szolgálhatna arra, hogy azt az én mindig magasabb szinteken alkalmazza, azaz – végső soron – hogy az öneszmélés útjára lépjen és azon megmaradjon. Husserl mindenesetre nem számol ezzel a lehetőséggel.

2.1.2 Az esztétikai beállítódás

Az alábbiakban vegyünk szemügyre egy Husserl által rögzített, bizonyos szempontból rendhagyónak tekinthető beállítódást, még mindig a természetes naivitásban maradván, amely ugyanakkor már különbözik az eddigiekben vizsgált, úgynevezett hétköznapi beállítódástól. „Egy esztétikai képződmény, mondjuk egy görög istenkép vagy egy festett kép, annyira magával ragad, hogy egészen a képben élek és a <valóság> eltűnik számomra. Vagy fantáziálok és ezáltal bekerülök egy fantáziavilágba oly módon, hogy a valóságtalajt (Wirklichkeitsboden) teljesen elveszítem. ... Az esztétikai beállítódásban valóban kiemelődök a valóságból, a pusztán <fantáziában> élek: reprodukív

⁵³ Vö. Czentovics esete Stefan Zweig *Sakknovellájában* – ahol ugyan a fiú nevelője teszi próbára mind magasabb szinteken a fiú képességét, de ez nyilvánvalóan csak a fiú életkorának és tájékozatlanságának köszönhető.

vagy perceptív <semlegességben>, eközben azonban a valóság az én habitualitásomban megmarad számomra, de <hatályon kívül> és ezen beállítódás során (amelybe kerültem, amelybe azonban akaratlagosan is beléphetek) nem aktivizálható” (Hua XXXIV: 367. skk. o.). Az esztétikai beállítódás, amelyről itt szó van, a naiv természetességben adódó beállítódás. Az öneszmélés folyamatának elemzése szempontjából kitüntetett jelentőséggel bír, mert általa a természetesség naivitásában fel lehet mutatni egy olyan pontot, ahol a természetes világtapasztalat folyamatossága felfüggesztődik, ezáltal pedig az öneszmélés folyamatának első célja, a transzcendentális talaj elérésének lehetőségét villantja föl.

Próbáljuk meg leírni, mi történik akkor, amikor ebbe a beállítódásba kerülünk. Megállunk például egy kép előtt és szemügyre vesszük. Fokozatosan elmerülünk a képben, miközben folyamatosan kizárólag arra koncentrálnak. Ezzel a képre való összpontosítással, ezzel a – mondhatni – feszült figyelemmel érdeklődésünk fókuszába magát a képet helyezük. Eközben, ezzel a folyamattal fordított arányosságban, fokozatosan elveszítjük a világhorizont valóságának a tudatát. A kép valósága válik az egyetlen bennünket érintő valósággá. Elmerülünk az egyes részletekben, az ecsetvonásokat vizsgáljuk, közelről és távolról, a kép egyes részleteire és a kép egészére felváltva koncentrálnak, a kép hatása alá kerülünk, miközben gondolatainkban igyekszünk megfejteni a képet a magunk számára. Ellépve a kép elől, újra a világvalóságban találjuk magunkat.

Ez az élmény ugyanakkor nem csak a szó szoros értelmében vett esztétikai beállítódásban található ránk. Gondoljunk elsősorban bármiféle „műélvezetre”, a kép helyén állhat egy zenemű, egy színdarab, egy film, vagy akár egy könyv. Bármelyikre koncentrálnak elmerülhetünk bennük, és ezzel az elmerüléssel párhuzamosan – mondjuk így – kioldódunk a mindennapi világhorizontból.

Tovább lépve ez a tapasztalat ugyanakkor nem is csak egy „művel” való találkozásban érhető tetten, hiszen hasonló folyamatok jelenhetnek meg a hétköznapi természetesség szintjén más összefüggésekben is. Különböző szélsőséges emberi érzelmek ugyancsak a világhorizont felfüggesztődésével járhatnak. Gondoljunk mindenekelőtt az indulatra, amely olyannyira szélsőséges helyzetbe tudja átvinni az embert, hogy az indulatban – ahogy mondani szokás – magán kívülre kerül. Ami nyilvánvalóan arra utal, hogy az indulatban lévő ember a külső szemlélő számára másképpen jelenik meg, mint egyébként, mintha kicserélték volna. A felindult ember felől tekintve ellenben indulatának tárgya képezi az egyetlen aktuális valóságot, ezért nem tud

számolni a mindennapi világhorizonttal, amelyből indulata kiemeli őt. Ezért viselkedik érthetetlenül, egészen másképpen, mint normálisan, mert a mindennapi valóság felfüggesztődött számára az indulat idejére.⁵⁴

További példa lehet a természetesség szintjén megjelenő világvalóság zárójeleződésére a szerelem érzése. Ebben az állapotban a szerelem tárgya, a szeretett személy válik az egyetlen valósággá, miközben a világhorizont ugyancsak felfüggesztődik. Ha azt mondjuk, a szerelem vak, akkor ugyanazt a jelenséget konstatáljuk, mint a fentebb leírt indulat esetében: kívülről, a világvalóság szintjéről nézve a szerelem-érzést bíró ember vak, azaz nem számol a természetességben eleve adódó horizonttal, ez a világvalóság nem létezik számára, hanem egy másik valóságban él. Mindkét imént említett esetben, ahogy a műélvezet esetében is, az érzések fogva tartó erejének megszűntével, ahogyan a képtől való elfordulással, vagy a zenemű befejeződésével is, az ember újra a megszokott világhorizont talaján találja magát.

Ennyiben tehát az esztétikai beállítódás tapasztalata nem tekinthető kitüntetettnek a természetesség szintjén, hiszen más tapasztalatok is ugyanazt a jelenséget tehetik elérhetővé, amelyről az esztétikai beállítódás hírt ad. Az öneszmélés folyamatának vizsgálata során jogosultnak tűnne a Husserl által elemzett beállítódás körének kitágítása és ezzel párhuzamosan az esztétikai beállítódás elnevezés módosítása, amely elnevezés magában hordozná az általunk imént jelzett tapasztalatok lehetőségét is. Az alábbiakban mindenesetre az esztétikai beállítódás elnevezést ebben az itt jelzett, jóval tágabb összefüggésben fogjuk használni.

A hétköznapi beállítódás elemzésénél igyekeztük rekonstruálni a Husserl által elemzett lehetséges kezdeti motivációkat, amelyek arra indíthatják a természetes hétköznapiságban élő embert, hogy elinduljon az öneszmélés útján. A Husserl által leírt sokszínű motiváció-típusokat egy alapvető motivációra, a lét-látszat/nem-lét közötti dilemmára vezettük vissza. Eközben igyekeztünk kitérni azon tapasztalatok elemzésére is, amelyeket Husserl a szakadás (Bruch) fogalmával írt le. Husserl ide sorolta az alvás fenoménjét, de ide soroltunk több olyan állapotot is, amelyek során a természetes világtapasztalat folyamatosságában egy szakadás áll be, mint például a filmnézést, vagy a tudatmódosító szerek hatása alatti állapotokat. Mindezen jelenségeket a Husserl által elemzett látens élet megnyilvánulási módjaiként írtuk le. Az esztétikai beállítódás

⁵⁴ Ezért használ az indulatban lévő ember például trágár szavakat, mert nem számol a világvalósággal. Később azután, amikor az indulat már nem tartja fogva többé, visszaemlékezve a korábbi – mondjuk így – beállítódásában elhangzottakra, szégyenérzete támad, mert immár a természetes hétköznapi beállítódás talajáról veszi szemügyre korábbi önmagát.

elemzése során ezek a szakadások a természetes élet menetében az esztétikai beállítódásban adódó tapasztalattal rokon tapasztalatként lepleződtek le olyannyira, hogy ezeket a szakadásokat is az itt vizsgált, esztétikainak nevezett beállítódás típusaiként foghatjuk föl.

Ugyanakkor nem kerülheti el figyelmünket az az összefüggés, amelyben ezeket a szakadásokat korábban szemügyre vettük. Akkor mint olyan jelenségek kerültek elő, amelyekben a lét-látszat dilemma ad hírt magáról. Most ellenben egy másfajta összefüggés lépett az előtérbe: a transzcendentális beállítódással való párhuzam a világhorizont játékon kívül helyezése vonatkozásában. Korábban kiemelésre került, hogy Husserl a látens élet vagy tudattalan éber életbe való bejelentkezésében motivációt vélt felfedezni arra, hogy az ember egy folyamatosan megmaradó lét bizonyosságára akarjon szert tenni. Most ellenben, a műélvezetre korlátozott esztétikai beállítódás esetében, nem találjuk a létbizonyosság utáni vágyakozást, amelyet a fentebb említett természetes élet menetében történő szakadással való szembesülés más esetekben előidézhet. Egy zenemű meghallgatásakor kiszakadok a valóságból, de ettől a tapasztalattól nem félek, hanem sokkal inkább keresem azt. A világ valóságába visszatérve sem válik a zenemű hallgatásakor történt kiszakadásom kellemetlen emlékké, éppen ellenkezőleg.

Miben áll tehát mégis a különböző szakadások közötti különbség? Az alvás és az ébrenlét közötti határvonalak elmosódása, vagy a tudatos és a tudattalan közötti ellentmondások miért lehetnek motivációk az öneszmélés vonatkozásában, a mű és a világ valósága közötti feszültségek pedig miért nem? Az elsőként említett tapasztalatok esetében miért lehet kínzó (peinlich) (Hua XXVII: 26. o.) a negáció élménye, az utóbbiban miért nem? Hiszen az iménti elemzéseink fényt derítettek az egyes szakadás-élmények közötti alapvető rokonságra és megállapítottuk azt is, hogy minden ilyen élmény, melynek során a hétköznapi valóság játékon kívülre kerül, felvillantja a természetességben a világ zárójelzésének a transzcendentális beállítódásban kiteljesedő lehetőségét.

Egyrészt gondolhatunk arra, hogy mivel egymással rokon tapasztalatok esetében hol megjelenik a motiváció lehetősége egy megmaradó létre, hol nem, maga az ezekben a tapasztalatokban megjelenő lét-látszat dilemma egyszerűen nem szolgáltat kellő alapot ahhoz, hogy a természetességben élő ember elinduljon az öneszmélés útján. Éppen a szűkebb értelemben vett esztétikai beállítódás jelenti a példát arra, hogy a világ felfüggesztésének tapasztalata korántsem jelent feltétlenül motivációt az addigi étellel való szakításra. Mindez pedig újfent bizonyítékot szolgáltatna ahhoz a feltételezéshez,

amelyre korábban már utaltunk,⁵⁵ hogy ezek a tapasztalatok csupán azt teszik nyilvánvalóvá, hogy a szigorú tudomány számára a természetes világtalaj – bizonytalanságánál fogva – nem szolgáltathat elégséges és kellő alapot.

Másrészt viszont megpróbálhatunk különbséget tenni a szakadás-élmények között aszerint, hogy az én akaratától függetlenül jelentkezik-e be, ekkor jelenhet meg az a kízó élmény, amely továbbgondolásra inspirálhat, vagy pedig az én tudatosan keresi a szakadást, mint például a kép valóságába való átlépés esetében, ekkor pedig semmiképpen sem beszélhetünk kízó élményről, amely önmagában bármely irányba mozdíthatna. Ugyanakkor nem érdemes elfeledkeznünk arról a tényről sem, hogy azon esetekben, amikor tudatosan keresem a szakadást, például egy könyv valóságába való alámerüléssel, utóbb, a hétköznapi valóságba visszatérve, ez a múltbéli szakadás-élmény is kízóvá válhat, ami már természetesen átlépést jelent a látens – pátens élet közötti feszültség (Hua XXXIV: 364. o.) tapasztalatához.

A szűkebb értelemben vett esztétikai beállítódás a fentiek szerint egy akaratilag beállítódás (Willenseinstellung) lenne, amely mellett a naivitásban élő ember döntést hoz. Például úgy, hogy megvásárol egy koncertjegyet és elmegy a hangversenyre. De valóban akaratilag beállítódásként kell felfognunk az esztétikai beállítódást? Ami az imént említett hangverseny esetében az akaratunkon múlik, az csupán annak a lehetőségnek a megnyitása, hogy ebbe a speciális beállítódásba kerüljünk. Hiszen megtörténik-e minden esetben a beállítódásváltás azáltal, hogy helyet foglalunk egy hangversenyteremben és a zenekar játszani kezd? Nem jól ismert fenomén-e a hétköznapi élet számára az a tapasztalat, amikor akaratom ellenére nem tudom a hétköznapi világtapasztalat talaját elhagyni és az esztétikai beállítódásba kerülni? Akár azért, mert a mögöttem ülő hölgy folyamatosan fújja az orrát a hangverseny teljes ideje alatt. Így az esztétikai beállítódás mint nem akaratilag beállítódás lepleződik le.⁵⁶

A fenti fejtegetésekből újfent láthatóvá váltak azok a nehézségek, amelyek akkor jelentkeznek, amikor a hétköznapi, eleve adódó naivitásban élő ember öneszmélésre indító lehetséges, illetve elégséges motivációi után kérdezzük. Ezúttal is beigazolódott, hogy Husserl fel tud ugyan mutatni olyan, a természetesség talaján fellépő tapasztalatokat, amelyek adott esetben inspirációt jelenthetnek a természetes naivitás túllépésére, de ezen inspirációk esetlegessége nyitva hagyja a kezdeti motivációra vonatkozó égető kérdést.⁵⁷

⁵⁵ Ld. 33. sk. o.

⁵⁶ Erre a kérdésre az esztétikai és a transzcendentális beállítódás közötti összefüggések vizsgálatakor vissza fogunk térni.

⁵⁷ És egyáltalán, a Husserl által leírt motivációk miért épp arra nézve jelentenének késztetést, hogy az ember elinduljon az öneszmélés útján, hogy egy igaz lét megalapozása (Hua XXXIV: 338. o.) után vágyakozzon?

Az eredeti értelmében vett esztétikai beállítódás elemzésével betekintést nyerhettünk egy olyan, természetességben adódó sajátos beállítódásba, amely – mint már szó volt róla – előképe lehet a transzcendentális beállítódás világérvény-felfüggesztésének. Ezen beállítódás elemzése ugyanakkor nem vitt közelebb bennünket a kezdeti elégséges motiváció kérdéséhez, hiszen ezen beállítódás fenoménje sem tudott felmutatni olyan tapasztalatot, amely szükségképpen elindítaná az embert az öneszmélés útján.⁵⁸ Azáltal, hogy az ember az esztétikai beállítódásba kerül, nem kap semmiféle inspirációt természetes naivitásának megkérdőjelezésére és elhagyására.

2.1.3 A teoretikus beállítódás

Eddigi vizsgálódásaink során két reflexiós szintet különböztettünk meg a természetes naivítás szintjén: az elemi reflexióét, amelyről megállapítottuk, hogy eleve adódik a hétköznapi emberélettel, másrészt az önreflexióét, amely – meglátásunk szerint – nem adódhat eleve a naiv természetességben, ellenben a tudat csodájánál fogva, hogy reflexióra képes, minden én előtt nyitva áll a lehetőség, hogy ezt a reflexiót végrehajtsa. Husserl – mint írtuk – nem különbözteti meg kifejezetten ezeket a szinteket, ugyanakkor a fenti megállapítások nem mondanak ellent kutatásainak, hanem lehetővé teszik ezt az artikulációt.

A transzcendentálisan naiv természetesség szintjén egy további, az öneszmélés szempontjából döntő jelentőségű reflexiós szintet kell elkülönítenünk, az ún. *kritikai reflexióét*. Husserl – tudomásunk szerint – megintcsak nem használja következetesen ezt a kifejezést, ellenben beszél kritika iránti igényről (Hua XXXIV: 338. o.), kritikai beállítódásról (*kritische Einstellung*) (uo. 377. sk. o.; vö. III: 148. o.; VI: 486. sk. o. j.; magyarul: Válság II: 216. o. j.), amely lehetővé teszi a reflexiótípusok ezen harmadik fajtájának megkülönböztetését a természetességben.

Miért ne tekinthetné a természetes naivításban élő ember mindezen élményeket egyszerűen *játéknak*, amely éppenséggel része egy tágabb értelemben vett világhorizontnak? És ha a hétköznapi beállítódásban élő ember kínzó élményként szembesül is a fentebb elemzett szakadásokkal, miért jelenthetne ez motivációt éppen arra nézve, hogy elinduljon egy olyan úton, amely kivezeti hétköznapi természetességéből? Hiszen ha kínzó élményként szembesül a természetes élet menetének szakadásával, miért hagyná el immár akaratlagosan ezt a természetességet, még ha az végsőképpen egy igaz lét megalapozásához vezetné is? *A kínzó élmény hatására nem sokkal inkább fog-e a természetesség hétköznapi folyamatosságához ragaszkodni, mint azelőtt?*

⁵⁸ Biztos, hogy nem? Hiszen miért ne szolgálhatna elégséges motivációul az öneszmélés útjának elsődleges céljához, a transzcendentális beállítódáshoz az, ami az esztétikai beállítódásba kerülést is motiválja, az *öröm*? Husserl maga is egy lehetséges motivációnak tartja az örömet (vö. pl. Hua XXVII: 84. o.). Erre a kérdésre a teoretikus beállítódás elemzésénél fogunk kitérni.

A reflexió elemi formája eleve adódik a mindennapiságban, az önátalakításra vonatkozó akarat ellenben a reflexió egy magasabb szintjén, az önreflexió nyomán jelenik meg. Az öneszmélés folyamatának szempontjából ezt etikai szintnek is nevezhetnénk, hiszen itt jelenik meg először a saját életért felelősséget vállaló én, éppen az immár egész emberélethez áttekintő reflexió nyomán. A kritikai reflexió megjelenése radikális változást hoz a természetesség menetében, mert ennek nyomán jelenik meg először a magától értetődő világtalaj és az ebben gyökerező emberélet kérdése, a természetességhez való kritikus, azt nem magától értetődőségében elfogadó hozzáállás. Ahogyan az önreflexió nyomán az önátalakítás és az erre vonatkozó akarat, úgy a kritikai reflexió nyomán tűnik föl először – az esztétikai beállítódás rendhagyó esetétől eltekintve, amely beállítódás valahogyan a természetességbe ágyazódik – a kritikai beállítódás igénye, amely a husserli koncepcióban kizárólag a teoretikus beállítódásban manifesztálódik.

Az alábbiakban vizsgálat tárgyává tesszük a teoretikus beállítódás ilyen kitérítettségét és igyekezünk választ találni – többek között – arra a kérdésre is, vajon a kritikai beállítódás nem jelenhet-e meg a teoretikus beállítódástól különböző beállítódásban. Ebből a szempontból vizsgálódásainkban a vallási beállítódás válik kitérítettté, hiszen Husserl bizonyos helyeken részletesen fejtegeti ezt a beállítódást (pl. Hua XXVII: 59. skk., 103. skk. o.), még ha nem is tekinti az előbbivel azonos jelentőségűnek.⁵⁹

Az itt felsorakoztatott különböző reflexiók egymáshoz való viszonyának kérdése távolról sem mellékes az öneszmélés általunk vizsgált folyamatának szempontjából. Husserl törekvése közben, hogy az öneszmélés útját követhetővé tegye, azaz mindenekelőtt, hogy a transzcendentális fenomenológia területére átvezető utat mindenki számára érthető módon mutassa be, mindvégig hangsúlyozza ennek az útnak a folyamatjellegét egyrészt, a folyamaton belüli fokozatosságot másrészt (Hua VI: 250. sk., 272. o.; XXXIV: 68. skk. o.; magyarul: Válság I: 302. sk., 327. o.).⁶⁰ Ennek megfelelően a

⁵⁹ Érdekes lehet ebből a szempontból a Hua XXXIV. kötetének 68. skk. oldalait szemügyre venni, ahol Husserl különböző fokozatokról – gyakorlatilag az öneszmélés általunk vizsgált fokozatairól (egészen pontosan „a magát továbbfejlesztő emberélet struktúrájának szükségszerű fokozatairól”) – beszél, mert a teoretikus és a vallási beállítódás egész más szinteken helyezkedik el, mint ahogyan azt itt elővételeztük. A következőképpen néz ki ez a sor: 1. az abszolút naivitás 2. az ember, mint a végtelen szubjektuma (vallási, etikai élet) 3. az interszubsztitívitás tematizálása (történelem) 4. objektív világ 5. egyetemes teoretikus érdeklődés megalapozása 6. tudomány, tematikus beállítódás a megismerés végtelenségére 7. végérvényes és valóban tudományos tudomány, a transzcendentális fenomenológia szintje. A vallási és az etikai beállítódás eszerint egy szinten helyezkedik el ebben a folyamatban, a teoretikus beállítódás pedig egy különböző, ettől a szinttől a fejlődés fokozatosságában igen távol eső szinten. Minderre még a továbbiakban visszatérünk.

⁶⁰ Ehhez a kérdéshez lásd az alábbiakban a transzcendentális beállítódásról, illetve konkrétan a beállítódásváltásról szóló fejezeteket.

transzcendentális előtti természetességben is meg kell, hogy jelenjen a folyamatosság és a fokozatosság.

Ami az előbbi sajátosságot illeti, Husserl igyekszik felmutatni azokat a momentumokat, amelyek valóban mintegy folyamat-jelleggel átvezetik az embert a totális naivitásból a transzcendentális öneszmélésbe, mintha az embernek mindig csak egy lépést kellene megtennie ahhoz, hogy előbbre jusson ezen az úton, és így szép nyugodtan lépkedve egyre közelebb jutna az öneszmélés céljához. Olyan, mintha Husserl valóban egy hegyi túravezető lenne, aki a mögötte haladóknak saját lépteivel mindig előre mutatja azokat a helyeket, ahová nyugodtan léphetnek (Hua III: 241. o.; V: 151. sk., 154. sk. o.; VI: 438. skk. o.; magyarul: Utószó: 79. sk., 84. o.; Válság II: 144. skk. o.). Husserl megközelítésében nem a cél azonnali meghódításáról van szó tehát, hanem annak folyamatos megközelítéséről.⁶¹ Ezt a folyamat-jelleget fedezhetjük fel a természetességről szóló husserli leírásokban, még ha csak töredékes, nem kidolgozott formában is. Ez a folyamat-jelleg jelenik meg az általunk kifejezetté tett elemi reflexió – önreflexió – kritikai reflexió hármában is. Az öneszmélés folyamatának fokozatossága ugyancsak megjelenik már a természetességben is, hiszen – a husserli intencióknak megfelelően – már ezen különböző reflexiós szintek esetében nyilvánvalóvá válik az egyes szintek egymásra épülése és az, hogy minden egyes újabb reflexió közelebb visz az öneszmélés végső céljához. Utaltunk már arra, hogy az elemi reflexió képezi a lehetőségfeltételét minden további reflexiónak, ahogyan a további reflexiós szintek is előfeltételeit képezik az ezeket követő, rájuk épülő reflexiós szinteknek. Valóban, mint egy hegyi túra esetében: egyetlen lépést sem lehet kihagyni, minden újabb lépést csak az azt megelőző megtétele után tudunk megtenni, így jutunk egyre közelebb a meghódítandó hegycsúcshoz.

Vizsgáljuk meg tehát az alábbiakban, mennyiben tekinti Husserl a kritikai reflexió nyomán megjelenő teoretikus beállítódást kitüntetettnek más természetes beállítódások vonatkozásában és egyáltalán azt, hogy valóban csak a teoretikus beállítódás jelenhet-e meg kritikai beállítódásként a husserli megközelítésben. Ennek érdekében megvizsgálunk néhány tipikusnak tekinthető husserli gondolatot.

„És mégis, minden érvényességi életen (Geltungsleben) keresztül megjelenik, hogy ... a létező valódi (wirklich) legyen, igaz létező, valami, amelynek mint létezőnek az érvényességéről én és bárki más ... meggyőződhet úgy, hogy ennek a meggyőződésnek folyamatosan fennmaradó érvényessége (Fortgeltung) van, amelyet semmilyen kétely, a

⁶¹ A cél maga ideális, ezért nem érhető el soha (Hua VI: 439. o.; vö. VI. 338., 465. o.; magyarul: Válság II. 144. o.; vö. VT: 354. o.; Válság II: 184. o.).

negáció semmilyen érvénytelenítése nem érinthet” (Hua XXXIV: 140. sk. o.). „Nem vagyok biztosítva a semmítés (Nichtigkeit) veszélye felől – és ez kritikai beállítódásba vezet, végül pedig egyetemes tapasztalat-kritikához etc.” (uo. 377. sk. o.). „A kínzó (peinlich) elértéktelenedésekből és csalódásokból kiinduló motiváció az, amely a... kritika és ezzel a specifikus igazságra-törekvés (Wahrheitsstreben) iránti igényt, illetve a megőrződés (Bewahrung), a <végérvényes> igazolásokra való törekvést ... motiválja” (Hua XXVII: 30. o.).

A fenti gondolatokban – amelyek egy része már előkerült a naiv természetesség lehetséges motivációjának kérdésénél és most új szempontból kerülnek vizsgálat alá – rögtön szemünkbe ötlük, hogy Husserl a kritikai vagy teoretikus beállítódás kapcsán mindvégig végérvényességről, illetve ez utáni vágyról beszél, arról, hogy a hétköznapi tapasztalatok bizonytalansága felébreszti a vágyat az emberben a végső megalapozás iránt, amely tehát végső soron kritikai, azaz Husserl szemében egyértelműen teoretikus, vagy mondhatnánk így is, tudományos beállítódáshoz vezet.

„Folyamatosan fel vagyok készülve a modalizálódásra és így a faktikus tapasztalat sohasem elég. A kétség, a negáció elégtelenségéből, amely praktikus céljaimat megzavarja vagy lehetetlenné teszi (entwurzelt), nő ki a kritika és az igaz lét megalapozása iránti igény... *Kritika és végérvényesség ilyen eszméje... tudományos*” (Hua XXXIV: 338. o. – kiemelés tőlem). A fentiek alapján egyértelműen úgy tűnik, hogy az embernek mindenekelőtt a teljesen naiv természetességből a kritikai vagy teoretikus beállítódásba kell eljutnia az öneszmélés útján. Hiszen mi más szolgáltathat végérvényes igazolásokat, létmegalapozást és egyáltalán végérvényes ismereteket, mint a tudomány a teoretikus beállítódásban? Ez az a beállítódás, amelyre minden embernek szert kell tennie akkor, ha az öneszmélést valóban végre akarja hajtani, ha valóban meg akarja találni létének megingathatatlan, mint tudjuk, transzcendentális alapját.

A teoretikus beállítódás egyedüli kitüntetettsége már eleve kitűnik a korábban is felsorolt motivációs tényezőkből. Hiszen Husserl már a naiv természetességben is végsőképp a teoretikus beállítódásra való előzetes ráutaltságot véli felfedezni. „Az ember... újra és újra tapasztalati bizonyosságot és igazolást keres, hogy habituális bizonyosságra tehesen szert, amelyre hagyatkozni tud... Az ember egész praktikus élete ezáltal meghatározott...” (Hua XXXIV: 340. o.). Vagy másutt: „Mivel a tapasztalat minden egyes külső realitása (Außenreale) a lét és látszat közti lebegésben van, a létmegalapozás ezen kérdése jelentőssé válik és ez a kérdés már az élet praxisán belül újra és újra fellép” (uo. 434. o.). A természetes naivitás teoretikus beállítódásra való –

mondjuk így – predesztináltságát fejezi ki az alábbi megfogalmazás is: „... irracionális világ, ...amelyet [az ember] nem fogadhat el és amelyet nem akar elfogadni...” (Hua XXVII: 106. o.), mert – folytathatnánk a gondolatmenetet – racionalításra törekszik, amely viszont kizárólag a teoretikus beállítódásban adódhat a tudomány formájában. Vagy ahogyan Husserl másutt kifejezi, az ember célja a „relatív adottságmódok legyőzése” (Hua XV. 62. o.), azaz rátalálni arra, ami nem relatív, ami végérvényes és megfellebbezhetetlen, tehát a hétköznapiaság – Husserl szemében – már eleve magában hordja a csíráját annak, hogy lépéseket tegyen a tudomány teoretikus beállítódása felé.

Azaz Husserlnél gyakorlatilag – bár korábban beiktattuk a kettő közé ékelődő ún. önreflexiók szintet, amely megelőzi a kritikai reflexiót, melynek jelentőségéről még ebben a fejezetben szólni fogunk – a transzcendentalitás előtti természetesség két nagy szeletre osztható csupán, a tudományos és a tudomány-előtti életre (Hua XXXIV: 342. o.), vagyis a beállítódások nyelvére lefordítva a teoretikus és a praktikus beállítódásra (uo. 261. o.). Minden más beállítódás – mint például a korábban taglalt esztétikai beállítódás, vagy majd a következőkben tárgyalásra kerülő vallási beállítódás, illetve a praktikus beállítódás különböző lehetséges változatai – ezen kettősség alá rendelődik, elvi és gyakorlati értelemben egyaránt. Husserl többféle beállítódás lehetőségét felveti (ld. pl. a mint-ha-beállítódás <Als-ob-Einstellung>, vagy fantázia-beállítódás <Phantasieeinstellung> érdekes esetét uo. 368. o.), de ezek mind a teoretikussal szembeállított praktikus beállítódás aletei maradnak és korántsem jelennek meg a teoretikus beállítódással egyenértékű vagy egyenrangú beállítódásként, mint amelyek a pusztán hétköznapi naivitástól ugyancsak különböző nézőpontokat, világhoz való viszonyulásokat hordoznak. A husserli séma egyszerű és gondolatmenetében kötelező érvényű: a világhoz vagy praktikus viszonyul az ember, ekkor megmarad az ún. szituációs igazságok (Situationswahrheit) (Hua VI: 135. o.; magyarul: Válság I: 170. o.), a relativitás (Hua VI: 506. o.; magyarul: Válság II: 246. o.) talaján, vagy teoretikusan, ekkor tehet szert az ún. objektív igazságra (uo.).⁶² Az öneszmélésre vonatkozó husserli gondolatmenetet is ez a séma határozza meg.

Ez a séma ugyanakkor megjelenhetne egyszerűen a transzcendentális és a naiv beállítódás szembeállításában is, a transzcendentális beállítódást a teoretikus beállítódás végső, ideális alakjának tekintve. Mi szükség van egyáltalán a naiv teoretikus beállítódás beiktatására? Hiszen – mint majd látni fogjuk – a természetesség talaján mozgó teoretikus

⁶² Ez a séma a doxa – episztémé kettősére épül, a mitikus világ igazságai és a magában vett világra vonatkozó igazság közötti megkülönböztetésre (vö. Hua VI: 359., 420. o.; XXVII: 189. sk. o.; magyarul: Válság II: 31., 115. o.; stb).

beállítódás minden teoretikus igénye ellenére naivitásban marad. A naiv teoretikus beállítódás nélkülözhetetlen a husserli gondolatmenetben több szempontból is. Az öneszmélés folyamatának ezen a szakaszán azt a szempontot kell kiemelni, hogy ez a beállítódás jelenti azt a hidat, ami a természetességből a transzcendentális alapok felfedezéséig vezetheti az embert. *A természetes teoretikus beállítódás az összekötő láncszem a természetes praktikus beállítódás és a transzcendentális teoretikus beállítódás között.* Mindenekelőtt ebben áll kitüntetettsége. Ezért kell mindenkinek, aki a végső, transzcendentális alapokig el akar jutni, erre a beállítódásra szert tenni.

Az alábbiakban megpróbáljuk feltárni, illetve összefoglalni azokat a lehetséges motivációkat, amelyek – az első teljes önreflexió után – ehhez a beállítódáshoz vezethetik a természetes naivitás emberét és azokat is, amelyek ebből a beállítódásból a transzcendentális beállítódásba vezethetik az embert. Ezután – újabb szempontokkal gazdagodva – visszatekintünk a kezdeti lehetséges motiváció kérdéskörére. Végül pedig kitérünk a vallási beállítódás rendhagyó esetére és ennek kapcsán igyekszünk érveket felmutatni a fentiekben általunk megjelenített – Husserlétől némiképp különböző – természetesség szintjén megjelenő öneszmélési folyamat cízellálása mellett.

A fentiekben igyekeztünk kimutatni, hogy a husserli megközelítés szerint a praktikus beállítódás már mindig is eleve a teoretikusra nyitott, azaz a mindennapi életgyakorlatban eleve fel lehet fedezni a teoretikus beállítódásra ösztönző tényezőket. Emellett Husserl alapvetően két lehetséges motivációt emel ki, amelyek a teoretikus beállítódás felé vezethetik az embert.

Az egyik a *kíváncsiság*. Az ember mindenekelőtt praktikus érdeklődéssel fordul a világ felé, emellett azonban más módon is, kíváncsiságból (Hua XV: 564. o.). A kíváncsiság eszerint egy olyan meghatározó sajátossága a praktikus emberéletnek, amely a természetes embert a teoretikus beállítódás felé hajthatja. „A kezdődő teoretikus érdeklődés – írja Husserl egy másik helyen –, ama bizonyos *θαυμάζειν*⁶³ nyilvánvalóan a kíváncsiság egyik változata, melynek a gyakorlati életben megvan az eredeti helye, a <komoly életérdekek> menetének áttöréseként, az eredetileg kialakult életérdekek kihatásaként vagy játékos körültekintésként olyankor, ha az éppen aktuális életszükségletek kielégítése már megtörtént, vagy a hivatás órái leteltek...” (Hua VI: 332. o.; magyarul: VT: 346. o.). A „szabadidő” nyithatja meg tehát az utat a kíváncsiság előtt, amely – mint Husserl írja – vagy az életérdekek folyamányaként jelentkezik, vagy egyszerűen gondtalan játékoságból (vö. Hua XXXIV: 260. o.). Ezen utóbbi lehetséges

⁶³ rácsodálkozás

motiváció, a *játékosság*, amelyet Husserl ugyancsak az ember alapsajátosságának tekint, már a következő motivációtípusokkal áll szoros összefüggésben.

A következő Husserl által különösképpen hangsúlyozott lehetséges motiváció az *öröm*. Erről a tényezőről vizsgálódásunk egy korábbi szakaszában már szó esett az esztétikai beállítódás tárgyalásánál. Amennyiben ugyanis az esztétikai beállítódás előfeltétele – bár nem elégséges feltétele – az akarati elhatározás, annyiban ezen beállítódás legfőbb, ha nem az egyetlen meghatározó motivációs tényezője lehet az örömerzés. Azért döntünk úgy, hogy esztétikai beállítódásba akarunk kerülni, mert örömerzésben akarunk részesülni.⁶⁴ A teoretikus beállítódás lehetséges vagy éppen elégséges alapmotivációja Husserl szerint ugyancsak az öröm lehet.⁶⁵ Erre engednek következtetni a görög tudomány megjelenését és ezáltal a teoretikus beállítódás történeti kezdeteit elemző husserli leírások, ahol Husserl a tárgyi megismerés örömről számol be, sőt továbbmenve a tárgyi megismerés fölött érzett közös örömről (Hua XXVII: 84. o. vö. III: 179; IV: 12. sk. o.). Az öröm mint motiváció lehetősége mellett szól az a husserli megfogalmazás is, hogy az embert a puszta szeretet (*reine Liebe*) hajtja ezen teoretikus ismeretszerzés felé (Hua XXVII: 84. o.).⁶⁶ Ezen a ponton Husserl mintha valami különös érdekmentességet igyekezne hangsúlyozni azáltal, hogy a szeretetben, az örömben és a játékban jelöli meg a tudomány eredetét. Márpedig, ha történetileg tekintve Husserl megközelítésében az öröm jelentheti a teoretikus beállítódásba kerülés alapmotivációját, akkor ugyanez a motiváció lehet meghatározó a hétköznapi emberélet teoretikus beállítódása vonatkozásában is.

Hogy az itt szóban forgó lehetséges motivációk ugyanakkor mennyiben tekinthetők elégséges motivációknak az öneszmélés ezen fázisában, úgy tűnik, nem igényel részletes kifejtést. Hiszen a kíváncsiság, a játék, az öröm és a szeretet említése olyannyira az emberi ittlét (*Dasein*) belső élete felé tereli a kutatót, az érzések homályos és kifürkészhetetlen világa felé, amely jelen esetben nem válhat vizsgálódásunk tárgyává, másrészt pedig könnyen belátható okokból a totális esetlegesség világába kalauzol bennünket. Hogy tehát a kíváncsiságban, a játékban, az örömben és a szeretetben nem találhatjuk meg azt az elégséges motivációt, amely indítást jelenthetne a hétköznapi

⁶⁴ Ez a megállapítás természetesen további árnyalást igényelne: mert miért is akarunk végigülni pl. egy Hamlet előadást? Milyen értelemben motivál bennünket a beállítódásváltás melletti döntésben az előadás alatt, illetve után érzett öröm? Milyen értelemben tekinthető örömmek a „műélvezet” közben, illetve után jelentkező érzés?

⁶⁵ Ez az öröm nyilvánvalóan különbözik az esztétikai beállítódást motiválható örömtől. Arra, hogy pontosan miben is állhat ez a különbség és egyáltalán magának az öröm fenomenjének elemzésére jelen vizsgálódásaink során nem térhetünk ki.

⁶⁶ Az örömet és a szeretetet nem tekintjük két különböző lehetséges motivációnak, hiszen mindkét esetben – a motiváció kérdésének vonatkozásában – gyakorlatilag ugyanarról az indítástásról van szó. (A hétköznapi életben is azzal szeretjük tölteni az időnk, amiben örömmünket leljük, stb.)

praktikus élet számára arra, hogy elinduljon az öneszmélés útján, azaz, hogy – vizsgálódásunknak ebben a szakaszában – a teoretikus beállítódásba lépjen át, könnyen belátható. Husserlnek ezekben a fenoméneknél újfent sikerült az öneszmélés folyamatában bizonyos lehetséges indíttatásokat felmutatni, amelyek ugyanakkor – éppen esetlegességüknél és homályosságüknél fogva – korántsem jelentik a kezdeti motiváció rejtélyének megnyugtató megoldását.

A teoretikus beállítódásra szert téve gyakorlatilag egyenes út vezet a transzcendentális beállítódásba, hiszen csak ebben a beállítódásban találhat az ember a természetes teoretikus beállítódásban megjelenő kérdésekre megnyugtató, végérvényes válaszokat. Ez világosan kitűnik abból, ahogyan Husserl a különböző tudományágak transzcendentálisan naiv művelőinek motivációit elemzi. Függetlenül attól ugyanis, hogy a teoretikus beállítódásban lévő ember mely tudásterület képviselője, filozófus-e vagy természettudós, a saját tudásterülete eredményeivel való elégedetlenség – fogalmazzunk így – áthajtja a transzcendentális beállítódásba. Ha a természettudós – ahogyan Husserl fogalmaz – a legmagasabbrendű tudományos igényeket állítja föl magával és kutatásaival szemben, akkor nem lehet számára elégséges az az evidencia, amely a naiv természetességben adódik. Így lép át a transzcendentális szubjektivitás szintjére (Hua XXXIV: 108. o.). A filozófia esete természetesen kitüntetett a többi tudásterülethez viszonyítva. A természetesség talaján a teoretikus beállítódást a filozófia alakjában már eleve birtokolva, a transzcendentális fenomenológiához vezető motivációk alapvető párhuzamokat mutatnak a korábban feltárt naiv természetességben jelentkező lehetséges motivációkkal, csak ebben az esetben ezek más szinten jelentkeznek. Filozófusként ugyancsak az „elégedetlenség” (Hua VI: 392. o.; XXXIV: 481. o.; magyarul: Válság II: 77. o.), a „fájdalmas érzés” (Hua VI: 8. o.; magyarul: Válság I: 27. o.), a „kudarcc érzése” (uo. 9. o.; magyarul: uo. 28. o.), a „súlyosan reménytelen helyzettel” (Hua VI: 442. o.; magyarul: Válság II: 150. o.), a „fenyegetettséggel” (uo. 489. o.; magyarul: uo. 219. o.) való szembesülés jelenti a motivációt a transzcendentális fenomenológia felé, csakhogy most ezek a kínzó tapasztalatok, melyek elégedetlenséget gerjesztenek az emberben, nem a mindennapi tapasztalatokra, hanem a filozófia, azaz a saját tudásterület válságára vonatkoznak (vö. Hua XXV: 57. sk., 60. o.; magyarul: SZT: 104., 108. o.).

Filozófusként ugyanakkor a transzcendentális fenomenológia mint feladat eleve adódik számunkra, hiszen a „filozófia eredeti intenciójában” egy „kategorikus imperatívusz” hordoz magában, amelyet minden filozófus felfedezhet. Ezen intenció és imperatívusz felfedezése kizárólag történelmi visszatekintés által adódhat, e vizsgálódások

tehetik csak nyilvánvalóvá, hogy a transzcendentális fenomenológia feladata történelmileg eleve adott. Így tehát a filozófus számára a filozófia jelenkori helyzetével való szembesülés jelenti a motivációt arra, hogy történelmi visszatekintésbe, eszmélkedésbe kezdjen, melynek során viszont „készen találja” a transzcendentális fenomenológia által betöltendő végső feladatot. A filozófus számára tehát a történelmi tradícióval való átfurakodás által adódhat a végső motiváció a beállítódásváltás végrehajtására (Hua VI: 57., 392. skk. o.; magyarul: Válság I: 81. o.; Válság II. 77. skk. o.; stb.).⁶⁷

Eddigi elemzéseink során igyekeztük feltárni a természetes beállítódásban élő embert érintő lehetséges indítástokat, amelyeket Husserl tekintetbe vesz az öneszmélés folyamatának elemzésekor. Külön tárgyaltuk a kezdet kérdését a különböző lehetséges hétköznapi beállítódásokban, hiszen ezekben különbözőképpen érinti az öneszmélés, vagy önnevelés (Selbsterziehung) (Hua XXVII: 38. o.) feladata a természetes ént. Ugyanakkor arra is fény derült, hogy Husserl már a természetességben is folyamatként értelmezi az öneszmélést, melynek során az ember különböző lépéseket megtéve egyre közelebb juthat a transzcendentális beállítódáshoz. A husserli megközelítésben az itt tárgyalt teoretikus beállítódás kikerülhetetlen lépcsőfoknak bizonyult útban a transzcendentalitás magaslata felé, amely lépcsőfokra jutva azonban mintha már valóban egyenes út vezetne a kopernikuszi fordulathoz (Hua XXXIV: 108. o.), az „új” beállítódáshoz, azaz mintha erre a beállítódásra szert téve nem jelenhetne meg többé az elégséges motiváció nyugtalanító kérdése.

Miután a fentiekben sorra vettük a lehetséges indítástokat, úgy tűnik, hogy két alapvető motivációs irányt különböztethetünk meg. Az egyik az ún. *egzisztenciális motiváció*, amely a hétköznapi naivitásban található rá az emberre, a másik az ún. *ismeretelméleti motiváció*, amely viszont – értelemszerűen – csakis a már teoretikus beállítódás sajátja lehet. Ugyanakkor a husserli koncepcióban – ez az egyik legszembetűnőbb sajátossága – az *ismeretelméleti motiváció is egzisztenciális motivációként jelenik meg*.

Ezen probléma vonatkozásában térjünk vissza újra az általunk kifejezetté tett, az elemi reflexió és a kritikai reflexió közé ékelődő önreflexióra. Miért nélkülözhetetlen ezen reflexiók szint elkülönítése? Meglátásunk szerint – és ez a megfontolás Husserlnél tudomásunk szerint nem jelenik meg kifejezett formában, ugyanakkor korántsem idegen gondolatmeneteitől – az önreflexió megjelenésével válik először képessé a hétköznapi

⁶⁷ A történelmi visszatekintés, mint öneszmélés csak Husserl utolsó, *Válság*-periódusában jelenik meg kifejezetten. (Ellenben bizonyos vonatkozásait felfedezhetjük már jóval korábban is – ld. ehhez pl. az 1911-es *Logos*-tanulmány utolsó lapjait.)

természetességben élő ember saját egész élete felől döntést hozni, hiszen a felelős döntés előfeltétele a saját élet teljes áttekintése (vö. Hua XXVII: 30. o.). Ezen döntés nyomán jelenhet meg a természetes emberéletben az önmagához, életéhez és a világhoz való új, kritikai viszony. Az első önreflexiós szint elkülönítésével válik kifejezetté az imént említett két motivációs alaptípus egymáshoz való viszonya is. *Hiszen ha az első önreflexióval az etikai szint megjelenéséről beszélhetünk a naivitásban, akkor az ennek nyomán megjelenő és ezt a szintet előfeltételező kritikai viszony természetesen az etikaiban gyökerezik. Így válhat a kritikai reflexió nyomán megjelenő teoretikus beállítódás, amely a transzcendentalitás felé már ismeretelméleti motivációkkal rendelkezik, eleve az etikai, vagy ahogyan fentebb neveztük, az egzisztenciális motiváció által meghatározottá.* Az általunk itt kifejezetté tett séma egyértelművé teszi, hogy a husserli megközelítésben hogyan lehet az ismeretelméleti motiváció már eleve egyben egzisztenciális vagy etikai motiváció is.⁶⁸ Ezzel igazoltuk az önreflexió első szintjének kiemelését az öneszmélés folyamatából.

Meglátásunk szerint ugyanakkor – és ezen a ponton mintha részben elhajolnánk a husserli koncepciótól – az önreflexió nyomán nemcsak a teoretikus beállítódás melletti döntés lehetősége jelenik meg, hanem a *vallási beállítódás* melletti döntés lehetősége is. Megközelítésünkben ezen a ponton semmiféle elégséges érvet nem találunk, amely az ellen szólna, hogy a vallási beállítódás nem lehet a teoretikus beállítódással egyenértékű.⁶⁹ Míg az etikai döntés szintje tehát az önreflexió nyomán nyílik meg az én előtt, addig a vallási beállítódás, ahogy a teoretikus beállítódás lehetősége is, a kritikai reflexió nyomán jelenhet csak meg.

Az alábbiakban a vallási beállítódást és viszonyát a teoretikus beállítódáshoz Husserl egyik, a tervek ellenére nem publikált *Kaizo*-cikke alapján igyekszünk rekonstruálni.⁷⁰ Husserl ebben a tanulmányban nem beszél kifejezetten vallási beállítódásról, ahogy egyébiránt más helyeken sem, ellenben a vallás, illetve a kereszténység áttekintő történeti elemzését igyekszik adni az európai kultúra fejlődése szempontjából. Ebben a leírásban a vallásról, mint olyan kulturális alakzatról esik szó,

⁶⁸ Ricoeur híres tanulmányában éppen ezt az általunk itt körvonalazott sajátosságát veti szemére a transzcendentális, vagy idealista fenomenológiának: „Az etikai mozzanat – írja – ...nem tűnik teljesen célszerűnek egy olyan vállalkozás keretein belül, mely önmagában merőben ismeretelméleti...” (Ricoeur 1997: 16. o.).

⁶⁹ Különös igazolása lehet ezen megközelítés jogosultságának mindaz, amit Husserl maga fogalmaz meg több helyütt az abszolútum és fenomenológiája összefüggéseiről, még ha vizsgálódásaink ezen szakaszában a vallási és a teoretikus beállítódás egyenértékűségének lehetősége a husserli koncepcióval ellentétesnek tűnik is fel. Többek között ezen probléma tárgyalása köré szerveződik tanulmányunk utolsó fejezete.

⁷⁰ *A kultúra formális típusai az emberiség fejlődésében* in. Hua XXVII.

amelyben az egyes ember viszonyulása a döntő, ezért ennek alapján joggal beszélhetünk vallási beállítódásról. Ezt erősíti meg az a tény is, hogy Husserl ezen a helyen a vallást a tudománnyal hozza összefüggésbe, amelynek szintén megfeleltethető egy sajátos, a teoretikus beállítódás.

A vallást és a tudományt Husserl mint az újkorban lejátszódó két nagy, az európai kultúrát nagyban meghatározó szabadságmozgalmat (Freihetsbewegung) állítja az előtérbe. A reformáció a keresztény egyház megújítását tűzte ki célul, melynek során a kereszténység eredeti gyökereihez nyúlt vissza, a vallást annak eredetiségében kívánta újra elsajátítani. Ahogy Husserl fogalmaz, a reformáció „a vallási intuíció ősjogát (das Urrecht der religiösen Intuition)” (Hua XXVII: 72. o.) állította helyre. Azaz a kereszténységnek ahhoz a – Husserl által kiemelt – alapsajátosságához tért vissza, mely szerint nem „irracionális tradíció”, hanem „eredeti vallási tapasztalás” (uo. 66. o.) képezi az alapját. E szerint a vallás „szabad, racionális hitből”, nem pedig „vak tradícióból” (uo. 67. o.) táplálkozik. Ez az eredeti intuíció, tapasztalás, a szabad, racionális hit az alapja tehát az eminens értelemben vett vallási beállítódásnak. Husserl a reneszánsz tudományos szabadságmozgalmát is mint az eredethez való visszatérést, illetve az eredeti tradíció megújítását írja le, amely esetben a görög eszmény jelenti a megalapozást. A tudomány forrása, és a mi szemszögünkből nézve a tudományos beállítódás alapja a szóban forgó leírások szerint a tudás, míg a vallási beállítódás alapja a fent jellemzett hitben van.

Ezen a ponton azt is gondolhatnánk, hogy a tudományos, azaz teoretikus és a vallási beállítódás, melyek eredeti elsajátítása az európai kultúrtörténet szempontjából alapvető párhuzamokat mutat, lényegükben kifolyólag azonban alapjaikban radikálisan különböznek egymástól, mint egyenértékű, alternatív beállítódások jelennek meg. Ennyiben igazolva látnánk a fenti megállapításokat. Ugyanakkor miközben Husserl a vallási beállítódást elkülöníti a teoretikustól, amivel látszólag önálló létérvényt biztosít neki a természetesség talaján, a vallási beállítódást a teoretikus alá rendeli. Míg a vallás ugyanis – írja (Hua XXVII: 91. sk. o.) – valamely autoritásban való hiten alapul, addig a filozófia – a husserli megközelítésben a kitüntetett értelemben vett tudomány – számára a hit csupán egy olyan megismerési forrás lehet, amelyet az összes többihez hasonlóan „szabad kritikának” vet alá. A filozófia ugyanis abszolút független tudomány, amelynek egyetlen alapelve az <ész>. Az ész pedig a hit számára is alapelvül szolgál. A vallásfilozófiáról Husserl megállapítja, hogy az „nem a hitben alapozódik meg a teológia

módján és nem a hitben találja meg a végső normát, hanem maga a hit számára normákat ír elő.”⁷¹

Eszerint tehát úgy tűnik, hogy Husserl elkülöníti ugyan a vallási beállítódást a teoretikustól, mégsem hagyja meg a teoretikus beállítódástól való függetlenségét és ezáltal egyenrangúságát. Ezen a helyen gyakorlatilag rangsorolás történik, és a vallási beállítódás a teoretikus beállítódás alárendeltjeként jelenik meg. A vallási beállítódás tehát, amely azon sajátosságánál fogva, hogy számára – ahogy a teoretikus beállítódás számára is – adott az egész világtalány (Welträtsel) egyfajta feloldása, a teoretikus beállítódás alternatíváját jelenthetné, vizsgálódásunknak ebben a szakaszában a husserli megközelítésben végül mégsem ekként jelenik meg. Ugyanakkor meglátásunk szerint az itt szóban forgó tanulmányban mégis felvillan a vallási beállítódás egyenértékűségének lehetősége.⁷² A teoretikus és a vallási beállítódás egyenértékűségének, illetve a vallási és a teoretikus beállítódás egymáshoz való viszonyának kérdését tanulmányunk későbbi szakaszában újra vizsgálat alá vesszük.

2.2 Az átmenet

A fentiekben vizsgálat alá vettük azokat a lehetséges motiváció-típusokat, amelyekkel Husserl fenomenológiájának alakítása során számot vet a kezdet kérdésének megoldása érdekében. Eközben igyekeztünk kitérni az egyes természetességben adódó beállítódás-típusokra is, amelyekben a transzcendentálisan naiv embert a transzcendentális fenomenológia feladata találhatja, hiszen a kezdeti motiváció kérdése az egyes beállítódásokban – mint láttuk – különbözőféleképpen jelenik meg.

Eddigi vizsgálódásaink arra mutatnak, hogy bár Husserl többféle lehetséges motivációt tud felmutatni a természetességben, amely elindíthatja az embert transzcendentális énjének felfedezése irányába, ugyanakkor ezen motivációk egyike sem bizonyult kényszerítő erejűnek.⁷³ Ennélfogva az egyes motivációk esetlegesek a husserli

⁷¹ A kérdésre, hogy van-e átmenet a vallási beállítódásból a teoretikusba, azaz gyakorlatilag a transzcendentális beállítódásba, vagy a husserli fenomenológia szempontjából a vallási beállítódás egy zsákutca, a későbbiekben visszatérünk.

⁷² Vö. vallási és tudományos szabadságmozgalom, mint az európai kultúra megújulásának két alappillére az újkorban, (racionális) hit és tudás elkülönítése, stb.

⁷³ A fentiekben elemzett természetes beállítódások között a teoretikus beállítódás sajátos szerepére is fény derült: „áthidaló” beállítódásként jelenik meg a természetes naiv és a transzcendentális beállítódás között, hiszen úgy tűnik, a naiv teoretikus beállítódásból már „egyenes” út vezet a transzcendentális felé. Ennyiben tehát ebben a beállítódásban a kezdeti motiváció kérdése mintha megoldott lenne. Egyrészt ugyanakkor a teoretikus beállítódásba való eljutás kérdése nem kerül tisztázásra a husserli koncepcióban,

fenomenológia vonatkozásában, ami viszont végső célkitűzéseit szem előtt tartva, magát a husserli törekvést utópiaként leplezi le. A transzcendentális fenomenológia csak abban az esetben őrizhetné meg a tudományos filozófia mindennapi emberéletben játszott vezető szerepének eszméjét, ha – mindenekelőtt – a kezdeti motiváció kérdésére választ találna, illetve találhatna. A fentiek alapján igazolódni látszik Fink már idézett megállapítása, miszerint elvi okokból nem lehet kényszerítő motivációt találni a természetességben a fenomenológiai redukció végrehajtására (Fink 1988: 35. o.). Ekkor viszont – ugyancsak elvi okokból – *a transzcendentális fenomenológia paradox helyzetben találja magát*: saját célkitűzését nem tudja sem kellően megalapozni, sem megtenni a megfelelő lépéseket a kivitelezés irányába, azaz *a saját magával szemben támasztott követelménynek nem tud megfelelni*.

Most egy időre elhagyjuk a kezdeti motiváció kérdéskörét, hogy – követve a husserli transzcendentális öneszmélés folyamatát – rátérjünk a transzcendentális szférába való átmenet problémájára. Kiindulási pontunkat a motiváció megléte jelenti és mindenekelőtt azt az átfogó problémát igyekszünk feltárni, hogyan juthat el a természetes ember a transzcendentális létszférához.

A Husserl-kutatás alapvetően három módszertani utat különböztet meg az életművön belül, amelyek mindegyike a tágan értett transzcendentális redukció végrehajtásának egyes módjait jelenítik meg. Ezek a „*karteziánus*”, az „*ontológiai*” és a „*pszichológiai*” út.⁷⁴ Az alábbiakban részletes elemzés tárgyává tesszük e három alapvető módszertani irányt. Ezenközben figyelmünk mindenekelőtt az alábbi kérdések felé orientálódik. Valóban igazolódik-e az egyes utak vizsgálata során a teoretikus beállítódás kitüntetettsége? Hogyan kapcsolódnak az egyes utak egymáshoz az életművön belül? Mennyiben jogosult elkülönítésük? Fellelhetők-e más utak is az említetteken kívül, illetve hogyan árnyalhatóak az egyes eljárások? Igazolható-e az általunk korábban elemzett fokozatosság-elve a transzcendentális redukció, mint a tágan értett transzcendentális öneszmélés itt megkülönböztetett valamennyi útja kapcsán? Egyáltalán beszélhetünk-e a husserli életművön belül egy egységes öneszmélési folyamatról és ha igen, mennyiben?

Mindeközben figyelmünk továbbra is magára az öneszmélés folyamatára fókuszál, ahogyan az feltárul, illetve feltárulhat – kutatásaink jelenlegi szakaszában – a naiv természetességben élő ember számára. Ennek fényében az alábbiakban vizsgálandó utak

másrészt pedig a teoretikusból a transzcendentálisba való átmenet sem bizonyul oly egyértelműnek, ahogyan azt Husserl időnként láttatni kívánja. Ezt az átmenetet az alábbiakban tesszük vizsgálat tárgyává.

⁷⁴ Boehm 1959; Kern 1964: 194. skk.; Bernet, Kern, Marbach 1989: 62 skk.; Vajda 1969: 310 skk.; Mezei 1998/a: 276 skk.; Toronyai 2002: 56. skk, 105. skk, 137. skk. o.; stb.

esetében kiemelt jelentőségű kérdésnek tekintjük, hogy van-e közvetlen átmenet a természetesség naivitásából a transzcendentális beállítódásba, vagy szükségszerű-e bizonyos – mondjuk így – átvezető lépcsőfokok beiktatása. Ezen utóbbi kérdés szorosan összefügg a fokozatosság-elvének imént jelzett felülvizsgálatával és különösképpen érinti a fenomenológiai vagy intencionális pszichológia kérdéskörét.

A fejezet második felében visszatekintünk korábbi megállapításainkra és mielőtt átlépnénk magának a beállítódásváltásnak és a transzcendentálisban történő öneszmélés folyamatának vizsgálatára, a husserli fenomenológia természetes ember-képét vesszük nagyító alá, annak kimondott és kimondatlan előfeltevéseit. Ezzel zárjuk a természetesség talaján folyó vizsgálódásainkat, hogy aztán az elejtett fonalat más szinten újra fölvegyük.

2.2.1 A „kartezianus” út

A fentebb említett három út elemzését a „kartezianus” úttal kezdjük.⁷⁵ Ennek oka abban keresendő, hogy ez az út képezi a transzcendentális fenomenológia kiindulási pontját, jobban mondva mindenekelőtt ezen az úton fogalmazódik meg a fenomenológia aztán mindvégig megőrzött transzcendentális elkötelezettsége. Husserl 1929-ben így értékeli Descartes gondolati teljesítményét saját fenomenológiája vonatkozásában: „... a mű [ti. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*] tanulmányozása ... közvetlenül oda vezetett, hogy a már kialakulóban lévő fenomenológia a transzcendentális filozófia új formáját ölthette. Ezért a transzcendentális fenomenológiát szinte újkartezianizmusnak is nevezhetnénk, noha éppen a descartes-i motívumok gyökeres kifejtése alapján válik szükségessé, hogy a descartes-i filozófia szinte egész tartalmát elveszük” (Hua I: 43. o.; magyarul: KE: 11. o.). Ezen a helyen nincs alkalmunk arra, hogy Husserl kartezianizmusát részletes vizsgálat tárgyává tegyük,⁷⁶ mindössze jelezni kívánjuk az első út vonatkozásában a descartes-i kiindulási pont és módszertani eljárás meghatározó voltát Husserl fenomenológiájára, amelynek, mint hamarosan látni fogjuk, a másik két út vonatkozásában is döntő jelentősége van.⁷⁷ A továbbiakban tehát a husserli módszertani megfontolásokat vesszük szemügyre.

⁷⁵ A „kartezianus” módszertani eljárás dokumentumai mindenekelőtt „A fenomenológia ideája” előadássorozat (1907, Hua II.; magyarul: in. *Válogatott tanulmányok*), az *Ideen* első kötete (1913, Hua III.), az *Erste Philosophie* második kötete (1923-24, Hua VIII.) és a *Kartezianus elmélkedések* (1929, Hua I.).

⁷⁶ Ld. ehhez pl. Mezei 1998/b.

⁷⁷ A descartes-i és a husserli kezdeti motívációk párhuzamba állítása már nagyrészt megtörtént tanulmányunk egy korábbi szakaszában. Vö. 28., 33. sk. o.

A „kartezianus” út kiindulási pontja mindenekelőtt ismeretelméleti:⁷⁸ az a szándék vezet, hogy megtalálja azt az első, arkhimédészi pontot (Hua VIII: 69. o.), ahonnan kiindulva lehetővé válik a valódi, azaz kétségbevonhatatlan megismerés. A cél nem más tehát, mint a végső, abszolút evidencia megtalálása, hogy ezáltal a fenomenológia és egyáltalán a tudományok – ami Husserl esetében gyakorlatilag egyet jelent az emberi tudással általában – végső megalapozása lehetővé váljon. „Elmélkedéseink vezéreszméje ugyanaz, mint Descartes számára volt: a tudomány s végeredményben az egyetemes tudomány gyökereig ható valódiságának megalapozása” (Hua I: 48. o.; magyarul: KE: 17. o.). Ezen végső evidenciában megalapozott tudományeszmétől vezérelve kell a kutatónak figyelmen kívül hagynia minden transzcendens ismeretet, hogy a valódi immanencia birodalma elérhetővé váljon számára.⁷⁹ Az átlépést a természetesség talajáról a transzcendentális öntapasztalás talajára a szűkebb értelemben vett fenomenológiai redukció teszi lehetővé. Ez az érvényen kívül helyezés (Außergeltungsetzen), kikapcsolás (Ausschalten), vagy zárójelzés (Einklammern) (Hua I: 60. o.; III: 65. o.; magyarul: KE: 31. o.; stb.) mind ugyanarra a döntő módszertani lépésre vonatkozik, amely végrehajtása által elérhetővé válik az a fenomenológiai reziduum (phänomenologische Residuum) (Hua III: 118. o.), mely megfelelő bázisát képezi a végsőképp megalapozott, abszolút filozófiai tudománynak. „Ami ezáltal *nekem mint elmélkedőnek* hozzáférhetővé lesz, az önnön tiszta életem, valamennyi tiszta élményével és elgondolásával együtt, vagyis nem más, mint a fenoméneknek a mindensége. ... Az, amire rátalálok: a tiszta *ego*, saját *cogitatioim* tiszta áramlása” (Hua I: 60. sk. o.; magyarul: KE. 31. o.). Ez a létszféra a világtapasztalattól teljesen független, zárt léletterület, amely éppen ezért szisztematikus vizsgálat tárgyává tehető és módszeresen feltárható. A világ maga azonban mindeközben nem válik semmivé, hanem pusztán elveszíti érvényességét számomra, de mint fenomén továbbra is megőrződik, mint ahogyan a zárójel tartalma a zárójelben. Ahogyan Husserl megfogalmazza, az epokhé „nem a létre vagy nemlétre vonatkozó döntés” (Hua VI: 410. o.; magyarul: Válság II: 102. o.), hanem az érvényességre vonatkozó ítélet felfüggesztése.

Husserl a *Válságban* a következőképpen értékeli ezt az itt vázolt utat. „Mellékesen jegyzem meg, hogy a transzcendentális epokhéhoz vezető jóval rövidebb út [ti. a „kartezianus”]... azzal a jelentős hátránnyal bír, hogy szinte egyetlen ugrással már a transzcendentális egóhoz vezet ugyan, melyet azonban ...tartalmilag látszólag üresnek

⁷⁸ Azt, hogy a husserli fenomenológiában az ismeretelméleti motiváció egyben már mindig egzisztenciális motivációt is jelent, korábban vizsgálat tárgyává tettük (51. sk. o.).

⁷⁹ Ugyanakkor – mint láttuk – ezen tudományeszmé már eleve a hétköznapi transzcendens megismerés kétségbevonhatósága és bizonytalansága által motivált. Vö. 27. skk. o.

mutat. Emiatt először tanácstalanok vagyunk, s nem tudjuk, mit is nyertünk ez által az epokhé által, még kevésbé, hogy miként tehetünk szert belőle kiindulva valamilyen új, a filozófia számára döntő, teljesen újszerű alaptudományra. Így aztán... már a kezdet kezdetén igen könnyen visszaeshetünk a naiv-természetes beállítódásba – aminek a lehetősége amúgy is igen nagy kísértést jelent” (Hua VI: 157. sk. o.; magyarul: Válság I: 196. o.).

A husserli „karteziánus” út a descartes-i úttal ellentétben nem áll meg az empirikus-pszichikai én létezésének evidenciájánál és feltárásánál, hanem mint láttuk, az epokhét következetesen érvényesítve, transzcendentális epokhét hajt végre. Ez az epokhé nem csupán az én világtapasztalását érinti, hanem a világtapasztaló természetes ént is, mint amely maga is része a naivan előfeltételezett világnak. Husserl éppen e tekintetben kritizálja mindenekelőtt Descartes-ot, aki – meglátása szerint – saját felfedezését nem vitte végig következetesen, hanem félúton megállt. Ami azt jelenti, hogy redukciót hajtott ugyan végre az objektív világra vonatkozólag, de ezután megrekedt az empirikus énnél, azaz a lélek pszichikai tételezésénél, mert nem vette észre, hogy „a világra vonatkozó totális epokhé” (Hua VI: 409. o.; magyarul: Válság II: 101. o.) a természetes embert is érinti, amely maga is a transzcendens világ része. Descartes eredeti radikalizmusát követve a „karteziánus” út továbbvezet az ego valóban tiszta, minden világtételezéstől mentes felfogásáig, amely korántsem azonos a lélekkel (vö. Hua VI: 80. skk. o.; magyarul: Válság I: 107. skk. o.). Husserl tehát abban látja az általa kifejtett „karteziánus” út hiányosságát, hogy az rögtön a transzcendentális egóhoz vezet, így nehezen követhető, és az ekképpen nyert transzcendentális beállítódást állandóan az a veszély fenyegeti, hogy észrevétlenül visszacsúszik a természetes világtapasztalás talajára.

Másrészt Husserl szerint az a nehézség rejlik ebben az általa korábban felvázolt útban, hogy gyakorlatilag nem tudunk mihez kezdeni az elért transzcendentális egóval. A helyzet eszerint az észrevétel szerint paradox: az a cél vezette ugyan Husserlt a descartes-i eljárás következetes végigvitelében – amelynek az „eredménye” a transzcendentális létszféra elérése lett –, hogy megtalálja a végsőképp megalapozott tudomány, azaz emberi tudás „nullpontját”, majd mikor ezt a fent jelzett módon eléri, nem tud vele mihez kezdeni. Márpedig, ha megtaláltuk a végső evidenciát, amin a szigorú tudományként értett fenomenológia felépülhet, de nem látjuk annak a lehetőségét, hogy mégis hogyan szolgálhat ez az evidencia alapjául egy rá épülő tudománynak, akkor valóban olyan, mintha levegőbe markoltunk volna, el is értük a tudományos filozófia kezdőpontját, meg nem is.

Ugyanakkor óvatosnak kell lennünk: mindez távolról sem jelenti azt, hogy az ezen a módon elért transzcendentális ego nem az a keresett evidencia, ami – bizonyos értelemben – lezárja⁸⁰ a tudományos filozófia megalapozásának kérdését. Épp ellenkezőleg: amire ekképp Husserl rátalált, az valóban a keresett evidenciaterület, csak ennek a felfedezésnek a jelentőségét és – mondjuk így – *alkalmazhatóságát* ez az út nem tudja mindenki számára érthető módon tolmácsolni. Husserl a *Válságból* imént idézett észrevételt – többek között – nyilvánvalóan a kortársak kritikáinak hatására fogalmazza meg. Az alábbiakban felvázolásra kerülő általa kidolgozott másik két út éppen ezért ezen első „alapozó” út mélyebb artikulációját kísérli meg, nem pedig úgyszólván felváltja azt.⁸¹ Erre enged következtetni az a fentebb idézett husserli megállapítás, hogy a „kartezianus” út a „jóval rövidebb út” a többihez képest. Nem járhatatlan tehát, nem követhetetlen, csak éppen annyira „rövid”, hogy könnyen megjelenhetnek bizonyos – itt jelzett – nehézségek. Ezért volt szükség a másik két út bevezetésére is.

A „kartezianus” út eljárásával kapcsolatosan két további hiányosságot kell kiemelnünk. Az egyik ezen módszertani út alapvető előfeltevését illeti, miszerint meg kell találni és elérhetővé kell tenni a szigorú tudományként értett filozófia kezdőpontját, vagy ahogy korábban említésre került, abszolút „nullpontját”.⁸² Valóban el lehet érni egy olyan abszolút kezdőpontot, amely ennek a filozófiának és egyáltalán az emberi tudásnak az alapjául szolgál? El lehet érni egy olyan pontot, ami mögé már nem lehet, vagy értelmetlenség kérdezni? A tudományként értett filozófia kezdődhet egyáltalán egy ilyen „nullponton”? Mint a transzcendentális létre vonatkozó további elemzéseink során egyértelművé válik, a transzcendentális ego nem egy konkrét értelemben vett „nullpontját” jelenti a transzcendentális fenomenológiának abban az értelemben, hogy egy – mondjuk így – kiterjedés, vagy tartalom nélküli evidenciát jelentene. Esetében egy olyan evidenciaterülettel állunk szemben, amelyen belül – mint már többször utaltunk rá – a transzcendentális öneszmélés tovább folytatódik. Ez világosan megjelenik a „kartezianus” út kifejtése során is.⁸³ Ellenben ha ez így van, abszolút kezdetnek, „nullpontnak” tekinthető-e továbbra is a transzcendentális ego? Tekintettel arra, hogy az ego egy olyan

⁸⁰ Más értelemben viszont éppenhogy *megnyitja* – ld. a transzcendentálisban folytatódó öneszmélés folyamatát.

⁸¹ Az itt jelzett értelmezési irány bizonyos értelemben eltér az irányadó Husserl értelmezésektől, amelyek bár hangsúlyozzák az egyes „utak” egymással való szoros kapcsolatát, mégis alapvetően az egymástól való elkülönítésükön fáradoznak az életművön belül (vö. Kern 1964: 194. skk., Bernet, Kern, Marbach 1989: 62 skk. o., stb.). Ez az értelmezés az alábbiakban tisztázásra kerül.

⁸² Vö. Kern 1964: 210. skk. o.

⁸³ Vö. Hua VIII: 80. o., ahol Husserl a transzcendentális redukciót követő, azzal szorosan összefüggő apodiktikus redukcióról beszél, vagy Hua I: 61. o. (magyarul: KE: 31. o.), ahol a tiszta ego a cogitációk áramlásaként jelenik meg.

létszféraként jelenik meg, amely további módszeres feltárást követel, és amely korántsem jelent egy olyan evidenciartományt, amely időtlen lenne, kiindulási pontnak tekinthető-e egy szigorúan tudományosan felépülni szándékozó filozófia számára? Ha Husserl csupán a transzcendentális egót tudja felmutatni ezen tudomány kezdeteként, akkor nem válik-e az abszolút kezdetre vonatkozó karteziánus igénye illúzióvá?

Ezen a ponton újra a Husserlt filozofálásában meghatározó motivációkhoz kell visszanyúlnunk. A husserli törekvést ugyanis – mint már szóltunk róla – egyetlen jól megragadható cél határozza meg: a filozófiát és ezáltal minden tudományt, azaz Husserl szemében az emberi tudást általában, szigorúan tudományos formában megalapozni. Ez hatja át az életművet az első nagyszabású műtől, a *Logische Untersuchungentől*, egészen az utolsó *Válság* könyvig. Meglátásunk szerint a husserli filozófiát csakis ezen alaptörekvés mentén lehet értelmezni. Ha a „karteziánus” úttal kapcsolatosan azt a hiányosságot emeljük ki, hogy az itt megfogalmazott abszolút kezdetre vonatkozó igény illúzióként lepleződik le, akkor ezzel az egész husserli alaptörekvést negligáljuk anélkül, hogy azt ebben az idealista törekvésében feltártuk volna. Másrészt ezáltal azt is állítanánk, hogy Husserl az alábbiakban elemzésre kerülő „ontológiai” és „pszichológiai” utak során feladta az abszolút kezdetre vonatkozó igényét. Meglátásunk szerint, a husserli intenciókat szem előtt tartva, ez az igény mindvégig jelen van a husserli filozofálásban. Bizonyos értelemben *a tudomány abszolút kezdetének tekinthető a transzcendentális létszféra a maga gazdagságában, még ha további feltárást igényel is*, és pusztán magában a transzcendentális időiségben tudja felmutatni azt a legvégső pontot, illetve apodiktikus formát (Hua VIII: 465. o.), amely mögé kérdezni már valóban lehetetlenség (vö. Hua I: 89. o.; VIII. 396. skk., 465. skk. o.; magyarul: KE: 65. o.). Hiszen vitathatatlan, hogy a transzcendentális redukciót végrehajtva elérjük azt a léttalajt, amely a transzcendens világ és egyáltalán léttételezésünk alapjául szolgál. A fordulópontot az öneszmélés útján – mint erről a későbbiekben részletesen szólni fogunk – az itt szűk értelemben vett redukció végrehajtása jelenti, magában a transzcendentalitásban már nem találkozunk ilyen radikális fordulattal, ami ugyancsak azt jelzi, hogy az abszolút kezdetet a transzcendentális ego elérése jelenti még akkor is, ha ez egy újabb kezdet feltárását teszi szükségessé. Talán maga Husserl világítja meg legjobban az itt fejtegetett gondolatokat, amikor így ír általában a tudomány vonatkozásában, de meglátása saját fenomenológiája vonatkozásában is helytálló lehet. „A {tudomány} maga is tudja, hogy puszta eszmény, s talán bevallja, hogy a cél a végtelenben nyugszik. Ám mégiscsak ez az eszme vezérli, amely lényegi sajátosságának része...” (Hua VI: 465. o.; magyarul: Válság II: 184. o.).

Véleményünk szerint a husserli fenomenológiát, vagy ezen belül bármely módszertani „útját” az abszolút kezdetre is vonatkozó – tudottan – idealista törekvésében kell feltárnunk, hogy napvilágra kerülhessenek ezen idealizmus belső ellentmondásai.

A „kartezianus” út másik hiányossága az egyetemes redukció útján elért transzcendentális szférára vonatkozik, amely a transzcendentális egóhoz vezet ugyan, de a transzcendentális interszubjektivitás körét nem éri el. Husserl a *Kartezianus elméletek*ben leszögezi: „Számunkra radikálisan elmélkedő filozófusok számára nem létezik sem érvényes tudomány, sem nekünk létező világ. Ahelyett, hogy csak úgy lennének számunkra, vagyis a tapasztalat létezésre vonatkozó hitében természetes módon érvényesülnének, csak puszta létigényt jelentenek. *Érvényes ez minden más, környezetemben létező énre, ezért jogosan már nem is beszélhetünk kommunikatív többes számban. A többi ember és az állatok számomra csak tapasztalati adottságok, testalkatuk érzéki tapasztalata, melynek érvényességét nem alkalmazhatom, hiszen minden mással együtt kérdésessé vált.* A másikkal együtt természetesen elveszítem a társadalmiság és a kultúra összes képződményét. Röviden: számomra immár nemcsak a testi természet, hanem az egész konkrét életvilág mint környezet sem létezik, hanem merőben létfenomén” (Hua I: 58. sk. o.; magyarul: KE: 29. o. – kiemelés tőlem). Ezen az úton tehát a saját transzcendentális szférámhoz érkezem el, ami viszont felveti a szolipszizmus problémáját és megoldhatatlannak tűnik fel a mindenki számára egy, közös világ, az objektivitás talánya (Hua XXVII: 179. o.), amely kérdésfelvetés pedig Husserl kutatásait a kezdetektől motiválta. Ezen problémafelvetés vezet át bennünket az „ontológiai” út tárgyalásához.

Mielőtt azonban ezen út elemzésébe kezdenénk, próbáljuk meg a fentieket az öneszmélés folyamatának elemzése szempontjából kiaknázni. A naiv természetességben élő embert hogyan találja meg ezen „kartezianus” út? Mindaz, amit az előző fejezetben a naiv teoretikus beállítódásról felvetettünk, igazolódni látszik ezen út vonatkozásában. Ha a mindennapi természetességben élő emberben felébred a vágy saját életének újjáalakítására, akkor ezen a „kartezianus” úton – amely elvezeti őt magának a fordulatnak, vagy a szűk értelemben vett transzcendentális redukciónak a végrehajtásához – csakis akkor tud elindulni, ha ezt megelőzően a teoretikus beállítódásba helyezte magát. A „kartezianus” út kizárólag a naiv teoretikus beállítódás szintjén kínálja fel az öneszmélés folyamatának lehetőségét. Kiindulási pontja ugyanis – mint fentebb láthattuk – a tudományos, mint egyetlen valódi tudás megalapozása a végső evidencia feltárása által. A „kartezianus” út ezen kiindulási pontja tehát azt az előfeltételt hordozza magában,

hogy az ezen az úton elindulónak ugyancsak a tudományt, azt is végsőképp megalapozott formájában, kell az emberi tudás egyetlen autentikus forrásának tartania. E nélkül a meggyőződés nélkül a természetes ember nem lép rá az itt elemzett útra, mert érdektelen volna számára a tudomány végső megalapozásának kérdése. Enélkül az előfeltevés nélkül nem zárójelezné a transzcendens világot, még kevésbé ezzel együtt önmagát, mint empirikus ént. Így azonban egy szakadékra bukkanunk a transzcendentális öneszmélés folyamatában: az itt vizsgált módszertani eljárás nem tudja a naiv természetességben élő embert a maga eleve adódó természetességében megszólítani.

Ezen kívül egy további szakadék is szemünk elé kerül ezen út vizsgálatakor. Mert ha a „kartezianus” út alapjellegzetessége – ahogyan Husserl maga is leszögezi –, hogy ez a „jóval rövidebb út” (Hua VI: 157. o.; magyarul: Válság I: 196. o.), vagy mondhatnánk a legrövidebb transzcendentális fordulat végrehajtása felé vezető út, akkor valójában arra sem kapunk választ, hogyan lehet a naiv természetes teoretikus beállítódásból a transzcendentális teoretikus beállítódásba átlépni. Nem véletlenül írja Husserl maga is az imént említett helyen, hogy ezen az úton óriási a veszélye a természetességbe való visszacsúszásnak. Ez a visszacsúszás azért következhet be, mert a transzcendentalitásba való átlépés ezen a módon nem kellőképpen kidolgozott, könnyen félreérthető és ezáltal elvéthető az irány. Ha visszagondolunk a hegyi túra Husserl által igen sokszor idézett képére saját fenomenológiájának kapcsán, akkor ez az út mintha két alapvető fontosságú lépést jelölne ki ugyan a hegyi túrán, az egyik a kezdő lépés, a másik pedig az út első szakaszának befejező lépése, amely már eléri magát a hegycsúcsot, de a köztes lépéseket nem mutatja meg a túrázóknak. Ez tehát a másik szakadék az általunk vizsgált öneszmélés folyamatában a „kartezianus” úton, amelyet Husserl a fenti idézetben úgy fogalmazott meg, hogy az út hiányossága abban áll, hogy „szinte *egyetlen ugrással* már a transzcendentális egóhoz vezet” (Hua VI: 158. o.; magyarul: Válság I: 196. o. – kiemelés tőlem).

Mielőtt továbblépnénk a már jelzett irányba, irányítsuk figyelmünket a „kartezianus” út ezen utóbb fejtegetett sajátosságára. Valóban úgy jelenik meg ez az út előttünk, ahogyan Husserl is értékeli, amely mint a legrövidebb út, hirtelen, egy ugrással vezet át a transzcendentális létszférához? Ezt az irányt követve sérülne tehát a korábban általunk kifejtett fokozatosság elve az öneszmélés folyamatában? A fentiek ellenére úgy tűnik, hogy nem. Hiszen Husserl a kartezianus eljárást mindig is kizárólag egyetlen módon tudta értelmezni és érthetővé tenni mások számára: a descartes-i eljárással való összehasonlításban. A kiindulópontot a transzcendentális fenomenológia számára – mint

láttuk – a descartes-i minta szolgáltatta még akkor is, ha ezt a példát a transzcendentális fenomenológia gyakorlatilag teljesen átértelmezte. Gondoljunk például az *Ideen* első kötetében kifejtett módszertani megfontolásokra, amelyekben az itt elemzett karteziánus eljárás jelenik meg. Itt is kifejezett hivatkozás történik Descartes-ra a fenomenológiai redukció kapcsán (Hua III: 64. o.), majd Husserl világossá is igyekszik tenni fenomenológiai epokhéjának sajátosságát Descartes-hoz képest. Ez az igyekezet pedig mindenekelőtt abban áll, hogy hangsúlyozza, a fenomenológiai eljárás során nem pusztán a transzcendens világot és egyáltalán a léttételezést kapcsolom ki, vagy teszem zárójelbe, hanem – és itt történik meg az elhajlás a descartes-i úttól – a redukciót végrehajtó fenomenológusnak saját magát is zárójelbe kell tennie, vagy ki kell kapcsolnia (*Selbst-Ausschaltung des Phänomenologen*, Hua III: 151. sk. o.).⁸⁴ Márpedig mindezt szem előtt tartva, az itt tárgyalt módszer ugyan valóban a „legrövidebb” a másik két eljárással való összevetésben, de korántsem egyetlen ugrásra hívja követőit, hanem első lépésben a világtételezésre vonatkozó redukciót, majd második lépésben a kutató saját természetes énjének léttételezésére vonatkozó redukciót írja le. Ezen az úton éppen a Descartes-ra való kifejezett hivatkozások teremtik meg – még ha elnagyoltan is – a fokozatosságot, az a kezdetektől jelen lévő igény, hogy a fenomenológia saját transzcendentális útját a Descartes-étól való különbözőségben ragadhassa meg. Ehhez pedig nélkülözhetetlen ezen utóbbi lépés hangsúlyozása.

2.2.2 Az „ontológiai” út

„Bár ezek a címszavak [ti. ego – cogitatio – cogitata] elválaszthatatlanok egymástól, időnként hol az egyiket, hol a másikat kell nyomon követnünk, mégpedig *fordított irányú rendben ahhoz képest, ahogyan a karteziánus kiindulópont ajánlja*” (Hua VI: 175. o.; magyarul: *Válság I: 216. o.*)⁸⁵ – írja Husserl az „új”, „ontológiai” útról.⁸⁶

⁸⁴ Ld. ehhez a fentebb már elemzett husserli Descartes-kritikát (mindenekelőtt Hua VI: 80. skk. o.; magyarul: *Válság I: 107 skk. o.*).

⁸⁵ A mondat utóbbi részének magyar fordítását javítottuk, mert az – meglátásunk szerint – nem teszi egyértelművé az itt megfogalmazott karteziánus eljárástól való határozott különbözőséget.

⁸⁶ Az ún. „ontológiai” út dokumentuma a husserli életműben mindenekelőtt a *Válság*, ahol ez az eljárás a legkiforrottabb formában jelenik meg, ezért az alábbiakban mi is ezt a munkát vesszük alapul vizsgálódásainkhoz (1936, Hua VI). Másrésztől azonban ez az irányvétel, illetve ennek lehetősége a kezdetektől jelen van az életműben, így többek között „A fenomenológia ideája” előadássorozatban (1907, in. Hua II; magyarul in. *Válogatott tanulmányok*), az *Ideen* első kötetében (1913, Hua III) vagy a *Formale und transzendentale Logik*-ban (1929, Hua XVII), (vö. Kern 1964: 218. skk. o.). A *Válság*-ban mégis – nyilván nem véletlenül – maga Husserl nevezi az „ontológiai” utat a redukció új útjának (Hua VI: 156. o.; magyarul: *Válság I: 195. o.*). Ennek az az oka, hogy csak itt kerül kifejtésre az életvilág ontológiája, mint

Eszerint ennek az eljárásnak a lényege, hogy a karteziánus eljáráshoz képest – bizonyos értelemben – 180 fokos fordulatot véve, más kiindulópontból igyekszik megközelíteni a szűk értelemben vett transzcendentális redukció aktusát. Mennyiben más ez a kiindulópont, mint az előbbieken tárgyalt „kartezianus” út esetében?

A „kartezianus” út kiindulópontja az volt, hogy megtalálja a filozófia és egyáltalán a tudományok biztos, kétségbevonhatatlan alapját, vagy kezdőpontját az első, apodiktikus evidencia formájában, amelyen aztán maga a tudomány felépülhet. Ennek érdekében kell a kutatónak transzcendens világtételezését, benne önmagát, mint empirikus ént zárójellezni, azaz érvényen kívül helyezni. Így juthat el az igazi immanenciához, a transzcendentális szubjektivitáshoz, amelyben a valódi, szigorú tudomány gyökeret verhet. Az „ontológiai” út esetében a kiindulópontot maga a mindennapi, eleve adódó *életvilág* képezi. Az alapprobléma is – ennek megfelelően – az életvilág előzetes adottságából következik és arra vonatkozik, *hogyan lehetséges egyáltalán egy mindannyiunk számára közös, „objektív” világ*, amelyet mindannyian, akik eleve benne élünk, már mindig is tapasztalunk.⁸⁷ A filozófia és egyáltalán a tudomány megalapozása is csak ezen a problémahorizonton belül jelentkezik, hiszen a tudomány maga is ezen előzetesen adott életvilágba tagozódik. Ezért, ha a tudomány végső megalapozásának kérdésére választ akarunk találni, az csak úgy lehetséges, ha először az életvilág, a végsőképp mindannyiunk számára közös világ „talányát” próbáljuk megoldani.⁸⁸ Ennek érdekében kell egy beállítódásváltást (Einstellungsänderung) (Hua III: 5, 63. o.) végrehajtanunk, amelynek folytán az eredeti természetes világszemléletünket a radikálisan új, transzcendentális váltja fel. „Miként válhat az életvilág eleve való adottsága sajátos és egyetemes témává? Nyilvánvalóan csak a természetes beállítódás teljes megváltozásával, olyan változással, amelynek során mint emberek már nem a természetes létezésben élünk az eleve adott világot állandóan érvényesítve, hanem inkább: állandóan tartózkodunk ettől

feladat, amin keresztül az új út vezet. A fentebb említett munkákban mindenekelőtt más ontológiák lehetősége és problémája merül fel – formális logika, tudományos-regionális ontológia –, amelyek végső megalapozása ugyanakkor – a *Válság* felől tekintve – csakis az életvilág ontológiája által lehetséges.

⁸⁷ Ezt az utat „kantiánus” útnak is nevezhetnénk (vö. Bernet, Kern, Marbach 1989: 63. o.). Az alábbiakban – a terjedelmi korlátokra tekintettel – nem térhetünk ki a husserli és a kanti eljárás párhuzamaira (ld. ehhez Kern 1964).

⁸⁸ „... Az objektív elmélet logikai értelemben... az életvilágban, a benne foglalt eredeti evidenciákban gyökerezik, ezeken alapul. E belegyökerezettség révén az objektív tudomány értelme állandó viszonyban áll a világgal, amelyben élünk (mint tudósok is, és így egyszersmind a többi tudóssal közösen) – tehát viszonyban áll az általános életvilággal... Az objektív-tudományos tudás az életvilág evidenciájában <gyökerezik>... Ha nem veszünk el tudományos gondolkodásunkban, ha belátjuk, hogy mint tudósok mégiscsak emberek és az életvilág alkotórészei vagyunk, amely mindig létezik, mindig előzetesen adott számunkra – akkor velünk együtt az egész tudomány is a (pusztán <szubjektív-viszonylagos>) életvilágba tagozódik... A konkrét életvilág tehát a <tudományosan igaz> világ megalapozó talaja...” (Hua VI: 132. skk. o.; magyarul: *Válság* I: 166. sk. o.).

az érvényesítéstől. Csak így juthatunk el megváltozott és új témánkhoz: <az eleve adott világhoz mint olyanhoz>” (Hua VI: 151. o.; magyarul: Válság I: 188. o.). Ebben az új beállítódásban a világ ugyancsak nem válik semmivé, hanem olyan „indexszé”, vagy „vezérfonallá” (Hua VI: 175. o.; magyarul: Válság I: 216. o.), amely a transzcendentális vizsgálódások menetét meghatározza.

Az „ontológiai” út előnye a „kartezianus” úthoz képest mindenekelőtt abban áll, hogy a transzcendentális szféra mindennapi életvilághoz való viszonyát tematizálja, illetve maga ez a mindennapi életvilág válik a kutatást és a transzcendentalitásra vonatkozó visszakérdezést meghatározó témává. Ezáltal jóval világosabban áll előttünk a transzcendentális redukció értelme és tétje. Az itt szóban forgó eljárás másik előnye a beállítódásváltás nyomán elénk kerülő transzcendentális szubjektivitás „tartalma”, azaz hogy ebben az eljárásban Husserlnek sikerül a „kartezianus” eljárás által egyfajta üres általánosságban felmutatott transzcendentális ént tartalommal megtöltenie. Az ezen az úton elért én ugyanis nem izoláltan jelenik meg, hanem eleve a másokkal való közösségesülésben. „... a szubjektivitás – írja Husserl – csak az interszubjektivitásban az, ami: konstitutívan működő én” (Hua VI: 175. o.; magyarul: Válság I: 216. o.). Vagy másutt: „Az a magánvalóan első lét, amelyik minden világi objektivitást megelőz és hordoz, a transzcendentális interszubjektivitás...” (Hua I: 38. sk. o.; magyarul: PE: 274. o.; vö. Hua IX: 294. o.; magyarul: Fenomenológia: 216. o.). A transzcendentális interszubjektivitás, az a tény, hogy a transzcendentális én már mindig eleve közösségi, ugyancsak az ezt az eljárást motiváló problémafelvetés által meghatározott: *a transzcendentális én interszubjektív közösségben megvalósuló világkonstitúciója adja meg a feleletet a már említett objektivitás talányára.*

Az alábbiakban vizsgáljuk meg közelebbről ezt az itt röviden vázolt eljárást a „kartezianus” úthoz való viszonyában, hogy ezáltal adhassunk feleletet a fejezet elején felvetett kérdésekre. Husserl egy – általunk már korábban is idézett, de most más szemszögből vizsgálat alá veendő – helyen így reflektál saját törekvéseire 1930-ban: „Sok éven át tartó töprengéseim során számos *különböző s egyenlőképpen lehetséges* eljárást vettem fel, melyek célja, hogy abszolút világosan és kényszerítő erővel mutassák meg annak a készletnek a mibenlétét, mely az élet és a tudomány természetes pozitívításából kivezethet és a transzcendentális átállást, a fenomenológiai redukciót szükségessé teszi” (Hua V: 148. o.; magyarul: Utószó: 75. o. – kiemelés tőlem). Korábban abból a szempontból volt fontos tanulmányunk menetében ez a reflexió, hogy megvizsgáljuk, valóban sikerült-e Husserlnek – ahogy itt állítja – akár egyetlen olyan utat is kidolgoznia,

amely kényszerítő erővel hatna a naiv természetességben élő ember számára, azaz bizonyosan arra inspirálná, hogy naivitását elhagyva a transzcendentális redukció felé vegye az irányt. Ezzel kapcsolatosan az előző fejezet végén arra a megállapításra jutottunk, hogy Husserl nem tud felmutatni egyetlen olyan motivációt sem, amely a természetes naivitásban élő embert valóban a maga mindennapiságában tudná megszólítani. Ez igazolódott az imént vizsgált „kartezianus” eljárás esetében is, hiszen láttuk, hogy ez az út csupán a teoretikus beállítódásban élő, azaz azt rendszeres időközönként gyakorló embert képes megszólítani, egyedül az ő számára nem lehet közömbös a „kartezianus” eljárást motiváló kiinduló kérdésfelvetés.

Mielőtt rátérnénk az itt idézett husserli megállapítás más szemszögből való vizsgálatára, nézzük meg, vajon mely ponton tudja felvenni az „ontológiai” út a transzcendentális öneszmélés fonalát. Ezen út kiindulópontja – mint láttuk – az eleve adódó életvilág talányának megfejtésében áll, ezért hajt végre a fenomenológus egy radikális beállítódásváltást, hogy ezáltal a közös, objektív világ lehetősége transzcendentális talajon találjon igazolásra. A fentiekben már utaltunk arra, hogy kizárólag az életvilág előzetes adottságának transzcendentális formában való érthetővé tétele által válik az objektivitásra igényt tartó tudomány is megalapozottá, és ne feledjük el, hogy ebbe a körbe gyakorlatilag – paradox módon – maga a szigorú tudományként értett transzcendentális fenomenológia is bele tartozik. Az életvilág transzcendentális gyökereinek feltárása tehát ugyancsak nem jelenthet inspirációt a naiv természetességben, csakis azon emberek számára, akik ebben a természetességben már eleve teoretikus beállítódásba helyezik magukat. Az ő számukra lehet a transzcendentális, azaz végső megalapozás ígérete inspiráló tényező arra, hogy az itt jelzett beállítódásváltást maguk is végre akarják hajtani.

Husserl a fentiekben a transzcendentális redukcióhoz vezető különböző, de egyformán lehetséges eljárásokról beszél. Az itt vázolt utak mindegyike tehát, amelyek közül a „pszichológiai” út majd csak ezután kerül elemzésre, „egyenértékűnek” tekintendő, hiszen ezek közül bármelyikén járva, azaz bármelyiket választva, el lehet jutni a transzcendentális epokké végrehajtásának döntő lépéséhez. Ezt szem előtt tartva a szóban forgó különböző utak egymáshoz való viszonyának egy lényegi sajátossága kerül szemünk elé. *Ezek az eljárások ugyanis nem egymást kizáró, vagy netalán egymást felváltó utakat jelentenek a transzcendentális fenomenológia történeti fejlődésének menetében, hanem olyan lehetőségeket, amelyek mindegyike ugyanahhoz a döntő fordulathoz vezet az eszmélődő kutatót.* Ez egyébiránt már abból is világosan látszik,

hogy az egyes módszertani eljárások megjelenése az életműben nem egyfajta időrendben történik, mintha az egyes utak megfeleltethetők lennének az egyes alkotói periódusoknak, hanem *egymással párhuzamosan* bontakoznak ki. Eközben természetesen nem feledkezhetünk el arról a tényről sem, hogy a fent idézett husserli megállapítás 1930-ból való, azaz még nem lehet reflexió az életmű későbbi szakaszában kibontakozó, az életvilág ontológiáján át vezető útra. Nem lehetséges az, hogy a *Válság*-periódusban végső alakjában kibontakozó „ontológiai” út mégis negligálná valahogyan a „kartezianus” eljárást?⁸⁹

Mielőtt ezt a kérdést megpróbálnánk körüljárni a két út összevetésével, vegyük szemügyre az alábbi, a *Válság*ból való husserli reflexiót. „Az azóta [ti. az *Ideen* első kötetének megjelenése óta] eltelt évtizedekben a kortárs filozófia (még az úgynevezett fenomenológiai iskolákban is) inkább a régi filozófiai naivitás keretei között maradt. Ennyire gyökeres fordulat, az egész természetes életmód teljes átállításának első formáit persze *nehéz volt jól megalapozottan kifejteni*, kivált hogy itt sajátságos, a későbbiekből megérthető okokból állandóan kézenfekvőnek látszottak a természetes beállítódásba való visszaesésből adódó félreértelműzések” (Hua VI: 170. o. j.; magyarul: *Válság* I: 210. o. j. – kiemelés tőlem). Mindebből arra következtethetünk, hogy Husserl a *Válság* felől visszatekintve az *Ideen* első kötetében kifejtett utat – ami alapvetően a „kartezianus” módszertani eljárást bontja ki – korántsem tartja elhibázott eljárásnak, vagy olyannak, amelyet a *Válság*ban kifejtett „ontológiai” és „pszichológiai” úttal negligált volna. Ellenkezőleg: ezen megfogalmazás szerint a transzcendentális fenomenológia újra megkísérelt megalapozása a *Válság*ban, amely mindenekelőtt az új kutatási terület elérhetővé tétele, azaz a transzcendentális redukció tisztázása által valósul meg, nem a – többek között az *Ideen*-ben kifejtett – „kartezianus” út meghaladását, az azon való átlépést jelenti, hanem annak immár „jól megalapozott” kifejtését. Ez a reflexió mintha alátámasztaná azt a meglátásunkat, hogy a „kartezianus”, mint „alapozó” út mellett a másik két út azért került kifejtésre és azért küzdött Husserl a minél tisztább megragadásukért, hogy a „kartezianus” út nyomán megjelenő félreértéseket és önmaga által is felfedezett hiányosságokat kiküszöbölje, és egyértelművé tegye a szűkebb értelemben vett transzcendentális redukció végrehajtásának lehetőségét és tétjét.⁹⁰

⁸⁹ A „pszichológiai” út esetében ez a probléma nem merülhet fel, hiszen a *Válság*-könyv utolsó, befejezetlenül maradt szakasza az „ontológiai” út kifejtése után éppen a „pszichológiai” utat elemzi (*Válság* III/B. „A pszichológiából a fenomenológiai transzcendentális filozófiához vezető út”).

⁹⁰ Ugyancsak ezt a meglátást támasztják alá a husserli életmű egységes ívére vonatkozó gondolataink (vö. *Bevezetés*, 8. skk. o.).

Kizárja-e tehát az itt kifejtett „ontológiai” út a „kartezianus” utat? A kérdést úgy is feltehetnénk: vannak-e az „ontológiai” útnak kartezianus elemei? A kérdés megválaszolásához mindenekelőtt a motivációk kérdéséhez kell visszanyúlnunk. Mert bár láttuk, hogy a két út más és más kiindulóponttal rendelkezik, ti. a „kartezianus” a tudományos filozófia végső evidenciában történő megalapozásának kiindulópontjával, az „ontológiai” pedig a mindannyiunk számára közös életvilág megértésének kiindulópontjával, ezen utóbbi motiváció is a „kartezianus” által meghatározott. Ahogy az előzőekben szó volt róla, a tudományok és egyáltalán a tudományos igényű filozófia is az életvilágban gyökerezik. Azaz a tudományos igényű ismeret lehetőségének megalapozása csakis az életvilág eredetének feltárása által lehetséges, csak akkor tartható fenn a szigorúan tudományos filozófia és ezáltal egyáltalán a tudomány bármely formájának lehetősége, ha az életvilágban fel tudunk mutatni egy olyan a priorit, amely pedig végső soron a transzcendentalitásban alapozódik meg. *Az életvilág ontológiáján át vezető módszertani utat tehát végsőképp ugyancsak a filozófiai tudomány megalapozásának igénye motiválja.*

De vajon a transzcendentális interszubjektivitás, mint végső transzcendentális alap feltárása által nem vetette el Husserl egyszer s mindenkorra azt a „kartezianus” igényét, hogy ezt a tudományos filozófiát egy végső evidenciában alapozza meg? A husserli megközelítésben a transzcendentális szubjektivitás, az interszubjektivitás formájában adódóan is, a végső evidencia birodalma, ami által a természetes naivitás lelepleződik és végső soron minden világbeli létező és jelenség – így a tudomány is – megalapozódik. „Az egóhoz érkeve felismerjük – írja Husserl –, hogy olyan evidenciatartományban (Evidenzsphäre) állunk, amely mögé visszakérdezni értelmetlenség” (Hua VI: 192. o.; magyarul: Válság I: 236. o.). Éppen ez, az „abszolút ego” (uo. 190. o.; magyarul: uo. 234. o.) az, ameddig a redukciónak végül el kell hatolnia. Nem véletlenül szerepel mindez a *Válság*-könyvben: a tudományos filozófia végső megalapozásának igényéről Husserl az „ontológiai” úton sem mond le, inkább a végső megalapozás igénye és a transzcendentális egóval eleve adódó transzcendentális interszubjektivitás – amely az egyetlen lehetséges válasz az objektivitás problémájára – közötti feszültség hatja át élete utolsó nagy bevezetés-kísérletét.

Tovább lépve érdemes lehet megvizsgálni azt a két út közötti különbséget is, hogy míg a „kartezianus” út szkeptikus epokhét gyakorol az eleve adódó életvilágra vonatkozóan, addig az „ontológiai” út nem gyakorol ilyen jellegű eljárást a világgal

kapcsolatban, hanem éppen ez a világ válik vizsgálódásai vezérfonalává.⁹¹ A két út megközelítési módja – mint már szóltunk róla – valóban különbözik egymástól. De ez a különbség meglátásunk szerint csupán a megközelítés *módjára* vonatkozik, míg az utak – mondjuk így – tartalma között alapvető párhuzamokat fedezhetünk fel. A világ az utóbb tárgyalt út vonatkozásában valóban nem azért kerül zárójelbe, nem azért hajt végre a fenomenológus radikális beállítódásváltást, mert a világban adódó szubjektív-relatív igazságokat (vö. Hua VI: 135. o.; magyarul: Válság I: 170. o.) *félretéve* az abszolút igazság talaját akarja elérni, hogy ezáltal alapozza meg a filozófiai tudományt. Hanem ezen szubjektív-relatív, életvilágbeli igazságok *számára* keresi azt a végsőképpen elérhető talajt, amelyből a szubjektív-relatív igazságok a priorija eredeztethető. A lényegi motívum azonban ebben a vonatkozásban is párhuzamos a két út esetében: a transzcendentális szubjektivitás talaját kell elérni, hogy az abszolút, megfellebezhetetlen igazság létszférája megnyílhasson előttünk.

A két út megközelítési módjában a különbséget az jelenti csupán, hogy az előzetesen adott életvilágban is felfedezi-e a transzcendentalitás által generált a priori. Husserl az „ontológiai” út esetében érvényesíti azt a felismerését, hogy a fenomenológiának mindenekelőtt ebben a mindennapi életvilágban kell feltárnia azt az a priori, amelynek a gyökere ugyancsak a transzcendentalitásban lelhető fel. De az „ontológiai” út – szem előtt tartva, hogy, mint a fenti idézetből kiderül, a két út megközelítési iránya ellentétes, az egyik az egótól haladna a világ felé, a másik a világ felől az ego felé – az életvilág szubjektív-relatív igazságai „mögött” csak úgy tudja feltárni az abszolút, az érvényesség végső talaját, hogy ezt a viszonylagosnak mutakozó életvilágot ugyancsak zárójelbe teszi. Ezen út vonatkozásában úgy tűnik, mintha Husserl eleve a transzcendentális szubjektivitás előfeltételével dolgozna, hiszen csak ennek alapján fedezhet fel, úgyszólván előzetesen, a priori struktúrákat a viszonylagos életvilágban. A „kartezianus” út ellenben nem dolgozik ebben a vonatkozásban semmiféle előfeltevéssel, hanem minden viszonylagost kizárva az abszolút nullpont felé törekszik. Ennyiben a „kartezianus” utat újfent az „ontológiai” út alapozó útjának is tekinthetnénk.

Az „ontológiai” út vonatkozásában már csak egy kérdésre kell kitérnünk tanulmányunknak ebben a szakaszában: mennyiben tartható a korábban kifejtett fokozatosság elve ezen út esetében? A fokozatosság elve több vonatkozásban is megjelenik ezen az úton a természetes teoretikus beállítódás felől tekintve. Egyrészt az objektív tudományokra vonatkozó epokhéban, amely még nem jelenti a transzcendentális

⁹¹ Vö. Kern 1964: 218. skk. o.

epokké végrehajtását (vö. Válság 35-36.§), másrészt az ezt az epokhét megelőző és inspiráló életvilágra irányuló ontológiában. Ezek mintegy előkészítő fázisul szolgálnak a transzcendentális beállítódásváltás végrehajtásához.

2.2.3 A „pszichológiai” út

Az alábbiakban az úgynevezett „pszichológiai” út vizsgálatával zárjuk le a természetességből a transzcendentális beállítódásváltáshoz vezető utak kérdését, és ezen út tárgyalásának végén igyekszünk összefoglalóan választ adni a fejezet elején a transzcendentális beállítódásváltáshoz való átmenettel kapcsolatosan felvetett kérdéseinkre.⁹²

A pszichológia a husserli fenomenológiában a kezdetektől óriási jelentőséggel bír: gondoljunk mindenekelőtt a *Logische Untersuchungen*-re, amellyel Husserl célja elsősorban az volt, hogy a logikát mint tisztán formális tudományt alapozza meg és felmutassa a logika pszichológiai értelmezéséből adódó ellentmondásokat. A logika és a pszichológia különválasztása mellett, illetve a tiszta logika megalapozásának céljától hajtva Husserl kifejezetten a pszichológia naturalisztikus értelmezése ellen vette fel a harcot. Ennek a küzdelemnek egyik összefoglalását adja a *Logos* folyóiratban megjelent korai programadó dolgozat is, ahol Husserl élesen bírálja a tudat naturalizálását és rámutat ezen megközelítés elégtelenségére (Hua XXV: 8. skk. o.; magyarul: SZT: 31. skk. o.).

Miért játszik ilyen nagy szerepet a husserli fenomenológia kibontakozásában a pszichológia, illetve a pszichológia – Husserl szemével nézve – helytelen felfogása? Azért sem mellékes ez a kérdés, mert az itt szóban forgó „pszichológiai” út szerepére és jelentőségére is fényt vet. A transzcendentális fenomenológia magát a kezdetektől mint radikálisan szubjektivistikus filozófiát fogta fel, amely megközelítés az egyetlen lehetséges, valóban filozófiai válaszadást lehetővé teszi. Husserl a filozófiatörténetet is pusztán kétpólusúnak tekinti: „az egész filozófiatörténet – írja – az objektivistikus és a transzcendentális irányzat között kialakult óriási feszültségek története” (Hua VI: 71. vö. uo. 212. o.; magyarul: Válság I: 96., vö. uo. 258. o.). A transzcendentális megközelítés nem fogad el semmilyen objektív előzetes adottságot magátólérteződően, hanem annak mindig szubjektív előfeltételeire kérdez rá. Amennyiben pedig a fenomenológia a

⁹² A „pszichológiai” út dokumentumai a husserli életműben mindenekelőtt az *Erste Philosophie* második kötete (1923/24, Hua VIII), az *Encyclopaedia Britannica* számára készült „Fenomenológia” című (1927, in. Hua IX; magyarul: in. *Válogatott tanulmányok*), az „Amsterdamer Vorträge” (1928, in. Hua IX), valamint a *Válság* (1936, Hua VI), emellett pedig számos előadás és kutatási szöveg az 1920-as, 30-as évekből (pl. in. Hua IX, XV, XXVII, XXIX, XXXIV).

legradikálisabban szubjektivistikus, annyiban feltétlenül számot kell vetnie a pszichológiával, mint olyan „új” tudománnyal, amelynek kutatási területe az emberi tudat. „Ebben a nagy fejlődési folyamatban [ti. amely az objektivistikus filozófiától a transzcendentális szubjektivitásra támaszkodó filozófiáig halad] mindig a pszichológia volt a *döntések igazi területe*... S ennek az az oka, hogy... a pszichológia tárgya mégis az egyetemes szubjektivitás, amelyből valóságát és lehetőségét tekintve csakis *egy van*” (Hua VI: 212. o.; magyarul: Válság I: 258. o.). A pszichológia „a filozófiához lényegi okokból – ti. a fenomenológia közegén keresztül – közel áll, és sorsában a legbensőségesebben összekapcsolódik vele” (Hua XXV: 17. o.; magyarul: SZT: 44. sk. o.).⁹³

A számvetés kétirányú: a fenomenológiának egyértelművé kell tennie különbözőségét a pszichológia tudományától, másrészt fel kell tárnia azokat a kapcsolatokat, amelyek e két, egyaránt a tudatot vizsgáló tudásterület között fennállnak. Eközben szem előtt kell tartanunk, hogy Husserl mindvégig kétféle pszichológiát különböztet meg: az egyik a már említett naturalisztikus, természettudományos pszichológia, amely az emberi tudatot, mint a fizikai adottság valamiféle indexét fogja fel és magát a tudatot is a természettörvények uralma alá sorolja, a másik, intencionális vagy tiszta pszichológia (Hua IX: 278. skk. o.; magyarul: Fenomenológia: 194. skk. o.) ellenben a tudatot a maga adódásában tárja fel, azt sajátosságában teszi vizsgálódásai tárgyává. Husserl fenomenológiájában az előbbi pszichológiát mindvégig kritizálja és határozottan elzárkózik tőle, a másik értelemben felfogott pszichológiához ellenben mindvégig kapcsolódik bizonyos értelemben, még akkor is, amikor a fenomenológiája és ezen pszichológia közötti különbségeket hangsúlyozza.⁹⁴ Az itt szóban forgó „pszichológiai” utat ebben a kontextusban igyekszünk értelmezni.

Mint már utaltunk rá, a „pszichológiai” út – amelyet a fentiek alapján helyesebb volna „az intencionális, tiszta vagy fenomenológiai pszichológia” útjának nevezni – a ’20-as évektől kezdve jelenik meg a husserli életműben. Míg tehát a „karteziánus” út, ahogyan a tágabb értelemben vett „ontológiai” út is, a kezdetektől fellelhető Husserl gondolatmeneteiben, addig ez az út csak a gondolati fejlődés egy későbbi szakaszában jelenik meg, körülbelül 1923-tól.⁹⁵ A „pszichológiai” út lényege abban áll, hogy a tiszta

⁹³ Mindeközben természetesen nem feledkezhetünk el azokról a hatásokról sem, amelyek a husserli fenomenológiát a pszichológia – mindenekelőtt a brentanói intencionális pszichológia – felől érték, de tanulmányunk keretei sajnos nem teszik lehetővé ezen összefüggések kifejtését. Ld. ehhez pl. Spiegelberg 1960: 27. skk, 73. skk. o.

⁹⁴ Husserl a szoros összefüggést hangsúlyozza azáltal is, hogy a tiszta vagy intencionális pszichológiát fenomenológiai pszichológiának is nevezi (pl. Hua IX: 277. sk. o.; magyarul: Fenomenológia: 193. o.).

⁹⁵ Az *Erste Philosophie* második része 1923/24 téli szemeszterének előadásait tartalmazza, ahol először esik szó kifejezetten erről az útról (vö. Hua VIII: 46-os számú előadás: „A fenomenológiai módszer újjáalakítása

pszichológiát nem egy tudásterületnek tekinti a többi között, hanem a transzcendentális fenomenológiához való viszonyában kitüntettként értelmezi.⁹⁶ Ez a naturalisztikus előítéletektől megtisztított pszichológia a *transzcendentális fenomenológia propedeutikájaként* jelenik meg (Hua IX: 295., 344. o.; magyarul: Fenomenológia: 217. o.). Husserl egyrészt úgy szól a tiszta pszichológiáról, mint amely „bevezetőül szolgálhat a transzcendentális fenomenológia lényegének kibontakoztatásához” (uo. 287. o.; magyarul: uo. 205. sk. o. – kiemelés tőlem), másrészt mint amely *szükségszerű* előfeltétele a transzcendentális fenomenológiához való eljutásnak. „Minden más tudomány [ti. a pszichológián kívül] a tiszta pszichológián keresztül éri el a transzcendentális fenomenológiát, nevezetesen annyiban, amennyiben a tudomány teljesítménye, a megalapozó tapasztalattól kezdve, a tiszta szubjektívben tükröződik, amely mindenekelőtt a pszichológia felé tereli... Ettől a szubjektívtől kiindulva tehát először a tiszta pszichológiához jutunk el és ezen keresztül a transzcendentális filozófiához” (Hua XXXIV: 109. o.). A két megközelítés mintha nem egymást történetileg felváltva jelenne meg az életműben. Az előbbi idézet 1927-ből való, az utóbbi 1926 őszén keletkezett, tehát közel azonos időben.⁹⁷

Ez a meglátás újra felveti az elemzett utak egymáshoz való viszonyának kérdését, és ha természetesen nem is igazolja, de mindenképpen megnyitja egy olyan értelmezés lehetőségét, amelyben az egyes utak *nem egymást kizáró*, ugyanazt a szűk értelemben vett transzcendentális redukciót egymástól elszigetelten megközelítő eljárásokként jelennek meg, hanem *egymással szorosán összefüggő*, talán egymástól el sem választható megközelítéseként. Ezen utóbbi lehetőség mindenesetre a husserli hagyaték jellegét tekintve, sokkal inkább illeszkedne a husserli filozofálás mikéntjéhez, amelyben különböző, akár egymásnak ellentmondó lehetőségek feszülnek egymásnak úgy, hogy az ezen ellentmondó pólusok által generált dinamikus feszültség megőrződik, nem pedig kioltódik valamely pólus negligálása által. Ha az egyes utakat, mint egymástól jól

és elmélyítése: a karteziánus út és a pszichológus transzcendentális redukcióhoz vezető útja”).

⁹⁶ A pszichológia, amely a többi tudományhoz hasonlóan teoretikus beállítódást követel a kutatótól, ezért nem került vizsgálat alá a kezdeti motiváció és ezen belül a teoretikus beállítódás, mint kiindulópont kérdéskörének tárgyalásakor. Kitüntettségére az alábbiakban igyekszünk fényt deríteni a kezdeti motiváció szempontjából is.

⁹⁷ A két felfogás más helyeken is megjelenik. Ebből a szempontból is külön figyelmet érdemel a *Válság*-könyvben megjelenő kettősség: a III/B rész címében is („A pszichológiából a fenomenológiai transzcendentális filozófiához vezető út”) a „pszichológiai” út mintha egy lehetséges útként jelenne meg pl. az „ontológiai” mellett (III/A. „A fenomenológiai transzcendentális filozófiához vezető út, mely az előzetesen adott életvilágon keresztül vezet”), ugyanakkor Husserl egy helyen így fogalmaz: „... a transzcendentális filozófiához a konkrétan kifejtett pszichológián át *kell* vezetnie az útnak” (Hua VI: 210. o.; magyarul: *Válság* I: 256. o. – kiemelés tőlem), amely mintha a tiszta pszichológiát szükségszerű előtanulmánynak tartaná a transzcendentális eléréséhez. Mintha ebbe az irányba mutatna a III. rész címe is, amelynek az „ontológiai” út kifejtése alárendelődik: „A transzcendentális probléma tisztázása és a pszichológia ebben játszott szerepe”.

elhatárolható, különböző módszertani eljárásokat tekintjük, és szem elől veszítjük ezen utak belső összefüggéseit és nyilván nem véletlen együttes jelenlétüket az életműben, akkor – meglátásunk szerint – átértelmezzük és ezáltal úgyszólván kisimítjük, tálalhatóvá tesszük a husserli intenciókat ahelyett, hogy eredetiségükben őriznénk meg őket a rekonstrukcióban.

Mint fentebb szó volt róla, a „pszichológiai” út megjelenése a '20-as évek első felére tehető az életműben. Ez – hasonlóan az „ontológiai” út kapcsán elmondottakhoz – egyértelművé teszi, hogy ez az út a transzcendentális redukció első kifejtési kísérleteinek a kortársak által hangsúlyozott és Husserl számára is nyilvánvalóvá váló elégtelensége nyomán, ez által motiválva jelenik meg. A „pszichológiai” út Husserl szándéka szerint szemléletesebben képes megragadni a transzcendentális beállítódásváltáshoz vezető utat és ezáltal a természetes naivitásban élő ember számára is követhetővé – jobbanmondva követhetőbbé – válik.

Ennek oka a pszichológiának a természetes önreflexióval, önvizsgálattal, vagy „<belső tapasztalással>” (Hua IX: 296. o.; magyarul: Fenomenológia: 218. o.) való szoros belső kapcsolata. Husserl a pszichológiai beállítódást olyan beállítódásként értelmezi, amely a természetes tapasztalás önreflexiójából adódik azáltal, hogy ezt a természetes öntapasztalást egy új tapasztalás témájává tesszük. Hogyan történik ez az átlépés a naiv természetességből a tiszta pszichológia területére? Mi különbözteti meg egymástól a naiv természetes öntapasztalást a tiszta pszichológiai öntapasztalástól, vagy egyszerűen úgy is fogalmazhatnánk, a természetes teoretikus öntapasztalástól?⁹⁸

A tiszta pszichológia az objektíve létező világ előfeltevését játékon kívül tudja helyezni, amit a naiv természetes öntapasztalás során nem hajtunk végre (vö. Hua XXVII: 132. skk. o.). Mennyiben más azonban ez a „játékon kívül helyezés”, mint az a világra vonatkozó „zárójelezés”, amely már a transzcendentális fordulat végrehajtását jelenti? A világ játékon kívül helyezése a természetesség talaján maradvá meglátásunk szerint a korábban tárgyalt esztétikai beállítódás fenoménjével mutat alapvető párhuzamokat. Eszerint a természetesség talaján álló tiszta pszichológiai és az ugyancsak a természetesség talaján álló esztétikai beállítódás között lényegi kapcsolat áll fenn. Miben

⁹⁸ Ezen utóbbi megfogalmazás egyértelművé teszi a pszichológia, mint tudományág kitüntettségét, hiszen ez az a transzcendentálisan naiv tudomány, amely a transzcendentális fenomenológia alapvető módszeréhez, a transzcendentális öntapasztaláshoz a legközelebb áll azáltal, hogy eljárása ugyancsak az öntapasztalás a természetességben. Hogy a pszichológia jelentőségét az itt tárgyalt öneszmélés folyamatának szempontjából minél közvetlenebbül ragadhassuk meg fontos azt is kiemelni, hogy ez az öntapasztalás, bár a természetesség talaján zajlik, mégsem – mondjuk így – teljesen naiv, hiszen teoretikus beállítódást előfeltételez. Ezáltal jelenthet hidat a pszichológia a transzcendentális fenomenológiához.

áll ez a párhuzam? Az esztétikai beállítódásnál az ebbe a beállítódásba kerülő, vagy helyezkedő ember világhoz való viszonya állt érdeklődésünk középpontjában. Például egy festmény szemlélése során ugyanis az objektíve létező világ mintegy az érdeklődés körén kívülre kerül, teljesen közömbössé válik a képet szemlélő számára, aki most a festmény valóságában él. Ugyanakkor ez a világhoz való viszony, még ha bizonyos vonatkozásokban analóg is, korántsem azonos a transzcendentális világhoz való viszonyal. A pszichológia esetében ugyancsak kiemelődik a világhorizont egy darabja, érdeklődésünk homlokterébe kerül, míg a világhorizont maga mintegy – fogalmazzunk így – homályba kerül. Ami a pszichológia esetében kiemel bennünket ebből az érvényes világhorizontból, az a tudat maga, amelyre figyelmünket összpontosítjuk. Ebben a megközelítésben tehát a világ játékon kívül helyezése mintha egy fókuszálást jelentene a világhorizont ismerős talaján belül maradván, bár attól a figyelem koncentrátsága miatt eltekintve. Nem ismerős-e ez a fenomén számunkra? Hiszen például tekintetünket valamely tárgyra összpontosítva a környező dolgok egyszerűen kiesnek látókörünkől, vagy homályossá válnak, de mindvégig jelen vannak a háttérben, mint ismerős világhorizontunk darabjai.⁹⁹ Mintha tehát Husserl ekképp különböztetné meg egymástól a transzcendentálisan naiv, tiszta pszichológiát a transzcendentális fenomenológiától, hogy míg az előbbi eltekint ugyan a világhorizonttól, de az mindvégig megőrzi a természetességben magától értetődő érvényességét számára, addig az utóbbi nem pusztán eltekint a világhorizonttól, hanem olyan módon zárójelezi azt, hogy elveszíti a hétköznapiságban magától adódó érvényességét, így jut el a tiszta tudattól a transzcendentális tudathoz.¹⁰⁰ Amit tehát a tiszta pszichológia nem tesz kérdéssé, az a világtapasztalat létbizonyossága (Seinsgewissheit der Welterfahrung, vö. Hua XXVII: 170. o.), ezért mondhatjuk, hogy megmarad a természetesség talaján. Ellenben – és vizsgálódásaink szempontjából most ez a döntő – a husserli gondolatmenetben ez a pszichológia éppen azért játszik döntő szerepet, mert a világ játékon kívül helyezésével és a tudatra fókuszálással mintegy a transzcendentális fenomenológia „előképe” lehet a természetesség talaján.

⁹⁹ A probléma továbbgondolását ld. a 76. oldalon.

¹⁰⁰ vö. Hua XV: 530. j. o. Husserl ezen a helyen az itt tárgyalt különbséget az absztrakció és a világlét-epokhé (Weltseins-Epoché) közötti különbségtétellel ragadja meg. A következő oldalon pedig a természetességben, illetve a transzcendentálisban kivitelezett primordialisra való redukció kapcsán kiemeli, hogy a mások létérvényére vonatkozó epokhé a természetességben „nem a világra vonatkozó tematikus létepokhé”. Ld. még Hua XXXIV: 130., 134. o., ahol ugyancsak arról van szó, hogy a fenomenológiai pszichológia számára a világ állandóan érvényben van; Hua VI: 242. o.; magyarul: Válság I: 293. o., ahol Husserl arról ír, hogy a fenomenológiai pszichológia munkaterülete a „tiszta lélek”, amely fogalom eleve magában hordja a világ előzetes érvényességét; vö. Husserl Descartes-kritikája, stb.

Ezt támasztják alá azok az elemzések is, ahol Husserl a tiszta pszichológia és a transzcendentális fenomenológia módszerének és tartalmának párhuzamairól beszél. „[A végtelen transzcendentális létmező] párhuzamos a pszichológia végtelen mezejével, amint azok a módszerek is, amelyek segítségével megközelíthető,... Éppen így a transzcendentális Én és a transzcendentális Én-közösség... transzcendentálisan párhuzamos a közönséges és pszichológiai értelemben vett Én-nel és Mi-vel...” (Hua IX: 294. o.; magyarul: Fenomenológia: 215. o.; vö. Hua XXXIV: 395. o.). Eszerint a tiszta leíró pszichológia mint a transzcendentális fenomenológia „tükörképe” jelenik meg a természetességben, a transzcendentális redukció végrehajtása előtt. Ha pedig tartalmaik párhuzamosak egymással, akkor a fenomenológiai pszichológia egy olyan a priori leíró pszichológia, amelynek eredményei a transzcendentális talaján találják meg végső igazolásukat, de a transzcendentális felfedezések nem negligálják egyetlen eredményét sem. Mindez persze az életvilág ontológiájának feladatával áll lényegi összefüggésben, hiszen mint fentebb szó esett erről az „ontológiai” út kapcsán, az életvilágban eleve fellelhetőek olyan a priori struktúrák a transzcendentális beállítódás előtt, amelyeket a transzcendentális szubjektivitás feltárása alapoz majd meg végsőképpen. Meglátásunk szerint csakis ezen előfeltétel mentén lehetséges egy a priori, de transzcendentálisan naiv pszichológiát elgondolni. A különböző módszertani utak ezen a ponton is találkoznak.

A „pszichológiai” út jelentőségére az öneszmélés folyamatának szempontjából legjobban talán az alábbi sorok világítanak rá. „Ami a transzcendentális fenomenológiához a tiszta pszichológián keresztülvezető indirekt út propedeutikus előnyét illeti: a transzcendentális beállítódás az egész életforma egyfajta megváltozását jelenti; túllépést minden eddigi élettapasztalaton, ami a maga abszolút idegenszerűségében szükségképpen nehezen érhető meg... Bár *a fenomenológiai pszichológia is új*, az intencionális analízis módszere teljesen újszerű, *ez mégis hozzáférhető*, mint minden pozitív tudomány. Ha már – legalább pontosan körülhatárolt ideája – világos számunkra, akkor csupán azt kell tisztáznunk, mi is a transzcendentálfilozófia problematikája és a transzcendentális redukció igazi értelme, máris hatalmunkba kerítettük a transzcendentális fenomenológiát, megértettük, hogy *a transzcendentális fenomenológia nem más, mint a fenomenológiai pszichológia tartalmának puszta átfordítása (bloße Wendung) a transzcendentálisba.*” (Hua IX: 295. sk. o.; magyarul: Fenomenológia: 217. sk. o. – kiemelés tőlem). A két kapcsolódási pont egyértelműen megjelenik ebben a leírásban. A „pszichológiai” út előnye – ahogy korábban is láttuk – mindenekelett abban áll, hogy a naiv természetesség számára minden nehézség nélkül elérhető és megközelíthető, ahogyan

bármilyen, a természetesség talaján mozgó tudomány. Ha pedig elértük a tiszta pszichológia talaját, akkor már csak egy lépés választ el bennünket a transzcendentális fenomenológia kutatási területétől. Csupán át kell fordítani a tiszta pszichológia tartalmát a transzcendentálisba.

Husserl másutt ezt az átfordulást úgy írja le, mint ami szinte magától, észrevétlenül megy végbe: „Az út a tiszta pszichológiához és ... az eidetikus pszichológiához vezet,... és egészen vaknak kellene lennünk ahhoz, hogy ne ismerjük fel, hogy az abszolút, önmagában első tapasztalati talajon (Erfahrungsboden) mozgunk, a transzcendentális szubjektivitás talaján...” (Hua XXXIV: 102. o.). Amikor tehát belépünk a tiszta pszichológia területére, itt maradva „valahogyan” el is érzük, illetve már el is értük a transzcendentális egyébíránt nehezen elérhetőnek gondolt létszféráját. Gyakorlatilag mintha egy varázslat történe velünk: csak be kell szállnunk a tiszta pszichológia liftjébe a földszinten, a természetesség talaján és az azonnal a felhőkarcoló tetejére, a transzcendentális szubjektivitás végtelen mezejére repít bennünket. Husserl leírásai egyértelművé teszik ezt a „magától bekövetkező” átfordulást. „Így hát, gondolom – írja a *Válságban* –, meglepve látjuk, hogy... szükségképpen bekövetkezik a fenomenológiai-pszichológiai epokké és redukció *transzcendentálisba* történő átcsapása (Umschlag)” (Hua VI: 259. o.; magyarul: *Válság I*: 312. o.). Valóban „meglepetten” állunk ez előtt az eredmény előtt, mert így a „pszichológiai” úton minden erőfeszítés nélkül, mondhatni megtörténik velünk a vágyott végső evidencia birodalmának elérése (vö. Hua XV: 536., 570. o.; stb.). Végsőképpen tehát a tiszta, fenomenológiai pszichológia és a transzcendentális fenomenológia azonosságára derül fény.

Ezen a helyen ugyanakkor feltétlenül szólnunk kell még az *Encyclopaedia Britannica* címszó átdolgozásával készült *Amsterdamer Vorträge*-ről, amely mintha ellentmondana eddigi megállapításainknak. Itt ugyanis Husserl két, egymástól jól elhatárolt módszertani lépéssel különíti el a fenomenológiai pszichológiát és a transzcendentális fenomenológiát, azaz a fenomenológiai pszichológiai talaj elérése után egy következő, az erre a talajra vezető lépéstől különböző aktus szükségességének követelményét állítja föl ahhoz, hogy a kutató elérhesse a transzcendentális létszférát. Ennyiben pedig megalapozatlanul beszélünk a két terület végső egybeeséséről, illetve arról, hogy a tiszta, vagy fenomenológiai pszichológia szinte észrevétlenül csap át a transzcendentális beállítódásba. Husserl ezekben az előadásokban a tiszta pszichológiáról, mint eidetikus fenomenológiáról szól, amelyet ugyancsak egy beállítódásváltással érhet el a fenomenológus, amelyet itt fenomenológiai redukciónak, vagy epokhénak nevez (Hua

IX: 314. o.). Ez a fenomenológiai redukció egybeesik az általunk korábban „a világ játékon kívül helyezéseként” leírt mozzanattal, amelyet ekképpen igyekeztünk elkülöníteni a tulajdonképpeni, azaz transzcendentális zárójelezés aktusától. A transzcendentális beállítódás eléréséhez azonban egy újabb beállítódásváltás végrehajtása szükséges, amelyet Husserl értelemszerűen transzcendentális redukciónak nevez (uo. 340. o.). A két terület itt is egymással párhuzamosként jelenik meg, amelyek között csakis ez a beállítódásváltás teremtheti meg az átlépés lehetőségét. Ugyanakkor arra figyelhetünk föl, hogy egyrészt a transzcendentális redukció ezen a helyen is úgy jelenik meg, mint amely a pszichológiai redukcióra épül, másrészt – és problémafelvetésünk szempontjából ez a döntő mozzanat – Husserl a transzcendentális fordulatot *radikális* vagy *radikalizált* epokhának nevezi (uo. 341. o.), azaz a fenomenológiai-pszichológiai epokhé radikalizált változatának. Ez az elnevezés pedig, úgy látszik, minden elkülönítés ellenére, ebben az esetben is lehetővé teszi a fenti értelmezést. Hiszen eszerint bármennyire is különálló módszertani lépésként jelenik meg a transzcendentális epokhé, a fenomenológiai-pszichológiai epokhé végrehajtása után ezt pusztán radikalizálni kell ahhoz, hogy az abszolút létszféra megnyíljon a kutató előtt. Ennyiben tehát a tiszta pszichológiai talaj elérése garanciát jelent a transzcendentális elérésére is, illetve az eredeti epokhé végrehajtásának radikalizálásával valóban mintegy „észrevétlenül” csaphat át a fenomenológiai redukció transzcendentálisba. Arról azonban nem feledkezhetünk meg, hogy Husserl ezt a radikalizálást ezen a helyen csakis egy akarati elhatározás (Willensentschluss) által tekinti megvalósíthatónak (uo.).

A „pszichológiai” út – mint már szoltunk róla – csak a '20-as évek első felétől tűnik fel a husserli fenomenológiában. Ezen eljárás megjelenése mindenekelőtt azzal a szándékkal magyarázható, hogy a transzcendentális redukció végrehajtásához vezető út, amely a korábbi kifejtések alapján nehezen követhetőnek mutatkozott, szemléletesebbé, követhetőbbé váljon. A fentiekben már többször kitértünk arra, hogy erre a szemléletesebbé tételre mindenekelőtt két kritikus ponton volt szükség, ahol a transzcendentális fordulat végrehajtásának nehézségei különösképpen megmutakoztak. Az első ilyen kritikus pont a naiv természetességből való kilépés, a másik a természetességből a transzcendentálisba való átmenet. A „pszichológiai” út vajon feleletet ad-e ezekre a nehézségekre?

Az első pont vonatkozásában semmiképpen sem, hiszen ez az út is, a másik kettőhöz hasonlóan, a transzcendentális öneszmélés fonalát a naiv teoretikus beállítódásban veszi csak fel, és nem számol az általunk korábban részletesen elemzett

valódi kezdet kérdésével azaz azzal, hogyan és főképpen miért lépne át az ember a naiv természetességből elsőképpen a természetes teoretikus beállítódásba. Persze – mint a fentebb idézett sorokból kiderül – Husserl egyrészt abban látja a „pszichológiai” út előnyét a többihez képest, hogy a pszichológia, mint bármely más természetes tudomány, hozzáférhető a természetes ember számára. Ehhez nem férhet semmi kétség, a naiv természetes beállítódásban az ember hivatást választhat, ezen hivatások között pedig a pszichológia választásának lehetősége is fennáll. Ugyanakkor Husserl – bár az itt tárgyalt úttal valóban egy lépéssel közelebb kerül hozzá – nem éri el az eleve adódó természetességet, amely a teoretikus beállítódáson kívül, illetve az előtt adódik. Ez az eljárás sem tud tehát a naiv természetességhez közel férközni, azaz azt a teoretikus beállítódáson kívül megszólítani, illetve arra inspirálni, hogy a teoretikus – vagy kifejezetten a pszichológiai – beállítódásba lépjen.

Másrészt ez az eljárás valójában nem tud magyarázatot adni a transzcendentalitásba való átlépés hogyanjára és miértjére sem. A hogyan kérdését egyszerűen megoldottnak veszi azáltal, hogy a pszichológiai módszertani eljárás gyakorlatilag átcsap a transzcendentálisba, azaz végső soron a kettő azonosként mutatkozik meg. Ez az átcsapás ugyanakkor – mint fentebb már utaltunk rá – nem kerül tisztázásra, sőt mi több, Husserl mintha igyekezne megnyugtatni olvasóit: a pszichológiai redukció végrehajtásával valahogyan majd – hogy hogyan, arról nem tudunk meg valójában semmit – megtörténik a transzcendentalitásba való átlépés is. Ezzel azonban a fenomenológiai módszer nem feltárul, hanem éppen ellenkezőleg, elrejtőzik a kutató számára, hiszen az átfordulás, a radikalizálódás nem ad választ a transzcendentális epokhé mikéntjére. A miért kérdése pedig ugyancsak árnyékban marad ezzel a módszertani megfontolással, ami a fentiekből egyértelműen következik. Hiszen ezen a módon a transzcendentális beállítódásváltás végrehajtásához semmiféle sajátlagos motivációra nincs szükség, az mintegy magától megtörténik, akarva-akaratlanul a teoretikus-pszichológiai beállítódásba lépve és abban megmaradva.¹⁰¹ Így ezen az úton Husserl nem megoldja, hanem megkerüli az öneszmélés végrehajtásának nehézségeit.¹⁰²

¹⁰¹ A tiszta pszichológia művelője vajon mindenféle transzcendentális indíttatás nélkül is átkerülhet a transzcendentalitás talajára? A fentiek alapján úgy tűnik, igen. Mindez pedig új megvilágításba helyezi a korábban a tágan értett öneszmélés folyamatának akarat általi meghatározottságáról elmondottakat. Eszerint ugyanis lehetséges az, hogy valaki mintegy észrevétlenül lép át a transzcendentális beállítódásba, nem pedig tudatos elhatározás folytán, s csak utólag fedezi fel, hogy a fenomenológiai-pszichológiai beállítódásban elmélyülve átkerült a transzcendentálisba.

¹⁰² Részletes megfontolást érdemelne ezen a helyen az a meglátás is, hogy ha eltekintünk a tiszta pszichológia és a transzcendentális fenomenológia végső egybeesésétől, akkor megintcsak magyarázatot kellene találnunk arra a problémára, hogy mi motiválhatná a pszichológiából a transzcendentális fenomenológia területére való átlépést. Ez a kérdés már fentebb is tárgyalásra került, amikor azt vizsgáltuk,

Végezetül, áttekintésképpen, próbáljuk meg feltárni az itt vázolt három módszertani eljárás egymáshoz való viszonyát, hogy közelebb kerülhessünk ahhoz az általunk felvetett kérdéshez, *vajon beszélhetünk-e egyáltalán egy egységes öneszmélési folyamatról, vagy redukciós útról a husserli fenomenológián belül?*

A fentiekben igyekeztünk kiemelni, hogy meglátásunk szerint a „pszichológiai” út a másik két eljárással karöltve jelenik meg az életműben, illetve azt, hogy a „pszichológiai” és az „ontológiai” út is a „kartezianus” út teljesebb artikulációjaként értelmezhető. Ezt támasztja alá mindenekelőtt az a tény, hogy a három eljárás rendszerint egymással összefonódva jelenik meg az egyes bevezetés-kísérletekben, pontosabban sohasem jelennek meg az életműben kristálytisztá elkülönültségben.

Ugyancsak ezen értelmezés lehetőségét nyitja meg a három út közös alapmeghatározottsága is, amely mindenekelőtt a végső cél kartezianus meghatározottságát illeti. Ez a cél pedig a filozófia mint szigorú tudomány végső evidenciában történő megalapozása, amely mindhárom utat meghatározza. Eszerint tehát az „ontológiai” és a „pszichológiai” úttal nem távolodás történik a „kartezianus” úttól, hanem általuk történik meg a „kartezianus” út – mondjuk így – kiteljesedése.¹⁰³ Meglátásunk szerint ugyanis a filozófia mint szigorú tudomány végső megalapozásának eszméje már a „kartezianus” út esetében is ideális célként jelenik meg,¹⁰⁴ amely cél aztán a másik két eljárás vonatkozásában egyre inkább „pusztán” idealitásában megőrizhetőnek bizonyul.¹⁰⁵ Ennyiben pedig – mint már szöveztünk róla – az úgynevezett „kartezianus” út sem tekinthető a descartes-i eljárás pusztá áttemelésének, hanem az eleve módosult formában jelenik meg Husserlnél.

A redukció útjainak egymáshoz való viszonyára vonatkozó kérdés felvetésekor ugyancsak segítségünkre lehet a három út belső egységének vizsgálata, hogy vajon az

valóban olyan magától értetődő-e a teoretikus beállítódásból a transzcendentális fordulat végrehajtása, ahogyan Husserl azt időnként felmutatja. A tiszta pszichológia vonatkozásában felmerül a kérdés, hogy ha számolunk azzal a ténnyel, amelyet Husserl hangsúlyoz, hogy a tiszta pszichológia a természetesség talaján párhuzamos a transzcendentális fenomenológiával, azaz a priori ismeretei a transzcendentális fényben is megállják a helyüket, akkor a tiszta pszichológia kutatója miért hajtaná végre a fordulatot, ha egyszer a természetesség talaján is feltárhatja tudásterülete a priori struktúráit. A természetesség talajának elhagyása tehát mindenképpen problematikusnak bizonyul.

¹⁰³ Vö. Heidegger 1994/a: 264. o. „*A Cartesianische Meditationen* Husserl számára nemcsak az 1929 februári párizsi előadásainak témája volt: azok szelleme kísérte végig filozófiai kutatásainak szenvedélyes menetét a *Logische Untersuchungent* követő időktől mindvégig.”

¹⁰⁴ A tudományos filozófia kezdetektől hangoztatott végtelensége és befejezhetetlensége a végső, megalapozó evidencia végtelenben nyugvására is vonatkozhat. Erre enged következtetni az, hogy Husserl a „kartezianus” út esetében is *munkaterületről* (Arbeitsfeld) beszél, azaz egy olyan szféráról, amely nyilvánvalóan fokozatos feltárást igényel (Hua XXV: 61. o.; magyarul: SZT: 109. o.). Ez a megközelítés pedig a kezdetektől különbözik a descartes-i ego cogito pontszerű evidenciájától. (Kern ebben a vonatkozásban is az utak különbözőségét hangsúlyozza. Vö. Kern 1964: 209. o.)

¹⁰⁵ Vö. Kern 1964: 237. o.

egy utak kizárják-e egymást vagy lehetséges a három utat egyetlen eljárás különböző aspektusaiként értelmezni. Úgy tűnik, az utoljára elemzett „pszichológiai” út nem feltétlenül zárja ki az „ontológiai” utat, azaz elképzelhető a szűk értelemben vett fenomenológiai redukció olyan végrehajtása, ahol a kiindulási pontot az életvilág előzetes adottsága képezi ugyan, de ezen vezérfonal mentén a transzcendentális fenomenológia kutatási területét a tiszta pszichológián keresztül közelítjük meg. A „pszichológiai” út „kartezianus” úttal való belső rokonságát leginkább talán Husserl Descartes-kritikája világítja meg (Hua VI: 80. skk. o.; magyarul: Válság I: 107. skk. o.), melynek során – mint már szó volt róla – a descartes-i eljárást éppen a tekintetben vonja kritika alá, hogy Descartes az ego cogito felfedezése során megmaradt a lélek pszichológiai értelmezésénél és nem tette meg a döntő lépést a transzcendentális felé. Ezért mondhatjuk, hogy amikor Husserl kifejti a „pszichológiai” út sajátosságait, akkor gyakorlatilag a descartes-i utat felhasználva igyekszik eljutni a transzcendentális ego birodalmába. Ennek az útnak egyik nagy előnye a többihez viszonyítva – mint fentebb részletesebb kifejtésre került – abban áll, hogy tisztázza a husserli út descartes-i úttól való különbözőségét.¹⁰⁶

Felvetésünkben az „ontológiai” út „kartezianus” úthoz való viszonya tűnhet a legproblematikusabbnak. Ugyanakkor – mint már igyekeztünk kifejteni – az „ontológiai” út meglátásunk szerint nem zárja ki a „kartezianus” út elemeit, hanem ezt az utat az életvilág előzetesen adott talaján keresztül kívánja végigvezetni. Ebben a vonatkozásban mindenekelőtt három, fentebb már részletesen elemzett pontot emelünk ki. Az első a filozófia végső evidenciában történő megalapozásának kérdése, amelyről fentebb már megpróbáltuk kimutatni, hogy az életmű egészét meghatározza és hogy a végső megalapozás a „kartezianus” út esetében is ideális célként jelenik meg. Ez az ideális céltételezés mélyül el az „ontológiai” út esetében. A másik döntő pont a végső evidencia területének szubjektív, vagy interszjektív jellegére vonatkozik. Ez az aspektus természetesen egy külön részletező tanulmány tárgya lehetne, itt most csak annyit említhetünk meg, hogy a transzcendentális interszjektivitás, mint végső evidenciataromány megjelenése is értelmezhető a „kartezianus” út redukciójának elmélyüléseként, valamint nem látható be, hogy a „kartezianus” úton végrehajtott redukció miért ne érkezhessen el a transzcendentális interszjektivitás problémájához.

Ezen utóbbi felvetés éppen a harmadik szempont figyelembevételével válhat világosabbá, amely a transzcendentális tudat, illetve ego és az előzetesen adott világ

¹⁰⁶ Vajda Mihály például kifejezetten hangsúlyozza, hogy az itt tárgyalt két út (a „kartezianus” és a „pszichológiai”) „filozófiai tartalmát illetően igen kevésbé különbözik” egymástól (Vajda 1969: 312. o.).

egymáshoz való viszonyára vonatkozik. A „kartezianus” út redukciójának „elvesztés” jellege mintha szemben állna az „ontológiai” út beállítódásváltásával, ahol a transzcendentális talaj éppen nem mint az előzetesen adott világ zárójelezése után megmaradó terület jelenik meg, hanem mint ami által éppen hogy magát az előzetesen adott világot nyerjük el teljesebb értelmében.¹⁰⁷ Ez az itt vázolt különbség azonban mindenekelőtt – ahogyan fentebb már jeleztük – a transzcendentális redukció megközelítési irányára vonatkozik, nem pedig magának a redukciónak a végrehajtására. Azaz véleményünk szerint mintha ebben az esetben is ugyanannak a folyamatnak a különböző nézőpontból történő leírásával állnánk szemben. A világ „elvesztés-elnyerés” itt jelzett dilemmája világosan utal ezekre a különböző irányokra. Ugyanakkor, ha más nézőpontból tekintünk az itt vázolt utakra, akkor felszínre kerülhet mély belső hasonlóságuk. Így láthatóvá válhat, hogy a „kartezianus” út sem értelmezhető úgy, mint ahol a világot elveszítjük, a tudat, illetve az ego pedig megmarad, hiszen ebben az esetben is mindvégig zárójelezésről van szó, azaz nem elvesztésről, hanem – mondjuk így – figyelmen kívül hagyásról, azaz a létérvényre vonatkozó állásfoglalás felfüggesztéséről.

Továbbá nem feledkezhetünk meg tanulmányunk első részében folytatott vizsgálódásainkról sem, ahol egyértelművé vált, hogy a husserli filozófia számára a kiindulási motivációk mindvégig az előzetesen adott világ talajáról származtak. Hiszen a husserli gondolatmenetek csak a tudományos filozófia célkitűzése felől értelmezhetőek, ezen megalapozási igény pedig sohasem válik öncélúvá a husserli törekvésekben, hanem ennek a tudományos filozófiának praktikus meghatározottságai vannak, azaz maga az előzetesen adott világ talaja felől motivált, másrészt – szándéka szerint – erre is hat vissza. Tehát *a később kikristályosodó életvilág-tematika határozza meg a husserli törekvéseket már a „kartezianus” úton is*, még ha ez a motiváció magában a kifejtésben nem is jelenik meg nyilvánvalóan.

Ugyancsak meggondolásra érdemes az a kérdés is, hogy az „ontológiai” út vajon valóban nem bír-e az előzetesen adott világból hiányzó apodikticitás iránti igény motivációjával, azaz hogy ez az igény pusztán a „kartezianus” út jellegzetességeként értelmezhető-e. Az előzetesen adott világ esetlegességének tapasztalata nem egységesen jelenlévő, végső motiváció-e mindhárom itt fejtegetett út vonatkozásában? Ez a probléma – véleményünk szerint – már átgondolásra került a kezdeti motiváció kérdéskörének tárgyalásakor. Ugyanakkor álljon itt egy idézet a *Válság*-könyv elejéről, amely egyértelműen jelzi az utolsó alkotói periódus ezen motiváció általi meghatározottságát.

¹⁰⁷ Vö. Kern ezt a különbséget emeli ki a két megközelítés között (Kern 1964: 203, 219, 233. o.).

„De lehet-e valójában értelme a világnak és benne az emberi létezésnek, ha a tudományokban csak az objektíve megállapítható számíthat igaznak, ha a történelem csak arra taníthat, hogy a szellemi világ összes alakzata, az emberi életnek mindenkor tartást nyújtó kötelek, eszmények, normák föl-fölcsapó hullámként keletkeznek és múlnak el újból, hogy ez mindig is így volt, s így is marad, hogy az ésből mindig értelmetlenségnek, a jótettből szerencsétlenségnek kell fakadnia? Belenyugodhatunk-e ebbe, képesek vagyunk-e ebben a világban élni, melynek történelmi folyamata nem egyéb, mint illuzórikus lelkesedés és keserű csalódások szakadatlan láncolata?” (Hua VI: 4. sk. o.; magyarul: Válság I: 23. o.)

Elemzéseink célja az volt, hogy felmutassuk a három husserli út belső összetartozását és annak lehetőségét, hogy a husserli koncepción belül *egy dinamikus öneszmélési folyamatot tételezzünk, melyen belül különböző megközelítések lehetőségei merülnek fel. Ezen utak a husserli öneszmélési folyamat különböző aspektusait emelik ki, de valamennyi a karteziánus motivációk által meghatározott.*¹⁰⁸ Ezen lehetőség felmutatási kísérlete során azonban számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy Husserl maga több helyen hangsúlyozza a három út egymástól való különbözőségét, illetve a „pszichológiai” és az „ontológiai” út kapcsán határozott elkülönülésüket a „karteziánus” úttól (vö. Hua V: 148. o.; VI: 156. o.; VIII. 127., 312. o.; magyarul: Utószó: 75. o.; Válság I: 195. sk. o.; stb.). Nem mond-e ellent akkor felvetésünk magának a husserli intenciónak? Az utóbb elemzett két út „karteziánus” úttól való különbözőségének kiemelése – meglátásunk szerint – nem tekinthető egyértelmű érvek mellett, hogy három, különálló módszertani útról beszéljünk. Hiszen Husserl a különbségek hangsúlyozásával mintha éppen ezen utak „karteziánus” úthoz való szoros belső kapcsolódását szándékozott volna elfedni, hogy ezáltal eleve elhatárolódjon a „karteziánus” utat, illetve a saját filozófiájának karteziánizmusát ért kritikáktól. Ennek fényében tehát továbbra is lehetségesnek tartjuk az itt elemzett utak fenti megközelítését.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Landgrebe ezzel szemben éppen a „karteziánus úttól” való elszakadást hangsúlyozza Husserl késői periódusában (Landgrebe 1969/a, főképp 181. skk. o.). Vö. Tengelyi László is Husserl „karteziánus úttól” való elhatárolódásáról, illetve új útról beszél a monadikus interszubbektivitáshoz vezető út kapcsán (Tengelyi 1998: 61. skk. o.). Pedig talán éppen az a tény, hogy Husserl ebben a vonatkozásban a fenomenológiai redukció kiterjesztéséről beszél jelzi, hogy nem új útról, hanem az első út átértelmezéséről, és ennek nyomán kibővítéséről van szó, amely immár más, mint a kiindulási eljárás, de nem különbözik tőle (ld. Hua VIII: 174. o. j.), ahogyan mondjuk egy húsz éves fiatalember is más, mint tíz évvel korábbi önmaga, önazonossága mégis megmarad.

¹⁰⁹ Elemzéseink során talán külön módszertani megközelítésként kellett volna megkülönböztetnünk a – nevezük így – „*történelmi*” utat, mely esetében a történelmi eszmélkedések képezik azt a kiindulási alapot, melyen keresztül a filozófia jelenkori feladata, ti. a transzcendentális érthetővé tétel, feltárul. Ld. ehhez mindenképp az *Erste Philosophie* első kötetének filozófiatörténelmi vizsgálódásait (1923/24, Hua VII.), illetve a *Válság*-könyvet (1936, Hua VI). Ezen utóbbi helyen így fogalmaz Husserl: „Nyilvánvaló (egyébként mi más is segíthetne?), hogy beható *történelmi és kritikai visszatekintésre* van ahhoz szükség,

Végezetül, mielőtt rátérnénk a husserli előfeltevések vizsgálatára, tekintsünk vissza a tanulmányunk *Bevezetésében* javasolt sémára, amely által a tágan értett öneszmélés folyamatának legalapvetőbb lépéseit próbáltuk megragadni. Ebben a sémában a természetességen belül csupán két reflexió került kiemelésre, a természetes és a pszichológiai reflexió és csupán egy redukció, amely a pszichológiai reflexióhoz kapcsolódik. A fentiek – meglátásunk szerint – igazolhatják ennek a sémának a természetesség talajára vonatkozó cizellálását. Ha a husserli öneszmélési folyamat transzcendentális fordulatig vezető szakaszát tekintjük, akkor valóban két alapvető reflexiót kell elkülönítenünk: a természetes reflexiót, amelyen belül – mint láttuk – további reflexió típusokat különböztethetünk meg, és amelynek döntő jelentőségét éppen az adja, hogy ezen természetes reflexió – nevezzük így – készség képezi a transzcendentális beállítódásváltás lehetőségfeltételét. A séma mindenekelőtt a pszichológiai reflexió és redukció kiemelése folytán mutat fel nehézségeket. Az itt vázolt három út, vagy irány közül, miért éppen csak a pszichológiai kerül kiemelésre? Miért különböztetjük meg a kritikai reflexiót, amely – mint írtuk – a teoretikus beállítódást megalapozó reflexió, a pszichológiai reflexiótól, amely pedig végső soron ugyancsak egyfajta teoretikus beállítódást alapoz meg? Egyáltalán miért beszélhetünk pszichológiai redukcióról és a fenti elemzések alapján miért nem különböztetünk meg az egyes teoretikus beállítódásokhoz kapcsolódó más redukciókat is? Az általunk vázolt séma csak abban az esetben tartható fenn, ha ezekre a kérdésekre feleletet tudunk adni.

A három út közül azért kerülhet kiemelésre a pszichológiai megközelítés, mert a különböző utakat, mint egy egységes, dinamikus öneszmélési folyamat különböző megközelítési irányait értelmeztük. Ebben az esetben a „pszichológiai” út a tiszta, vagy fenomenológiai pszichológia által – Husserl szándéka szerint – egy olyan lépcsőfokot iktatott be az öneszmélési folyamatba, amely átvezetheti a természetesség talaján élő embert a naiv teoretikus beállítódásból a transzcendentálisba. Ennyiben szerepe mindenképpen egyedülálló és kitüntetett. A pszichológiai eljárás sémában való szerepeltetése nem jelenti azt, hogy a fentiektől eltérően, ennek beiktatását magától értetődően szükségszerűnek tekintenénk az öneszmélés folyamatában. Azaz – a husserli koncepciónak megfelelően – a kritikai reflexiótól egyetlen ugrással is át lehet jutni a transzcendentális reflexió gyakorlásához.

hogy *mindenekelőtt döntéseket* hozzunk a radikális önmegértés érdekében...” (Hua VI: 16. o.; magyarul: Válság I: 35. o.).

Ami a második kérdésünket illeti, a kritikai reflexió a teoretikus beállítódást általában alapozza meg, míg a pszichológiai reflexió specifikusan a pszichológiára, mint a teoretikus beállítódást követelő tudományok egyikére irányul. Azaz az eddig elmondottak alapján a kritikai reflexió teremti meg végső soron a pszichológiai reflexió lehetőségét is. A pszichológiai reflexió elkülönítése azért tűnik indokoltnak bármilyen más specifikus tudományra vonatkoztatott reflexiótól, mert ebben az esetben a reflexiót egy ugyancsak specifikus redukció követi. Dehát nem követel minden egyes tudomány specifikus redukciót ahhoz, hogy saját vizsgálati területe hozzáférhetővé váljon? Ennek alapján nem kellene a különböző redukciós megközelítéseket, illetve ezek lehetőségét a természetes-kritikai reflexióhoz kapcsolódóan feltüntetni? Ezen a ponton újfent az eddig elmondottakhoz kapcsolódunk, amikor a különböző redukciók közötti alapvető különbségeket kívánjuk átláthatóvá tenni.

Az eddigiekben többször részletes vizsgálat tárgyává tettük a redukció gyakorlatát, amit – mint korábban említettük – analógnak tekintünk a husserli zárójelezés fogalmával. Tanulmányunk első részében az esztétikai beállítódás fogalmát kiterjesztettük olyan, a természetesség talaján jelentkező fenoménekre is, mint az indulat vagy a szerelem érzése, amely esetekben a világ összvalóságának egyfajta zárójelezése történik meg azáltal, hogy a világhorizont valamely darabja – pl. egy zenemű, egy személy vagy egy esemény – kerül kizárólagosan a figyelem középpontjába. Ezért tekintette Husserl az esztétikai beállítódást a transzcendentális tükörképének a természetességben.¹¹⁰ Később a „pszichológiai” út elemzésénél arra figyeltünk fel, hogy az esztétikai beállítódás és a tiszta pszichológiai beállítódás között alapvető párhuzamokat találunk a világhoz való viszonyuk tekintetében. Úgy találtuk, hogy mindkét esetben megmarad a világvalóság érvényességének tudata és előfeltevése – ez különbözteti meg ezeket a transzcendentális beállítódástól –, ezért esetükben egyfajta „játékon kívül helyezésről” beszéltünk igyekezve megkülönböztetni ezt a természetesség talaján maradó zárójelezést a transzcendentális zárójelezéstől. A pszichológiai redukció előtérbe kerülésével azonban ezen beállítódások világhoz való viszonyának egyértelmű megragadására van szükség, mert tanulmányunk ezen szakaszában csak ezáltal tűnik igazolhatónak az általunk bevezetett séma alkalmazása a husserli öneszmélés folyamatára.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy egyrészt az általában vett teoretikus és a pszichológiai beállítódás világhoz való viszonya analóg egymással – értelemszerűen,

¹¹⁰ A tágan értett esztétikai beállítódás és a transzcendentális beállítódás közötti különbségekre és összefüggésekre a transzcendentális beállítódásváltás tárgyalásánál fogunk részletesen kitérni.

hiszen a pszichológiai beállítódás egy specifikus teoretikus beállítódás. Mindkét esetben egyfajta fókuszálás történik a világvalóság egy darabjára, miközben a világhorizont érvényességének tudata mindvégig megőrződik. A fókuszálás értelmében azonban ebben az esetben is zárójelezésről beszélhetünk, amennyiben figyelmünket egy adott dologra irányítva minden más dolog kiesik a látókörünkől, a világhorizont más darabjai homályossá válnak. Hogyan kapcsolódik tehát akkor az esztétikai beállítódás a pszichológiaihoz? Korábban úgy tűnt, az esztétikai beállítódás lényegi kapcsolatban áll a pszichológiai-teoretikus beállítódással, amennyiben ebben az esetben is fókuszálás történik úgy, hogy a világ érvényességének a tudata ugyancsak megőrződik. Valóban tartható-e ez a megállapításunk? Miben állna akkor egyáltalán a különbség ezen beállítódások világhoz való viszonyában?

Úgy tűnik az esztétikai és a pszichológiai beállítódás kapcsán korábban elmondottak tarthatóak ugyan, de mindenképpen kiegészítésre szorulnak. Hiszen enélkül teljesen eltűnne az esztétikai beállítódás korábban elemzett világhoz való viszonyulásának sajátossága, melynek során bizonyos értelemben valóban egyfajta kiszakadás történik az előzetesen adott világhorizontból. Ez a kiszakadás pedig mégsem lehet analóg a pszichológiai-teoretikus beállítódással. Hiszen akkor minden a természetességben adódó figyelem-fókuszálás a transzcendentális beállítódás előképeként jelenhetne meg, holott – mint láttuk – ebben a vonatkozásban az esztétikai beállítódásnak kitüntetett jelentősége van. A pszichológiai-teoretikus beállítódás valóban él egyfajta zárójelezéssel a világra vonatkozóan úgy, hogy ez a horizont azonban mindvégig megőrzi érvényességét számára. Úgy is megragadhatnánk, hogy ebben az esetben nem történik „kiszakadás” abban az értelemben, ahogyan az esztétikai beállítódás esetében. A párhuzam pedig vizsgálódásunknak ebben a szakaszában úgy tűnik abban áll, hogy a pszichológiai-teoretikus beállítódás is átcsaphat esztétikai beállítódásba, ahol a figyelem középpontjában most nem egy zenemű, egy festmény vagy egy szeretett személy áll, hanem maga a vizsgálandó tudásterület. A teoretikus és az esztétikai beállítódás között a különbség tehát úgy tűnik a világ zárójelezésének *fokozatában* áll, ahol az esztétikai beállítódás során valamely tárgy oly intenzíven kerül az érdeklődés homlokterébe, hogy a teoretikus beállítódásban csak homályossá váló, de érvényes világhorizont ebben az esetben egyszerűen kirekesztődik. A pszichológiai redukció nem azért szerepel tehát a sémánkban, mert ez lenne legközelebbi rokonságban a természetesség talaján a transzcendentális beállítódással – hiszen bizonyos értelemben az esztétikai beállítódás közelebb áll hozzá –, hanem mert – mint korábban kiemelésre került – az öneszmélés folyamatának

szempontjából kitüntetett tárgya van: a tudat, a szubjektivitás maga. A redukció fogalma tehát ezért kerül előtérbe először ezen a ponton. Ezzel úgy tűnik igazoltuk a *Bevezetés*ben alkalmazott séma jogosultságát a természetesség talaján.

2.3 A husserli ember-kép előfeltevései

Mielőtt a következő fejezetben rátérnénk magának a transzcendentális fordulatnak a tárgyalására, a természetesség talaján folytatott vizsgálódásainkat a husserli ember-kép néhány, az öneszmélési folyamat koncepcióját lényegileg meghatározó sajátosságának szemügyre vételével zárjuk le. Ezen előfeltevések vizsgálata az eddigiek összefoglalásának is tekinthető, hiszen Husserl természetesség talaján élő emberről alkotott, illetve előzetesen meglévő felfogása – mint látni fogjuk – alapozza meg az eddigiekben tanulmányozott folyamatot. Az alábbiak vonatkozásában különösen hangsúlyozni szeretnénk, hogy vizsgálódásaink ezen szakaszában még mindig a természetesség, azaz a transzcendentális naivítás talaján mozgunk, így azokat a husserli megfontolásokat igyekszünk csupán számba venni, amelyek az eszmélődésre hívott természetes embert érintik. Eközben pedig a husserli belátásokat a transzcendentalitás előfeltevésétől eltekintve, a faktikus emberélet tapasztalatába ágyazottan vesszük szemügyre.

Husserl fenomenológiájának kidolgozása során mindenekelőtt mindvégig hangsúlyozza azt az alapvető belátását, hogy az ember lényegi, megkülönböztető sajátossága eszes lény voltában rejlik. „A köznapi élet embere végtére is – írja –, nincs híján az észnek, gondolkodó lény, az állattal ellentétben a καθόλον adottságával bír, nyelve van, leírásra képes, következtet, felveti az igazság kérdését, bizonyít, érvel és ésszerűen dönt...” (Hua VI: 270. o.; magyarul: Válság I: 324. sk. o.). Kifejezetten hangsúlyozza, hogy az ember specifikuma az észben van: „Az ész az ember mint olyan lényegi ismertetőjegye ... Az ész nélküli élet nem emberi élet...” (Hua XXVII: 106. o.; vö. Hua VI: 272. sk. o.; magyarul: Válság I: 326. sk. o.). Ebből az alapmeghatározottságból következik aztán több más lényegi sajátosság, melyek azonban csupán az észhez való kötöttséget fejtik ki. „A kritika lehetősége az ember lényegéhez tartozik” (Hua XXVII: 63. o.). „Vajon nem azért észlény-e az ember, mert létmódja egy mindig magasabbra törő öneszmélés, mert eszes volta lényegében csak az öneszmélően eszes-létben és eszessé-lenni-akarásban valósulhat meg?” (Hua VI: 429. o.; magyarul:

Válság II: 128. o.) A kritika, az öneszmélés, az akarat képessége, ahogy a többi specifikusan emberi képesség is, az ember eszes voltában gyökerezik.

Az már ugyanakkor a fenti idézetekből is világosan látszik, hogy ez az eszes mivolt, az ember – mondjuk így – racionális meghatározottsága, korántsem jelent egy az emberről kialakított statikus képet. Husserl ugyanis, amikor az ész, mint a transzcendentálisan naiv, világba beleélő ember alapmeghatározottságát hangsúlyozza, akkor azt mint az ember lényegi *lehetőségét* tárja fel. Az ember eszes lény, de ennek a sajátosságának nem feltétlenül van tudatában, illetve ezen sajátosságát nem feltétlenül aknázza ki a mindennapokban. Egyértelműen erre utal a „lappangó ész” (latente Vernunft) husserli kifejezése (Hua VI: 13. o.; magyarul: Válság I: 32. o.), vagy az a tény, hogy Husserl az emberélet ész általi meghatározottságáról, mint a jövőben megvalósítandó ideális célról beszél (vö. Hua VI: 3. o.; XXVII: 24. skk., 42. sk. o.; magyarul: Válság I: 22. o.; stb.). Husserl tehát, amennyiben az ember ésszerű voltát, mint lényegi lehetőségét tárja föl, annyiban – úgy tűnik – mindenképpen igyekszik számot vetni a mindennapi ember eleve adódó azon sajátosságával, hogy korántsem ésszerű belátások alapján vezet életét. A „lusta ész” (Hua VI: 14. o.; magyarul: Válság I: 34. o.) mint lehetőséget kell tehát megragadni, ahol a hangsúly nem a még úgyszólván kiaknázatlanságon van, hanem az emberélettel eleve adódó észhez való kötöttségen, mert ebben áll az ember fejlődésének záloga (Hua XV: 669. o.). Mivel tehát Husserl – meglátásunk szerint – az ember eszes mivoltát mindenekelőtt eszes lénnyé válásának lehetőségében ragadja meg, semmiképpen sem mondható, hogy nem a mindennapi fakticitás talaján állva fogalmazza meg filozófiai célkitűzéseit. Meg kell vizsgálnunk ugyanakkor, hogy vajon Husserl természetes naivitásban élő ember ész által meghatározott fejlődésébe vetett hite, vagy talán helyesebb lenne úgy mondani, meggyőződése, mennyiben tekinthető reális, a faktikus emberélettel számot vető kiindulási pontnak. Az alábbi megfontolásaink természetesen szorosan kapcsolódnak a korábban tárgyalt kezdeti motiváció kérdésköréhez és azt a problémát helyezik ismét a középpontba, hogy a husserli belátások elérik-e a természetességben adódó mindennapi emberéletet. Ennek a problémának az újabb és újabb szempontok felőli körüljárása elengedhetetlen ahhoz, hogy végül állást foglalhassunk abban a husserli transzcendentális fenomenológiát alapjaiban érintő lényegi kérdésben, hogy célkitűzését tekintve egy nagyszabású utópiával van-e dolgunk, vagy – szándékainak megfelelően – egy a mindennapi naivitásban élő embert megszólítani és számára valódi életlehetőséget felmutatni tudó sajátos tudományról.

Korábban szót ejtettünk Descartes kapcsán az ember örökkévalóság utáni vágyáról, amely – meglátása szerint – eleve együtt adódik az emberérettel.¹¹¹ Akkor azt ígértük, tanulmányunk egy későbbi szakaszában megvizsgáljuk, hogy ugyanolyan reális, azaz a faktikus talajon igazolódó antropológiai előfeltevés lehet-e ez a meghatározottság a filozófiai gondolkodás számára, mint az, hogy az ember – legalábbis lehetőség szerint – eszes, gondolkodó lény. Ha igen, akkor az ész által meghatározott emberi fejlődés lehetősége felől való husserli meggyőződés fogódzót találhat a fakticitás talaján, hiszen ebben az esetben a husserli meggyőződés a végesség, az esetlegesség leküzdésére irányuló természetes emberi vágyra adott feleletként jelenhet meg. Husserl gondolatmeneteiben nem nehéz felfedni ezt a tapasztalatot, amely transzcendentális fenomenológiája kidolgozásához is alapul szolgált. A kezdeti motiváció kérdéskörének tárgyalásakor is láthattuk, a végesség tapasztalata Husserl számára egy olyan késztetést jelent, amely az örök eszmék felé hajtja az embert (Hua XXVII: 94. o.). Tanulmányunk első részében ez a tapasztalat mindenekelőtt a háború nyomán jelent meg. Ugyanakkor az esetlegesség leküzdésére irányuló vágy élménye a husserli megközelítésben véleményünk szerint ennél általánosabban is jelen van olyannyira, hogy a mindennapiság természetes emberének alaptapasztalataként lepleződik le. Ennek igazolására elegendő a már korábban is számbavett husserli belátást újra felidézni. „De lehet-e valójában értelme a világnak és benne az emberi létezésnek, ha a tudományokban csak az objektíve megállapítható számíthat igaznak, ha a történelem csak arra taníthat, hogy a szellemi világ összes alakzata, az emberi életnek mindenkor tartást nyújtó kötelékek, eszmények, normák föl-fölcsapó hullámként keletkeznek és múlnak el újból, hogy ez mindig is így volt, s így is marad, hogy az ésből mindig értelmetlenségnek, a jótettből szerencsétlenségnek kell fakadnia? Belenyugodhatunk-e ebbe, képesek vagyunk-e ebben a világban élni...?” (Hua VI: 4. sk. o.; magyarul: Válság I: 23. o.)

Emellett azonban a husserli filozófiai tudománynak számolnia kell azzal a célkitűzését tekintve nem elhanyagolható ténnyel, hogy a fenomenológia a mindennapi naivitás emberét már eleve bizonyos célokra irányulva találja,¹¹² amely célok pedig éppen az itt szóban forgó végesség leküzdésére irányuló vágy által meghatározottak. Azaz az ember a fenomenológiai célkitűzés számára is úgy adódik, hogy vagy már eleve az örökkévalóság utáni vágyának *megelégítésére* irányul, mint például a vallások, babonák,

¹¹¹ Ld. *A hétköznapi beállítódás* című fejezetet, 33. sk. o.

¹¹² Husserl – úgy tűnik – maga is számol ezzel a meghatározottsággal, csak éppen mintha nem vonná le belőle a megfelelő konzekvenciákat (vö. a természetes beállítódás világa mint mindenekelőtt praktikus világ: Hua III: 59. o.; stb.).

kultuszok esetében,¹¹³ vagy már eleve ezen előzetesen adódó vágy *leküzdésére*. Ezen utóbbi jelenség manifesztációjának tekinthető például egy gépjármű, egyáltalán a materiális javak fetiszizálása, a konkrét életvilágban való minél biztonságosabb berendezkedés célkitűzése, amely által az ember mintegy elaltatja a Husserl által is konstataált emberélettel eleve adódó örökkévalóság utáni vágyat.¹¹⁴ Ezt szem előtt tartva pedig az ész általi fejlődés lehetősége felől való husserli meggyőződés nem találhatja meg kiindulópontját az esetlegesség leküzdésére irányuló törekvésben, azaz ez a meghatározottság nem szolgálhat elégséges motivációul az eszmélődésre. Mindez ugyanis a transzcendentális fenomenológia feladata felől nézve azt jelenti, hogy az esetlegesség tapasztalata által felvetett kérdésekre feleletet adó célokra irányuló emberéletet kell „lappangó” észéletére eszméltetni, ami pedig mindenképpen olyan kihívások elé állítja a fenomenológiát, amelyeknek az a Husserl által kidolgozott formában – az eddigiek alapján úgy tűnik – nem tud megfelelni. Másrészt amennyiben az itt tárgyalt örökkévalóság utáni vágyat tisztán, a fenti céltételezésektől eloldottan sikerülne is megragadni, akkor is igen nehezen lenne felmutatható annak a lehetősége, hogy az ember éppen a tudományos igazságok elérésére vetítené ki a mondhatni veleszületett örökkévalóság utáni vágyát.

Ezen a ponton ugyancsak egy korábbi ígéretünknek teszünk eleget, amikor szemügyre vesszük a természetességben adódódó vallási beállítódás esetét, hogy ezáltal – ezt a beállítódást ezúttal példaként említve – vonjuk kérdőre a tudományos igazságok és a *tudományos ész* – hiszen Husserlnél az ész mindvégig tudományos észet jelent – kitüntettségének jogosultságát. A vallási beállítódás esete ugyanis egyértelművé teszi az ember ész által meghatározott fejlődésével kapcsolatos husserli belátás – úgyszólván – naivitását. Miért akarna ugyanis a természetes ember, aki a vallási beállítódásban gyakorolja magát, a tudományos ész által kínált fejlődés részese lenni? És ennek alapján, valamely természetes beállítódáshoz szokott ember, aki örökkévalóság utáni vágyát ebben a beállítódásban elégíti meg, vagy egy másfajta beállítódásban küzdi le, miért kívánná a

¹¹³ Ide sorolható bizonyos szempontból a gyermekvállalás esete is, ahol a szülők gyermekben való „önreprodukálása” ugyancsak a végesség leküzdésére irányul és a maradandóságot célozza.

¹¹⁴ Meg kell még említeni – véleményünk szerint – két rendhagyó típust: a különböző függőségek által generált vágyakat (ld. kábítószerfüggőség), és a szexualitást, ez esetben mint a nemi együttlét öröme utáni vágyat. Mindkét esetben ugyanis ugyancsak az örökkévalóság utáni vágyakozás ölt testet, hiszen az ezen élmények során jelentkező sajátos örömmérszék kiemeli az embert a véges mindennapiságból. Ugyanakkor ezek – megközelítésünk szerint – a fentiekkel ellentétben úgymond kevert esetek, ahol az örökkévalóság utáni vágy megelégtetése és leküzdése egy aktusban jelentkezik. Jelen van ugyanis egyik oldalról a végesség előli menekülés karaktere, másrészt pedig az ezeken a módokon az örökkévalóság utáni vágy maradandó meg nem elégíthetőségének tudata ellenére történő megelégtetésre irányuló törekvés. Ez adja ezen esetek paradox voltát.

benne rejlő lehetőséget, mint „lappangó ész” napvilágra hozni és kifejleszteni? Ennek alapján vizsgálódásunknak ebben a fázisában azt mondhatjuk, hogy bár Husserl úgy tűnik a „lusta ész” teóriájával számol a mindennapi fakticitással, ezen „lusta ész” felébresztésének illetve mozgásra bírásának tekintetében viszont erről a fakticitásról megfélekezve megmarad a naivitás talaján, ami által viszont fenomenológiája újfent tudományos igényű utópiának mutatkozik.¹¹⁵ A husserli fenomenológiát alapjaiban meghatározó és persze motiváló előfeltevés tehát, miszerint az ember eszes lény és ebben a sajátosságában rejlik ember volta, olyan előfeltevés, amelyet a mindennapi tapasztalat, az ember faktikus világbeli élete nem igazol vissza egyöntetűen. Hiába beszél ugyanis Husserl az ember eszes voltáról, mint olyan lehetőségről, amellyel az embernek élnie kell, ha nem kerül tisztázásra ennek a lehetőségnek az *alkalmazhatósága*. Ez az első olyan husserli előfeltevés, amely kérdőjelet állít a transzcendentális fenomenológia célkitűzése mögé.¹¹⁶

A másik, a husserli koncepciót megtámogató előfeltevés a hétköznapi ember szabadságára vonatkozik, amely természetesen szorosan összefügg az imént tárgyalt ésszerűség előfeltételével. Meglátásunk szerint mindenekelőtt el kell különítenünk a természetes szabadság-fogalom két értelmét a husserli fenomenológia vonatkozásában is.¹¹⁷ Az egyik a *döntésre vonatkozó szabadság*,¹¹⁸ amelyet akár teoretikus szabadságnak is nevezhetnénk, hiszen valamely elméleti belátáson alapul, amely belátást egy akarati elhatározás követ. Az alábbiakban azonban mégsem tűnik szerencsésnek ezen kifejezés

¹¹⁵ Ennek alapján azt mondhatjuk a korábban felvetett kérdésünk kapcsán, hogy a husserli meggyőződés felől tekintve a vallási beállítódásból kell, hogy legyen átmenet a naiv teoretikus beállítódásba, azaz végsőképpen majd a transzcendentális beállítódásba, hiszen – úgy tűnik – mindenféle előzetesen adódó természetes beállítódásból szükséges a tudományos ész általi fejlődés megvalósítása. Ezen a ponton tehát lehetetlennek tűnik fel a vallási és a teoretikus-tudományos természetes beállítódás egyenértékűségének felvetése a husserli fenomenológiában (vö. 52. skk. o.). Ugyanakkor – mint írtuk – az adott természetességben az örökkévalóság utáni vágy megelégtetésére illetve leküzdésére irányuló bármely beállítódás felől tekintve – amelyek közé a vallási is tartozik – nem látunk semmilyen kényszerítő erejű motivációt, amely a teoretikus beállítódásba, azaz a „lappangó ész” lehetőségeinek tudományos igényű kibontakozásához vezetné az embert.

¹¹⁶ Külön tanulmány tárgya lehetne az itt csak érintőlegesen felszínre került tudományos ész problémája. Azaz a Husserl által az embertől követelt és az emberséggel egyet jelentő ésszerűség, mindig mint *tudományos-teoretikus ésszerűség* jelenik meg. Tehát már maga ez az előfeltevés is a teoretikus beállítódás kitüntettségének előfeltevése által meghatározott. *Az emberi lappangó vagy aktív ésszerűség valóban csakis tudományos-teoretikus ésszerűség lehet? Nem lehet, hogy az ésszerűség ennél jóval tágabb körű fogalom?*

¹¹⁷ A szóban forgó megkülönböztetés kapcsán újfent hangsúlyoznunk kell a vizsgálódásainkat meghatározó szempontot, miszerint a természetes ember öneszmélését, azaz végső soron transzcendentális énjére eszmélésének folyamatát igyekszünk nyomon követni. Amikor tehát a természetesség talaján folyó elemzéseink ezen pontján megkülönböztetjük a szabadság-fogalom két értelmét, akkor ez a megkülönböztetés mindenekelőtt csupán erre a talajra vonatkozik.

¹¹⁸ A döntésre vonatkozó természetes szabadság-fogalom elkülönítéséhez ld. pl. Hua VI: 16. o.; magyarul: Válság I: 35. o., ahol Husserl a következőképpen fogalmaz: „... beható történelmi és kritikai visszatekintésre van szükség, hogy mindenekelőtt döntéseket hozzunk a radikális önmegértés érdekében...”.

használata, mert az eddigiekben a teoretikus jelzõt kizárólag a tudományosságra vonatkoztattuk, így pedig ez a szabadság-fogalom egyfajta tudományos jellegű szabadság-fogalomként tűnne föl, ami pedig teljesen tévútra vinné ezirányú vizsgálódásainkat. A másik általunk megkülönböztetett szabadság-fogalom a gyakorlati, *praktikus szabadság*,¹¹⁹ amely mindig valamely már meglévõ belátás, illetve akarati elhatározás kivitelezésére, gyakorlati megvalósítására vonatkozik. A döntésre vonatkozó és a praktikus szabadság szoros egységet képez, amely ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ne lehetne a két értelmet egymástól elkülönítve szemügyre venni, hiszen a két szabadság-fogalom – mint remélhetõleg látni fogjuk – a mindennapiság talaján is rendszerint különválnak. Ideális esetben azonban a praktikus szabadság gyakorlását mindig megelőzi a döntésre vonatkozó szabadság gyakorlása, amely a cselekvés „elméleti” alapvetését és a kivitelezésre vonatkozó elhatározást nyújtja, és fordítva, a döntésre vonatkozó szabadság gyakorlását a praktikus gyakorlása követi, hiszen valamely belátás és az ennek nyomán jelentkező akarati elhatározás cselekvést indukál. A husserli gondolatmenetekben a szabadság-fogalom e két eleme, jobban mondva e két szabadság-fogalom, meglátásunk szerint felfedezhetõ, ha nem is válik tematikussá ebben az általunk kifejezetté tett kettõségben. Ezért a természetes emberi szabadság kérdését a husserli öneszmélés folyamatában ebben a megkülönböztetésben igyekszünk megragadni.¹²⁰

Tanulmányunknak ebben a szakaszában a praktikus, vagy kivitelezésre vonatkozó szabadság kérdését próbáljuk meg körüljárni. A döntésre vonatkozó szabadság-fogalom vizsgálatára a késõbbiekben kerül sor, lévén a husserli koncepcióban is ez a nehezebben megragadható, valamint szükségesnek látszik hozzá a transzcendentális fordulatnak és a természetesség talajára való úgymond visszatérésnek a szemügyre vétele is.

Husserl álláspontja a praktikus, megvalósításra vonatkozó szabadság kérdésében egyértelmű és határozott. „Az igazi tudásból cselekvés következik (Dem echten Wissen folgt das Handeln)” (Hua XXVII: 87. o.). Ugyanez a határozott állásfoglalás másutt így kerül megfogalmazásra: „Az elméleti autonómiából gyakorlati autonómia következik (Der theoretischen Autonomie folgt die praktische)” (Hua VI: 6. o.; magyarul: Válság I: 24. o.).

¹¹⁹ A praktikus szabadság-fogalom elkülönítésének jogosultságát támasztják alá az alább elemzett husserli megállapítások: Hua VI: 6., 333. sk. o.; XXVII: 87. o.; magyarul: Válság I: 24. o.; VT: 348. o.

¹²⁰ Schwendtner Tibor a szabadság-fogalom két rétegét különbözteti meg Husserlnél. „...a háttérben – írja – egy összetett, két szintre hasadt szabadság-fogalom munkál, amely Husserl filozófiájának egésze vonatkozásában meghatározó szerepet játszik. A továbbiakban e szabadságfogalom egyik rétegét transzcendentálisnak, a másikat pedig pragmatikusnak fogom nevezni” (Schwendtner 2003/b: 106. o.). Meglátásunk szerint azonban a természetes szabadság-fogalom – mint remélhetõleg látni fogjuk – további árnyalást kíván, a transzcendentalitás pedig számunkra ebben a vonatkozásban is a természetességben való megjelenésére tekintettel meghatározó.

Ezeknek a megállapításoknak a magátólértetődő érvényessége húzódik meg az alábbi sorokban is. „... az emberi létezés egész praxisa, tehát az egész kultúrélet messzemenően megváltozik; nem tűri többé, hogy a naiv mindennapi tapasztalat és a hagyomány szabályozza, csak az objektív igazságtól engedi magát szabályoztatni. Így az *ideális igazság abszolút értékévé válik, amelyik a művelődési mozgalomban és a gyermeknevelésre gyakorolt hatásában egyetemesen megváltozott gyakorlatot von maga után*” (Hua VI: 333. sk. o.; magyarul: VT: 348. o. – kiemelés tőlem).

A husserli meglátás szerint tehát, amennyiben a természetesség talaján élő ember szert tesz az igazi vagy valódi ismeretre, akkor ebből egyértelműen, magától értetődően és ellentmondást nem tűrően következik ezen elméleti belátás vagy belátások megvalósulása a mindennapi életben. Azaz az igazi tudás által a természetes naivitás embere tökéletesen szabaddá válik a cselekvésre. A fentiekből ugyanis az derül ki, hogy ha valaki valahogyan szert tesz erre a bizonyos igazi – természetesen ki fog derülni, hogy transzcendentális – tudásra, akkor ennek gyakorlati megvalósítása körül egyszerűen nem bukkan fel egyetlen kérdés sem, ami úgy tűnik azt jelenti, hogy végső soron a valódi tudás, mint elméleti ismeret vagy belátás egybeesik annak gyakorlati megvalósulásával. Más szavakkal: a husserli álláspont szerint nem lehetséges olyan valódi tudás, amelyet ne követhetne a gyakorlati megvalósítás. A valódi elméleti tudás tehát a gyakorlati kivitelezésre való teljes szabadságot is jelenti.¹²¹

Érdemes mindezt összevetnünk az eddigi természetesség talaján folytatott vizsgálódásainkkal. Ezen vizsgálódások fényében ugyanis úgy tűnik, hogy az itt szóban forgó praktikus szabadság husserli előfeltevése nem pusztán az igazi tudásra, azaz végeredményben nyilvánvalóan a transzcendentális tudásra vonatkozik. Hiszen korábban láthattuk: Husserl megközelítésében minden, a természetesség talaján adódó beállítódás akarati beállítódásként jelenik meg, azaz nemcsak, hogy arra van lehetősége a természetes naiv beállítódásban élő embernek, hogy döntést hozzon valamely specifikus – első lépésben – természetes beállítódás mellett, hanem arra is egyértelműen lehetősége, azaz szabadsága van, hogy azon beállítódásba kerüljön, amely mellett döntött. Azaz az elméleti belátásból ezen a még transzcendentálisan naiv szinten is egyenesen következik a gyakorlati megvalósítás. A husserli fenomenológiának ez – az imént szóban forgó emberi ésszerűség mellett – a másik legalapvetőbb előfeltevése.¹²²

¹²¹ Vö. „A filozófia ... minden filozófiailag képzett személyt szabaddá tesz” (Hua VI: 6. o.; magyarul: Válság I: 24. o.). Ezt a kérdést tanulmányunk egy későbbi szakaszában igyekszünk körüljárni.

¹²² Husserl mindennapiságra vonatkozó elemzései mindvégig előfeltételezik a transzcendentális szférát. A teljes praktikus szabadság husserli előfeltevése a transzcendentálisban alapozódik ugyan meg, de nyilvánvalóan mindig a természetes világtalajon is megjelenő belátásra, és az ezen a talajon megvalósuló

Vizsgáljuk meg az alábbiakban, hogyan kapcsolódik ez a husserli előfeltevés a mindennapi naivitás talajához, azaz próbáljuk meg körüljárni a kérdést, mennyiben szabad az ember a cselekvésre, azaz valamely világosan és egyértelműen felismert és magáévá tett belátás hogyan viszonyul annak megvalósításához. Ez ugyanis egy, a husserli megfontolások szempontjából döntő kérdés, amellyel ugyanakkor Husserl – tudomásunk szerint – mégsem foglalkozik.¹²³ Ehhez a feladathoz a szépirodalmat hívjuk segítségül, ez esetben Hajnóczy Péter egy leírását, hogy az általa rögzített fenomén nyomán próbáljunk meg választ keresni a felvetett kérdésre.

Á. „...minden reggel beveteti vele az Anticolt, amelyre nem tanácsos szeszt inni. Némi öniróniával gondolt arra, hogy ezt a folyamatot egy szakorvos előadása révén körülbelül pontosan képes előadni: <A máj bontja le az alkoholt a szervezetben. Egyik szakasza az acetaldehid-képződés. *Acetaldehid dehidrogenase* nevű enzim ezt azonnal tovább bontja normál körülmények között. Az Anticol ezt az enzimet bénítja, tehát nem tudja az aldehidet tovább bontani, így acetaldehid gyűlik össze a szervezetben, ez okozza a mérgezési tüneteket.

Vérnyomásesés, bőrcapillárisok kitágulása, izzadás, remegés, szapora szívműködés, leeshet annyira a vérnyomás, hogy a beteg shockba kerül.>) ...

<Á. ma reggel elfelejtette bevetni vele az Anticolt. És tegnap is.>

Óvatosan latolgatta a gondolatot: <Csak egyetlen üveg bort. Nem közértben kaphatót, amely vegyszerekkel és vízzel kevert alkohol, hanem «tájjellegű» bort.> (A megfelelő borozó már nyitva volt, és kb. hat-hét perc járásnyira esett a lakásától.)

praxisra vonatkozik. Ezért tűnnek jogosultnak az itt jelzett vizsgálódásaink a transzcendentalitás előfeltétele nélkül arra vonatkozóan, hogy bármely, a természetesség talaján megjelenő elméleti belátás ennek megfelelő praxist generál-e.

¹²³ Ennek természetesen nem az az oka, hogy ez a probléma úgyszólván elkerülte volna a figyelmét. Vizsgálódásaink során mindvégig, amikor a husserli fenomenológia korlátait szeretnénk kitapogatni, sohasem olyan jellegű korlátokról van szó, mint ahogy ebben az esetben sem, hogy Husserl bizonyos alapvető, mindenekelőtt természetesen a mindennapi emberélet fakticitására irányuló kérdések felvetését elmulasztotta volna. Meglátásunk szerint Husserl a végsőig reflexív gondolkodó, aki előtt ilyen értelemben nem maradtak észrevétlen problémák. Azok a problémák, amelyek aztán ennek ellenére nem kerültek részletes kifejtésre, vagy amelyekkel Husserl nem vetett számot írásaiban rendszerint olyanok, amelyek a husserli gondolkodás úgymond legalsó alapjait érintik. Ezekre bár Husserl ugyancsak reflektált az életműben (vö. pl. Hua VI: 426. sk., 439. skk. o.; magyarul: Válság II: 124. sk., 145. skk. o.), de egyrészt fenomenológiája korlátainak felismerése nem ezen korlátok tematizálására készítette, mert ezzel egész életművének célkitűzését kellett volna újrafogalmaznia, amivel pedig mintegy saját életére kellett volna nemet mondania, másrészt azonban egy sajátos módon igyekezett mégis számot vetni az ilyen jellegű, alapokat érintő problémákkal: tudniillik – nevezhetjük így – indirekt módon. Azaz nem vetett számot velük közvetlen, direkt elemzésekkel, hanem az általa az ezekre a problémákra feleletként értelmezett gondolatmeneteket futtatta le újra és újra, folyamatosan gazdagodó tartalommal. Ettől persze a problémák még problémák maradnak. Mindez összefügg a már korábban felvetett ricoeur-i kifogással az etikai mozzanat ismeretelméleti vállalkozás keretein belüli megjelenésével (ld. 52. o.).

Összefutott a szájában a nyál, könyökére támaszkodott az íróasztalán, és cigarettára gyújtott. Ugyanakkor egész teste libabőrös lett a rémülettől, hogy megint inni kezd; elriasztandó a kísértést, megpróbált visszaemlékezni a szédülésére és a tizenkét órás zuhanásra. Ha ma inna egy keveset, alkudozott magával, holnap semmiképpen nem tölt rá, és beveszi az Anticolt. Akkor nem lesz szédülés és zuhanás. Nemcsak egyszerűen inni fog, hanem dolgozni a pohara mellett – és különben is: szikvízzel inná a bort –, ha nem is az örökkévalóságnak szánt szöveget, de némi <szalonspiccel> értékkel bíró jegyzeteket készíthet...

Fürdőköpenyben volt, aztán lassan öltözni kezdett, mint aki abban reménykedik, sejtjei talán megváltoztatják elhatározásukat, és nem kívánják vagy kevésbé kívánják a bort. A sejtek azonban szüntelen és egyre erősebben követelték jogaikat. A férfi szinte futva tette meg az utat a borozóig, görcsösen szorongatta piros hálószatyrát, még mindig reménykedve, hogy visszafordul vagy csak cigarettát vesz, de végül belépett a helységbe...

Már háromnegyedig kiitta a bort az üvegből. Á.-t várta minden sejtjével, ugyanakkor az is megfordult a fejében, hogy jó lenne meginni még egy üveg bort, természetesen ásványi anyagokat bőségesen tartalmazó, gyógyító hatású szikvízzel, amelyhez a bor csak amolyan kísérő és tulajdonképpen a szervezetre ártalmatlan folyadék...

Most már különösebb, önmagával való tusakodás nélkül beballagott a borozóba, ...” (Hajnóczy 2000: 12. sk., 17. o.).

Vegyük szemügyre az alábbiakban, mi is adódik számunkra ebben a Hajnóczy által rögzített tapasztalatban. Mindenekelőtt a leírás arról tanúskodik, hogy a férfi, akinek az élményét a beszámoló rögzíti, teljesen tisztában van a helyzetével. Pontosan fel tudja idézni azokat a folyamatokat, amelyeket az Anticolra való alkoholfogyasztás előidéz és egyáltalán az alkoholfüggőség veszélyeit. Tisztában van azzal, hogy nem szabad innia. A mi megközelítésünkben ez azt jelenti, hogy tudja, mit kell tennie, teljesen világosan belátja, mi a helyes. Tovább lépve nem pusztán ismeri a helyzetét, hanem azt is akarja tenni, amiről felismerte, hogy igaz, azaz azonosul a felismert igazsággal. A leírás ugyanakkor szemléletessé teszi számunkra, hogy „valami” ebben a férfiban – Hajnóczy úgy fogalmaz, a „sejtjei” – mégis, ezen felismerés ellenére mást mond. Egy olyan belső küzdelemnek lehetünk a tanúi, amely az ésszerű belátás és a „sejtek” között zajlik, és látható az is, hogyan kerekednek felül ezek a „sejtek” az ésszerű belátáson, a felismert igazság által diktált gyakorlaton, egy ezzel szöges ellentétben lévő gyakorlat

megvalósítására ösztönözve. Szemünk elé került a „sejtek” győzelmének következménye is, a következő döntésnél ugyanis már ezt a korábban megvívott küzdelmet sem kell megvívni, a „sejtek” iránymutatásának követése a következő lépésnél már szinte magától értetődő. Röviden tehát leszögezhetjük, hogy ebben a példában a belátás ellenére a gyakorlati megvalósítás, a kivitelezés nem történik meg, illetve magának a gyakorlatnak ebben az esetben semmi köze nincs a tudatos belátáshoz.

A példa rendhagyó, hiszen az alkoholbetegség függőség, amely a tudatállapotot és ennek nyomán az erkölcsi ítélőképességet torzítja, illetve – utolsó stádiumában – bénítja le. Példává válhat-e tehát ez a beszámoló a mindennapi naivitás talaját illetően arra vonatkozólag, hogy a tudati belátás, valamely igazság felismerése és ennek megvalósítási szándéka nem feltétlenül vezet gyakorlati megvalósuláshoz? Hiszen normális esetben – gondoljuk – nem áll az ember ilyen függőség hatása alatt. Számunkra ugyanakkor úgy tűnik, hogy a fenti példa ezen felmerülő nehézségek ellenére is egyértelművé és elemezhetővé teszi azt a mindennapi tapasztalatot, hogy valamely belátás nyomán, az ezen belátással való azonosulás és ennek akarása ellenére egy egészen másfajta cselekvés jelenhet meg, mint amire ezen tudati belátás nyomán alapvetően számítani lehetne. Ha a transzcendentálisan naiv ember döntéseiben az ésszerűség dominál is – például hogy teoretikus beállítódásra akar szert tenni –, mégsem valósítja meg feltétlenül ezt a döntést a gyakorlatban, mert az ésszerűség melletti egyéb – mondjuk így – tényezők, ahogy a fenti példán is láthattuk, határozzák, illetve határozhatják meg a kivitelezést. Ezeknek a tényezőknek – úgy tűnik – az ésszerűség nem feltétlenül lehet ura a mindennapi emberéletben.

Mik ezek a tényezők? Legjobban talán a *szokás*, illetve a beidegződés fogalmával lehetne ezt a mindennapi jelenséget körülírni, amely meglátásunk szerint sokkal átfogóbban jelzi az itt vizsgált fenomént, mint az ösztön fogalma.¹²⁴ A mindennapiság szokás általi meghatározottsága ugyan nem válik a husserli fenomenológia kifejezett témájává, bizonyos helyeken Husserl mégis számol jelentőségével, bár csak mint az emberi gondolkodást meghatározó tényezővel. Ezek a megfontolások azonban mégis megfelelő alapot szolgáltatnak a teljes emberélet szokás általi meghatározottságának tételezéséhez. Az *Ideen* első kötetének elején például így ír transzcendentális

¹²⁴ Meglátásunk szerint ugyanis nem pusztán az emberélet ösztönök általi befolyásolhatósága nehezíti meg – hogy milyen mértékben, az más kérdés – az ésszerűségnek való gyakorlati megfelelést, hanem mindeneke előtt az ösztönöknek való engedelmeskedés szokása. Ennek alapján láthatóvá válik, hogy a husserli fenomenológia ésszerű cselekvésre vonatkozó követelményének nem pusztán az ösztönök erejével kell megküzdenie, hanem az ezeknek való engedelmeskedés beidegződésével is, ami viszont jelzi a husserli vállalkozás talán túlzott nagyvonalúságát. (Az ösztön fogalmához ld. *Az ős-én* című fejezetet.)

fenomenológiája radikalizmusával kapcsolatban. „Az összes eddigi gondolkodást meghatározó szokás (Denkgeohnheit) kikapcsolása, a szellemi korlátok felismerése és lebontása, amelyekkel a megszokások gondolkodásunk horizontját körülfojgják és most teljes gondolati szabadságban (Denkfreiheit) az igazi (echte), teljesen újólag előállítandó filozófiai problémák felfogása, hatalmas követelmény (harte Zumutung)” (Hua III: 5. o.). A *Válság*-könyv egy helyén még egyértelműbben jelenik meg a szokás legyőzhetetlennek tűnő erejével való szembesülés. „Évszázadokon áthagyományozott gondolkodási szokások azonban nem küzdhetők le egykönnyen, s még akkor is érvényesülnek, ha határozottan lemondunk róluk” (Hua VI: 248. o.; magyarul: *Válság* I: 300. o. – kiemelés tőlem).

A szokás fogalma jelzi a természetes ember mindennapi környező életvilág és saját indulatai általi eleve meghatározottságát, annak minden dimenziójával együtt, amely könnyen beláthatóan igen távol esik az ész, vagy kifejezetten a tudományos ész általi meghatározottságtól. Erre mutatnak a kezdeti motiváció kérdése kapcsán folytatott természetességre vonatkozó vizsgálódásaink is. Elemzésünkben sajnos nincs elegendő tere annak, hogy ezt az előzetes meghatározottságot tüzetesen szemügyre vegyük, azt azonban mindenképpen előre jelzi a szokás fogalom, hogy ebben a naiv természetességben az ember már eleve mindig egyfajta függőségben él, a megszokásoktól való függőségben, amely minden különbség ellenére analóg a fent leírt alkoholfüggőséggel. Ezért szolgálhatott tehát példaként a természetes emberélet praktikus szabadságának hiányára.

Mindezek alapján úgy tűnik kijelenthetjük, hogy az a husserli előfeltevés, miszerint az elméleti belátást gyakorlati megvalósulás követi, ugyancsak nem számol az előzetesen adódó életvilág konkrétságával. Még akkor sem, ha az igazi elméleti belátás alatt – mint majd később látni fogjuk – a transzcendentális ismeretet értjük. Hiszen a transzcendentális ismeretnek a husserli tervek szerint a mindennapi életvilágot kell megváltoztatnia, mindenekelőtt az abban élő mindennapi emberélet megújítása által. A kiindulópont tehát kizárólag az életvilág előzetesen adott talaja lehet a fenomenológia számára is. Ennek a természetességnek a talaján azonban úgy tűnik elképzelhetetlen bármiféle olyan elméleti tudás, ismeret vagy belátás, amely az itt jelzett gyakorlati kivitelezés és elméleti belátás közötti differenciát feloldaná, azaz a természetes embert szabaddá tenné az ésszerű cselekvésre, szabaddá az általunk jelzett szokás meghatározottságától.

Miért nem adhat számunkra kielégítő magyarázatot a praktikus szabadság megvalósulásának problémájára a mindennapi életvilág talaján a transzcendentális

szférája? Hiszen – mint láttuk – amikor Husserl a valódi elméleti belátást követő kivitelezésre vonatkozó teljes szabadságról beszél, akkor nyilvánvalóan a transzcendentális felismerésekre gondol. Ez a szféra tehát az, amely a természetességben megjelenve lehetővé teszi a teljes praktikus szabadságot. Ezért mondhatja Husserl, hogy tökéletesen szabadok vagyunk arra, hogy végrehajtsuk a transzcendentális fordulatot (Hua III: 64. o.).¹²⁵ Csakhogy mindez korántsem oldja meg a szóban forgó problémát. Sőt ez az értelmezés elfedi azt az elemzéseink szempontjából döntő kérdést, hogy *a transzcendentális megjelenhet-e egyáltalán a természetesség talaján. Azáltal, hogy a tökéletes szabadság eredetét a transzcendentálisban tárjuk fel, még korántsem adunk feleletet arra az égetőbb kérdésre, hogy a tökéletes szabadság hogyan jelenhet meg a természetességben.* Eddigi vizsgálódásaink arra mutatnak, hogy a transzcendentális illetén áttörése a természetességbe feloldhatatlannak tűnő nehézségeket vet föl.

Az alábbiakban a szabadság-ésszerűség kérdéskörét egy időre félretéve, egy harmadik, az előzőekhez ugyancsak szorosan kapcsolódó husserli ember-képre vonatkozó előfeltevést igyekszünk körüljárni. Hogy ehhez a meglátásunk szerint ugyancsak nem kellően megalapozott, illetve megalapozható előfeltevéshez utat nyissunk, szemügyre vesszük az előzetesen mindannyiunk számára adott világról alkotott husserli koncepció egy szeletét. A természetesség talaján folytatott eddigi vizsgálódásaink mind az úgynevezett transzcendentális fordulatra mutattak előre. Ez az az ajtó, amely utat nyit a természetességben élő ember számára ahhoz a létszférához, amely bár – mint a későbbiekben látni fogjuk – úgyszólván párhuzamos a természetes beállítódás talajával, mégis radikálisan különbözik tőle. Ez a terület az a végső evidenciartomány, amely a közös, „objektív” világ talányára megoldást kínál és ezáltal egyáltalán a tudományos ismeret – legyen az akár a fenomenológiai-filozófiai – lehetőségét megalapozza. Magának a transzcendentális létszférának a tételezése a husserli fenomenológia legmeghatározóbb előfeltevése. Ezen előfeltevés azt állítja, hogy a mindannyiunk számára előzetesen adódó életvilág talaja fölött vagy mögött létezik egy olyan szféra, amely magát ezt az eleve adódó életvilágként élt létalajt érvényességében megalapozza. E szerint létezik tehát egy olyan, bizonyos értelemben véve, „másik világ” – ezen kifejezés ellen persze Husserl valószínűleg hevesen tiltakozna –, amely valahogyan, még ha bennefoglaltan is, túl van a számunkra a természetes beállítódásban adódó mindennapi életvilágon. Mindezzel semmi olyat nem mondtunk, amit Husserl ne vállalna maga is tudatosan, illetve hogy pontosabban fogalmazzunk, amit ő maga ne vallana fenomenológiája alappozíciójának.

¹²⁵ Vö. Schwendtner 2003/b

Gyakorlatilag egész transzcendentális fenomenológiája az ezen „másik világ” melletti állásfoglalás kifejtése. „Ez most a radikális kérdés, hogy a természetes ítéleti talaj (Urteilsboden)... valójában őstalaj-e (Urboden), amely érvényességének eredete után már nem kérdezhetünk, vagy pedig érvényességének ... egy noha mélyen elrejtett, de feltárható eredete van ...” (Hua XXXIV: 258. o.). Ez az eredettalaj végsőképpen a transzcendentális interszubbektivitás (vö. Hua I: 38. sk. o.; magyarul: PE: 274. o.).

Korábban már szoltunk arról, hogy Heidegger transzcendentális fenomenológiát érintő kritikája milyen meghatározó volt a husserli fenomenológia későbbi kibontakozása számára.¹²⁶ Ez a kritika, mint jeleztük, mindenekelőtt éppen a transzcendentális fordulatot érintette. Ezen a helyen nem térhetünk ki a Husserl és Heidegger közti polémiára, ugyanakkor az általunk harmadikként feltárt husserli előfeltevés bevezetéséhez elengedhetetlennek tűnik az erre való utalás. Mindenekelőtt a *Phänomenologie und Anthropologie* című előadás válik fontossá vizsgálódásaink számára, ahol Husserl Heideggerrel is polemizálva pusztán antropologizmusnak és ezen a helyen ezzel szinonimaként pszichologizmusnak nevezi azt a felfogást, mely az előzetesen adódó (élet)világot olyan horizontként értelmezi, amely mögé, illetve amelynek érvényessége után már nem lehet kérdezni (Hua XXVII: 164. sk., 181. o.).¹²⁷ Ebben a megközelítésben – így Husserl – az előzetesen adódó világ mintegy abszolút talajjává válik, azaz ennek a talajnak az érvényességét nem lehet és valószínűleg nem is kell megalapozni. Az itt bírált állásfoglalás egyértelműen szakít a husserli tudottan vállalt és kifejezetten reflektált idealista előfeltevéssel.

A mi szempontunkból mindennek most abban áll a jelentősége, hogy meglátásunk szerint ebben a nemcsak Heidegger által kritizált husserli idealizmusban alapozódik meg egy ugyancsak fontos ember-képre vonatkozó előfeltevés. Mert azáltal, hogy Husserl az eleve adódó világ mögött vagy fölött egy érvényességet megalapozó talajt feltételez, a természetes ember vonatkozásában maga is az általa bírált dualizmus nem kifejezetten reflektált hibájába esik. Korábban már vizsgálat tárgyává tettük – természetesen csak tanulmányunk gondolati ívének szempontjából fontos aspektusait tekintve – a husserli Descartes-kritikát, egészen pontosan a descartes-i dualizmust illető bírálatot (Hua VI: 80. skk. o.; magyarul: Válság I: 107. skk. o.). Ennek a kritikának a lényege arra vonatkozott, hogy bár Descartes ugyancsak végrehajtja és ezáltal meg is alapozza a filozófiai redukció eljárását, ezen eljárás során azonban – mint Husserl megállapítja – nem jár el

¹²⁶ Ld. *Bevezetés*, 13. o.

¹²⁷ Vö. Hua IX: 278. o.; magyarul: *Fenomenológia*: 194. o. „A pszichológia... a konkrét antropológia ... egyik ágazata.”

következésként és nem teszi meg a döntő, transzcendentális fordulatot. Ezen döntő lépés megtétele előtt megreked a természetes lélek tételezésének szintjén, azaz redukciója csupán a természetes ember fizikai valóságára vonatkozik, majd az ezután megmaradó egót a természetes ember lelkével azonosítja. Husserl megközelítésében ez a descartes-i dualizmus tévút, amennyiben a következetes redukciós eljárás a természetes emberre egyáltalán vonatkozik, nem pedig csupán valamelyik szegmensére. Ebben az értelemben Husserl elveti a descartes-i antropológiai dualizmust.

Ez a dualizmus azonban – úgy tűnik Husserl idealizmusából fakadóan – mégis visszalopakodik a transzcendentális fenomenológiába, még ha nem is abban a formában, amelyet Husserl Descartes-nál kritizált. Mert Husserl azáltal, hogy a természetes világtalajon túl valamilyenfajta, de mégis valóságot – sőt mint később látni fogjuk, ez a valóság bizonyos értelemben egyenesen valóságosabb, mint a hétköznapi életvilág – tételez, továbbviszi az általa is bíralt dualisztikus ember-képet. A transzcendentális szubjektivitás tételezése, amely nem egy második ént jelent, azaz nem az ember énjének megkettőződését, hanem az én önazonosságának konstitúcióját végrehajtó ént, amely – mint Husserl leszögezi – mégis párhuzamos a természetes énnel, teljességgel önazonosságának tudatában van valahogyan, ezen önazonosság konstitúciója során is. A transzcendentális én is én vagyok. „Persze mondhatjuk: én a magam természetes beállítódásában egyben és mindig transzcendentális én *is* vagyok...” (Hua I: 75. o.; magyarul: KE: 49. o.). Husserl ugyancsak ezt az önazonosságot teszi egyértelművé, amikor kijelenti, hogy „minden embernek megvan a maga <transzcendentális énje>” (Hua VI: 190. o.; magyarul: Válság I: 233. o.). Az ellenben bizonyosnak tűnik, hogy ez a transzcendentális szféra nem egy párhuzamos világ a természetes világ mellett abban az értelemben, hogy egy másik fizikailag is észlelhető valóság lenne egy meghatározott helyen, hanem valamifajta „testetlen”, fizikailag számunkra érzékelhetetlen valóság. Az embernek tehát a husserli megközelítésben mégiscsak van egy olyan énje, illetve énjének egy olyan dimenziója, amely túl van az én fizikai adódásán, még ha ez nem is azonos a pszichológiai értelemben vett lélekkel. Énem tulajdonképpeni énjéről van szó, amelynek nincs teste, mégis én vagyok. Mindez – meglátásunk szerint – az ember ugyancsak dualisztikus felfogását jelenti, még ha ez a dualizmus a Descartes-étől erősen eltérő jellegzetességekkel bír is. Ezt a felfogást támasztják alá egyébként bizonyos husserli megállapítások is, mint például a következő: „Mert csupán a szellem halhatatlan.” (Hua VI: 348. o.; magyarul: VT: 367. o.), amely – ha konkrétan, nem pusztán romantikus

lelkesezésként értjük – mintha ugyancsak a husserli fenomenológia dualista ember-képét leplezné le.

Hogyan lehet ugyanakkor igazolni ezt az előfeltevést, amely vizsgálódásunknak ebben a szakaszában némiképp önkényesnek tűnik fel? Ezt a kérdést tanulmányunknak a transzcendentális beállítódással foglalkozó részében igyekszünk majd megválaszolni. Ennek az előfeltevésnek a vizsgálata ugyanakkor ezen a ponton szükségesnek tűnt fel, hiszen ez az az előfeltevés, amely a természetes beállítódás elhagyásának szükségességét megalapozza. Továbbmenve pedig ez az az előfeltevés, amelyet a természetességben élő embernek a maga transzcendentálisan naiv voltában ugyancsak el kell fogadnia – vagy legalábbis el kell hinnie – ahhoz, hogy a husserli fenomenológia által leírt öneszmélés útját maga is bejárni akarja.

3. A transzcendentális én – a transzcendentális beállítódás

3.1 A fordulat – a beállítódásváltás

Tanulmányunk eddigi fejezeteiben igyekeztük végigkísérni az eredetileg – a természetes teoretikus beállítódás és a transzcendentális beállítódás felől tekintve – naiv természetességben élő embert a transzcendentális felé vezető öneszmélés útján. Ennek során kiemelt jelentőségű problémának mutatkozott a motiváció kérdésköre, amely – mint láttuk – nem pusztán az öneszmélés folyamatának kezdetén képez áthatolhatatlannak tűnő akadályt, hanem a természetesség talaján haladva több ponton is, mindenekeelőtt a teoretikus beállítódásba és aztán a transzcendentális beállítódásba való átlépéskor. Felmutattuk azokat a legfontosabb, az öneszmélés folyamatában részt vevő hétköznapi embert illető husserli előfeltevéseket is, amelyeket – úgy tűnik – a mindennapi tapasztalat nem igazol vissza. Mindezzel a husserli szigorúan tudományos transzcendentális fenomenológia azon határterületeit kívántuk feltérképezni, ahol kérdéssé válik magának a husserli fenomenológiának a tudományosságra vonatkozó igénye.¹²⁸ Pontosabban nem maga ez az igény válik kérdéssé, hiszen ez mindvégig meghatározza a husserli filozofálást – véleményünk szerint enélkül egyszerűen nem is értelmezhető a husserli transzcendentális filozófia –, hanem ennek a szigorú tudományosságra vonatkozó

¹²⁸ A „szigorú tudományosság” kritériumait már vázoltuk a *Bevezetésben* (ld. 7. sk. o.)

igénynek a megvalósíthatósága. Az eddigiekben is Husserl azon küzdelmét követhettük nyomon, amely a tudományosság eszméje és ezen eszme alkalmazhatósága közötti feszültség feloldására irányult. Ez a küzdelem ugyanakkor a fentebb említett pontokon úgy jelenik meg, mint amely végkimenetelét tekintve eleve kudarcra van ítélve.

Gondolatmenetünket folytatva most átlépünk a transzcendentális területére. Tanulmányunk eddigi fejezeteiben már sok szó esett erről a szféráról, a transzcendentális beállítódásról, illetve a transzcendentális szubjektivitásról, mindeddig azonban ezek a fogalmak vagy meghatározások nem kerültek igazán tisztázásra. Hogy a transzcendentális öneszmélés folyamatának vizsgálata során magát a transzcendentális csak most vesszük górcső alá, annak jelentősége abban áll – azon túl természetesen, hogy a kifejtés során többször eleve elővételeznünk kell olyan fogalmakat, amelyek tisztázására csak később kerülhet sor –, hogy ezáltal a tanulmány menetében valóban tükröződik a husserli fenomenológia öneszmélési folyamata, bizonyos értelemben az a *tanácstalanság* is, amely mindenféleképpen megjelenik a transzcendentális beállítódásváltás felé vezető út állomásain. Ez a tanácstalanság abból fakad, hogy a transzcendentális énünk felé kell haladnunk úgy, hogy közben ezzel az énnel egyáltalán nem vagyunk tisztában. Vizsgálódásunk menete tehát valóban követi az öneszmélés folyamatának Husserl által leírt gyakorlatát.¹²⁹

Mielőtt azonban ténylegesen átlépnénk a transzcendentális talajára, közelebből szemügyre kell vennünk azt a döntő beállítódásváltást, amely megnyitja a kaput transzcendentális vizsgálódásaink előtt.¹³⁰ Úgy kezdjük tehát ezeket az elemzéseket, hogy először *magát az átlépést* helyezzük a középpontba. A beállítódásváltásról már ugyancsak sok szó esett az eddigiekben. Most mindenekelőtt arra irányítjuk a figyelmünket, hogy hogyan is értelmezhető ez a bizonyos átlépés, mit jelent, illetve hogyan jelenik meg maga a váltás aktusa. Ezután ismét igyekszünk szembesíteni az erre vonatkozó husserli leírásokat az alkalmazás problémájával. Emellett újra elővesszük a transzcendentális beállítódás világhoz való viszonyát, hiszen – mint látni fogjuk, de ahogyan az már az

¹²⁹ Husserl a „transzcendentális” fogalmát – mint az már az eddigiekből is sejthető – a kantitól eltérő, tágabb értelemben használja. „Jómagam – írja a *Válságban* – a *legtágabb értelemben* használom a <transzcendentális> kifejezést: azt az ... eredeti *motívumot* értem rajta, amely Descartes közvetítésével valamennyi újkori filozófiát értelmessé tesz, úgyszólván bennük kíván eljutni önmagához, kialakítani igazi és tiszta feladatát és rendszeres hatókörét. A megismerés képződményeinek végső forrására való visszakerdezés motívuma ez, a megismerő önmagára és megismerő életére való ráeszmélkedésé (Sichbesinnen), amelyben valamennyi, számára érvényes tudományos képződmény célszerűnek mutatkozik; mint saját tevékenysége eredményeit őrzi meg őket, amelyekkel szabadon rendelkezhet és rendelkezik. Radikális formában tisztán e végső forrásból feltörő, tehát végső alapokon nyugvó egyetemes filozófia motívumáról van szó. E forrás neve: én magam, egész valóságos és lehetséges megismerő élettemmel, végső soron konkrét élettemmel általában” (Hua VI: 100. sk. o.; magyarul: *Válság* I: 130. o.).

¹³⁰ A beállítódásváltás fogalma gyakorlatilag analóg a transzcendentális epokhé, vagy redukció fogalmával.

eddig elmondottakból is tudható – az új beállítódásra mindenekelőtt az előzetesen adott életvilághoz való radikálisan új viszonyulás által teszünk szert. Végezetül Husserl transzcendentalitásról adott beszámolóinak egy sajátosságát igyekszünk megragadni, amelyet husserli nézőpontváltásnak nevezünk.

Tanulmányunkban elemzés tárgyává tettük azokat a Husserl által rögzített lehetséges úgymond utakat – a „karteziánust”, az „ontológiai” és a „pszichológiai” –, amelyek meglátásunk szerint a beállítódásváltáshoz vezető öneszmélés útjának különböző aspektusait emelik ki. Korábbi vizsgálódásainkban arra jutottunk, hogy mindhárom eljárás esetében megjelenik a fokozatosság elve, ami egyértelműen jelzi, hogy Husserl mindegyik megközelítés esetében arra törekedett, hogy a transzcendentális fenomenológia alapsajátosságát, magát a transzcendentális beállítódást, illetve annak elérését érthetőbbé és ezáltal követhetőbbé tegye. Hiszen, ahogyan Husserl is megállapítja, „a transzcendentális filozófia általában és lényegéből fakadóan szükségszerűen a természetes emberi megértés... számára rendkívüli nehézségeket okoz, tehát mindannyiunk számára, hiszen elkerülhetetlenül a természetes talajról kell felemelkednünk a transzcendentális szférába. A természetes életfelfogás teljes átfordítása (völlige Umkehrung), nevezetesen a <nem természetesbe>: az elgondolható legnagyobb követelményeket támasztja...” az emberrel szemben (Hua VI: 203. sk. o.; magyarul: Válság I: 249. o.). Nem véletlen tehát, hogy ezen utak egyike sem úgyszólván egyik pillanatról a másikra igyekszik követőjével a beállítódásváltást végrehajtani, hanem olyan közbülső állomásokat iktat be, amelyek által, mintha lépésről lépésre követhető lenne a folyamat, amelynek a végén már saját transzcendentális énünkkel szembesülünk. Gondoljunk vissza a „pszichológiai” út esetére, ahol Husserl a tiszta, leíró, fenomenológiai pszichológiában megtalálni vélte azt a hidat, amelyen keresztül az átlépés mindenki számára végrehajthatóvá válna, hiszen egyik talapzata a természetesség talaján áll, azaz bárki ráléphet, másik talapzata azonban már a transzcendentális talajra támaszkodik, amennyiben végső soron egybeesik magával a transzcendentális fenomenológiával. Éppen abban látja tehát Husserl ennek az útnak az előnyét a másik kettővel szemben, hogy szándéka szerint feleletet ad a természetes élet totális átfordításának nehézségeire (Hua IX: 295. sk. o.; magyarul: Fenomenológia: 217. sk. o.).

Husserl azonban magát az átlépést mindenütt úgy írja le, mint egy hirtelen, egyszerre bekövetkező, pontosabban végrehajtandó aktust. A fordulat maga, a husserli kifejezésekkel élve „*egy csapásra*” (in/mit einem Schlage) (Hua III: 67. o.; VI: 153., 242. o.; VIII: 162. o.; XV: 534, 549. o.; XXXIV: 79. o.; magyarul: Válság I: 190., 293. o.;

stb.), „*egyetlen ugrással*” (mit einem Sprung) (Hua XXXIV: 219. o.) történik, így jutunk el ahhoz az *egészen új élethez* (Hua VI: 153. o.; XXXIV: 160., 462. o.; magyarul: Válság I: 191. o.; stb.), abba az *új dimenzióba* (Hua III: 56. o.; VI: 120., 123. o.; magyarul: Válság I: 153., 155. o.; stb.), amely az addig megszokott természetesség talajának elhagyását jelenti. Hogyan egyeztethető össze ez a hirtelenség az öneszmélési folyamat fokozatosságának igényével? Husserl, úgy tűnik, az egyes lépcsőfokok beiktatásával az öneszmélés folyamatába, annak nehézkességét szándékozott feloldani, mindvégig az volt a célja, hogy ezt a transzcendentális beállítódáshoz vezető utat úgy ragadja meg és írja le, hogy az az olvasó számára is követhető legyen. Ugyanakkor, mint látjuk, ezek a fokozatok ahhoz lennének elegendőek csupán, hogy a természetes embert egyre közelebb húzzák a transzcendentális fordulathoz; olyan, mintha ezek elkísérhetnék ugyan az embert a váltás kapujáig, de ezen a ponton aztán már nem tudnák tovább segíteni az eszmélődő embert. A kapu előtt úgyszólván már csak egy feladata marad az embernek, magát a váltást egy csapásra végrehajtani. Úgy tűnik, hiába kerültek tehát beiktatásra ezek a bizonyos – mondjuk így – mankók, ezek valójában a mindent eldöntő fordulat végrehajtásában semmit sem tudnak segíteni. A fordulatot egyszerűen, hirtelen végre kell hajtani. Ahhoz azonban – mint azt a „pszichológiai” út esetében is láthattuk – nem kapunk semmiféle eligazítást, hogyan is kell kivitelezni ezt a bizonyos ugrást. Azt az aktust tehát, amelynek során maga a váltás megtörténik a természetes és a transzcendentális talaj között – mely utóbbiról a természetes embernek csak halvány sejtései lehetnek –, Husserl nem tudja a természetesség embere számára érthetővé, ezáltal követhetővé tenni. Így a beállítódásváltást a husserli fenomenológia, szigorú tudományossága ellenére, bizonyos értelemben jótékony ködbe burkolja a hirtelenség követelményének felállításával. Márpedig, ha Husserl ezt a döntő mozzanatot a transzcendentális fenomenológia céljával azonosuló és azt a transzcendentalitásba követni akaró ember számára nem tudja a fenomenológia nyelvén kimondani, a tudományosság igényével megragadni, akkor ezáltal mintha cserben hagyná követőjét.

Nem meggondolatlanul vetjük-e azonban Husserl szemére azt, hogy magát a beállítódásváltást homályban hagyja? Nem arról van-e szó egyszerűen, hogy azért kénytelen pusztán a fentiekben idézett módon leírni azt, mert maga a fordulat bír olyan jellegzetességgel, amely *lehetetlenné teszi a megragadást a fenomenológia nyelvén*? Nem azzal találjuk-e szemben magunkat, hogy maga a fordulat egy olyan esemény a természetes emberéletben, amelyre a fenti módokon csak mintegy utalni lehet, mert valahogyan túl van azokon a kereteken, amelyekben belül a természetes nyelven történő

leírás még lehetséges? Valószínűleg erről van szó, ellenkező esetben Husserl nyilvánvalóan részletes elemzés tárgyává tette volna ezt az aktust is, amely azonban a leírás tárgyaként valahogyan kicsúszik a kezei közül. Bizonyára nem véletlenül hasonlítja a transzcendentális beállítódásváltást a vallási megtéréshez (Hua VI: 140. o.; magyarul: Válság I: 176. o.), amely azon túl, hogy érzékelteti a beállítódásváltás nyomán elének kerülő talaj radikális újszerűségét, valamint a fordulatot végrehajtó ember egész személyiségének érintettségét, jelzi az esemény titokzatos voltát is. Márpedig ha az esemény természetéből fakad az, hogy homályban marad a természetesség számára, hogyan kérhetnénk számon Husserltől a pontos, fenomenológiai leírást?

Ha Husserl valamifajta vallásalapítóként lépett volna fel transzcendentális fenomenológiájával, akkor a fenti kifogásainknak talán semmiféle helye nem lenne. Ellenben ezeknek az ellenvetéseknek a jogosultságát maga a husserli fenomenológia támasztja alá. Nem az az igény motiválja és határozza-e meg a transzcendentális fenomenológiát, hogy szigorúan tudományos filozófia legyen? Nem küzd-e mindenféle – Husserl meglátása szerint mindenekelőtt az életfilozófiai törekvésekben manifesztálódó – „szkepszis, irracionizmus miszticizmus” (Hua VI: 1. o.; magyarul: Válság I: 19. o.) ellen? Nem éppen ezzel a koráramlattal szemben akar-e alternatívaként megjelenni, a tudományos ész és a tudományos ésszerűség alapján meghatározott emberélet lehetőségének védelmében? *Hogyan alapozhatja meg tehát tudományos igényű fenomenológiáját egy ilyen, a tudományos ész és nyelv számára megragadhatatlan aktus?* Ezen a ponton a husserli transzcendentális fenomenológia paradoxnak mutatkozik. Ennek fényében azonban a természetesség talajáról ugyancsak joggal merül fel a kérdés, hogy hogyan lehet akkor a transzcendentális beállítódásváltást végső soron végrehajtani. Vagy konkrétan, végre lehet-e egyáltalán hajtani a fordulatot a megfelelő instrukciók hiányában. Hogyan és mit is kellene végrehajtani? Nem utal-e bennünket a fenomenológia ezen a ponton a sejtések és megérzések tudománytalan világába? Meglátásunk szerint a fordulatot a fentiek alapján nem lehet végrehajtani, azaz a természetes ember nem tudja követni Husserlt a transzcendentális én végtelen birodalmába. Illetve, ha végre is lehet hajtani valamiféle, a transzcendentális beállítódásváltáshoz hasonló fordulatot, arról igen nehezen lehetne aztán meggyőződni, valóban azt a fordulatot sikerült-e végrehajtani, amelyről Husserl beszél. A fordulatot saját bevallásuk szerint valahogy mégis végrehajtok között nemigen lehetne teljes egyetértés, az élmények tekintetében sokszínűség uralkodna, igen nehezen lenne – a husserli tudományosságra való igényt szem előtt tartva

fogalmazzunk így – *ellenőrizhető*, ténylegesen azt a fordulatot hajtotta-e végre valaki, amelyről a többiek leírásaihoz kapcsolódva maga is beszél.¹³¹

Ha a husserli transzcendentális fordulatot nem tudjuk végrehajtani, akkor az itt elemzett öneszmélési folyamatban megrekedünk a természetességben, és nem tudunk átlépni arra a talajra, amely a transzcendentális fenomenológia sajátlagos kutatási területe és amely az egész eddigi eszmélődés tulajdonképpeni célja volt. De miközben így vélekedünk, nem értjük félre a transzcendentális beállítódásváltást? Nem lehet, hogy valójában úgyszólván *túlmisztifikáljuk* az egyébként csupán ismeretelméleti indíttatású új nézőpontra helyezkedést, amelyet mindenki, bár némi gondolati erőfeszítéssel, de lényegileg minden további nélkül végre tud hajtani? Nem hamisítjuk-e meg a husserli transzcendentális beállítódásváltás követelményét, ha azt a fentieknek megfelelően a természetes ember teljes személyiségének radikális érintettségeként és ennek nyomán újjáalakulásaként értelmezzük? Ahhoz, hogy ezt a kérdést körüljárhassuk, mindenekelőtt a husserli beállítódásváltásról adott leírásokat vesszük szemügyre. Kiindulási pontként idézzük újra emlékezetünkbe a *Válság* hasonlatát. „Még az is kiderülhet – írja Husserl –, hogy a teljes fenomenológiai beállítódás és a hozzá tartozó epokké mindenekelőtt olyan teljes személyes átalakulást hivatott előidézni, amelyet leginkább a vallási megtéréshez lehetne hasonlítani, de amely ezen kívül még a legnagyobb egzisztenciális átalakulást is magába rejti, amely az emberiség mint emberiség előtt áll” (Hua VI: 140. o.; magyarul: *Válság* I: 176. o.). Ebben a megfogalmazásban lényegileg benne rejlik mindaz, amiről az eddigiekben gondolkodtunk. A „még az is kiderülhet” bevezető megállapítás azonban kétségeket hagyhat afelől, hogy itt a transzcendentális beállítódásváltás egyértelmű jellemzéséről van szó. Holott inkább úgy tűnik, ez a felütés nem a beállítódásváltás vallási

¹³¹ Ezzel a kérdéssel kapcsolatban hadd idézzük fel Hans Christian Andersen meséjét a császár új ruhájáról. Két csaló felajánlja a mindig csak ruházatával elfoglalt uralkodónak, hogy olyan csodaköntöst készítenek neki, amely azok számára, akik alkalmatlanok a tisztségükre, vagy buták, láthatatlan marad. A király kapva kap az alkalmon, gondolja, így számára is kiderül, kivel hányadán áll a környezetében és birtokába juthat egy ilyen varázslatos, egyedi ruhának. Persze senki az udvarban, senki az emberek közül, még maga a császár sem lát semmit, merthogy nincs mit látni, de mivel mindenki fél attól, hogy tisztségére való alkalmatlanságát és butaságát beismerje a többiek előtt, mindenki lelkesen dicséri a semmit. Ebben a közös nagy hazugságban telnek a napok mindaddig, míg egy gyermek az uralkodóra tekintve végre kimondja, hogy meztelen. Az uralkodó a végsőkig büszkén viseli a semmit, még akkor is, amikor már az egész tömeg kiáltja felé az igazságot.

Hogyan kapcsolódik mindez a fentebb elmondottakhoz? A transzcendentális fenomenológiát a kezdetektől rengeteg bírálat érte éppen a döntő transzcendentális fordulat okán. Husserl ennek a fordulatnak a végrehajtásával egy gyakorlatra hívja követőit, amely nem egy pusztán elméleti aktus, hanem egy élményszerű esemény, amely az egész emberéletet érinti. Azaz ha a transzcendentális fenomenológiához bármilyen értelemben kapcsolódni kívánunk, akár mint kutatók, akár mint továbbgondolók, semmit sem tudhatunk a transzcendentálisról mindaddig, amíg mi magunk is végre nem hajtjuk ezt a bizonyos döntő fordulatot. Amit ellenben – a fentiek fényében úgy tűnik – nem lehet végrehajtani, mert nem tudjuk, mit is kellene pontosan tennünk, hogyan is történik meg velünk ez a radikális fordulat. Márpedig ha ez így van, minden transzcendentális fenomenológiáról való beszéd merő találgatásnak bizonyul.

megtéréshez való hasonlóságának bizonytalanságát árulja el, hanem Husserl azon meggyőződését, hogy az olvasó – mindenekelőtt a kortársak, akiktől igen sok kritikát kapott éppen ebben a vonatkozásban – nehezen értené meg a husserli fenomenológia e döntő pontjának itt leírt jellegét. Tehát mintha arról lenne szó, hogy Husserl tudja, a fenomenológiai beállítódásváltás aktusa bizonyos értelemben túl van a kimondhatóság határán, de ezt csak lehetőség szerint tálalja a potenciális követőnek, nehogy elijessze, még mielőtt valóban elszánná magát a fenomenológiai munkára.¹³²

Ugyanakkor ezzel az egyszerű megfogalmazással – tudomásunk szerint Husserl sehol másutt nem hasonlítja a beállítódásváltást a vallási megtéréshez az életmű elérhető oldalain – teljes összhangban vannak a transzcendentális fordulatról adott egyéb husserli leírások is. Ezek egyikében sem úgy jelenik meg a beállítódásváltás, mint az értelem pusztán új irányba fordítása, hanem mint a rejtett, igaz valóság felismerésének megdöbbentő élménye, amely ennél fogva kényszerítő hatást gyakorol az eszmélődő fenomenológusra. Husserl „belső átalakulásról” beszél, „melynek során a transzcendentális dimenziója közvetlenül tapasztalhatóvá válik” (Hua VI: 104. o.; magyarul: Válság I: 133. sk. o.), „teljes átalakulásról” (totale Umstellung), „a természetes beállítódás teljes megváltozásáról” (uo. 151. o.; magyarul: uo. 188. o.), „az egész élet” teljes átalakulásáról, „az élet új módjáról” szól (uo. 153. o.; magyarul: uo. 191. o. – kiemelés tőlem), mely olyan hatást gyakorol a végrehajtóra, hogy ennek nyomán benne „új életakarát” jelenik meg (uo. 472. o.; magyarul: Válság II: 195. o.).¹³³ Mindezek a leírások meglátásunk szerint lehetetlenné teszik, hogy a transzcendentális beállítódásváltást egyszerű, úgyszólván ismeretelméleti aktusként értelmezzük, melynek során új, pusztán elméleti belátásokra teszünk szert.

Meglátásaink kapcsán ugyanakkor felmerülhet egy, az előbbihez szorosan kapcsolódó ellenvetés is, amely szerint a fentiekben valójában egyszerűen nem vettük figyelembe azt a *rengeteg* elemzést, ahol Husserl igenis módszertanilag tisztázza a transzcendentális fordulat mikéntjét. Az alábbiakban éppen ezért ezeket vesszük szemügyre. A husserli transzcendentális fordulatról adott leírások elemzésénél nem térünk ki a fentebb megkülönböztetett és részletesen elemzett három módszertani útra, amivel természetesen nem az egyes aspektusok közötti különbségeket kívánjuk elmosni. A „pszichológiai” út esetében korábban fény derült már arra, hogy a fenomenológiai

¹³² Erre mutat rá az úgynevezett kezdő és gyakorlott fenomenológus közötti husserli megkülönböztetés is, amelyről a következő fejezetben szólunk.

¹³³ Ld. még ehhez a *Válságon* kívül: Hua I: 66., 119. sk. o.; III: 5, 67. o.; VIII: 166. o.; IX: 295. o.; magyarul: KE: 39., 102. o.; Fenomenológia: 217. o.; stb.

pszichológia, amelynek a természetes teoretikus beállítódás egy a esete felel meg, radikalizálódása folytán átcsap a transzcendentális fenomenológiába, de a transzcendentális fordulat aktusa ezen megközelítés során sem kerülhető ki, akkor sem, ha a fenomenológiai-pszichológiai módszer végső elmélyítésével lépünk át a transzcendentálisba.¹³⁴ A „kartezianus” és az „ontológiai” utak esetében is – a különböző megközelítések ellenére – a döntő ponton ugyanannak a transzcendentális fordulatnak a végrehajtásáról van szó, ami a természetesség talajáról a transzcendentális talajra való átlépést jelenti, bármit is takarjon ezen utóbbi kifejezés. Ezt a radikális váltást végsőképpen mindhárom út egy bizonyos pontján végre kell hajtani, és ez a váltás mindhárom esetben ugyanazt a fordulatot jelenti.

Nézzük meg tehát először a *Kartezianus elmékedések* leírását a beállítódásváltásról, amely letisztult formában rögzíti ennek az aktusnak a lényegét. „Végezzük el tehát – először is a létre vonatkozó állásfoglalások (a lét, látszat, lehetséges, föltett, valószínű lét és hasonlók) terén – az eleve adott objektív világot érintő állásfoglalások egyetemes érvénytelenítését (<gátlását>, <játékból való kivonását>). E műveletet immár szokássá vált az objektív világ <fenomenológiai *epokhéjának*>, <zárójelzésének> nevezni, ámde eredménye nem az, hogy a semmivel kerülne szembe. Ami ezáltal *nekem mint elmékedőnek* hozzáférhetővé lesz, az önnön tiszta életem, valamennyi tiszta élményével és elgondolásával együtt, vagyis nem más, mint a fenoméneknek a fenomenológia meghatározott és tág értelmében vett mindensége. Úgy is mondhatjuk, hogy az *epokhé* a radikális és egyetemes módszer, melynek segítségével magamat tisztán mint ént ragadom meg saját tiszta tudati életemmel együtt, amelyben és amelynek közvetítésével az egész objektív világ számomra fennáll, *van* és éppen úgy van, ahogyan számomra létezik” (Hua I: 60. o.; magyarul: KE: 31. o.; vö. Hua VI: 153. o.; magyarul: Válság I: 190. sk. o.). Pontosan ez az, amit keresünk, a transzcendentális én végtelen, világértelmet konstituáló birodalma. Husserl ezt egyszerűbben is megfogalmazza: „...ha megtartóztatom magamat bármilyen létezésre vonatkozó hittől – ami a világot létezőként veszi –, ha pillantásomat magára az életre vetem, a világ bennem lévő tudatára, úgy az, amire rátalálok: a tiszta *ego*, saját *cogitatio*im tiszta áramlása” (Hua I: 61. o.; magyarul: KE: 31. o.). Ennek a döntő lépésnek a megtétele azt a veszélyt rejti magában, hogy az *epokhé*t gyakorló kutató megreked a descartes-i, pszichológiai értelemben vett léleknél, ami viszont maga is a mindannyiunk számára közös világ egy darabja. Ezért hangsúlyozza Husserl a fordulat vonatkozásában, hogy „a fenomenológiai

¹³⁴ Vö. 75. skk. o.

epokhé módszerével természetesen emberi éneket és lelki életemet, vagyis lélektani öntapasztalásom birodalmát transzcendentális-fenomenológiai énemre redukálom, ami a transzcendentális fenomenológiai öntapasztalás birodalma. Az objektív világ... számomra adott mindenkori értelmét és létének érvényét belőlem mint transzcendentális énből meríti – de az én csupán a transzcendentális fenomenológiai epokhében válik hozzáférhetővé” (Hua I: 65. o.; magyarul: KE: 36. o.). A másutt megtalálható husserli leírások a beállítódásváltásról egybecsengenek a fent idézettel (pl. Hua III: 31-32. § - 63. skk. o.; VI: 39-41. § - 151. skk. o.; VIII: 37-38. § - 69. skk. o.; magyarul: Válság I: 39-41. § - 188. skk. o.). Mint látjuk, ennek lényege abban áll, hogy az előzetesen adott és számunkra érvényes világra vonatkozóan egy tematikus epokhét hajtunk végre, amelynek során felfüggesztjük mindenfajta állásfoglalásunkat létre és nemlétre vonatkozólag, azaz a világ magától értetődő előzetes adottságát nem fogadjuk el magátólértetődőnek. Mindezt – mint Husserl kifejezetten hangsúlyozza (Hua VI: 151. skk. o.; magyarul: Válság I: 189. sk. o.) – nem lehet apró lépésekben, fokozatos felfüggesztések sorozatával végrehajtani, hanem hirtelen, egyetlen radikális fordulattal. Ezen aktus lényegi mozzanata a természetes ember saját, világban való létezésére vonatkozik, amennyiben a fordulat nem pusztán saját világra vonatkozó tételezéseit érinti, hanem mindenekelőtt saját világban élő énjét, amennyiben ő maga is a naivan elővételezett világ része. A transzcendentális epokhéval tehát egy csapásra zárójelezzük a világra vonatkozó érvényesítéseinket és ezáltal saját magunkat is, mint ennek a világnak a részét. Ez vonatkozik – mondjuk így – mind testi, mind szellemi valóságunkra. A husserli leírásokban természetesen több rész kérdés is felbukkan a beállítódásváltással kapcsolatban, de lényegileg mindahány leírás a fenti sémával operál.¹³⁵

¹³⁵ A beállítódásváltás tehát – mint már korábban is szóba került – egy sajátos akarati aktusként lepleződik le, amelynek egy tudatos elhatározás teremti meg az alapját. Klaus Held egyik előadásában azonban megkérdőjelezi Husserl ezen felfogását, miszerint az epokhé, mint akarati aktus teremti meg a mentességet a világban való érdekeltségtől és felveti annak a lehetőségét, hogy az epokhében csupán tematizálódik a természetesség talaján egyébként is meglévő, bár rejtett mentesség a világban való érdekeltségtől. Ebben a megközelítésben a motiváció kérdése is új oldaláról mutatkozik meg. „Az intencionális érdeketség valójában akarat – a tárgyi azonosság létrehozására és megőrzésére irányuló akarat. A természetes beállítottságban ez az akarati intencionális tudatunkat a tárgyakhoz, illetve a tárgyak környezetéhez, a horizontokhoz rögzíti. Ahhoz tehát, hogy a világhorizontot tematizálni tudjuk, meg kell szabadulnunk ettől az akarattól. Az azonosságra való törekvés <visszatartása>, görögül <epokhein> lehetővé teszi az átmenetet a fenomenológiai beállítottsághoz. Ezért Husserl az érdeketségmentes tartást, amelyen ez a beállítottság nyugszik, epokhénak nevezi. Az epokhé alapja egy döntés, vagyis akarati aktus, éppen az, amellyel megszabadulunk az azonosság akarásától. Kérdés, hogy az azonosság akarásától való e mentesség csupán az epokhé révén jön-e létre. Husserl e kérdésre alighanem igennel válaszolt volna; nem látta, hogy itt egy probléma leselkedik. Pedig van egy másik lehetőség: az epokhét úgy is értelmezhetjük, hogy az csak napvilágra hoz egy már fennálló, de odáig rejtett azonosságakarás-mentességet. Fenomenológiailag csak ez a második lehetőség jön tekintetbe. Ha az azonosság akarásától való mentesség csak az epokhé folytán jön létre, akkor az valójában nem mentesít az akarattól; mert akkor az epokhé létezése mint tartósan felvett beállítottság, amíg csak tart, függeni fog az akarat ama megfeszítésétől, amelynek létezését köszönheti. Az

Ennek fényében mondhatjuk-e tehát azt, hogy a fordulat mibenlétét homály fedi a transzcendentális fenomenológiában? Hiszen – mint láttuk is – Husserl elénk tárja ennek a fordulatnak azokat a lépéseit, amelyek mentén az aktus követhetővé válik. Vizsgáljuk meg, hogy a Husserl által rögzített séma a transzcendentális beállítódásváltásra vonatkozólag valóban követhetővé teszi-e a fordulatot, egyáltalán maga a fordulat-e az, amit Husserl megragad a fenti és az ehhez hasonló leírásokban. Meglátásunk szerint ugyanis minden husserli bemutatás és elemzés ellenére maga a beállítódásváltás kicsúszik Husserl kezei közül, ami a beállítódásváltás alapsajátosságából fakad. Husserl mintha megragadná a fordulat előtti helyzetet, ezt érintik az epokhéra vonatkozó leírásai, ekkor még ugyanis, az epokhé előtt, a természetesség talaján állunk, a következő lépésben azonban a leírások már a transzcendentális talajra vonatkoznak, itt járunk, amikor Husserl már a transzcendentális egóról és annak tartalmairól, vagy a transzcendentális interszubszeptivitásról, stb. beszél. Maga a fordulat aktusa viszont ezekben a leírásokban homályban marad. Mindegyik elemzés olyan, mintha egy síugrást írna le. A sánctól, arról, hogy mit kell tenni magán a sáncon ahhoz, hogy a síelő elrugaszkodhasson, kimerítő leírásokat kapunk. Ugyancsak kimerítő leírásokat kapunk az érkezésről, arról a helyről, ahová az ugrás nyomán jutunk. De magáról az ugrásról nem tudunk meg semmit. Márpedig a két létszférát éppen az ugrás aktusa választja el és egyben köti össze. Azaz ha magát az ugrást nem tudjuk megragadni, akkor éppen az átjárást hagyjuk homályban a két talaj között. Talán a kerékpározás példáján lehetne érzékeltetni a husserli leírások hiányosságát, hiszen majd' mindenki tud kerékpározni, azaz átélte azt az élményt, amikor életében először indult el egyedül két keréken. Ebben az esetben is egy olyan gyakorlathoz van szó, amelynek során magát a döntő aktust nem lehet megragadni. Részletes leírást adhatunk az előkészületekről és magáról az eredményről is, de maga az a pillanat, a két keréken való segítség nélküli első nekiindulás pillanata megragadhatatlan. Ennek oka nyilvánvalóan a mozzanat jellegében keresendő, amely egyértelműen a gyakorlathoz utal bennünket. Ugyanez a helyzet a husserli transzcendentális fordulattal is, ebben az esetben is a gyakorlathoz vagyunk utalva. *Maga az elméleti megragadás lehetetlensége, az, hogy a fordulat aktusa leírhatatlan, a fordulat természetéből fakad.* Csakhogy ebben a praxisban – és ez adja a transzcendentális fordulat paradox voltát –, amelyet először valahogyan ismeretlenül, vakon kell végrehajtanunk, hogy aztán már minden további nélkül

epokhén belül ekképp tovább tart az akarat megfeszítettsége, amely viszont óhatatlanul a tárgyra irányuló érdeklődés alakját ölti. Az epokhé e tárgya csak a világ lehet. Az epokhé a régi tárgyi érdeklődést így csak egy újjal cseréli föl. A természetes beállítottságban bennünket érdeklő tárgyak helyére új tárgy lép: <a világ mint univerzális horizont>” (Held 1991/b: 64. o.).

gyakorolhassuk magunkat benne, nem áll rendelkezésünkre sem kerékpár, sem pedig sánc és síléc. Azaz egy kifejezetten elméleti aktus során vagyunk egy különös gyakorlatra utalva ahhoz, hogy magát az elméleti aktust végrehajthassuk. Meglátásunk szerint *a transzcendentális fordulat praxisa szétfeszíti a husserli tudományosság kereteit, mert maga a praxis* – mint fentebb szó esett róla, természetéből adódóan – *az adott kereteken belül kivitelezhetetlen és ellenőrizhetetlen.*¹³⁶

Korábban már többször elemzés tárgyává tettük az egyes, természetességben adódó beállítódások világhoz való viszonyát, mindenekelőtt a teoretikus és az esztétikai beállítódás esetei álltak érdeklődésünk homlokterében a transzcendentális beállítódáshoz való szoros, lényegi kapcsolódásuk miatt. Az alábbiakban korábbi elemzéseink figyelembevételével arra a kérdésre igyekszünk választ találni, hogyan viszonyul egymáshoz ezen három beállítódás – a természetes teoretikus és esztétikai, valamint a transzcendentális – világhoz való viszonyát tekintve. Ennek a problémának a jelentősége vizsgálódásainknak ebben a szakaszában abban áll, hogy a beállítódásváltás, vagy transzcendentális epokhé, vagy redukció lényege a husserli leírások alapján abban áll, hogy megváltoztatjuk az előzetesen adódó világhoz való viszonyulásunkat. Hogy ezt Husserl valahogyan megragadhatóbbá tegye a kutatók számára, ezért utal az esztétikai beállítódással való párhuzamra, amely mintegy igazolásul szolgál arra nézve, hogy a természetes világtalaj igenis zárójelezhető. A teoretikus beállítódással való kapcsolat pedig kézenfekvő, hiszen – mint korábban igyekeztünk felmutatni – a transzcendentális beállítódás is egy specifikus teoretikus világhoz való viszonyt takar.

Miben is áll tehát a transzcendentális világhoz való viszonyulás sajátossága a természetes teoretikussal és az esztétikaival összevetésben? Korábban azt mondtuk, hogy a teoretikus beállítódásban egyfajta fókuszálás történik a vizsgálandó területre vagy tárgyra vonatkozólag, aminek következtében a világ, mint érvényes horizont megőrződik ugyan, de a fókuszálás következtében homályosan van jelen. Az esztétikai beállítódásban ellenben a világ mintegy kirekesztődik az adott élmény hatására, ahogyan mi magunk is feloldódunk az adott élményben.¹³⁷ Az eddigiekben úgy tűnt, a teoretikus és az esztétikai

¹³⁶ Az alább következő oldalakon tehát, amikor a transzcendentális énről és a transzcendentális beállítódásról esik szó, kizárólag a husserli leírásokra tudunk hagyatkozni. Úgy próbálunk tehát gondolkodni erről a szféráról, hogy arról – valószínűleg – semmiféle saját tapasztalatunk nincsen. Ez a helyzet persze már önmagában paradox: mintha az írta tanulmányt a síugrásról, aki maga sosem jutott túl a sáncon.

¹³⁷ Elemzéseink szempontjából érdekes lehet az a fenomén, hogy ha az esztétikai beállítódásba került embert – például egy kép szemlélése közben – megszólítjuk, vagy megérintjük, amivel mintegy kiemeljük őt ebből a specifikus beállítódásból, valóban úgy viselkedik hosszabb-rövidebb ideig, mintha úgyszólván egy másik világból tért volna éppen vissza. Egy darabig értetlenül áll, nem is biztos, hogy rögtön felismer bennünket, kell egy kis idő ahhoz, hogy újra természetesen mozogjon az előzetesen adott világ talaján.

beállítódás között mindenekelőtt fokozatbeli különbség van a világhoz való viszonyulás tekintetében, hiszen úgy láttuk, a teoretikus beállítódás is – a tudásterület vagy tárgy iránti szenvedély következtében – átszaphat a tágan értett esztétikai beállítódásba. Van-e egyáltalán tehát különbség az esztétikai és a transzcendentális beállítódás között? Hiszen ha a pszichológiai-teoretikus beállítódás egy ponton átfordul a tágan értett esztétikaiba, akkor nem máris a transzcendentális beállítódásban vagyunk? Meglátásunk szerint az esztétikai és transzcendentális beállítódás között alapvető párhuzamokat fedezhetünk föl a világ és világbeli önmagunk játékon kívül helyezése tekintetében, ugyanakkor alapvető különbségekre is bukkanunk. Mert míg az esztétikai beállítódás alapvető jellemzője a *spontaneitás*, azaz az ebbe a beállítódásba kerülés – mint korábban ugyancsak említésre került – mintegy megtörténik velünk, és nemigen tudunk magyarázatot találni arra, hogy miért pont ott és akkor, addig a transzcendentális beállítódás alapjellegzetessége a tudatosság, vagy úgy is mondhatjuk, reflektáltság. A transzcendentális epokhé tematikus létepokhé (Ld. pl. Hua VI: 408. skk. o.; magyarul: Válság II: 99. skk. o.). Az esztétikai beállítódás jellemzője éppen az, hogy mihelyst reflektálunk rá, azonnal elillan. A transzcendentális beállítódásba viszont csakis reflektált aktussal, az objektíve létező világ és benne önmagunk tudatos zárójelezésével, azaz érvényen kívül helyezésével léphetünk át. Hogy az esztétikai beállítódásba kerülés lehetséges, erről bősséggel lehetnek tapasztalataink. Hogy ilyen jellegű radikális kilépés a világból és világbeli önmagunkból¹³⁸ tudatos, reflektált aktussal miként lehetséges, rejtély marad számunkra. Az esztétikai beállítódás során ugyanis úgy zárójeleződik természetes énünk, hogy úgyszólván helyébe maga az esztétikai élmény lép, nem pedig valamifajta esztétikai én. Az esztétikai tapasztalat lényegéhez tartozik az önelvesztés, a feloldódás az élményben. A transzcendentális beállítódásra viszont úgy kellene szert tennünk, hogy miközben – bizonyos értelemben – elveszítjük természetes önmagunkat, ennek helyébe azonnal transzcendentális énünk lép. Szó nincs tehát önelvesztésről, hanem folyamatos, úgymond határozott öntudatról, azaz reflektáltságról. Az esztétikai beállítódáshoz viszonyítva tehát ebben áll a transzcendentális beállítódásba kerülés nehézsége.¹³⁹

Mielőtt átlépnénk a transzcendentális élet módszeres vizsgálatára, a fenomenológiai beállítódásváltást érintő sajátos husserli érvelésre szeretnénk még felhívni a figyelmet. A fentiekben ugyanis igyekeztünk kimutatni, hogy a transzcendentális

¹³⁸ Vö. pl. a transzcendentális én „emberfeletti én” (übermenschliches Ich) (Hua XXXIV: 451. o.);” a transzcendentális beállítódás túllép (übersteigen) az emberi és világi egzisztencián” (uo. 395. o.); „a fenomenológiai redukció által ... az én megszabadul léte természetességének korlátaitól” (uo. 225. o.); stb.

¹³⁹ A kérdés továbbgondolásához ld. *A fenomenológizáló én* című fejezetet, ahol a transzcendentális reflexió problémája áll a középpontban.

beállítódásváltás végrehajtása kivitelezhetetlennek, illetve ellenőrizhetetlennek tűnik fel, amivel pedig a transzcendentális fenomenológia kutatási területét nyilvánítottuk elérhetetlennek és tulajdonképpen meghatározhatatlannak. Mint már korábban is jeleztük, a husserli fenomenológia sajátos, transzcendentális fordulatát a kortársak részéről is mélyreható kritika érte. Husserl pedig nem pusztán úgy reagált ezekre az észrevételekre, hogy – mint láttuk – a fordulatot, illetve a hozzá vezető módszertani eljárást egyre újabb és újabb oldaláról mutatta meg, és igyekezett azt mind megragadhatóbbá és szemléletesebbé tenni, hanem közvetlenül is. Ez a reakció nem követel különösebb filozófiai elemzést, mert lényege mindössze abban áll, hogy Husserl leszögezi, a transzcendentális fordulat kritikussai, vagy úgyszólván ellenzői azért bírálják a fordulatot, mert nem értették azt meg, ami egyet jelent azzal, hogy nem hajtották végre. Azaz csak azután illethetnék bármilyen bírálattal a transzcendentális fenomenológia kulcslépését, miután maguk is megtették azt. Ugyanakkor, mint a husserli beszámolókból ez egyértelműen kiderül, miután a kutató maga is eléri a transzcendentális mezejét, már ő sem akar és nem is tud az új felfedezés erejétől szabadulni, azaz teljességgel bizonyos, hogy a transzcendentális fenomenológia iránti elkötelezettség fogja kitölteni további életét.¹⁴⁰ Így tehát Husserl számára bármiféle, a transzcendentális fordulatot illető kritika tulajdonképpen előítéletként jelenik meg, a kritikust pedig arra szólítja fel, hogy hajtsa végre az általa már kivitelezett fordulatot, és ezután nyilatkozzon. „Aki már előre bizonyos abban – írja a *Válsághoz* fűzött egy megjegyzésében a <hatalmasan feltörő modern filozófiai mozgalmakra> utalva –, hogy a bejárando út nem más, mint illúzió, és akinek erre egész szövevényes érvrendszere van, melynek ereje a vele összhangban gondolkodók kórusából származik: az {az ember} már nem veszi magának a fáradságot, hogy valóban megpróbálkozzék követésemmel és az úton haladva megtapasztalja: lába alatt szilárd a talaj, és ismereteiben addig jutott, amit már soha nem akarna feladni. A tisztán tényekkel törődő úti vezetőnek tulajdonképpen nincs dolga ezekkel az előítéletekkel, ahogyan a magashegyi turista sem kezd vitát azokkal, akik be akarják bizonyítani, hogy az általa már kipróbált és ismételten végigjárt utak teljes mértékben járhatatlanok” (Hua VI: 438. o.; magyarul: *Válság* II. 144. o.). Ez a nem kifejezetten filozófiai jellegű érvelés, amely más helyeken is megjelenik,¹⁴¹ abból fakad, hogy a szóban forgó kritikái észrevételek a husserli filozofálás legszélső határait érintik, amelyeket saját

¹⁴⁰ A korábban is idézett husserli leírások alapján erre a megállapításra juthatunk (ld. 106. sk. o.). Nemcsak azért, mert mint Husserl írja, a transzcendentális beállítódásváltás nyomán új életakarat jelenik meg (Hua VI: 472. o.; magyarul: *Válság* II: 195. o.), hanem mert ha a transzcendentális fordulathoz a személyes élet teljes átalakulására van szükség, akkor ez az átalakult új élet kell hogy jellemezze a transzcendentális fenomenológus további életét is. (A probléma továbbgondolásához ld. *A visszatérés* című fejezetet.)

fenomenológiája állít föl és amelyeken éppen ezért gondolkodásában már nem tud átlépni, illetve csakis abban az esetben, ha lemond egész transzcendentális fenomenológiai meggyőződéséről. Hogy Husserl ekképpen reagálhat a fordulatot ért kritikákra, annak egyetlen alapja az, hogy a beállítódásváltást tekintve a szó szoros értelmében vett praxistról van szó. Azaz a helyzet olyan, mintha valaki tudna kerékpározni, akinek pedig ez nem sikerül, kritizálja a kerékpározni-tudó beszámolóit. Ebben az esetben mi más tehetne a kerékpáros, mint hogy a praxishoz utalja kritikáját, tudva azt, hogy mihelyst maga is elindul két keréken, a kritika mintegy magától semmivé foszlik és csak a felismerés marad, hogy mindaz, amiről korábban hallott, valóban lehetséges. Mindez a kerékpározásról folytatott vita esetében teljességgel adekvát. Ugyanakkor a transzcendentális fenomenológia mint tudományos filozófia esetében ez a fajta „érvelés” nem állja meg a helyét, éppen – mint fentebb elemzésre került – a praxis homályos és ellenőrizhetetlen aktusa miatt, amely egyszerűen kívül van a tudományos-rationális filozofálás területén. Ez a sajátos husserli nézőpontváltás az, ami rövidre zár minden párbeszédet a husserli fenomenológiával. Bármikor bármiféle kritika éri ugyanis a transzcendentális fenomenológiát, Husserl visszavonulhat a szóban forgó homályos praxis árnyékába és onnan mondhatja kollégáinak, hogy addig egy szót sem érdemes vesztegetni a praxis kritikájára, amíg azt maguk is végre nem hajtják. A természetesség talaján folyó vitában tehát Husserl bármikor átválthat hirtelen a transzcendentális nézőpontba, ahonnan visszanezve minden észrevételt visszautasíthat azzal, hogy először a kritikus is kövesse őt a transzcendentális mezőre. Hiába mondja tehát az igyekvő kutató, hogy nem sikerül oda eljutnia, Husserl számára bármiféle párbeszéd csak akkor folytatható, ha partnere már követni tudta őt. Ez tehát az a jellegzetes nézőpontváltás, amely gyakorlatilag lehetetlenné teszi a transzcendentális fenomenológiával való *kritikai* párbeszédet.¹⁴²

¹⁴¹ Pl. Hua V: 140. o.; magyarul: Utószó: 63. sk. o. „Ezek a vádak [ti. a transzcendentális fenomenológia intellektualizmusára vonatkozóak] félreértésen alapszanak...; azon alapszanak, hogy legtöbben nem értették meg a <fenomenológiai redukció> elvi újdonságát, s ezzel azt sem, hogy benne a mundán szubjektivitástól (az embertől) a <transzcendentális szubjektivitáshoz> emelkedünk; alapjuk az tehát, hogy sokan megmaradnak az antropológia szintjén..., mellyel véleményem szerint még egyáltalán nem érték el a sajátos értelemben vett filozófiai talajt...”. Vö. Husserl reflexiója a heideggeri kritikára: „arra jutottam, hogy Heid[egger] – ahogyan gondolni vagyok kénytelen – nem fogta fel ezt az utat és így a [fenomenológiai] redukció módszerének egész értelmét sem” (Husserl levele Ingardenhez 1927. XII. 26. In. BW III: 236. sk. o.).

¹⁴² Husserl persze ugyanakkor reflektál erre a felvetésre is, ami újfent remekül példázza filozófiai gondolkodásának rendkívüli dinamizmusát. „...Olyan szemrehányásról is olvastam már, mely szerint a meg nem értésre való hivatkozás csak olcsó módja annak, hogy a kritikusok <vitorlájából kifogjam a szelet> – írja (Hua VI: 439. o.; magyarul: Válság II. 145. sk. o.).

3.2 A transzcendentális beállítódás

A beállítódásváltás aktusának elemzése után – követve az eszmélődő fenomenológust – most átlépünk a transzcendentális talajára. Vizsgálódásaink természetesen távolról sem érintik a transzcendentális beállítódásra vonatkozó általában vett legfontosabb kérdéseket, hiszen ezen kérdések kifejtése egyrészt nem lehet tárgya egyetlen tanulmánynak, azaz szétfeszítené vizsgálódásaink kereteit, másrészt a transzcendentális beállítódásnak most csakis annyiban járunk utána, amennyiben a szóban forgó öneszmélés folyamatának vizsgálata azt megkívánja. Ezt a folyamatot szem előtt tartva a transzcendentális témakörén belül a *Bevezetés*ben előre jelzett sémát igyekszünk körüljárni, amely egyértelműen jelzi, hogy *az öneszmélés folyamata a transzcendentális talajt elérve is folytatódik*. Az alábbiakban ezeket a *transzcendentális rétegeket* kívánjuk felfejteni, hogy az eszmélődő fenomenológust a végsőkig nyomon követhessük. Ezeket a rétegeket a Husserl által megkülönböztetett transzcendentális én-ek vetítik elénk, a transzcendentális konstituáló, a transzcendentális fenomenologizáló és végül a transzcendentális ős én.¹⁴³ Mindenesetre ezen speciális vizsgálódásaink kezdetén, amikor még arról sincs igazán sejtésünk, hogy mit takar a transzcendentális én kifejezés, csupán a természetes és transzcendentális én egymáshoz való viszonyának a kérdését igyekszünk körüljárni, hogy ezáltal körvonalazódhasson számunkra, mit is jelent a transzcendentális beállítódás egyáltalán.

3.2.1 Kettéhasadt élet

A természetesség talaját elhagyva – mint már szóltunk róla – az eszmélődő kutató számára egy új élet veszi kezdetét. A fordulatot végrehajtva egy olyan talajra érkezik, amely az evidenciák birodalma, amely tehát az őt – Husserl meglátása szerint – idáig vezető és az eszmélődésben motiváló kérdésfeltevés egyértelműen megnyugtató

¹⁴³ Ezen egy énen belüli, önazonos én-ek megkülönböztetéséről, egymáshoz való viszonyáról a továbbiakban lesz szó. Amikor ebben az összefüggésben transzcendentális én-ekről beszélünk, akkor az természetesen nem a transzcendentális interszubjektív énközösségre vonatkozik. A transzcendentális énen belül Husserl különíti el az itt szóban forgó én-eket, ezért ebben a vonatkozásban is jogosult a többszám használata.

Ez a megkülönböztetés ugyanakkor nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a transzcendentális énen belül más szempontból más rétegek kerüljenek tematizálásra. (Lásd például Ullmann 2004: 152. skk. o.: „A temporális újdonságok hármasságának megfelelően talán elkülöníthetjük a szubjektivitás három fogalmát is”. Ezek: „a transzcendentális ego, mint azonosság a különbségben”, „az önmaga számára történetként megjelenő szubjektivitás” és végül a „<traumatikus> szubjektum”.)

megoldását és bizonyos értelemben lezárását adja. Az – mint Husserl megfogalmazásaiból kiderül – nem fordulhat elő, hogy a transzcendentális fordulat sikeres végrehajtása után bármely kutatóban egy szemernyi kétely is maradjon afelől, hogy a transzcendentális talaj az eddig oly sok erőfeszítésbe került kutatás végállomása. Valóban olyan, mintha az, amit az ember ebben a beállítódásban megpillanthat, valamilyen csoda lenne, amit aztán éppen azért nem illethet semmiféle kétely, mert lenyűgözi, magával ragadja a kutatót. Husserl szemszögéből tekintve az öneszmélés transzcendentális beállítódásba vezető útja olyan mint egy kincsvadászat, ahol a kincsesláda kinyitása után senkinek sem jut eszébe feltenni a kérdést, hogy a megpillantott ládika valóságos-e. Maga az *élmény* az, amelynek erejére Husserl apellál, amikor úgy állítja be a transzcendentális fordulat nyomán elének kerülő talajt, mint ami mindenképpen fogva tartja a kutatót egész hátralévő életére.¹⁴⁴ Ha nem is adja meg a választ azonnal az őt eszmélődésében előre hajtó kérdésekre, úgy mutatkozik meg, mint ahol ezekre a kérdésekre végül feltétlenül válasz – mondjuk így – adatik (Hua I: 180. sk. o.; VI: 192. o.; magyarul: KE: 172. o.; Válság I: 236. o.; stb.).¹⁴⁵

A transzcendentális talajt a kutató önmagára eszmélése folytán érheti el, ahogyan az eddigiekből már kiderült. Azaz amikor a transzcendentális talajról vagy szféráról beszélünk, akkor az nem egy az életvilág mellett létező párhuzamos világot takar, hanem egy olyan úgyszólván valóságot, amelyre az eddigiekben is követett speciális önmegismerés által jutunk. Valahogyan magunkban kell felfedezni a transzcendentális talajt, amely kizárólag a transzcendentális énnel való szembesülés nyomán adódhat, azaz *a transzcendentális talaj a transzcendentális én élete*. Mit is tudhatunk tehát erről a titokzatos énről, amellyel kapcsolatosan Husserl újra és újra hangsúlyozza, hogy minden ember rendelkezik vele akkor is, ha nem tud róla (Hua I: 75. o.; VI: 190. o.; XXXIV: 122. o.; magyarul: KE: 49. o.; Válság I: 233. o.)? Korábban a husserli emberről alkotott kép vizsgálatánál megállapítottuk, hogy Husserl – ha az általa bírált descartes-itól erősen eltérő értelemben is – a transzcendentális én tételezésével foglya marad egy speciális értelemben vett dualizmusnak, amennyiben bár a transzcendentális énnel nincsen teste, azaz fizikai valósága, mégis az emberben – és nem azon kívül – valahogyan létező,

¹⁴⁴ Ennek alátámasztásához ld. a hegyi túra hasonlatát (Hua VI: 438. o.; magyarul: Válság II: 144. o.), ahol a hegycsúcs a transzcendentális jelképezi, vagy újfent a vallási megtérésre való utalást (uo. 140. o.; magyarul: Válság I: 176. o.), és mindazon már idézett helyeket, amelyek egy egészen új élet és akarat megjelenéséről szólnak a transzcendentális kapcsán (ld. 106. sk. o.). A Husserl által rögzített öneszmélési folyamatban *sehol sem jelenik meg annak a lehetősége, hogy a transzcendentális fordulatot valóban végrehajtó kutató nemet mond a transzcendentális beállítódás további gyakorlására.*

¹⁴⁵ Még ha ez a felelet a végtelenben nyugszik is, és csak az egymást folyamatosan váltó tudósgenerációk együttműködése révén artikulálódik (Hua VI: 273. sk., 488. o.; XXV: 6. o.; magyarul: Válság I: 328. o.; Válság II: 218. o.; SZT: 27. o.; stb.).

bizonyos értelemben szellemi valóságot jelent. Husserl ugyanakkor – és ezen a ponton újfent szemünk elé kerül filozófiájának hihetetlen reflexivitása – számol ezzel az ellenvetéssel is, és a dualizmus vádját kivédendő igyekszik tisztázni a transzcendentális én mibenlétét. „Ez az ego nem egy absztrakt réteg a konkrét emberben, mint az ember tiszta szellemi léte, miközben a testtől elvonatkoztatunk. Nyilvánvaló, hogy aki így beszél, a naiv-természetes beállítódásba visszaesve, annak a gondolkodása az előzetesen adott világ talaján mozog, az epoché hatókörén kívül: mert ha valaki magát emberként érti, az azt jelenti, hogy előfeltételezi a világérvényt (Weltgeltung)” (Hua XXVII: 173. o.). Ezen a ponton újra szembesülünk az általunk korábban husserli nézőpontváltásnak nevezett megközelítéssel, miszerint ha nem a természetesség talaján állva közelítjük meg a transzcendentális ént, hanem a beállítódásváltás után tekintünk rá, akkor egyértelművé válik, hogy ez az ego nem a természetes ember egy része, holott ez is én vagyok. Vagy ahogyan Husserl másutt megfogalmazza, a transzcendentális szubjektivitást nem úgy kell értenünk, mintha az egy mag lenne az emberben (Hua XV: 456. o.), amelyet a természetes ember különböző rétegeinek – mint a test és a lélek – lebontásával érnének el, hanem valahogyan túl van mindezen, egy másik dimenzióban. Ha pedig Husserl *a transzcendentálisról, mint egy másik dimenzióról* beszél (Hua III: 56. o.; VI: 120., 123. o.; magyarul: Válság I: 153., 155. o.), akkor ennek értelme mindenekelőtt abban áll – mint láttuk –, hogy ezáltal elejét veheti minden olyan transzcendentális talajra vonatkozó kritikának, amely bírálatát a beállítódásváltás végrehajtása nélkül gyakorolja.

Ha viszont Husserl ilyen mértékben hangsúlyozza a transzcendentális én természetes gondolkodástól és kerektől való különbözőségét, akkor mégis hogyan vádolhatjuk dualizmussal az emberről alkotott felfogását illetően? Az ezen a ponton is elénk kerülő husserli nézőpontváltásról fentebb már igyekeztük megmutatni, hogy túllép a filozófiai gondolkodás keretein és ezáltal ellehetetleníti azt a transzcendentálisra vonatkozólag. Ellenben ha el is tekintünk ettől a mozzanattól, és elfogadjuk azt a husserli leírást, hogy a transzcendentális énről csak azért gondolkodunk úgy, mintha valahogyan egy rész lenne az emberben, mert gondolkodásunk a természetes talaj foglya, a husserli ember-kép dualisztikus voltára vonatkozó állásfoglalásunk – meglátásunk szerint – továbbra is jogosultnak mutatkozik. Mert ha – mint Husserl leszögezi – a transzcendentális én nem is valamiféle legmagasabbrendű szellemi valóság az emberben – hiszen a fizikai-szellemi megkülönböztetés az emberre vonatkozólag már eleve az előzetesen adott természetes világtalaj érvényességét feltételezi, ahogyan a természetes ember létezésének tételezése is –, mégis azzal a természetesség talajáról nézve abszurd

helyzettel találjuk szemben magunkat, hogy bár a transzcendentális én a természetes énhez és emberhez képest egy új dimenziót nyit meg, az mégis *én* vagyok. Márpedig az én-tudat és az ember önazonosságának tudata mégis a természetességben gyökerezik, azaz az ember mindenekelőtt természetes ember-énként találja magát az előzetesen adott világ talaján. A transzcendentális én felfedezése azzal az alapvető belátással is jár, hogy a transzcendentális én is én vagyok (Hua I: 75. o.; magyarul: KE: 49. o.), azaz a transzcendentális beállítódásra szert téve, azt az én-tudatot, amely a fordulat végrehajtása előtt a természetességben artikulálódott, nem vetem el, illetve nem szünteti meg az új dimenzióba való átlépés, hanem inkább megerősíti azt. Úgy tűnik, éppen ez *az önazonosság képezi a legfőbb érvet a husserli ember-kép dualizmusa mellett*. Hiszen ha – mint Husserl írja – minden természetességben élő embernek van transzcendentális énje, illetve pontosabban fogalmazva, transzcendentális énje is a természetes énje mellett, akkor mivel ezek az én-ek azonosak egymással, azaz mindkettő én vagyok, Husserl a transzcendentális énnel mégiscsak tételez egy fizikai valósággal nem bíró, a természetesség talaján nem érzékelhető, de mégis létező valóságot, amely mégsem másvalaki, mint akit a természetes én jelöl. Bizonyos értelemben tehát a transzcendentális én is ehhez tartozik hozzá. És ha nem akarunk túlzottan belebonyolódni a szavakkal való játékba, akkor mégiscsak azt kell mondjuk, hogy Husserl az ember énjén belül, amely mindenekelőtt természetes énként adódik, megkülönböztet egy transzcendentális ént is, amely bár bizonyos értelemben túl van a természetes énen, mégis tőle elválaszthatatlan. Ebben az értelemben állítható meglátásunk szerint, hogy Husserl emberről alkotott képe nem mentes a dualista előfeltevéstől, amely a pszichofizikai egységként adódó természetes emberen túl egy önálló, fizikai léttel nem rendelkező szellemi valóságot, ént feltételez. Ennek a feltételezésnek azonban tudomásunk szerint nincsen filozófiailag igazolható alapja. A természetes beállítódásból a transzcendentálisba igyekvő eszmélődő embernek azonban – ahogyan Husserlnek is – mindenekelőtt ezt az előfeltevést kell elfogadnia.

Hogyan viszonyul tehát egymáshoz a szóban forgó természetes és transzcendentális én? A kérdés jelentősége abban áll, hogy mivel Husserl hangsúlyozza, hogy a transzcendentális talaj felfedezésével egy új élet nyílik meg az ember előtt, ezáltal jelenhet meg számunkra, hogy hogyan is képzelhetjük el a transzcendentális fordulat végrehajtása után is továbbfolyó emberéleletet, amely immár tudottan bírja saját transzcendentális életét is. Husserl a transzcendentális beállítódásba kerülést az egész további emberélelet, sőt az egész emberiség további élete számára döntő jelentőségű

eseménynek tartja, hiszen egyedül a transzcendentalitás felfedezése által újulhat meg az ember és eképp az emberiség is (Hua VI: 153. sk., 467. o., magyarul: Válság I: 191. o.; Válság II: 187. o.; stb.). A transzcendentális énnel való szembesülést ugyanakkor – mint az már az eddigiekből is sejthető – nem úgy kell elképzelni, mintha az ember ezáltal egyszer s mindenkorra teljességgel kivonulna természetes életéből, mintha rábukkana arra az új világra, ahol ezután már mindig is élni szeretne. *A transzcendentális és természetes élet szétválaszthatatlanul összefonódik egymással.* A transzcendentális beállítódás gyakorlásának ugyanis a természetesség talaján saját, úgynevezett hivatásideje (Berufszeit) van, amely egyfelől – mint Husserl leszögezi – ugyanúgy jelenik meg, mint bármely más természetes hivatásbeli beállítódás. „Jó oka van annak hangsúlyozására, hogy a <fenomenológus> beállítódásában is van hivatásszerű mozzanat. Az itt említett epokhé [ti. az objektív tudományhoz kapcsolódó]¹⁴⁶ leírásához elsőrendűen tartozik hozzá, hogy ez *szokásszerűen végzendő epokhé, amelynek saját ideje van*, amikor munkában nyilvánul meg, míg másfajta időket egyéb munka- és játékérdeklődésünknek szentelünk” (Hua VI: 140. o.; magyarul: Válság I: 175. o. – kiemelés tőlem). A beállítódás gyakorlásának idejére minden más érdeklődés – ahogy Husserl fogalmaz – „hatályon kívül” (außer Aktion) helyeződik (uo. 153. o.; magyarul: uo. 191. o.), de ezen érdeklődések továbbra is fennmaradnak. A transzcendentális beállítódás ezek szerint ugyanúgy szokásszerűen ismétlődő, illetve ismételhető beállítódás, mint más természetességben adódó beállítódások. Ugyanakkor Husserl kiemeli, hogy ezt az epokhét mégsem azonosíthatjuk „méltatlanul” (entwertende Gleichstellung) más hivatásokkal (uo.), mert mindez nem jelenti azt, hogy a transzcendentális epokhé „az emberi létezés szempontjából gyakorlatilag – <egzisztenciálisan> – nem jelent többet, mint a cipész hivatásbeli epokhéja, s természetesen azt sem jelenti, hogy alapjában véve mindegy, cipész-e, avagy éppen fenomenológus valaki” (uo. 140. o.; magyarul: uo. 175. o.). *Ez a beállítódás tehát, még ha a természetesség talaján más beállítódásokkal analóg módon jelenik is meg, lényegileg különbözik mindegyiktől.* Hiszen – mint erről már korábban is volt szó – ez az a beállítódás, amelyben az eszmélődő ember megpillantja az evidenciák végtelen birodalmát, felismeri, hogy azon a talajon áll, amelyen végsőképpen minden kérdésre válasz adatik. Az egyetlen igaz önmegismerés (Hua VI: 472. o.; magyarul: Válság II: 196. o.) kezdődik el a transzcendentális énnel szembesülve, melynek folyamányaként új életakarát és ennek nyomán új élet jelenik meg (Hua XXXIV: 160.,

¹⁴⁶ Husserl megállapítja, hogy mindez érvényes a kifejezett transzcendentális beállítódásra is. Ld. Hua VI: 153. sk. o.; magyarul: Válság I: 191. o.

462. o.). Ez az új élet persze nem pusztán a transzcendentalitásra vonatkozik, hanem éppenséggel a természetes, hétköznapi életre, amely a transzcendentális felismerések nyomán fokozatosan, de végül teljességgel átalakul.

A transzcendentális kutató tehát nem veszíti el saját természetes életét, azt ezután is tovább éli, ahogy Husserl megfogalmazza, a kutató két énje – a természetes és a transzcendentális – békésen megférnek egymással (Hua XXXIV: 89. o.). Bár tanulmányunk keretei nem teszik lehetővé az alapos utánajárást, de ki kell térnünk arra is, hogy a két én közötti – mondhatjuk így – harmóniát mindenekelőtt a két szféra közötti párhuzamosság biztosítja. Nem két különböző világról van szó tehát, ahogyan ez a két én végső azonosságán, a két én egy önazonosság-tudata nyomán is látható. A transzcendentális ego a másokkal való közösségben világot konstituáló énként működik, azaz ez az ego konstituálja végső soron a természetes én értelmét is. Úgy is mondhatjuk, hogy a transzcendentális én élete a természetesben tükröződik, ezáltal beszélhetünk a két talaj párhuzamosságáról, ezért fedezheti fel a fenomenológus, hogy a transzcendentális én és a lelki, pszichikai én aktusai megfeleltethetőek egymásnak.¹⁴⁷

A fentiek szerint a fenomenológus élete egy sajátos, minden más emberétől különböző élet, amely, ahogy Husserl leszögezi, énhasadásban (Ichspaltung) (Hua XXXIV: 11. o.) zajlik, azaz maga a fenomenológusi élet egy kettéhasadt élet (gespaltenes Leben) (uo. 12. o.). Vagy ahogyan Husserl másutt megfogalmazza, a transzcendentális kutató élete egy olyan élet, amely kettős könyvelésben zajlik (ein Leben in <doppelter Buchhaltung>) (uo. 16. o.). Az alábbiakban azt igyekszünk körüljárni, hogyan lehetséges egyáltalán az emberélet ebben az úgyszólván kettészakadásban. Ezen kérdés vizsgálata visz bennünket közelebb a fejezet elején felvetett természetes és transzcendentális én egymáshoz való viszonyának tisztázásához.

A transzcendentális én felfedezésével az eredetileg pusztán a természetesség talaján folyó életben egy új élet jelenik meg, a transzcendentális, amely kezdetben valóban az emberélet egyfajta hasadását idézi elő. A természetes én ekkor úgy viszonyul a transzcendentális énhez, mint alsó-én (unteres Ich) a felső-énhez (oberes-Ich) (Hua XXXIV: 59. o.).¹⁴⁸ Ezen én-ek aktualitás és inaktualitás játékában jelennek meg az

¹⁴⁷ Vö. „... az abszolút vagy transzcendentális szubjektivitás régiója a létező (real) világmindenséget, minden lehetséges létező (real) világot <magában hordoz> az <intencionális konstitúció> által...” (Hua III: 73. o.); „... valamennyi létező a transzcendentális szubjektivitás <képződményeként> válik érthetővé...” (Hua I: 118. o.; magyarul: KE: 100. o.); „... az abszolút működő szubjektivitás nem az emberi szubjektivitás, csak elsősorban abban objektíválja magát...” (Hua VI: 265. o.; magyarul: Válság I: 319. o.); stb.

¹⁴⁸ „A fenomenológia kezdetekor az epokhénak más karaktere van, mint a fenomenológia kiteljesedése (Ausbildung) után... A fenomenológia kezdetekor a fenomenologizáló szubjektumban meglévő énhasadás

emberéletben (uo. 44. sk. o.),¹⁴⁹ hasonlóan a fentebb már jellemzett egyéb hivatásidőkhöz. Amikor a fenomenológus a transzcendentális beállítódásban gyakorolja magát, akkor a természetes énje mintegy háttérbe szorul, inaktuálissá válik, de nem tűnik el. Amikor pedig fenomenológusként a természetes beállítódásban, mindennapi praktikus életében tevékenykedik, akkor a transzcendentális énje válik inaktuálissá, a természetes én aktualitásával párhuzamosan. Ebben a kettéhasadásban azonban természetesen – mint többször említettük – a kutató megőrzi önzonosságát, ami vizsgálódásainknak ebben a szakaszában elsőképpen azt jelenti, hogy a természetes beállítódásban képes visszaemlékezni önmagára, felső-énje transzcendentális életére, és ugyanígy megfordítva, a transzcendentális beállítódásban is képes visszaidézni éppen inaktuális alsó-énjét (Hua XV: 537. o.; XXXIV: 101., 490. skk. o.). Az emlékezet teremti meg a folyamatosságot a két én között, ezáltal beszélhetünk ugyanarról az énről a két beállítódásban.

A két élet között ugyanakkor – mint már ugyancsak szóltunk róla – radikális különbségek állnak fenn. *Hogyan maradhat meg bármely eszmélődő ember ebben a két, egymástól gyökeresen különböző saját élet által generált folyamatos feszültségben?* Hiszen bár – mint láttuk – ezen aktualitás-inaktualitás játék a különböző beállítódású ének között a természetességben is megjelenik, ez a természetesség talaján nem okoz semmiféle problémát, hozzátartozik mindennapi életvilágunkhoz. De ha a transzcendentális beállítódással valóban valami egészen új tör be az emberélet mindennapiságába, ha ennek az élménynek olyan ereje van, hogy a kutató a továbbiakban nem tud szabadulni tőle, ha valóban olyan szféraként jelenik meg, amely által az eszmélődést motiváló kérdésekre végre felelet adódhat, akkor ezáltal a korábbi naiv természetesség most először a maga valódi naivitásában kell, hogy megjelenjen a fenomenológus előtt, aki most először láthatja tisztán saját természetes mindennapiságát. A transzcendentális énnel való szembesülés élményét a fenomenológus nem felejtí el a praktikus, természetes életbe visszatérve sem. Így pedig ebben a hétköznapiságban – a transzcendentális beállítódásról fentebb elmondottakat szem előtt tartva – egyszerűen nem

(Ichspaltung) egy alsó, természetes beállítódású és ebben is maradó énré, illetve egy felső, az epokhéban és a tisztán szubjektív kutatásban élő énré való hasadásként jelenik meg.”

¹⁴⁹ „A fenomenológus által ... a világ nem egyenesen és magátólértétődően tételezett és érvényes. De ha a fenomenológus saját maga, mint világot tapasztaló és a világba beleélő én <közömbös> fenomenológiai szemlélője, akkor a világ és minden világot illető meggyőződése, akaratí elhatározása, beállítódása mégis érvényben van. Csak mindezek ősalakjukban (Urgestalt) az alsó, tematikus énré tartoznak, nem pedig a fenomenológiai kutatásokat végző (írántuk <közömbös>) szemlélőhöz, amelyhez egy sajátos aktusszféra tartozik. Ahogyan a felső én inaktuálissá válik, úgy válik az alsó, világra irányuló (Weltgerichtet) én aktuálissá. Ez az aktualitásról és inaktualitásról való beszéd ezen a helyen különös jelentőséggel bír.”

viselkedhet úgy, mint azelőtt.¹⁵⁰ *Érzékelnie és a természetességben valahogyan hordoznia kell ezt a két létszféra közötti feloldhatatlannak tűnő feszültséget.* Ahogyan Husserl is megfogalmazza, a transzcendentális epokhé gyakorlása után az ember már nem lehet ugyanaz, mint aki előtte volt – és ez a megállapítás nyilvánvalóan a természetes világtalajon folyó életre vonatkozik (vö. Hua I: 66., 119. sk. o.; III: 5., 67. o.; VI: 104., 151., 472. o.; VIII: 166. o.; IX: 295. o.; magyarul: KE: 39., 102. o.; Válság I: 133. sk., 188. o.; Válság II: 195. o.; Fenomenológia: 217. o.; stb.). Hogyan folyhat tehát tovább a transzcendentális kutató természetes élete anélkül, hogy – végső soron – megzavarodna?

A fentebb jellemzett kettéhasadás a két élet és két én között – mint Husserl leírja – csakis az úgynevezett kezdők¹⁵¹ esetében jelenik meg problémaként, akik még csak első néhány alkalommal helyezik magukat a transzcendentális beállítódásba (Hua XXXIV: 58. skk. o.).¹⁵² Ezek szerint a husserli beszámolók alapján azt mondhatjuk, hogy az öneszmélés folyamata már az első – nyilvánvalóan döntő – beállítódásváltás végrehajtása után is folytatódik és a fokozatosság elve ezután is érvényesül. Az öneszmélési folyamat ugyanis – mint látjuk – nem ér véget a transzcendentális talaj elérésével, hanem ekkor – mint már említésre került – egy új kezdet előtt állunk: az öneszmélés folyamata átlép a transzcendentális talajára. A kezdő és gyakorlott fenomenológus képe ezt erősíti meg, az első döntő fordulat után ugyanis a kutatónak gyakorlatra, jártasságra kell szert tennie a

¹⁵⁰ Ezen a ponton érdemes újra emlékeztetünkbe idézni Platón híres hasonlatát, ahol a felső világból a barlangba visszatérő filozófus jó ideig semmit sem lát, mert szemének időre van szüksége ahhoz, hogy a nagy fényesség után valamit is érzékeljen az alsó világ félhomályában. Bár Platón nem rendszeres ki- és bejáráslásról ír, míg Husserl igen, míg tehát Platónnál a két élet egymástól elválasztva jelenik meg, Husserlnél pedig szorosan összefonódva, a platóni kép egyértelműen jeleníti meg a tényt, hogy a hétköznapiságtól radikálisan különböző élet tapasztalata után a hétköznapiságba visszatérve, a filozófus egyszerűen nem tud olyan lenni, mint azelőtt. Vö. a korábban a tágan értett esztétikai beállítódásról elmondottakat, miszerint ebből a beállítódásból a hétköznapi visszaeséskor, az ember egy darabig úgy mond azt sem tudja, hol van (111. o.). Mindezt *A visszatérés* c. fejezetben gondoljuk végig részletesen.

¹⁵¹ A kifejezést ld. pl. Hua I: 69., 120. o. (werdender Philosoph); VI: 251. o.; VIII: 166. o.; XV: 368. o.; XXXIV: 105. o.; magyarul: KE: 42., 102. o.; Válság I: 303. o. A kezdő fenomenológus meghatározást azonban Husserl nem pusztán az általunk vizsgált értelemben használja. A transzcendentális fordulat végrehajtása ugyanis – beszámolója szerint – lehet sikeres és kevésbé sikeres is. Nem csak az számít tehát kezdőnek, aki bár sikeresen végrehajtotta a fordulatot, de még nem igazán tud vele mihez kezdeni, hanem az is, aki bár igyekszik végrehajtani a beállítódásváltást, de valahogyan – az aktus újszerűségénél fogva – elvétí azt. Ilyen elvétésnek számít Husserl szemében például, amikor a kezdő fenomenológus végrehajtja ugyan a váltást, de az pusztán közjáték marad számára, nem jelenik meg kényszerítő ereje, ennél fogva az egész további életre kiható kutatói elhatározás sem születik meg. A váltás ezen – úgy mond – erőtlensége arra mutat, hogy a fenomenológus még nem hajtotta végre igazán a transzcendentális fordulatot (vö. Hua XXXIV: 105. o.).

¹⁵² „[A fenomenológia kiteljesedése után] ugyan még továbbra is megmarad az énhasadás (Ichspaltung); de [az én] mint alsó én (unteres Ich) nem a természetes tematikus beállítódásban lévő természetes én többé, illetve ezt csak mint múltbeli természetes ént bírja. Jobban mondva a világ transzcendentális idealitásának megismerése után a természetes beállítódás... végérvényesen feladásra kerül, és amikor egyenesen valamilyen világbeli létezőről (Weltliches) ítélek és mint korábban is a világban teoretikusan és praktikusán tevékenykedek, a világ megszűnt számomra, mint abszolút érvénnyel bíró és mint abszolút tematikus szféra” (Hua XXXIV: 59. sk. o.).

beállítódásváltásban és a transzcendentális talajon való úgymond mozgásban, hogy számára is elérhetővé váljon a transzcendentalitás mind teljesebb értelme. Ez az értelem pedig végül világossá teszi az eszmélődő ember számára, hogy *énje és élete eleinte ijesztőnek ható kettéhasadása puszta látszat, hogy az egyetlen – husserli szóhasználattal élve – abszolút valóság a transzcendentális szubjektivitás, illetve interszubjektivitás, és minden ennek az abszolút valóságnak a része*. Azaz a transzcendentális nézőpontban mind teljesebb jártasságra szert téve felismeri, hogy a természetes énelet is transzcendentálisan konstituált, azaz hogy a transzcendentális ego mindenekelőtt a természetes énben objektíválja magát (Hua VI: 265. o.; magyarul: Válság I: 319. o.). Ezáltal *a természetes beállítódás a transzcendentális én módusaként* lepleződik le (Hua XXXIV: 156. sk. o.). Így az alsó és felső én közötti először tapasztalt különbség átalakul, illetve másként jelenik meg, mint kezdetben, míg a kettősség természetesen továbbra is, a gyakorlott fenomenológus életében is bizonyos értelemben fennmarad. A különbség ugyanis a *konstituáló és a konstituált* különbségévé lesz, ennél fogva a természetes élet ugyanannak az egy transzcendentális valóságnak a részeként mutatkozik meg. A transzcendentális epokhét rendszeresen gyakorló kutató számára tehát saját természetes élete új értelmet nyer, arra már a természetes beállítódásban sem úgy tekint, mint korábban, hanem mint a transzcendentális szubjektivitás úgyszólván képződményére. Ez a felismerés, az ezzel való szembesülés oldja fel életében a fentebb vázolt feszültséget.¹⁵³

Rendkívül érdekes az, ahogyan Husserl leírja ezt az állapotot. Azt mondja ugyanis, hogy a redukció gyakorlása során az alsó én folyamatosan a múlt részévé válik, mint múltbeli természetes én jelenik meg (Hua XXXIV: 59. sk. o.),¹⁵⁴ ami nem arra vonatkozik, hogy a transzcendentális beállítódásban az éppen inaktuális alsó én a múlthoz tartozik, amely aztán, a természetes beállítódásba visszatérve újra aktuálissá, jelenné válik. Hanem arról, hogy *a természetes, transzcendentálisan naiv én végső soron már csak emlék marad, amelyhez a fenomenológiai epokhé valódi végrehajtása után többé nem térhet vissza az eszmélődő*. A transzcendentalitással való valódi szembesülés végleges, az ember korábbi naivitását már sosem nyerheti vissza, akár így akarja, akár nem.¹⁵⁵ Ezért

¹⁵³ Vö. Sepp 1997: 297. o. „A transzcendentális nézőpont számára a mundanitás transzcendentalitás...”

¹⁵⁴ A leírást ld. a 152-es lábjegyzetben.

¹⁵⁵ Mindez igen fontos, talán erkölcsi kérdést szegez szembe a husserli fenomenológiával. Meg tudja-e ítélni az eszmélődő ember a fordulat végrehajtása előtt, hogy mire vállalkozik? Saját naivitásának úgy tűnik csakis a fordulat után kerül teljesen tudatába, ekkor azonban, amikor teljesen világosan áll előtte a két lételemetőség, tudnillik a transzcendentális és a transzcendentálisan naiv élet lehetősége, már nem dönthet arról, melyikben szeretné folytatni életét. A transzcendentális beállítódás úgy jelenik meg, mint ahonnan nincs visszaút. Husserl számára – úgy tűnik – ez a legnagyobb boldogság, az apodiktikus ésszerűségben megalapozott és kivitelezett élet. De vajon tudja-e garantálni azt, hogy az őt követő eszmélődő is ebben találja meg legnagyobb örömét? Nem vágyik-e majd mindennél jobban a reflektálatlan élet spontaneitása után?

fogalmazhat Husserl úgy, hogy „a fenomenológiai redukció által... az én megszabadul léte természetének korlátaitól” (Hua XXXIV: 225. o.), vagy ahogyan másutt írja: „amikor megszabadulunk a végességtől, akkor eltűnik a különbség a transzcendentális én és az emberi én között” (uo. 459. o.). A transzcendentális epokhét gyakorolva tehát nemcsak hogy egy új nézőpontra teszünk szert, hanem abban a paradox helyzetben találjuk magunkat, hogy a mindennapi életvilágban továbbra is benneélve, mégis megszabadultunk a végességtől. „...A fenomenológiai szférában nincsen esetlegesség, nincsen fakticitás...” (Hua III: 340. o.), márpedig – mint láttuk – az eszmélődő kutató számára a mindennapi életvilág a transzcendentális szubjektivitás konstituáltjaként maga is a fenomenológiai szféra részeként jelenik meg.

3.2.2 A fenomenologizáló én

Anélkül, hogy a fenti, transzcendentális énrre vonatkozó elemzéseinket befejezettek tekintenénk, átlépünk a transzcendentalitás már jelzett következő rétegre. Ezúttal a hangsúly már nem a természetes és a transzcendentális én viszonyán, egyáltalán a transzcendentális beállítódást gyakorló, a természetességben mégis megmaradó életen van, hanem a természetes élet talaját kis időre magunk mögött hagyva, beljebb lépünk a transzcendentális szférába és a transzcendentális én létezésének mikéntjére kérdezzük rá.¹⁵⁶ Olyan területre tévedünk ezáltal, amelynek egyes kérdései természetesen megjelennek a husserli gondolatokban, amelyek ugyanakkor nem válnak módszeres kifejtés tárgyává. Ennek oka meglátásunk szerint nagyrészt abban keresendő, hogy többnyire a transzcendentalitást érintő olyan specifikus problémákról van szó, amelyek a husserli fenomenológia kidolgozásának egy későbbi szakaszában válhattak volna középponti kérdéssé. Hiszen Husserl folytonos bevezetés-kísérletei arra mutatnak, hogy számára – érthető módon – leginkább transzcendentális fenomenológiája megfelelő megalapozása volt a tét, amelyen az alábbiakban tárgyalt problémák jóval túlmutatnak. Ugyanakkor a *fenomenológia fenomenológájának* feladatát – illetve a fenomenológiai redukció fenomenológiájának feladatát –, amely az általunk itt elemzésre kerülő

¹⁵⁶ Elemzéseinkhez mindenekelőtt újfent a *Husserliana* sorozat XXXIV-es kötete nyújtja a legnagyobb segítséget, ahol sok olyan periférikus kérdés kerül elő a transzcendentális epokhét illetően, amelyek a mi vizsgálódásaink során központi jelentőségre tesznek szert. Ezen kérdések végiggondolásában Fink már idézett *VI. Cartesianische Meditationen*-je is nagy segítségünkre van, ugyanis Fink reflexiói a husserli transzcendentális fenomenológiát illetően ugyancsak a számunkra ezen a helyen nagy jelentőségű kérdéseket emelik a középpontba.

problémakört jelöli ki, Husserl több helyütt is megfogalmazza (ld. pl. Hua III: 153. o.; VI: 250. o.; VIII: 164. o.; XXXIV. 178. o.; magyarul: Válság I: 303. o.; stb.)

A transzcendentális beállítódásra szert téve, először szembesülve saját transzcendentális énünkkel – mint a fentiekben is igyekeztünk kifejteni – még korántsem zárul le az öneszmélés Husserl által rögzített folyamata. A transzcendentális én tartalma, illetve különböző rétegei, csak fokozatosan, a transzcendentális beállítódásban magunkat mind mélyebben gyakorolva tárulhat fel előttünk. „... A transzcendentális ego teljes létét nem szabad kapkodva igényelni...” (Hua XXXIV: 296. o.), szögezi le Husserl, azaz minden kutatót, további türelemre és ezáltal persze kitartásra int a transzcendentális mező megpillantása után is. Mindeddig a transzcendentális én világot és mindenekelőtt a természetes ént konstituáló szerepéről gondolkodtunk. Most azonban felfedezzük, hogy ahhoz, hogy a transzcendentális én világkonstitúciójáról egyáltalán bármit tudhassunk, rendelkezünk kell egy olyan – úgymond – pozícióval, ahonnan ez a konstitúciós funkció szemlélhetővé válik. Erre a nézőpontra nyilvánvalóan nem tehetünk szert a természetesség talaján, amelynek naivitása éppen abban áll, hogy a fordulat végrehajtása előtt semmit sem tud transzcendentális meghatározottságáról. A konstitúciót szemlélő nézőpont tehát maga transzcendentális kell, hogy legyen. Az ezzel a nézőponttal rendelkező, a transzcendentális konstitúcióra reflektáló én a transzcendentális *fenomenologizáló én* (Hua XV: 383., 540. sk. o.; XXXIV: 90., 173. skk., 581. o.; stb.). Míg tehát a fordulat nyomán elért transzcendentális talaj énje mindenekelőtt a konstitúciót végrehajtó, de transzcendentálisan nem reflexív én, addig erről az aktusról a transzcendentális konstituáló ént irányuló transzcendentális fenomenologizáló én által tudunk. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy érdekes módon nem csak a mindennapiságban élő ember életét tekinthetjük transzcendentálisan naivnak – ahogyan eddig is gyakran neveztük a természetes talajon folyó életet –, hanem magát a transzcendentális konstituáló életet is. Úgy tűnik tehát, hogy a transzcendentális beállítódásba lépve még nem veszítjük el transzcendentális értelemben vett naivságunkat, amennyiben magáról a konstitúcióról még nincs tudomásunk.¹⁵⁷ A fenomenológiai öneszmélés szempontjából tehát a beállítódásváltás ugyan a lényegi, mindent eldöntő aktus, de – kiegészítve eddigi vizsgálódásainkat – most szemünk elé kerül az a tény, hogy *magának a transzcendentális fenomenológiának a szempontjából éppenséggel a transzcendentális fenomenologizáló én reflexív aktusa a döntő*. Ez az az aktus ugyanis, amelyben egyedül adódik a fenomenológia tulajdonképpeni tárgya.

¹⁵⁷ Ezen probléma továbbgondolását lásd az alábbi oldalakon.

Az alábbiakban azzal a felvetéssel igyekszünk szembe nézni, hogy nem lehetséges-e, hogy miközben a husserli elemzések rekonstrukciója nyomán megtalálni véljük a fenomenológia döntő aktusát, valójában mondvacsinált probléma és felvetés előtt állunk. Nem elképzelhető, hogy miközben a fenti módon gondolkodunk, szem elől tévesztjük a husserli fenomenológia folyton hangsúlyozott leíró jellegét és üres spekulációkba bonyolódunk, amelyek ugyanakkor egyáltalán nem visznek minket közelebb a transzcendentális öneszmélés folyamatának megértésében? Bármennyire – talán ez a megfelelő kifejezés – nehézkesnek tűnik is föl a transzcendentális konstituáló és a transzcendentális fenomenologizáló én megkülönböztetése, az alábbiakban mégis ezen megkülönböztetés értelmét és tétjét szeretnénk megragadhatóvá tenni. Ezekhez a vizsgálódásokhoz a természetesség talaját vesszük alapul és segítségül hívjuk a tanulmányunk kezdetén előrebocsátott táblázatban rögzített sémát.

A hétköznapi talaján – mint a természetes énrre vonatkozó elemzéseinkben is láttuk – mindennapi tapasztalataink alapján megkülönböztethetjük a totálisan naiv, világba való beleélést, amely adott esetben mindenféle tulajdonképpeni értelemben vett, azaz mondjuk így, tematikus reflexiót nélkülöz. A természetes világban élés persze ekkor sem nélkülöz mindenfajta reflexiót, de a saját világban folyó életére vonatkozó átfogó reflexiót igen. Az én ekkor különböző világbeli célok és érdekek által meghatározott életet él, és nem válik témává számára saját tevékeny élete. Az általunk korábban első önreflexiónak nevezett szint az öneszmélés folyamatában, amely az áttörést hozza az eszmélődésben, veti meg a kritikai reflexió alapját. Ebben az aktusban fordul a természetes én először önmaga felé úgy, hogy témává teszi saját egész világban való létezését és tevékenykedését. A transzcendentalitásban fentebb jelzett különbségtétel tehát konstituáló és fenomenologizáló, azaz a konstituáló én aktusára reflektáló én között egy olyan elemi különbséget ragad meg, amely a természetesség szintjén is megjelenik. A transzcendentális beállítódástól függetlenül is láthatjuk, micsoda fordulatot jelent az ember eszmélődésének folyamatában az első tematikus reflexió végrehajtása, ami által az addig nem tematizált aktusok napvilágra kerülnek. Az ezen első önreflexió nyomán fellépő kritikai reflexió elmélyülését jelenti a bevezető sémában is kiemelt pszichológiai reflexió, amely tárgyát az ezen reflexió nyomán végrehajtott redukció által a természetes beállítódás szintjén a lehető legvilágosabban ragadja meg. A természetes és a transzcendentális talaj között tehát e tekintetben is alapvető párhuzamra bukkantunk, ahogyan ugyanis a természetesség szintjén megjelenik a naiv és a reflexív én, úgy ezt láthatjuk a transzcendentalitás talaján is a transzcendentális konstituáló és a

transzcendentális fenomenologizáló én kapcsán. És ahogyan a természetesség talaján folyó vizsgálódásaink egyértelművé tették ezen aktusok és szintek megkülönböztetésének jelentőségét, hiszen ezek jelzik az öneszmélési folyamat egyes állomásait, úgy most a transzcendentális szférában is szemünk elé kerül a különböző transzcendentális rétegek elkülönítésének értelme.

A transzcendentális talajon tehát megkülönböztetésre kerül a konstitúciót végrehajtó én és az erre az értelemadó folyamatra reflektáló fenomenologizáló én. Ezáltal pedig mintha – a természetes talajjal párhuzamosan – a transzcendentális szférán belül is jelen lenne egyfajta nem reflektált naivitás. Fentebb azt mondtuk, hogy az öneszmélés folyamatát követve a beállítódásváltással ezt a transzcendentális konstituáló, azaz transzcendentálisan még mindig naiv ént érzük el és a fenomenologizáló én csak egy következő reflexiós aktussal válik megragadhatóvá. Azaz úgy tűnik, mintha a beállítódásváltás nyomán bár elérnénk a transzcendentális keresett rétegét, de mégis transzcendentálisan naivak maradnánk, azaz még mit sem tudnánk magáról a fenomenologizáló énről. Mindez azonban úgy tűnik alaposabb utánajárást tesz szükségessé. *Létezik egyáltalán naivitás a transzcendentálisban? Lehet a transzcendentális én a természetes énnel analóg módon naiv?*

Az alábbi gondolatmenetet az teszi nehezzé és egyébként azért csúszhattunk bele a transzcendentális talajon folytatódó öneszmélést követve a fenti hibába, mintha az úgy nézne ki, hogy egyik úgymond alapozó transzcendentális éntől a másikig lépegetünk, mert ezek a vizsgálódások már eleve kettős talajon zajlanak, az aktus és a reflexió talaján. További nehézséget jelent ezen elemzések során az, hogy valahogyan saját jelenlegi nézőpontunkról sem feledkezhetünk meg akkor, amikor a transzcendentális különböző rétegeit kívánjuk felfejteni. Gondolatmenetünk során tehát mindvégig ott bujkál a háttérben a kérdés, hogy miközben a transzcendentális énről mindezt elgondoljuk, mi milyen nézőpontból tesszük ezt? A reflexió aktusáról való filozófiai gondolkodás nehézségei előtt állunk.

Hogyan is jelenik meg tehát – a fentieket igyekezve szem előtt tartani – a transzcendentális rétege a beállítódásváltás után? Nem tévedünk-e, amikor azt mondjuk, hogy először transzcendentálisan naivak maradunk? Gondoljuk meg, hogy a beállítódásváltás maga egy olyan transzcendentálisra vonatkozó reflexiós aktus kell, hogy legyen, amelynek következményeként maga a transzcendentális konstitúció válik szemlélhetővé. Hiszen amikor Husserl beszámol a transzcendentális fordulatról, azt mindig úgy írja le, mint aminek nyomán feltárul előttünk a transzcendentális végtelen

mezeje, a cogitációk tiszta áramlása (Hua I: 61. o.; magyarul: KE: 31. o.). Azaz a fordulat végrehajtása után azonnal szembesülünk a fenomenológia kutatási területével, magával az értelemkonstitúcióval. Tehát az a szint, ahová eljutunk, nem a transzcendentálisan naiv én szintje, amely – mint Husserl is leszögezi – a konstitúciós folyamat végrehajtója, hanem magára erre az ént, ennek konstitúciós tevékenységére látunk rá. Csakis ezáltal lehet tudomásunk ugyanis a transzcendentálisról általában. A transzcendentális fenomenológia lényege mégiscsak abban áll, hogy reflektálni tud a transzcendentális szférára, hogy kijelentéseket tud tenni róla. Ne felejtjük el, hogy nem arról van szó, mintha a transzcendentális fenomenológia biztosítaná, vagy valamilyen módon megalkotná saját kutatási területét – úgy tűnik fentebb ebbe a hibába estünk bele –, hanem egy előzetesen, egyébként is meglévő talajt akar elérni. Azaz a transzcendentálisan naiv én, amely a konstitúciós aktusok végrehajtója, mindenféle beállítódásváltás előtt és nélkül is működik, akkor is, ha nem tudunk róla.¹⁵⁸ Amikor tehát végrehajtjuk a fordulatot, akkor nem ezt az ént érzük el, hanem azt, hogy ez az én láthatóvá válik, elénk tárul működése, a fordulat előtt rejtve maradó tevékenysége. Ahová tehát eljutunk a fordulatot végrehajtva, az maga a fenomenologizáló én.

Mindeddig elemzéseinkben a természetességből transzcendentális önmagának tudatához igyekvő ember eszmélődését igyekeztünk nyomon követni. Ezen a ponton azonban a fordulatot, a saját transzcendentális ént való ráeszmélés aktusát megelőzzük a leírásban – ahogyan, és ennek jelentősége vizsgálódásainknak csak ezen a pontján válik világossá számunkra, ez eddig is történt –, *hiszen a beállítódásváltást végrehajtó ember először mit sem tud a fenomenologizáló énről*. Amiről tudomása van, az a transzcendentális konstitúció folyamata, a konstituáló és a konstituált jelenik meg számára. Ebből a nézőpontból azt is mondhatná, és valószínűleg mondaná is, hogy elérte a transzcendentális ént, amely végrehajtja a konstitúciót, de ő ezt nem nevezné semmilyen értelemben naiv ént. Erre való tekintettel mondhatjuk azt, hogy a beállítódásváltással a transzcendentális konstituáló ént érzük el. De mint láttuk, ezt is csak azért jelenthetjük ki, mert a fenomenologizáló ént értük el, amelynek eszmélődésünknek ebben a fázisában még nem vagyunk tudatában.

Miután ekképpen körvonalazódott előttünk azon nézőpont rögzítésének jelentősége, amelyből rátekintünk az éppen előttünk folyó aktusra és láttuk azt, hogy ezen

¹⁵⁸ Vö. Husserl többször hangsúlyozza, hogy mindenkinek van transzcendentális éntje (Hua I: 75. o.; VI: 190. o.; XXXIV: 122. o.; magyarul: KE: 49. o.; Válság I: 233. o.; stb.), amely végső soron mindenki esetében értelmet konstituálóként működik a transzcendentális én-közösségben. Ennek a működésnek pedig nem előfeltétele az erről a működésről való tudás, azaz az erre való reflexió.

nézőpont rögzítése milyen mértékben képes elmélyíteni az elemzést, már csak azáltal is, hogy sok félreértéstől szabadítja meg a kutatót, az alábbiakban megvizsgáljuk a szóban forgó két transzcendentális én egymáshoz való viszonyát. A fentiekben ugyanis, nyilvánvalóan azért, hogy elemzéseink tárgyává tehesük a két ént, úgy jelentek meg előttünk, mint két, bizonyos értelemben különálló ego. Holott mindvégig szem előtt kell tartanunk azt a tényt, hogy ahogyan a természetes és a transzcendentális én – mint láttuk – egy és ugyanaz az én, a transzcendentális konstituáló és transzcendentális fenomenologizáló én is egy egységet képez. Fink szerint például olyannyira, hogy a beállítódásváltás után a konstituáló élet és a fenomenologizáló élet mintha egyszerre adódna, gyakorlatilag egyetlen aktusban. Finknél úgy tűnik ezen két én egysége a naivitás és a reflexió egységeként jelenik meg, azaz úgy, mintha a beállítódásváltás után már nem lenne szükség – legalábbis ezen két én vonatkozásában – semmiféle külön reflexióra ahhoz, hogy ez a kettősség egyértelműen álljon előttünk, mert a transzcendentális konstituáló énnel mintegy karöltve a transzcendentális fenomenologizáló én is elénk kerül (Fink 1988: 119. o.). Mindez azonban a fentiek fényében úgy látszik csakis abban a vonatkozásban tartható megállapítás, amennyiben a – nevezzük így – „reflexív” nézőpontból kerül megfogalmazásra. Innen nézve ugyanis – mint láttuk – a beállítódásváltással eleve a fenomenologizáló énhez érkezőnk, amellyel valóban együtt adódik a naiv, konstituáló én, amelyre rátekint, de a fenomenologizáló énről még nem tudunk semmit. Ugyanakkor maga Husserl hangsúlyozza – miután a transzcendentális epokhét illetve redukciót, azaz a beállítódásváltást is több helyütt transzcendentális reflexiónak nevezi (pl. Hua I: 72. skk. o.; III: 177. o.; XXXIV: 295. o.; magyarul: KE: 45. skk. o.; stb.), ami jelzi, hogy ebben az aktusban adódik számunkra a transzcendentális én, tehát a fenomenologizáló énhez érkezőnk –, hogy mégis *szükség van egy második transzcendentális reflexióra is, a transzcendentális reflexióra való reflexióra, mert csak ennek nyomán válhat megragadhatóvá a fenomenologizáló én, amely ezidáig anonimitásban maradt* (Hua XXXIV: 177., 198. sk., 452. o.). Mikor azonban Husserl így fogalmaz, akkor az úgyszólván „nem-reflexív” nézőpontból beszél. Mindkét megközelítésnek megvan tehát a jogosultsága, csak éppen figyelembe kell vennünk, hogy milyen nézőpontból történik a transzcendentálisról való beszéd. A „reflexív”, azaz „megelőző” nézőpontból tehát a két én egysége valóban olyan szorosnak mutatkozik, hogy egyetlen aktusban adódnak, a „nem-reflexív”, illetve „nem-megelőző” nézőpontból azonban, ami az öneszmélés „rendes” menetét igyekszik lekövetni, két jól elkülöníthető aktusban jelenik meg a két transzcendentális én. Sőt Husserl kifejezetten hangsúlyozza is

ezen elkülönítés fontosságát, legalábbis erre utalnak azon megfontolásai, ahol a fenomenológia fenomenológiáját egy magasabb szintű fenomenológiaként jellemzi és ezzel párhuzamosan a fenomenologizáló én rejtettségét hangsúlyozza a fenomenológiai vizsgálódások elején (ld. pl. Hua XXXIV: 90., 178., 295. sk. o.). Ugyanakkor – és ez a kettősség meglátásunk szerint nem kerül feloldásra a husserli megfontolásokban, de mint láttuk, ezen kettősség oka pusztán a különböző nézőpontokban rejlik – azt is jelzi, hogy a transzcendentális reflexió, azaz a beállítódásváltás egyben reflexió a transzcendentális énré is (pl. Hua XV: 541. o.). Ami a fentieket szem előtt tartva azt jelenti, hogy ebben a reflexióban már eleve adódik a fenomenologizáló én is, mert csak innen nyílhat rálátása a kutatónak a transzcendentális én konstitúciójára. A husserli intenciókat szem előtt tartva úgy látjuk tehát, hogy *az a pozíció, amelyre a fordulat végrehajtása nyomán teszünk szert transzcendentálisan naiv, amennyiben bár rálátást kínál a transzcendentális én világkonstitúciójára, a fenomenologizáló én – azaz saját maga – még tematizálatlan marad.* Ez az én pedig csak egy újabb reflexió aktus nyomán válhat hozzáférhetővé, amely által végképp elveszítjük a transzcendentális naivitást és a transzcendentális teljesebb értelmére teszünk szert.

Ezen a ponton újra szemünk elé kerül az eddigiekben vizsgált öneszmélési folyamat rendkívüli dinamizmusa. A transzcendentális reflexió kérdésének középpontba kerülésével pedig nyilvánvalóvá vált számunkra, hogy – mint azt láthattuk is – az öneszmélési folyamat egészét, tehát nem csak a transzcendentálisban folyó részét, teljességgel a különböző reflexió aktusok mozgatják. *Az öneszmélés Husserl által megragadott folyamata egymásra következő reflexió aktusok sorozataként lepleződik le.*¹⁵⁹ Ebben áll a folyamat dinamizmusa is, melynek során állandó *szerepváltásnak* lehetünk tanúi – és hadd jegyezzük meg újra, hogy nem mellékesen, ez nehezíti meg a folyamat megragadását is. A szerepváltást a folyamat kiindulási pontját képező naiv természetes én kivételével, amely praktikus énként él az előzetesen adott világtalajon, mindegyik Husserl által megkülönböztetett én végrehajtja. Azaz először mindegyik reflektáló énként adódik, majd az eszmélődésben előrehaladva maga is reflektálttá válik. Az általunk vizsgált folyamat csakis ezen szerepváltások által gördül mindig előre. A nagyobb lépéseket vizsgálva, a transzcendentális konstituáló én reflektáló én a természetes én vonatkozásában, majd továbbhaladva reflektált a fenomenologizáló én által. Mint láttuk, ahhoz azonban, hogy a fenomenologizáló én témává lehessen, neki is reflektálttá kell válnia, amihez viszont újra szükség van egy énré, amely most mint reflektáló jelenne

¹⁵⁹ Ld. ehhez a *Bevezetésben* előrebocsátott sémát.

meg a fenomenologizáló én vonatkozásában. Figyelembe kell vennünk ugyanakkor azt a tényt is, hogy a szerepváltás kifejezés nem olyan értelemben vonatkozik az egyes én-ekre, mintha azok egyszer így, másszor úgy viselkednének. Sokkal inkább arról van szó, hogy mindkét szerepet, a reflektálót és a reflektáltat is játsszák egyszerre, azaz attól, hogy valamelyik reflektálttá válik, még nem szűnik meg reflektáló lenni. A szerepváltás kifejezés ezen én-ek megjelenési módjára vonatkozik, arra, ahogyan elemzéseink során az öneszmélési folyamatot követve, megjelennek előttünk, hol az egyik, hol a másik szerepükben attól függően, hogy melyik én felől tekintünk rájuk. Másrészt ezen szerepek együttes funkcionálása csakis azon én-ek vonatkozásában válik aktuálissá és nyilvánvalóvá, amelyeket az eszmélődés Husserl által rögzített menetét követve már magunk mögött hagytunk. Vizsgálódásaink menetében most számunkra a transzcendentális konstituáló én már mint reflektáló és reflektált funkcionál, a fenomenologizáló én ugyancsak, ellenben ahhoz az énhez még nem jutottunk el, amely által a fenomenologizáló én reflektálttá vált. Ez az egyenlőre még felfedetlen én már most is reflektáló énként működik, általa vált reflektálttá a fenomenologizáló én, de maga még nem vált reflektálttá.

Ezen a ponton elérkeztünk a fejezet utolsó problémaköréhez. A fentiek alapján ugyanis erősen úgy tűnik, hogy eszmélődésünkben és párhuzamosan elemzéseinkben az alábbiakban – a vizsgálódás eddigi menetének megfelelően – újra tovább kellene lépnünk a már fentebb előre jelzett, egyenlőre nem reflektált én felé. Csakhogy, mint az már sejthető, ahhoz, hogy az ezt a még homályban maradó ént napvilágra hozó reflektáló én újra csak reflektálttá váljon, megint tovább kellene lépnünk, aztán természetesen a homályba burkolózó reflektáló ént megintcsak reflektálttá kellene tennünk, és így tovább a végtelenségig. Ez a kérdés természetesen nem pusztán azért kívánczik előtérbe, mert tanulmányunk keretei végesek, hanem mert a husserli intencióknak megfelelően az eszmélődés folyamatának kell hogy legyen egy olyan végpontja – még ha ez, mint már szóltunk róla, egy területet vagy szférát jelöl is –, ahol, vagy amelynek tudatában a kutató immár megvetheti a lábát és elkezdheti tudományos igényű leírásait a transzcendentális konstitúcióról. A fenomenológia tárgya nem lehet egy mindig újabb transzcendentális én, hiszen akkor a kutató nem közelebb kerülne a világértelem megragadásához és a mindennapi természetes élethez, hanem folyamatosan távolodna tőle, amely távolodásnak egy ponton túl már semmilyen, még oly elszánt fenomenológus sem látná értelmét. Hogy a már többször említett Husserl által gyakran használt képpel éljünk, a túrázó követi a túravezetőt addig, amíg látja, hogy van egy célja, ahová el akarja vezetni, például egy

fennsíkra. De ha a túravezetőt követve újra és újra csak azt látja, hogy minden egyes keservesen megküzdött hegycsúcs után, csak egy még magasabb következik, akkor egy idő után belefárad a túrázásba és leül a legutóbb meghódított hegycsúcsra, ahonnan már egy lépést sem hajlandó előre tenni.

A szóban forgó *végtelen iteráció* problémájával Husserl is számot vet fenomenológiája kifejtése során.¹⁶⁰ „Csak amennyiben belebocsátkozom az iterációba, és eljutok addig (akármilyen motiváció révén is), hogy erről reflektáljak, és tudatába kerülök az ismételhetőségnek, akkor fogom tudni előre, noha teljesen meghatározatlan ürességben, hogy a tematikusan megragadott énléttel szemben mindig anonim ént és reflektáló életet kell találnom. Ugyanakkor – és számunkra most Husserl ezen a meglátása a döntő – a reflexió ismétlésében... nagyon jól meg tudom gondolni, hogy ez az ideálisan folytatódó iteráció vajon mindig valami mást képes-e nyújtani, vagy pedig az első lépés után, mely a természetes beállítódás fölé emelkedik, csak ismétli az új lényegi tartalmát” (Hua VI: 458. o.; magyarul: Válság II: 174. o.). Husserl ezen megállapítása szerint tehát az iteráció problémájával szembesülve arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy vajon a reflexiósor követésének meddig van értelme, hol van az a pont, ahol már a reflexió semmi újat nem tud hozni az addigiakhoz képest. A fenti idézet ugyan mintha azt sugallná, hogy a transzcendentális beállítódásváltás reflexiója az a pont, amely után már az egyes reflexiók csak ismétlik ezen reflexió tartalmát, a husserli elemzésekből láthatjuk, hogy maga Husserl is legalább még két transzcendentális reflexióról – a fenomenologizáló ént és az ős-ént tematizáló reflexióról – tartja úgy, hogy érdemben újat hoznak a fordulat reflexiójához képest. Meglátásunkkal Husserlhez kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy az ezen reflexiók utáni reflexiósor azonban, bár valóban a végtelenségig folytatható, nem hozna semmi érdemlegesen újat a transzcendentális öneszmélés menetébe, éppen ezért követésének és elemzésének egyszerűen nincs semmi értelme. A mindig úgymond homályban maradó reflektáló én az emberi gondolkodás és reflexió sajátosságából fakad, amelyet leküzdeni valójában semmiféle filozófia sem képes. Ugyanakkor – a reflexiósor bizonyos ponton túli követésének érdektelenségéről eddig elmondottak alapján – *ezen anonim reflektáló én meglétét nem tekinthetjük érvnek a szigorú tudományosság végső megalapozásra vonatkozó igényével szemben.*¹⁶¹

¹⁶⁰ A végtelen fogalma a husserli filozófiában egy külön tanulmány tárgya lehetne, ebben az elemzésben sajnos csak bizonyos pontokon kerülhet elő egy-egy utalás erejéig.

¹⁶¹ Az iteráció problémájához ld. Hoffmann 2001: 156. skk. o.

3.2.3 Az ős-én

A fentiekben a transzcendentális konstituáló és fenomenologizáló én közötti különbségtételt igyekeztünk megragadni és kiemelni azokat a kérdéseket, amelyek vizsgálódásunk szempontjából meghatározóak. Az öneszmélés folyamatát követve most a transzcendentális szféra egy újabb rétegéhez érkeztünk. Ez az a Husserl által megkülönböztetett én, amely az eszmélődés menetében az utolsó, illetve az értelemkonstitúció felől tekintve az első, amely mögé már valóban lehetetlen és egyben értelmetlen is kérdezni. A fentieket szem előtt tartva mindenekelőtt arra a kérdésre keressük a választ, hogy hogyan is gondolhatjuk el ezt a réteget a transzcendentalitáson belül és hogyan viszonyul az ős-én a többi, már eddig elemzett énhez.

A transzcendentális ős-énnel (Ur-Ich/Ego) (Hua XV: 587. o.; XXXIV: 300. o.; C2/2 in. HuaM VIII: 4. o.; stb.) Husserl mindenekelőtt a '30-as években foglalkozik kifejezetten, bár nem rendszeres formában, ugyanakkor a transzcendentalitás ezen úgymond legősibb rétegének feltárási igénye már jóval korábban megjelenik az életműben (vö. Hua III. 136. o., ahol Husserl fenomenológiáját „az <eredetek> tudományának (Wissenschaft der <Ursprünge>)” nevezi; vagy Hua XXVII: 18. o., ahol a husserli transzcendentális fenomenológia mint „a priori ősforrástudomány (apriorische Urquellenwissenschaft)” jelenik meg, stb.). A kérdés a fenomenológia ezen értelmezése nyomán valójában már csak az volt, hogy a transzcendentális szférán belül hol jelöli meg Husserl a végső pontot, az abszolút eredetet vagy forrást. Az eddigiekben elemzett konstituáló én feltárása után egy újabb reflexió vált szükségessé, melynek nyomán tematizálásra került a fenomenologizáló én. Ekképp, a fenomenológia fenomenológiája horizontjának megnyitásával, a transzcendentalitás mélyebb rétege kerülhetett felszínre. Ez a réteg ugyanakkor mégsem az utolsó, hiszen Husserl az ős-énben jelöli meg a transzcendentalitás legeredetibb rétegét.

Ezen legeredetibb réteg feltáráásával a transzcendentalitás már jelzett bizonytalanságában a legbizonytalanabb és értelemszerűen a legnehezebben megragadható talajra tévedtünk. Eddigi elemzéseink menetét szem előtt tartva, az öneszmélés folyamán úgy hatolhattunk egyre beljebb a valódi eredethez, hogy mindig újabb és újabb reflexiót hajtottunk végre, azaz – mint láhattuk – mindig újabb reflektáló

szinteket különböztettünk meg, ami által egyre több réteg válhatott reflektálttá. Ennek nyomán talán azt gondolhatnánk, hogy az ős-énhez is egy újabb, az eddigiekhez hasonló reflexiós aktus következtében jutunk el, azaz ekképp ez lenne az a szint, ahol a fenomenologizáló ént tematizáló reflexiós én maga válna tematizálttá. A Husserl által megkülönböztetett ős-én ellenben nem ezt az ént jelenti. Ha az öneszmélés menetét tehát egy olyan reflexiósorként fogjuk fel, ahol a természetes naiv éntől a fenomenologizáló transzcendentális éniig úgy jutunk el, hogy a soron következő én, illetve reflexió teszi tematizálttá a megelőző ént, akkor ebbe a folyamatba az ős-én – úgy tűnik – nehezen illeszthető be. Ha pedig az ős-én nem a fenomenologizáló ént reflektáló én, akkor első nekifutásra nehezen határozható meg egyrészt a helye az általunk rekonstruálandó folyamatban, másrészt pedig viszonya az eddig feltárt transzcendentális rétegekhez.

Hogy az ős-én fenoménjéhez közelebb kerüljünk, vegyük szemügyre a husserli leírásokat. „Az élő jelen ősfolyama (Urstrom) az ősidőtés (Urzeitigung), amelyben a téridőbeli világ és ennek téridőbeli formája nyugszik... korok, tárgyak, világok értelmének végső eredete az élő jelen ősfolyamában van, vagy jobbanmondva, a transzcendentális ős-egóban (Ur-Ego), amely ős-életét (Ur-Leben) ősáramló jelenként (als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart) éli, és így sajátlagos léte az ősidőtésben van, amely az ősfolyamban ősidőt (Urzeit) és ősvilágot (Urwelt) konstituál” (C2/2 in. HuaM VIII: 4. o.).¹⁶² Ez az az „ősfenomén, amelyhez minden transzcendentális visszakerdezés vezet a fenomenológiai redukció metodikája által” (C2/3 in. uo. 6. o.). Az ős-én tehát valóban az az utolsó transzcendentális réteg, amely a maga ősidőtésében minden értelemkonstitúció lehetőségfeltétele, azaz nemcsak a természetességnek, de a transzcendentális működésnek is. Azaz általa valóban megszakad bizonyos értelemben az öneszmélés eddigi menete, mert egy újabb reflexióval immár minden létértelem alapjáig hatoltunk. Ez az ős-én képezi azt a gyökeret, amelyre a transzcendentális konstituáló és fenomenologizáló én is visszavezethető.¹⁶³

¹⁶² Az ős-én Husserl által leírt tartalmával, az ősidőtéssel (ld. még Hua XV: 584. o.; XXXIV: 187., 300. o.; stb.) ebben a tanulmányban nem foglalkozhatunk, mert az szétfeszítené a rendelkezésünkre álló kereteket. Ld. ehhez: Held 1966, különösképpen 61. skk. o.

¹⁶³ Ezen réteg feltárásakor ugyanakkor szembe kell néznünk bizonyos nehézségekkel. Husserl ugyanis nem csupán ős-énről, hanem transzcendentális megelőző-énről (Vor-Ich) is beszél (a megkülönböztetéshez ld. Nam In-Lee 1993: 214. skk. o.). Nam-In Lee az ösztönök fenomenológiájáról írott könyvében az ős-én és a megelőző-én határozott elkülönítése mellett érvel. Meglátása szerint az ős-én minden érvényesség megalapozó talaja, míg a megelőző-én az eredeti ösztönök vak centruma (uo.). Más, Nam-In Lee által is hivatkozott szerzőkhöz hasonlóan azonban (ld. mindenekelőtt Holenstein 1972: 221. o., valamint Diemer 1956: 99. o.) mi sem látjuk ezen két én határozott elkülönítésének szükségességét, mert úgy tűnik, a husserli feljegyzések rögzítik ugyan a fentebb jelzett különböző funkciókat, de ezek ilyen éles elhatárolása és különböző én-ekhez rendelése mintha nem jelenne meg a vonatkozó kifejtésekben. Nam-In Lee egyébiránt maga is hivatkozik Fink már idézett *VI. Cartesianische Meditation*jának hármaskülönböztetésére (Fink 1988: 43. o., vö. Fink 1966: 122. o.) és ő is az egyes én-ek – ti. a természetes, a transzcendentális és a

Ezen a ponton azonban szemben találjuk magunkat a feltárt három transzcendentális én egymáshoz való viszonyának kérdésével. Husserl ugyanis határozottan én-eket (Ich) különböztet meg a transzcendentalitáson belül. Ugyanakkor ez a most már átláthatatlannak ható *énsokaság* az egyetlen transzcendentális énen belül, mégis az ént, az eszmélődő egyetlen transzcendentális, természetes önmagával azonos énjét jelöli. Az én-ek egységének kérdése tehát csakis ezen kereten belül vethető fel, tudva azt, hogy Husserl a különböző én-ekkel egy és ugyanazt az eszmélődő kutatót jelöli.¹⁶⁴ Minden egyes én tehát az önmagáról való tudatot mélyíti el. Ugyanakkor – és ez éppen az ő-én gondolatának kapcsán válik egyértelművé – ez az énsokaság egyetlen énen belül már igen nehezen képzelhető el. Nem is szólva arról, hogy a kutatóban felmerülhet a gyanú, hogy – bár Husserl mindvégig védekezik ezen vád ellen – itt már mégsem egyszerű leírásról van szó, mintha az egy transzcendentális énen belüli énsokaság úgymond magátólértetődően tárulna fel az eszmélődő előtt, hanem egy olyan konstrukcióról, amely a különböző problémafelvetésekhez igazodik. Persze elképzelhető az is, hogy valójában csak a természetes és a transzcendentális én kettősével kellene megküzdenünk és megtalálnunk a kettő közötti önazonosságot, mert minden egyes további én a transzcendentalitásban csupán ezen egyetlen transzcendentális én része vagy rétege. Igen ám, de Husserl ezeket a részeket következetesen én-eknek nevezi, ami mégiscsak valamifajta elkülönült létre, vagy funkcióra utal. Ekkor azonban, úgy tűnik, nem elégedhet meg a transzcendentális én különböző szintjeinek, illetve funkcióinak feltárásával, hanem meg kellene küzdenie *az elemzésekben szétforgácsolt transzcendentális én újbóli egységének* megteremtésével is. Ez a probléma azonban a husserli elemzésekben nem jelenik meg kifejezetten, nyilvánvalóan azért, mert Husserl egyszerűen előfeltételezi a transzcendentális én egységét és önazonosságát, ahogyan a természetes és transzcendentális én egységét is.

fenomenologizáló – határozott megkülönböztetése mellett foglal állást (Nam In-Lee 1993: 218. o.). Az ellenben fejtegetései nyomán nem válik világossá, hogy a Fink által is megkülönböztetett transzcendentális én két szintjéhez – amely az általunk is rögzített konstituáló és fenomenologizáló én – hogyan is viszonyul az ő-én és a megelőző-én, sőt inkább úgy tűnik, számára az össz-transzcendentalitás szféráján belül csupán az ő-én és a megelőző-én közötti különbségtétel a meghatározó. Ez a megközelítés pedig különbözik a vizsgálódásainkat meghatározó belátástól, amelynek megfelelően a konstituáló, a fenomenologizáló és az ő-én rétegeit ezek egymáshoz való viszonyában kívánjuk felfejteni. Amikor tehát a transzcendentalitás őstalapját tesszük vizsgálódásaink tárgyává, akkor gondolatmenetünket – mint már sokszor hangsúlyoztuk – a naiv természetességéből elinduló ember eszmélődésének menete határozza meg, nem pedig a különböző transzcendentális konstitúciós folyamatok magyarázatának az igénye. Ezért is vonatkoztathatunk el az alábbiakban az ő-én és a megelőző-én megkülönböztetésének kérdéséről, és úgy tekinthetünk rájuk, mint amelyek az „abszolút transzcendentális én” (Hua XV: 584. skk. o.) rétegét jelenítik meg.

¹⁶⁴ vö. Fink 1988: 43. o.

Az általunk vizsgált öneszmélési folyamatot szem előtt tartva, nézzük meg közelebbről, hogyan jelenik meg a transzcendentális ő-s-én a husserli koncepcióban. Tudhatunk-e valamit ezen ő-s-én konkrét életéről és működéséről azon kívül, hogy általa a transzcendentális végső, minden értelemkonstitúciót lehetővé tevő talaját értük el? Husserl a természetesség szintjén megjelenő és ható ösztönélet mellett, illetve ennek alapjaként, a transzcendentálisban is felmutatja az ösztönéletet, amely a maga passzivitásában első soron a teljes transzcendentális aktivitást határozza meg, ezáltal pedig a természetességet is.¹⁶⁵ Az ő-s-én úgy jelenik meg a husserli leírásokban, mint transzcendentális ösztönélet. „Az én az ő-s-zinten (Urstufe) ösztön-én (Instinkt-Ich)” (C13/57 in. HuaM VIII: 252. sk. o.). Ez az ösztön-én tehát az én és az énközösség életét egészében meghatározza, a transzcendentális életnek ez az a rétege, amelyre az összes többi épül. Így a transzcendentális énközösség mint „egyetemesen konstituált ösztönközösség” (Triebgemeinschaft) (Hua XV: 596. o.) lepleződik le. Ez az ösztönréteg azonban nem lehet különböző ésszerűtlen hajlamok és indulatok gyűjtőhelye, hiszen „a transzcendentális szubjektivitás egyetemes és lényegi össz-szerkezete (Strukturform)” az ész (Hua I: 92. o.; magyarul: KE: 70. o.). Ennek megfelelően a transzcendentális ösztön, mint ésszerű egyetemes hajtóerő jelenik meg. „A transzcendentális ösztön – az ego intencionalitásának totalitását átható egyetemes tendencia értelmében – az állandó egyetemes teleológia” (ständige universale Teleologie) (C13/61 in. HuaM VIII: 260. o.; vö. C17/95 in. uo. 433. o.; Hua XV: 595. o.; stb.).¹⁶⁶ A fentiek fényében látható, hogy ez a teleológia áthatja az egész transzcendentális és természetes életet, ami által a természetesség is mint teljességgel ésszerű, racionalizált élet jelenik meg.¹⁶⁷

Az öneszmélési folyamat menetében ezen a ponton úgy tűnik tehát, választ találunk a kezdeti és az eszmélődés menetét továbbhajtó motiváció kérdésére, ami eddigi vizsgálódásainkban az egyik legnagyobb nehézséget támasztotta a transzcendentális fenomenológiával szemben. Ezen kérdés felől tekintve ugyanis úgy tűnt, a transzcendentális fenomenológia olyan jellegű tudományosságot tud magáénak – ti. a mindennapi praxist és emberéletet átalakító funkcióval bírót –, amelynek paradox módon

¹⁶⁵ A transzcendentális ösztön fogalmához ld. Yamaguchi 1982: 33. skk., 55. skk. o.

¹⁶⁶ Az ösztön és a ráció között – még ha a transzcendentális szférában mozgunk is – nincs áthidalhatatlan ellentét? Hogyan lehetséges ezt a két irányt ezen a módon egységbe vonni? Meglátásunk szerint csakis az abszolútum végső tételezésével, ahol ez a két pólus egybe esik, illetve ahol az ösztön, mint abszolút racionalitás jelenik meg (ld. pl. Hua XV: 385. o.). Az abszolútum kérdésével külön fejezetben foglalkozunk.

¹⁶⁷ Erre utalhatnak az alábbi, korábban már idézett husserli megállapítások is, amelyek a természetesség transzcendentális általi konstituáltságának értelmét tárják föl: „a fenomenológiai redukció által... az én megszabadul léte természetének korlátaitól” (Hua XXXIV: 225. o.); „amikor megszabadulunk a végelességtől, akkor eltűnik a különbség a transzcendentális én és az emberi én között” (uo. 459. o.); „...A fenomenológiai szférában nincsen esetlegesség, nincsen fakticitás...” (Hua III: 340. o.).

nem tud megfelelni. Ha tehát a transzcendentális ős-én rétegének feltárásával megoldást találunk a motiváció problémájára, akkor ezen problémakör vonatkozásában a husserli fenomenológiát illető kritikánk tarthatatlannak bizonyul. Márpedig a motiváció problémája a transzcendentális ösztön-énben megalapozott egyetemes teleológia horizontjába kell, hogy illeszkedjen. Az egész általunk elemzett, végsőképp transzcendentális, öneszmélés „az ösösztönök harmóniájába” (C17/95 in. HuaM VIII: 434. o.) simul bele,¹⁶⁸ ami által a kezdeti és minden további motivációra vonatkozó kérdésünk értelmét veszti. A természetes ember és az emberiség eszerint az ős-én által predesztinálva van a transzcendentális eszmélődésre? Úgy tűnik, igen. Hiszen ha az egyetemes teleológia áthat mindent, akkor az nem pusztán a konstitúciós folyamatok egészére vonatkozik, azaz nem csupán az ős-éntől a természetes éniig hat, hanem úgyszólván visszafelé, azaz a természetes én öneszmélődésére is, ami saját transzcendentális ősalapjának felismeréséig hatol. Végsőképpen csakis ezáltal valósulhat meg a természetes történelem szintjén az új emberiség eszméje is, ami ennek az először rejtve maradó transzcendentális teleologikus ösztönéletnek a végső manifesztációja.

Ellenben ha ez így van, és a kezdeti motiváció nehéz kérdésére ezen a szinten végre feleletet kapunk, akkor mégis mi a magyarázata annak, hogy Husserl oly sok lehetséges motivációt igyekszik felmutatni a természetességben, ahogyan azt tanulmányunk első részében láthattuk? Mi értelme van akkor a természetességben megjelenő, kényszerítő erejű motiváció ilyen szenvedélyes kutatásának? Nem lehetséges az, hogy a transzcendentális ösztön-élet mégsem ad feleletet a kezdeti kérdésére?

Meglátásunk szerint éppen ezek a husserli kutatások jelenítik meg a legvilágosabban, hogy míg Husserl a transzcendentalitásban felmutatta ugyan a mindent átható teleológia eszméjének gyökerét, ami által az új emberiség ideája biztosítékra lelt, addig folyamatosan kutatta ennek a mélyből ható teleológiának a természetesség szintjén való megjelenését is. Ezen utóbbi kutatások ugyanakkor – mint láttuk – nem vezettek eredményre, azaz a természetesség talaján nem igazolódott a transzcendentalitásban gyökerező teleológia eszméje.¹⁶⁹ A husserli törekvések tehát egy, az életműben nem

¹⁶⁸ Vö. Hua XIV: 293. o. „Egy szubsztancia, mint egyes monász minden egyes szubsztanciával harmóniában áll. Mindegyik <függ> mindegyiktől.”

¹⁶⁹ Nem mondanak ellent ennek a megállapításnak Husserl filozófiatörténetre vonatkozó megállapításai? Hiszen a *Válság*-könyv lapjain történelmi visszatekintésre hívja olvasóit, amelynek során a történelem szintjén is ható teleológia kerül napvilágra. Meglátásunk szerint azonban a természetes történelem szintjén ekképp feltárt teleológia nem cáfolja megállapításunkat, mert ez pusztán Husserl azon igényét leplezi le, hogy a természetességben is felfedje a transzcendentalitásban ható ésszerűséget. A történelem bármiféle átfogó értelmezése ugyanis mindig a vizsgálódó nézőpontja által meghatározott, így Husserl is a saját, előzetesen meglévő történelemre vonatkozó koncepcióját olvassa ki belőle (ld. Hua VI: 321. o.; magyarul: VT: 332.o. „[A végtelenben rejlő telosz felé haladó történelem gondolata] azonban korántsem

feloldott feszültséget hordoznak magukban: egyik oldalról egy mindent átható ésszerűség eszméjét, másik oldalról ellenben a „lényegileg sorsszerű létezéssel” (Hua VI: 427. o.; magyarul: Válság II: 124. o.) való számvetést. Hogy Husserl nem mondott le ezen utóbbi pólussal való számvetésről azon az egyszerű módon, hogy a transzcendentalitásban egy végső, mindent átható szükségszerűséget mutatott fel, azt – többek között – éppen az általunk elemzett, természetességben megjelenő kezdet problémája jelzi egyértelműen.

Miért nem tekinthetjük tehát, ahogyan végső soron Husserl sem tekintette annak, a motiváció problémája végső megoldásának a transzcendentális ő-s-én ösztönéletét? Vizsgálódásaink a természetes ember felől induló öneszmélés folyamatát követték nyomon. Kiindulópontunk tehát a természetességben van és a kezdeti motivációra vonatkozó kérdésünk is mindvégig ezen az eleve adódó talajon mozog. Hiába jutottunk el tehát a transzcendentális szférában megalapozott teleológiához, ez nem ad feleletet kérdésünkre. Hiszen az egyetemes teleológia tételezése a problémát csupán új alapokon veti fel. Ennek nyomán a kezdeti motivációra vonatkozó kérdésünk így hangzik: *miképpen törhet be a transzcendentális-teleologikus ösztönélet a természetességbe?* Ahogyan egyébiránt Husserl is megfogalmazza a feladatot: „*A lappangó észt önnön lehetőségeinek megértésére ösztönözni s ezáltal beláttatni vele, hogy a metafizika lehetősége igazi lehetőség – ez az egyetlen út, amelyen a metafizika, illetve az egyetemes filozófia (sok fáradozás árán) megvalósítható*” (Hua VI: 13. o.; magyarul: Válság I: 32. o. – kiemelés tőlem). A transzcendentális alapok felfejtésével tehát még korántsem megoldott, csupán új szempontból megjelenő feladat előtt állunk. Ezen feladat megoldása pedig – mint láttuk – csakis a természetesség talaján mutatható föl. Hiába hat át mindent a teleologikus meghatározottság, a transzcendentálishoz való természetesség felőli áttörés problémáját nem oldja meg. Hiszen „a transzcendentális filozófia általában és lényegéből fakadóan szükségszerűen a természetes emberi megértés... számára rendkívüli nehézségeket okoz, tehát mindannyiunk számára, hiszen elkerülhetetlenül a természetes talajról kell felemelkednünk a transzcendentális szférába” (Hua VI: 203. sk. o.; magyarul: Válság I: 249. o.). Ezt a nehézséget pedig csak azáltal tekinthetnénk megoldottnak, ha Husserl fel tudná mutatni ezen teleológia megjelenését a természetességben, ami viszont – meglátásunk szerint – csakis a természetes ember számára kényszerítő erejű motiváció

történetiségünk spekulatív interpretációja, *csupán elfogulatlan, meggyőződésszülte élő sejtelem*. Lehetővé teszi azonban számunkra, hogy az európai történelemben rendkívül jelentős összefüggéseket pillantsunk meg, amelyek nyomkövetésekor *igazolt bizonyossággá válik az, amit megsejtettünk*” – kiemelés tőlem.). De ha el is fogadnánk a természetes történelem teleologikus szerkezetének ideáját, akkor is probléma maradna, hogy hogyan érvényesülhetne ez a teleológia a konkrét ember természetes életében.

felmutatásával valósulhatna meg. Ez a vállalkozás azonban – mint korábban elemzésre került – nem vezetett eredményre.

A transzcendentális öneszmélés folyamatában igazolódott a *Bevezetés*ben előre bocsátott séma jogosultsága. A transzcendentális ős-én eléréséhez egy további sajátos redukcióra volt szükség a transzcendentalitáson belül, amelynek nyomán szemünk elé kerülhetett a szóban forgó én (vö. Hua XXXIV: 300., 385. o.). Mint már jeleztük, minden redukciót szükségképpen meg kell, hogy előzzön egy reflexió, „az előzetesen más irányú tekintet megfordítása” (Hua IX: 279. o.; magyarul: *Fenomenológia*: 195. o.), mert enélkül bármiféle redukció irányvesztett és kivitelezhetetlen lenne. Ez igazolódni látszik a reflexiósor kapcsán tett megállapításaink által. A transzcendentális ős-én sémában jelzett elkülönülése a másik két transzcendentális éntől pedig az ős-én kapcsán elmondottakat illusztrálja, miszerint nem a transzcendentális reflexiósor következő állomása, hanem egy újabb redukció által felszínre kerülő réteg. Ezen a ponton tehát elérkeztünk a husserli öneszmélési folyamat végéhez. A legvégső, abszolút őstalajt (Urboden) (Hua XXVII: 226. o.) és ezáltal a szigorú tudományként értett filozófia végső megalapozó talaját értük el.

4. Teória és praxis

Vizsgálódásainknak azonban korántsem értünk a végére. A husserli öneszmélési folyamat ugyanis, amely – mint láttuk – egyre mélyebbre hatol a transzcendentális szubjektivitás feltárásában, valójában nem ér véget azzal, hogy elérte az abszolút szubjektivitást. Meglátásunk szerint ugyanis a transzcendentalitás feltárása utáni, illetve azzal párhuzamosan futó természetes, mindennapi élet is az öneszmélési folyamat részét képezi két tekintetben is. Egyrésztől amennyiben – mint már többször utaltunk rá tanulmányunk során – az egész transzcendentális eszmélődés tulajdonképpen célja a természetes emberélet, végsőképp az emberiség átalakítása, a szóban forgó folyamat végpontja csakis ez a természetes talaj lehet, pontosabban a transzcendentalitás természetességben való megjelenése és az erre a talajra való visszahatása. Másrésztől az öneszmélési folyamat valódi végkifejletét az egyes kutató élete felől tekintve a transzcendentális ismeretek *alkalmazása* jelenti, amely pedig ugyancsak a hétköznapi világtalajon történik meg. A transzcendentális öneszmélés tehát végső soron nem tekinthető befejezettnek az abszolút szubjektivitás elérésével, még ha ez a transzcendentalitásban egyre beljebb hatolva a végső pontot jelenti is, hiszen – mint ez

majd az alábbiakból is egyértelműen kiderül – a további természetes talajon folyó élet a husserli transzcendentális fenomenológia legvégső és legmeghatározóbb kérdése.¹⁷⁰

Az alábbiakban tehát az öneszmélési folyamat itt jelzett utolsó stádiumához érkeztünk, amikor a fenomenológus a transzcendentális beállítódásból – most fogalmazzunk így – visszatér a természetes világtalajra.¹⁷¹ Ezen keretek között megvizsgáljuk mindenekelőtt a fenomenológus jelenlétének mikéntjét a természetes világtalajon, ezen belül részletes elemzés tárgyává tesszük a másokhoz való viszonyát, végül – immár valóban bejárva az öneszmélés teljes folyamatát – az öneszmélésre hívó transzcendentális fenomenológia alapsajátosságát igyekszünk megragadhatóvá tenni azáltal, hogy azt mint praxist határozzuk meg.

4.1 A visszatérés

A fejezet címe újra eszünkbe idézi Platón hasonlatát. Az egykori barlanglakó, miután magát a Napot is szemlélte, nem önszántából ugyan, hanem mert erővel kényszerítik, visszatér korábbi lakhelyére, a barlangba. Ezt a lakhelyet először nem akarta elhagyni, fel kellett vonszolni a napfényre, most pedig nem akar visszatérni. Félelme érthető, hiszen idegen lett, más, mint a barlangban lakó társai, és a barlang is, mint lakhely idegenné vált számára. A husserli öneszmélési folyamat esetében azonban nem ilyen értelemben vett visszatérésről van szó a transzcendentális beállítódásból, akkor sem, ha – mint remélhetőleg látni fogjuk – az általunk most elemzett stádium alapvető párhuzamokat mutat a platóni képpel. A platóni barlanglakó ugyanis elhagyja a barlangot, majd visszatér oda. A Husserl által rögzített öneszmélés során ellenben az eszmélődő úgyszólván *nem lép ki az előzetesen adott világ talajáról* a transzcendentális öneszmélés fázisában sem.¹⁷² Mit jelent ez? Hiszen maga Husserl is leszögezi, hogy a

¹⁷⁰ Érdekes kérdés lehet az is, vajon igaz-e, amit fentebb az ő-s-én kapcsán megfogalmaztunk, miszerint ez az én jelenti az öneszmélés végpontját, amennyiben az önmegismerésben eddig a pontig juthatunk, tovább nem. Hiszen ha Husserlt követve úgy tekintjük, hogy ennek a végső transzcendentális önismeretnek a természetes talajon való alkalmazása is szerves része az általunk elemzett folyamatnak, akkor ez azt jelenti, hogy az abszolút ismeret alkalmazása során szerzett tapasztalatok, azaz ugyancsak ismeretek, bizonyos értelemben felülműlják az abszolút ismeretet. A valódi abszolút önismeret ezek szerint az abszolút önismeret természetes talajon való alkalmazása kellene, hogy legyen.

¹⁷¹ Tanulmányunk egy korábbi szakaszában (ld. a *Kettéhasadt élet* c. fejezetet) a természetes és a transzcendentális beállítódás egymáshoz való viszonya már tárgyalásra került, ehhez a fejezethez az alábbiakban kapcsolódni is fogunk. Míg azonban korábban mindenekelőtt a transzcendentális beállítódásba lépő, illetve azt rendszeresen gyakorló fenomenológus személyes élete állt a középpontban, addig a transzcendentális-természetesség kettőse most egy tágabb horizonton kerül elemzésre, a természetes énközösség szempontjából.

¹⁷² Vö. Sepp 1997: 290. sk., 309. o.

transzcendentális öneszméléssel mintegy megszabadulunk a végeességtől (Hua XXXIV: 459. o.; vö. III: 340. o.), új életet kezdünk, egy ezidáig feltáratlan földrésze lépünk (Hua III: 241. o.; V: 154. sk., 161. o.; magyarul: Utószó: 84., 93. o.), stb. Hogyan érhetjük ezt akkor, ha nem úgy, hogy kilépünk természetes életünkéből azért, hogy szert tegyünk a transzcendentális talajra?

A transzcendentális felfedezése végső soron – mint már szó volt róla – valamifajta utazást jelent, de nem a térben, hanem önmagunkban. Husserl persze kifogásolná ezt a szóhasználatot, ezért tegyük hozzá, hogy önmagunkban úgy, hogy közben természetes önmagunkat is zárójelezzük. Valóban olyan, mintha egy ezidáig ismeretlen dimenzióba lépnénk át. Ezt csak úgy érhetjük ugyan el, mint láttuk, hogy zárójelezzük az előzetesen adott világra vonatkozó naiv léttételezésünket, benne magunkat is, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy valójában elhagynánk ezt a talajt. Ezért hangsúlyozza Husserl – ahogyan láthattuk –, hogy a transzcendentális beállítódásnak saját hivatásideje van, azaz mint más világtalajon folyó elfoglaltság esetében is, van egy időtartam, amelynek során a kutató a transzcendentális énnel foglalkozik. Tudomásunk szerint ugyan Husserl nem teszi elemzés tárgyává, hogy az éppen a transzcendentális beállítódásban lévő kutató, aki – mint a husserli leírásokból kiderül – nem szűnik meg közben szülő, barát, vagy bélyegyűjtő lenni, azaz nem vonódik ki a természetes világhorizontból, hogyan is jelenik meg egy kívülálló, egy transzcendentálisan naiv ember számára, de az eddigiek alapján valószínűleg az íróasztalánál ül csöndben és gondolkodik. Eközben persze a transzcendentális beállítódásban van, de ezt egy kívülálló nem veheti észre rajta. A természetes talajon folyó élete tehát nem szűnik meg közben, nem lép ki belőle, mint a barlanglakó a barlangból, hanem párhuzamosan zajlik mindkettő, még ha a természetes világbeli aktivitás a transzcendentális beállítódás idejére felfüggesztődik is. Ugyanakkor, mint láttuk, ez a felfüggesztődés a transzcendentálisan naiv nézőpont számára nem különbözik más figyelem-összpontosításoktól. Amikor tehát visszatérésről beszélünk, akkor azt a fentiek figyelembevételével tesszük. Ezek szerint a visszatérés a husserli folyamatban akár naponta többször is megtörténhet, hiszen a beállítódásváltást is lehet, más hivatásokhoz, elfoglaltságokhoz hasonlóan, naponta akár többször is gyakorolni. Ennek fényében az is világossá válik számunkra, hogy a visszatérés ebben az esetben nem valaminek a végső elhagyását jelenti, mintha elérve a végső transzcendentális ént, a kutató végleg maga mögött hagyná a transzcendentális beállítódást, hogy immár teljességgel a mindennapi beállítódásnak szentelje életét. A transzcendentális és a természetes élet – mint láttuk – teljességgel párhuzamosan futnak egymással és ez a kutató

hétköznapi gyakorlatában is megjelenik. Visszatér a természetes beállítódásba, aztán megint újra a transzcendentálisban gyakorolja magát. Ennek során aztán lassan a kezdeti kettéhasadt élet újra eggyé válik, ahogyan a kutató rádöbben, hogy a transzcendentalitás az egyetlen valóság, azaz a természetes élet is a transzcendentális önobjektivációja. Ugyanakkor ez sem jelenti azt, hogy ezen a ponton végleg kilépne a természetesség talajáról. Kívülről szemlélve a gyakorlott fenomenológus hétköznapijait, akinek a számára a kettéhasadás már megszűnt, valószínűleg többé-kevésbé ugyanazt tapasztalnánk, mint bármely más ember esetében, ha például közértbe megy, és ott találkozunk vele, akkor bizonyára ugyanúgy viselkedik, mint bárki más, nem keltene feltűnést. Ő maga azonban már egészen másképpen tekintene a valóságra és saját felismeréseinek birtokában másképpen határozná meg saját életét. Mint szó volt róla, ő már a transzcendentalitás felől tekintene életének minden mozzanatára, azaz lényegileg úgy tér vissza a természetesség talajára, hogy nem ugyanarra a talajra tér vissza, ahonnan az eszmélődés első fázisában elindult. *Végsőképpen tehát a transzcendentalitásból nincs visszatérés, mert kiderül, a természetesség is a transzcendentalitás része* (vö. Hua VI: 214. o.; XXVII: 179. o.; XXXIV: 56. sk., 101. skk. o.; magyarul: Válság I: 260. o.; stb.). Ezek szerint az előzetesen adott világ egészen újszerűen jelenik meg a kutató számára, úgy, hogy a transzcendentális beállítódásból gyakorlatilag nem kell sehová visszatérnie, mert felismeri, hogy amennyiben a transzcendentalitás a konstitúció révén végsőképpen a teljes valóságot átfogja, a természetes világtalajon való élet is lehet transzcendentalitásban folyó élet.

Hogyan jelenik meg tehát a fenomenológus élete a mindennapi világtalajon?¹⁷³ Ezen kérdés a husserli gondolatmenetekben ugyancsak nem kerül tematikus tárgyalásra. Ebből kifolyólag az itt következő elemzések több olyan felvetéssel élnek a fenomenológus természetes életére vonatkozóan, amelyek nem Husserl megfontolásainak rekonstrukcióját jelentik, hanem olyan problémakörök felvázolását, amelyek – meglátásunk szerint – az öneszmélés eddig követett menetéből következnek. Hogy az első, erre az alapkérdésre vonatkozó problémát körüljárhassuk, vissza kell térnünk a kezdet már elemzett kérdéséhez és egy kiegészítéssel kell élnünk. Husserl ugyanis a kezdet, azaz a valódi öneszmélés útján való elindulás kapcsán hangsúlyozza, hogy „csak meditációkból, csak magányos öneszmélésekből nőhet ki a filozófia minden igaz kezdete” (Hua XXVII. 169. o.).¹⁷⁴ A

¹⁷³ Az eddigieket szem előtt tartva mindaz, amit a fenomenológus hétköznapi világtalajon folyó életéről gondolkodva megállapítunk, a kezdő és a gyakorlott fenomenológusra is érvényes, ugyanakkor ahogyan a fenomenológus mind inkább elmélyed a fenomenológiai munkában, azaz mind nagyobb gyakorlatra tesz szert, megállapításaink fokozatosan radikalizálódva jelennek meg az életében.

¹⁷⁴ Vö. Hua VI: 187. sk. o.; magyarul: Válság I: 231. o. „Az epokhé egyedülálló filozófiai magányt teremt, ami a valóban radikális filozófiának alapkövetelménye.”

filozófia igaz kezdetét, mint láttuk, az ember radikális önmagára eszmélése jelenti, aminek, mint Husserl is hangsúlyozza, alapfeltétele a *magány*. A husserli fenomenológia, mint öneszmélés alapkövetelménye a „nyugton maradás” (still halten) (Hua VI: 471. o.; magyarul: Válság II: 194. o.), azaz a világba való reflektálatlan beleéléstől való tartózkodás, ami által a kutató eltávolodik nem pusztán az előzetesen adott világtalajtól, hanem ezáltal az ezen a világtalajon életüket tovább folytató másoktól is, azaz attól a természetes énközösségtől, amely hozzátartozott tematikusan reflektálatlan életéhez. Ez az előfeltétele az öneszmélésnek, a husserli koncepcióban első lépésben a teoretikus beállítódásba kerülésnek. Mindez természetesen tovább nehezíti azt a tanulmányunk első részét meghatározó problémát, hogy a természetes világtalajon élő ember, miért lépne az önismeret Husserl által bejárt útjára. Az eddigiek alapján is arra a következtetésre jutottunk, hogy kényszerítő erejű motiváció a természetesség elhagyására nincsen, még ha egyes tényezők bizonyos esetekben motivációul is szolgálhatnak. Most a magány problémájának előtérbe kerülésével egy újabb olyan akadállyal találjuk szemben magunkat, amely erősen megnehezíti a fenomenológia útjának követését. A természetes énközösségtől való teljes elkülönülés, illetve függetlenedés a gondolkodásban azokra a potenciális kutatókra is riasztólag hathat, akik pedig elszánták magukat a fenomenológiai munkára. A transzcendentális-énközösség felfedezésének és a természetes énközösség ezáltal történő elmélyülésének ígérete ezen a ponton pedig még nem valóság a leendő fenomenológus számára. Miért hagyná el a meglévő természetes énközösségét, még ha az a transzcendentalitásról nem is tud semmit, egy pusztán lehetséges, magasabb szinten megvalósuló énközösség ígéretéért? A természetes énközösségből ugyanis eszerint nem a transzcendentális énközösségbe kellene átlépnie, hanem mindenekelőtt az egyedüllétbe. Ennek az egyedüllétnek a radikalizálódása által érheti el aztán a transzcendentális énközösséget. Úgy tűnik, nagyon erős motivációt kellene Husserlnek felmutatnia ahhoz, hogy a természetes ember ezt a magányt és ennek radikalizálódását vállalni tudja. Ilyen jellegű motivációt azonban vizsgálódásaink során nem találtunk.

A fenomenológus természetes világtalajon tovább folytatott életét a transzcendentális interszubbektivitás felfedezése ellenére is, hiszen arról a többség mit sem tud, az *elszigetelődés* határozza meg. Adott esetben kutatóközösséget alkothat ugyan más fenomenológusokkal, amely speciális kutatócsoportnak Husserl nagy jelentőséget tulajdonít (ld. Hua VI: 439., 488. o.; magyarul: Válság II: 144., 218. o.), a kutatóknak ez a csoportja mégis, a természetes énközösség azon részéhez képest, amely transzcendentálisan naiv, egy elenyésző kisebbséget alkot. Ennek a kutatóközösségnek a

megléte, az a tudat, hogy a fenomenológus nincs teljesen egyedül, valamilyen mértékben enyhítheti ugyan az elszigetelődést, de lényegileg nem szünteti meg. A kívülállás és az ebből fakadó magány oka nyilvánvalóan arra vezethető vissza, hogy a fenomenológus, más természetes emberekkel ellentétben, elveszítette transzcendentális naivitását, ebből kifolyólag pedig a világtalajon folyó életpraxisra is egészen más módon tekint, még ha – mint fentebb jeleztük – a többiekhez hasonló módon gyakorolja is azt tovább. Mindenesetre bár – mint láttuk – Husserl a valódi filozófia kezdetének feltételül a magányt jelöli meg és hangsúlyozza a transzcendentális beállítódás természetességre gyakorolt hatását, a transzcendentális kutató életében pusztán a transzcendentális kutatóközösséggel számol, a transzcendentálisról mit sem tudó sokasághoz való személyes viszonyból származó egyedüllét tapasztalatával azonban nem.

A mindennapi életpraxis tekintetében fennálló hasonlóság a természetes talajon továbbélő transzcendentális kutató és a transzcendentális beállítódást nem gyakorló természetes ember között azonban – meglátásunk szerint – csak az eszmélődés egy bizonyos szakaszáig állhat fenn, aztán valahogyan az eszmélődő életpraxisa is folyamatosan átalakul. Erre enged következtetni egyébiránt a husserli koncepció is, miszerint a valódi öneszmélés, mindenekelőtt a kutató fenomenológus életében, megváltozott gyakorlatot von maga után (Hua VI: 6., 329., 428., 467. o.; magyarul: Válság I: 24. o.; VT: 342. o.; Válság II: 126., 187. o.; stb.). Ezen a ponton megintcsak felül kell vizsgálnunk egy korábbi megállapításunkat. Korábban ugyanis Husserl természetes emberről alkotott felfogását illetően azt igyekeztük alátámasztani, hogy bár Husserl intenciója szerint létezik olyan elméleti belátás – amely végső soron nyilvánvalóan a transzcendentális belátást jelenti –, amely nyomán, pontosabban – és most ezen van a hangsúly – amelynek megfelelően mintegy automatikusan megváltozik a mindennapi életpraxis is, a természetesség talaján élő ember oly módon úgyszólván megköztözött a világhorizont előzetes adottsága által, hogy semmiféle pusztá elméleti belátás nem alakíthatja át mindennapi praktikus életét.¹⁷⁵ Ugyanakkor most azzal kell szembesülnünk, hogy *a fenomenológus gyakorlata a mindennapiság talaján mégis megváltozik*. Husserl azt hangsúlyozza, és így tűnhet megvalósíthatónak számára az új emberiség eszméje a végtelenben (Hua VI: 15., 154., 467. o.; XXVII: 207. o.; magyarul: Válság I: 35., 191. o.; Válság II: 187. o.; stb.), hogy a hétköznapi praxis a transzcendentális belátásnak megfelelően megváltozik. Mennyiben változik meg tehát a fenomenológus életgyakorlata?

¹⁷⁵ Ld. *A husserli ember-kép előfeltevései* című fejezetet.

Úgy tűnik mindenekelőtt korántsem abban az értelemben, ahogyan Husserl hangsúlyozza. De nem is marad minden a régiben, ahogyan a korábbi vizsgálódásaink alapján tűnhet. Sokkal inkább mintha arról lenne szó, hogy valóban minden megváltozik, de a transzcendentális belátásokhoz képest úgymond *ellenkező előjellel*. A fenomenológus, aki a transzcendentális beállítódásban gyakorolja magát, a természetes világtalajon, a természetes énközösségben *idegenként* jelenik meg.¹⁷⁶ Hiszen mint láttuk, ő ugyan szintén ehhez az előzetesen adott világtalajhoz tartozik a transzcendentális beállítódás gyakorlása során és után is, számára a világ már mégsem azon a módon adódik, mint a természetes emberélet számára. Az ő szemében a világ megváltozott, és a természetes énközösség is másként jelentkezik, mint a beállítódásváltást nem gyakorlók számára. Az életvilág által megkövetelt mindennapi praxis azonban ugyanaz maradt, márpedig neki ebben a praxisban kell ezután is úgymond helytállnia, transzcendentális beállítódás ide, vagy oda. Elképzelhető az, hogy a transzcendentális beállítódást éppen nem gyakorolva ugyanúgy hajtja végre a mindennapi emberélet által megkövetelt tevékenységeket, mint azelőtt? Elképzelhető, hogy nem változik meg a csak a természetességről tudó másokkal a kapcsolata? Nem fog-e esetlenül mozogni ezen a korábban oly magátólértetődő világtalajon? Nem fogják-e mások idegennek tartani? Nem az tűnik-e a legvalószínűbbnek, hogy a világértelmet konstituáló transzcendentálisról való tudása és tapasztalata ellehetetleníti számára az *otthonos* viselkedést? Hiszen nem azt figyelhetjük-e meg rendszerint, hogy valaminek a természetéről, eredetéről, funkciójáról, hogyanjáról, stb. nehezen megszerzett ismeret nemhogy nem segíti az azzal a valamivel való bánást, hanem még ráadásul görcsössé is teszi azt?

Az alábbiakban újfent segítségül hívjuk a szépirodalmat ahhoz, hogy ez a fenomén elérhető legyen vizsgálódásaink számára. Ezúttal Thomas Bernhard egy leírását vesszük szemügyre. „Egyszerre csak nyomasztóan éreztem magam. Csak álltam ott, és nem volt meg bennem az a normális önérzet, amely gyerekként megvolt, hogy egyszerűen odamenjek a kertészekhez, és megrázzam a kezüket, és megmondjam, mennyire örülök nekik, milyen hasznosak voltak itt mindig, odamenjek, és megmutassam magam olyannak, amilyen vagyok. Visszariadtam ettől. Szorongtam ettől. Katasztrófához vezet, gondoltam, ha a természetes a művibe botlik, én, a kétségkívül művi, mint gondoltam, a

¹⁷⁶ Husserl természetesen nem számol ezzel a lehetőséggel, sokkal inkább a transzcendentális kutató, illetve kutatóközösség természetességben elért sikereivel. „[Az újfajta praxis] arra irányul – írja –, hogy az emberiséget, univerzális tudományos ész révén, mindenforma igazságnorma szerint magasabb szintre emelje, hogy alapjában új emberiséggé alakítsa, arra képesítve, hogy abszolút teoretikus belátások alapján tökéletes felelőséggel rendelkezék önmagáról” (Hua VI: 329. o.; magyarul: VT: 342. o.). Az itt következő megfontolásaink jogosultsága azonban éppen az eddig elemzett öneszmélési folyamat nyomán igazolódik.

kétségkívül teljesen természetes kertészekbe. Egy pillanatig azt mondtam magamnak, hogy ezt a műviséget csak bebeszéltem magamnak, hisz természetes vagyok, miként azt is csak bebeszélem magamnak, hogy a kertészek természetesek, mert ténylegesen a kertészek ugyanolyan műviék és természetesek, mint én, mondtam magamnak. A kezem hideg volt, holott tombolt a hőség. Gyerekként, gondoltam, mindig megtaláltam a megfelelő szavakat, ma már nem találok őket. Nem kellett törnöm magam, hogy a kertészekkel vagy a bányászokkal a legtermészetesebb módon megértessem magam. Ehhez el kellett mennem a nagyvilágba, és Párizsba és Londonba és Rómába, gondoltam, hogy most, találó képpel, ilyen *görcsös* legyek, mint azelőtt soha, ehhez el kellett mélyülnöm tudományaimban, és mint gondolom, magasabb emberismeretemet is el kellett sajátítsam, hogy ne tudjam, hogyan kell odamenni a kertészekhez, és kezét rázni és néhány szót váltani velük” (Bernhard 2005: 223. sk. o.). Ebben a leírásban ugyan természetesen nincs szó semmiféle transzcendentalitásról, mégis úgy tűnik, jól példázza a transzcendentális talaj elérése utáni természetes világtalajon tovább folyó, immár fenomenológusi élet buktatóit. A transzcendentális beállítódás ugyanis a végsőig radikalizált teoretikus beállítódás, amelynek során, bár speciális értelemben, de mégis ismeretekre, illetve tapasztalatokra tehetünk szert az előzetesen adódó életvilágunkra vonatkozóan. Transzcendentális beállítódásba kerülni a természetes ember számára lehetséges reflexió végső radikalizálását jelenti. Innen nézve pedig erre a beállítódásra is érvényesnek tekinthető az a tapasztalat, amit fentebb a bernhardi gondolatok rögzítettek. Módszeres reflexió nélkül ugyanis – fentebb erre a fajta világlátásra utalt a leírás a gyerekkor felidézésével – a természetes ember a világtalajon folyó élethez elengedhetetlennek tűnő közvetlenséget, vagy úgy is mondhatjuk, spontaneitást birtokolja. A módszeres reflexió ezt a fajta, az előzetesen adott világhoz való közvetlen viszonyt szünteti meg. *Ennek a közvetlenségnek a megszűnése és a módszeres reflexióban való mind mélyebbre hatolás mindenekelőtt a mindennapi életben való idegenséghez vezet.*¹⁷⁷ A fenti példának nagy előnye az is, hogy ezt az idegenséget a reflexióban elmélyedő ember más, a reflexióban valószínűleg nem elmélyedő emberekhez való viszonya

¹⁷⁷ Gondoljunk ennek a fenoménnek a nyugati filozófia történetében először rögzített dokumentumára. Thálészról jegyzi fel a hagyomány: „amikor egyszer ... a csillagokat vizsgálva felfelé nézett és beleesett egy kútba, egy tréfás és csinos trák szolgálólány kinevette őt, hogy az égi dolgokat akarja tudni, s még azt sem veszi észre, ami közvetlenül mellette, a lába előtt van” (Thalész 1993: 8. o.). Meglátásunk szerint ez a beszámoló sem pusztán azt örökíti meg, hogy Thálész, mivel a csillagok kötötték le figyelmét, nem nézhetett éppen a lába elé, hanem sokkal inkább azt a tudósi-filozófusi attitűdöt, hogy a világra vonatkozó mind teljesebb reflexió – ebben az esetben ezt jelképezi a csillagokra tekintés – hogyan teszi a kutatót az élet mindennapi dolgaiban – erre utal a járás képe – ügyetlenné. (Ugyanakkor persze nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy Thálész tudásával jókora hasznót tudott szerezni magának. Ld. uo. 7. sk. o.)

megváltozásának képével tárja elénk. Ez ugyanis már vizsgálódásunknak ezen a pontján előre vetíti annak a husserli ideának a problematikusságát, miszerint a fenomenológusok közreműködésével végsőképp egy új emberiség jön létre.

A fenti idézetből továbbá az is nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy a világtalajon folyó élet közvetlenségének elvesztése nem hagyja érintetlenül a kutatót, valószínűleg a transzcendentális kutatót sem. Bernhard szorongásról, feszültségről – hideg kézről a tomboló hőségben – ír, azaz kízó tapasztalatokról. Számunkra úgy tűnik, ez a fajta kízó élmény, amely a világéléshez való spontán viszony elvesztéséből fakad, a fenomenológusnak is sajátja, amelyet akkor él át, amikor éppen nem gyakorolja magát a transzcendentális beállítódásban. Kárpótolja-e őt ezért a kínért a transzcendentális szubjektivitás tapasztalata, a világkonstituáló transzcendentális interszubjektivitásról való tudás? Nem elképzelhető az, hogy a fenomenológusban a természetes világtalajra való visszatéréskor az első benyomások és a saját idegenséggel való szembesülés nyomán ellenállhatatlan vágy támad a transzcendentális beállítódás által elveszített tematikusan reflektálatlan élet spontaneitása után? Husserl mindenesetre nem tud erről a vágyódásról, legfeljebb azzal számol, hogy a fenomenológus kilépve a transzcendentális beállítódásból a természetesség talajára, újra és újra visszavágyik a transzcendentális beállítódásba. Olyan, mintha bizonyos értelemben függővé válna tőle, attól, aminek ott részese lett, ahogyan már utaltunk rá a fenomenológiai epokhé kényszerítő erejének elemzésekor.¹⁷⁸ Ezzel szemben számunkra úgy tűnik, hogy a természetesség talaján való továbbélést mindenekelőtt a fentebb jellemzett közvetlenség elvesztésének tapasztalata határozza meg és ezzel párhuzamosan az ezen közvetlenség utáni vágyakozás.

Miért nem a transzcendentális epokhé újbóli gyakorlása utáni vágy a meghatározóbb a fenomenológus számára, ahogyan Husserl is vélekedik? Meglátásunk szerint azért, mert egyrészt az őt a transzcendentális beállítódás felé hajtó motivációk mindenképpen az előzetesen adott életvilág talajához kötődtek. Azokra a kérdésekre akart választ találni, amelyek ezen a talajon merültek fel, az ezen a horizonton zajló természetes élet számára akart megoldásokat megfogalmazni. Másrészt – ahogyan Husserl is hangsúlyozza – a fenomenológus nem veszíti el saját világát miközben a transzcendentális beállítódásban gyakorolja magát, nem szűnik meg ettől apa, polgár, stb. lenni (Hua VI: 139. o.; magyarul: Válság I: 174. o.; vö. uo. 153. sk. o.; magyarul: uo. 191. o.). Azaz a

¹⁷⁸ Ld. a *Kettéhasadt élet* című fejezetet. Ugyanígy látja Platón is a barlangba visszatérő filozófus helyzetét. Eleve arról ír, hogy a filozófust kényszeríteni kell a visszatérésre. Aztán, amikor már újra a barlangban van, folyamatosan vágyik vissza a napfényre, mert az árnyékvilág már túlságosan szűk kereteket biztosít számára.

természetes talajhoz való kötődéseit nem veszíti el, maga azonban mégsem lesz ugyanúgy részese ennek az életvilágnak, ahogyan azelőtt. Ezeknek az emberi és egyéb kötődéseinek a közvetlensége tűnik el, aminek folyományaként azonban a fenomenológus paradox helyzetben találja magát: ugyanaz maradt, aki volt – például apa –, és mégsem ugyanaz. A transzcendentális fenomenológia sohasem kecsegtetett egy úgymond barlangon kívüli világ ígéretével, ahová vissza lehetne vonulni a természetes világélés nehézségei elől. A transzcendentális fenomenológia – mint tanulmányunk korábbi fejezeteiben is láttuk – mindenekelőtt a természetes világtalaj által felvetett problémák által motivált, felfedezései is ezen talajra kell, hogy visszahassanak. A fenomenológus tehát nem vágyódhat olyan értelemben vissza a transzcendentális beállítódásba, mintha az egy másik létlehetőséget jelentene számára, merthogy az egyetlen létlehetőség számára is a természetes világtalajon folyó élet. Márpedig ha ez így van, akkor a természetes élet közvetlenségének elvesztését és az ennek nyomán megjelenő idegenségét és kívülállóságát tapasztalva, meglátásunk szerint a korábbi, beállítódásváltás előtti életére vágyódik mindenekelőtt. Tovább árnyalja persze ezt a képet – és itt erre a problémára csak utalhatunk –, hogy a fenti tapasztalatok nyomán a fenomenológusban talán elsőképpen a transzcendentális beállítódást még nem ismerő mások megszólítása fogalmazódik meg, aminek a nyomán megszűnne számára a magány és a kívülállóság kínzó érzése. Csakhogy egyrészt – mint tanulmányunk első részében már igyekeztünk felmutatni – nem lehet olyan kényszerítő erejű motivációt találni a természetes emberélet számára, amelynek nyomán az mindenképpen nyit a tematikus reflexió, illetve a transzcendentalitás felé, azaz a mások beállítódásváltása erősen kétséges marad. Másrészt – ahogyan a fenomenológusi kutatóközösség esetében is jeleztük már – a csoportos kívülállóság még kívülállóság marad a transzcendentálisan naiv többséggel szemben, valamint ettől még nem szűnik meg az egyes fenomenológus általában vett világélésben való közvetlenségének az elvesztése nyomán jelentkező kínzó érzés. Így meglátásunk szerint fenntartható az az elképzelés, miszerint a természetességben tovább élő kutató élete a transzcendentálisan naiv élet természetes közvetlensége utáni vágyódásban zajlik.

Ennek nyomán pedig fel kell tennünk a kérdést, hogy ha a fenomenológus a transzcendentális beállítódásváltás nyomán a természetes világtalajon úgyszólván boldogtalan és vágyódik korábbi, transzcendentális beállítódásváltás előtti élete után, megteheti-e, hogy visszatér korábbi életéhez? A husserli leírások egyértelművé teszik, hogy semmi esetre sem. „A valóságban – írja – nincs visszatérés a transzcendentalitásból a naivitásba” (Hua XXXIV: 56. o.), „a transzcendentális nézőpontot nem tudom többé

elhagyni” (uo. 101. o.). Vagy másutt: „a naivitás teljes leleplezése után nincs visszatérés a naivitásba” (Hua XXVII: 179), „a régi naivitást már soha többé nem nyerhetem vissza” (Hua VI: 214. o.; magyarul: Válság I: 260. o.), azaz – mint már többször utaltunk rá – a transzcendentalitás valóban úgy mond *fogva tartja* a fenomenológust. Husserl a transzcendentális beállítódásról emellett következetesen úgy beszél, mint amely által a kutató a valódi szabadság birtokosa lesz (vö. Hua VI: 5. sk., 272. sk. o.; magyarul: Válság I: 24., 327. o.), szemben a természetesség korlátozottságával, amennyiben annak élete még nem teljesen az ész által szabályozott. Elemzéseink nyomán mégis úgy tűnik, hogy a transzcendentális kutató számára a transzcendentális beállítódásváltással megnyílik ugyan egy új, az addiginál jóval tágabb horizont, ugyanakkor ezzel együtt *nem adódik számára a két horizont közötti választás lehetősége*, bizonyos értelemben a kutató a *transzcendentalitás foglyává* válik. Hiába vágyódik tehát a természetes élet elveszített közvetlensége után, az többet már nem lehet a sajátja. Bármit nyer is tehát a transzcendentalitással, egyet bizonyosan elveszít, *a természetes, tematikusan reflektálatlan élet spontaneitása választásának szabadságát*. Husserl elemzéseiben – úgy tűnik – nem számol ezzel a felvetéssel, számára mintegy magától értetődő, hogy a fenomenológus elveszíti ugyan az élet itt elemzett közvetlenségét, mégsem vágyódik másra, minthogy egyre mélyebbre hatoljon a transzcendentális szférában és ezt a tudását illetve tapasztalatát közölje a transzcendentálisan még naiv másokkal is.¹⁷⁹

4.2 Megszólítás

A fentiekben a transzcendentális beállítódást gyakorló fenomenológus hétköznapi világtalajon tovább folyó életének alapkérdéseit igyekeztünk körüljárni, kapcsolódva tanulmányunk egy korábbi fejezetéhez.¹⁸⁰ Meglátásunk szerint a husserli elemzések alapján kiemelendő alapproblémák – mint láttuk – a magány és a kívülállóság, a

¹⁷⁹ A husserli – és platóni – meglátás mellett szólhat az az érv, hogy hiszen a fenomenológus azért indult el az öneszmélés útján, mert el akarta veszíteni ezt a bizonyos közvetlenséget és egy úgymond magasabb rendű, ész által irányított életet akart megvalósítani. Ugyanakkor – meglátásunk szerint – a fenomenológus először a transzcendentális beállítódásváltás után szembesül azzal a praxis szintjén, hogy mit is jelent valójában a transzcendentális tudás és tapasztalat birtokában mégis az előzetesen úgy ahogy adódó életvilág talaján tovább élni. Meglátásunk szerint ez a tapasztalat lehet, hogy épp annyira megrázó, ha nem megrázóbb, mint maga a beállítódásváltás élménye. Ennek az élménynek a nyomán pedig elképzelhető, hogy akár legszívesebben revideálná korábbi meggyőződését, miszerint az ész által meghatározott élet az igaz élet, amelyre törekedni kell. Akárhogyan is, a beállítódásváltás után nincs visszaút a kutató számára, tetszik, nem tetszik, a transzcendentalitás megkötözöttje marad egész hátralévő életére. Ezen a ponton pedig hadd utaljunk újra a husserli fenomenológia erkölcsi felelősségére.

¹⁸⁰ Ld. a *Kettéhasadt élet* című fejezetet.

fenomenológus természetes talajon tovább folytatott életgyakorlatának ellehetetlenülése és a természetes élet eredeti közvetlensége utáni vágyakozás, valamint a transzcendentális beállítódás általi megkötözöttség és a két alapbeállítódás közötti választás lehetőségének a hiánya voltak. Ezeknek az elemzéseknek véleményünk szerint abban áll a jelentősége, hogy Husserl bár több, általunk jelzett és vizsgált problémát is elemzés tárgyává tett, de éppen *ellenkező előjellel*, mint ahogyan ezek a fentiekben szemünk elé kerültek. A transzcendentális beállítódás általi megkötözöttséget Husserl – mint láttuk – teljes szabadságként értelmezi és ennek megfelelően a fenomenológus természetes világtalajon folytatott élete is mindenekelőtt mint *küldetés* jelenik meg. A husserli fenomenológus tehát nem riad meg attól, hogy nem tud visszailleszkedni a világhorizontba, nem ijed meg a kívülállóságtól és korábbi természetes életének teljes átrendeződésétől. Hanem – talán a husserli lelkesült leírások alapján nem túlzás ezt állítani – boldog, hogy rátalált a világélés végső alapjára, amely számára a transzcendentálisan naiv tömegek vonatkozásában felelősséget és így feladatot jelent, amelytől a továbbiakban nem tud szabadulni (vö. Hua VI: 134. o.; magyarul: Válság I: 169. o.). Husserl persze ezt a feladattól és élethivatástól való szabadulni nem tudást is pozitív előjellel fogalmazza meg és művében sehol sem találjuk nyomát, hogy ennek a megkötözöttségnek, talán épp a fenomenológus számára, negatív felhangja is lehet.¹⁸¹

A fenomenológus tehát azért, hogy szert tett a transzcendentálisról való tudásra, egyben új hivatást és feladatot is kap: a transzcendentálisról kell tudósítania a természetességben. A husserli leírásokban a fenomenológus valódi misszionáriusként jelenik meg, illetve ahogyan Husserl fogalmaz, *funkcionáriusként* (Hua VI: 15. o.; XXXIV: 89. o.; magyarul: Válság I: 35. o.; stb.). A fenomenológus élete a beállítódásváltás nyomán valóban teljességgel átalakul a husserli meglátások szerint, olyan emberré válik, akinek életcélja önmagáról mintegy megfeledkezve már csakis abban áll, hogy a transzcendentálisan naiv másokat is segítse transzcendentális önmaguk felfedezéséhez. Gyakorlatilag olyan, mintha a transzcendentális epokhét gyakorolva a filozófus maga is szinte automatikusan szert tenne arra a fajta erkölcsi elkötelezettségre, amely Husserl sajátja. Husserl szerint tehát egyszerűen nem fordulhat elő olyan eset, amikor a filozófusnak sikerül végrehajtania a transzcendentális redukciót, de érdektelen marad számára a transzcendentálisan naiv – husserli szóhasználattal élve – emberiség sorsa. Számunkra ellenben úgy tűnik, hogy a transzcendentális szféra elérése önmagában

¹⁸¹ Erre Husserl valószínűleg azt mondaná, hogy ez a gondolat csak a beállítódásváltás végrehajtása előtt jelenhet meg. A transzcendentális epokhét gyakorlása mintegy megsemmisíti az ilyen jellegű félelmeket. Ezt a fajta husserli „érvelést” korábban már elemzés tárgyává tettük. Ld. 112. skk. o.

még nem jelenthet garanciát arra, hogy a filozófus onnantól kezdve másokért éljen. Meglátásunk szerint ez az etikai szerepvállalás csakis abban az esetben lehet a transzcendentális kutató sajátja, ha már eleve ez az irányultság volt számára a meghatározó motiváció az eszmélődés elkezdésére, illetve radikalizálására. Márpedig, mint vizsgálódásaink első részében láthattuk, ez pusztán egyfajta lehetséges kezdeti motiváció a transzcendentális öneszmélésre, ezen kívül maga Husserl tár fel más lehetséges indíttatásokat is, amelyekhez korántsem társul feltétlenül az emberiség sorsáért érzett felelősség. Ha azonban a transzcendentális beállítódás gyakorlása még önmagában nem jelent semmiféle garanciát arra nézve, hogy a fenomenológus megingathatatlan küldetéstudatra tesz szert, akkor az új emberiség nevelésének célja – még a Husserl által hangoztatott ideális végtelenben is – igen nehezen lenne megvalósítható. Márpedig – ezt feltétlenül hozzá kell tennünk – a husserli fenomenológia végső társadalmi-etikai szerepvállalása tekintetében szándéka szerint semmiképpen sem utópiaként lép fel, hanem egy olyan megvalósítandó és megvalósítható feladatként, amely által a tág értelemben vett Európa és ezáltal az össz-emberiség társadalmi problémái megoldódhatnak.

A fenomenológus tehát transzcendentális öneszmélődése által az emberiség funkcionáriusává válik, akinek feladata abban áll, hogy a természetes élet számára rejtve maradó transzcendentális talajról hírt vigyen a világtételezésében naiv, tematikusan reflektálatlan életet élő embertársai számára. Mindenekelőtt a megszólítás kérdését körüljáró alábbi elemzéseink jelentőségére szeretnénk rávilágítani az eddigiekben nyomon követett eszmélődési folyamat szempontjából. A fenomenológus társadalmi szerepvállalása ugyanis az általunk korábban vizsgált kezdeti motiváció kérdéskörét egy újabb árnyalattal gazdagítja, jobbanmondva ezáltal jelenik meg a legkézenfekvőbb és meglátásunk szerint leghatékonyabb lehetséges mozgatórugó, amely a természetes embert elindíthatja a transzcendentális ego felfedezése felé. Ez a mozgatórugó pedig *a transzcendentális öneszmélést már megvalósító kutató beszámolója és hívása*. A megszólítás kérdéskörének ez adja az igazi jelentőségét, mert ezáltal talán sikerülne feloldani a korábban részletesen elemzett kezdet feloldhatatlannak tűnő nehézségeit, amely nehézségek pedig a husserli fenomenológiát végső célkitűzése felől tekintve utópiaként állították elénk. Ez a lehetséges kezdeti motiváció korábban nem kerülhetett elemzésre, mert ehhez előbb végig kellett követni az öneszmélés teljes folyamatát. Ennek a – bizonyos értelemben – késleltetésnek egyébként megvan az az előnye is, hogy vizsgálódásainknak ezen a pontján nem pusztán a megszólított felől, azaz mint motivációt tudjuk szemügyre venni a megszólítás lehetséges aktusát, hanem a megszólító, azaz a

radikális öneszmélést már megvalósító fenomenológus oldaláról, mint feladatot, küldetést is. Így a megszólítás problémája teljesebb formában állhat előttünk.

Miért kitüntetett ez a szóban forgó lehetséges motiváció a megszólított vonatkozásában a többihez képest? Egyrészt azért, mert a transzcendentalitásról való tudósítás a transzcendentalitás felől tekintve még naiv ember számára a saját ismerős talaján zajlik, azaz számára a megszólító kutató is mint hozzá teljességgel hasonló természetes ember jelenik meg, aki ugyanazt a nyelvet beszéli, mint ő. Ezért tudósítása érthető és adott esetben megbízható lehet számára, hiszen ha a kutatónak, aki pedig olyan, mint ő, sikerült a totális fordulat végrehajtása, és ennek nyomán immár rendelkezik egy olyan fajta tudással, amelyre pedig más úton nem lehet szert tenni, akkor ez nyilvánvalóan neki is sikerülhet. Nem kell mást tennie, mint követni azt, aki már úgymond – és itt megint hadd éljünk a Husserl által oly sokszor használt képpel – kitaposta az ehhez a szférához vehető utat. Az *analógia lehetősége* tehát az, ami a megszólítást a leghatékonyabb kezdeti motivációvá teszi. Ezen a ponton megmutatkozik a husserli transzcendentális fenomenológia egy rendhagyó tulajdonsága. Úgy tűnik ugyanis, hogy ennek a fenomenológiának mindenekelőtt kettős funkciója van. Nem pusztán az a feladat a sajátja, hogy kutatási területén belül kalauzolja a fenomenológust, hanem azzal a funkcióval is bír, hogy egyáltalán erre a kutatási területre hívja a potenciális fenomenológust. Márpedig ezen utóbbi funkció gyakorlatilag kívül van azon a körön, ahol a fenomenológia illetékes és egy olyan sajátos feladatot jelent, amely azon kihívás elé állítja a fenomenológiát, hogy mintegy túlnyúljon önmagán azáltal, hogy a megszólítás feladata nem egy másik, a fenomenológiához kapcsolódó módszeré, hanem magáé a fenomenológiáé. Azzal a paradox helyzettel találjuk tehát szemben magunkat, hogy *a fenomenológiához hívás is a fenomenológia feladata és témája*. Amikor tehát az alábbiakban a megszólítás témakörét igyekszünk körüljárni, aközben nem lépünk túl a fenomenológia illetékességén, ahogyan – mint most már világossá vált számunkra – egyáltalán a kezdeti motiváció kérdésével sem nyúltunk túl a fenomenológia érdekeltségi körén.

Husserl a megszólítás kapcsán leszögezi, hogy „a transzcendentális tevékenység és ennek eredményei minden további nélkül világiasíthatók” (Hua XXXIV: 316. o.), azaz kimondhatóak a természetesség talaján. Ennek a kimondhatóságnak az alapját a már többször említett önazonosság és emlékezet képezi, hiszen a fenomenológus a természetesség talajára visszatérve is önmaga marad, aki a visszatérés során nem felejt el mindazt, amit a transzcendentális talajon tapasztalt (vö. uo. 320. o.), valamint az a tény,

hogy újra a természetes világtalajon állva „a fenomenológiai eredmények érvényben maradnak” (uo. 462. o.), nem válnak semmissé a transzcendentális beállítódást éppen nem gyakorolva sem. Ez a gondolat, azaz a fenomenológiai ismeretek kimondhatóságának követelménye rendkívüli jelentőséggel bír Husserl fenomenológiája számára. Először ugyanis a husserli filozófia – mint láttuk – mintegy elvonja az embert a természetes világtalajról, aztán azonban ezt az eloldódott embert újra úgyszólván integrálni kell korábbi világtalajára. Ennek az integrációnak feltétlenül sikerülnie kell, ha a fenomenológia megszólítási feladatának eleget akar tenni és ha nem tud lemondani az előzetesen adódó életvilág radikális átalakításának igényéről. Egyik oldalról tehát a husserli fenomenológiának muszáj kivonulnia a naiv természetességből épp azért, hogy ennek végső alapját az észben fedezhesse föl, de aztán feltétlenül meg kell találnia a visszautat is, hogy ezt az észben való megalapozottságot a fenomenológusok közreműködésével tudatosítsa és megvalósítsa a természetességben. Ha a visszavonulás sikertelen, akkor ezáltal a kivonulás is értelmét veszti. A „fenomenológiai beszédnek” tehát feltétlenül integrálhatónak kell lennie a „természetes beszédbe” (vö. Hua XV: 390. o.).

Hogy az itt bevezetett problémát körüljárhassuk egy sajátos leírást hívunk segítségül. Ez a leírás ezúttal nem kifejezetten szépirodalmi igényű – ezért aztán nem is idézzük –, hanem sokkal inkább egy matematikai játék, amelyet egy múlt századi matematikus, Edwin A. Abbott vetett papírra (Abbott 1982). A játék lényege az, hogy el kell képelnünk egy kétdimenziós világot, azaz egy síkvilágot, amelynek lakói értelemszerűen kétdimenziós síkidomok, egyenesek, négyszögek, körök, illetve majdnem körök. A történet főszereplője és maga az elbeszélő egy négyzet, aki síkföld lakója és akinek megadatik, hogy tudomást szerezzen térföldről. Egyik nap ugyanis egy gömb jelenik meg kétdimenziós otthonában. Hogyan jelenhet meg egyáltalán egy gömb a kétdimenziós síkban? Hogyan láthatja a gömböt egy négyzet, aki csakis a saját síkja adta keretek között képes látni és gondolkodni is? Nyilvánvalóan csakis körként, ahogyan a gömb testével metszi a négyzet síkvilágát. A gömb ellenben úgy próbálja megmutatni magát, hogy elkezd mozogni a térben, ami a négyzet számára ugyan érzékelhetetlen, de azt ő is érzékeli, hogy a gömb testének a síkot metsző szeletének az átmérője először fokozatosan csökken, majd ahogyan a gömb úgymond visszaereszkedik a síkba, fokozatosan nő. De a gömböt nem látja, mert az a rendelkezésére álló keretek között gömbként érzékelhetetlen. A négyzet persze ebből kifolyólag nem is hisz a gömbnek – akinek hallja a hangját –, hanem szemfényvesztőnek, csalónak titulálja. Csakis amikor a

gömb erőszakkal, a négyzet akaratával ellentétben kiszakítja őt a síkból a térbe, akkor adja meg magát a tény előtt, hogy létezik harmadik dimenzió is. Visszatérése után, félve a következményektől, titokban próbálja tartani felfedezését, aztán mégsem tudja magába fojtani az igazságot, beszámol térföld létezéséről. Persze, mint a négyzet is előre sejtette, nem hisz neki senki és mint lázítót börtönbe zárják. Ott írja meg ezt a beszámolót is.

Husserl, nyilvánvalóan azért, hogy valahogyan elejét vegye azoknak a kritikáknak, amelyek fenomenológiája transzcendentális irányba történő radikalizálódását illethetik, a transzcendentális szférát többször úgy írja le, mint egy számunkra ezidáig ismeretlen dimenziót (Hua III: 56. o.; VI: 120., 123. o.; magyarul: Válság I: 153., 155. o.; stb.), a beállítódásváltás pedig ennek nyomán úgy jelenik meg, mint átlépés egy új dimenzióba.¹⁸² Az új dimenzió képe pontosan azt jelzi, hogy a transzcendentalitás olyan valóság, amely a természetes ember számára, aki a három dimenzió adta keretek között mozog, érzékelhetetlen és felfoghatatlan. Ezáltal Husserl mintha arra intené kritikussait és követőit, hogy legyenek óvatosak, ne akarják a három dimenzió adta szűk keretek közé kényszeríteni azt, amit természeténél fogva nem lehet. Tanulmányunk korábbi részeiben többször szót ejtettünk egy sajátos érvelési módról, amelynek során Husserl mindenfajta kritikát azzal utasít el, hogy amíg a kritikus nem hajtotta végre maga is a transzcendentális fordulatot, addig a természetesség kínálta szűk keretek között ne gyakorolja azt. Ezáltal csupán – így az indoklás – a természetesség korlátozott keretei közé – mondhatni – húzza le a transzcendentális szubjektivitást, azaz amit kritikával illet, az nem az, amit kritikával illetni akar. A transzcendentalitásra alkalmazott új dimenzió képe ennek az érvelésnek a jogosultságát is alátámasztja. Husserl ezek szerint csupán arra inti olvasóit, hogy – utalva a fenti matematikai játékokra – négyzetként ne ítéljenek a gömbről, mert amiről ekképp ítélnék, az csupán egy kör a számukra, azaz kritikájuk teljességgel irreleváns és elvételi célját. Arra hívja a kutatót, hogy előbb tegyen szert térlátásra, hogy a gömb egyáltalán megjelenjen számára, ezután érheti csak el kritikája tárgyát. Az új dimenzióról való tudósítás lehetőségének problémája előtt állunk, amely – mint eddigi elemzéseinkből kiderült – az egész transzcendentális fenomenológia egyik legalapvetőbb problémája. Hogyan tudósíthat, és tudósíthat-e egyáltalán a fenomenológus az életvilág rejtett mélyrétegéről a nyilvánvaló, felszíni élet számára (Hua VI: 122. o.; magyarul: Válság I: 155. o.)? Az alábbiakban ezzel a kérdéssel kapcsolatban semmiképpen sem valamiféle nyelvelméleti fejtegetésbe szeretnénk bocsátkozni, hanem sokkal inkább – maradva az

¹⁸² Ezt az új dimenzió analógiájával szemléltetett radikális újszerűséget hivatott megjeleníteni meglátásunk szerint a vallási megtéréssel való lehetséges párhuzam is (Hua VI: 140. o.; magyarul: Válság I: 176. o.).

általunk eddig is Husserl nyomán használt képnél – *a különböző dimenziók közötti átjárás lehetőségét* szeretnénk a rendelkezésünkre álló keretek között kibontani.

Lehetséges-e tehát a transzcendentális öneszmélésre való hívás, egyáltalán a transzcendentálisról való beszéd a természetes naivitás számára? Abbott leírásában, mint láttuk, a négyzet számára a gömb nem tud megjelenni, nem tudja magát megmutatni neki a rendelkezésére álló keretek között. Amit tenni tud a síkon keresztül való föl-le mozgásával, az pusztán az *utalás* a síkon túli élet valóságára. A négyzet erre ingerültté válik, csalónak bélyegzi a gömböt, mert számára a síkon kívül egyszerűen semmiféle valóság nem lehetséges. Saját gondolkodásának és teljes addigi létezésének kereteit nem tudja feladni, ezért reagál indulattal akkor, amikor valami mégis ezen előzetesen adott keretek között értelmezhetetlennek tűnik számára. A gömb minden próbálkozása ellenére a négyzet kizárólag egyetlen módon ismeri el térföld létezését, amikor a gömb erőszakkal kiszakítja őt síkföld keretei közül. Platón a barlanglakóról való leírásában ugyanezzel a problémával szembesül, és ami most számunkra a legfontosabb, ugyancsak lehetetlennek tűnik számára a napfény világának közlése a barlang árnyékvilágában. Leírásában – mint korábban már jeleztük – a barlanglakót kényszeríteni kell arra, hogy kilépjen a barlangból. Később pedig, amikor visszatér a barlangba – Platónnál persze ez a visszatérés is csak valószínűleg erőszak hatására történik meg – hiába próbál beszámolni hajdani rabtársainak élményeiről, „nevetség tárgya” lenne, és azt mondanák róla, „hogy felmenetele volt az oka annak, hogy megromlott szemmel jött vissza, tehát nem érdemes még csak megpróbálni sem a felmenetelt” (Platón 1984: 460. o.). Az új dimenzióról való tudósítás tehát épp az ellenkező hatást válthatja ki, mint ami a célja, látva az ezt a dimenziót megjárt barlanglakót esetlenkedni a természetesség talaján. Ki akar ilyen idegenné válni a többiek szemében? Ki akar kívülállóvá válni a hétköznapi életvilág talaján? Az idegenséggel kapcsolatos korábbi vizsgálódásaink értelme ezen a ponton válik nyilvánvalóvá.

Husserl – mint részben már elemzésre került – számol ezekkel a nehézségekkel, amelyek a transzcendentális öneszmélés útján való elindulást akadályozzák. „A kezdet a legnehezebb” írja (Hua III: 150. o.), hiszen a természetesség számára a transzcendentális filozófia „hóbot”, az általa közvetített tapasztalat, illetve ismeret pedig „haszontalan ostobaság” (Hua VI: 204. o.; magyarul: Válság I. 249). Ezért is hangsúlyozza valószínűleg Husserl, hogy a transzcendentális fenomenológiához, annak kezdetéhez és gyakorlásához a leendő és a már aktív kutató részéről is *bátorságra* van szükség (Hua III: 217., 264. o.), enélkül ugyanis nem tudna úgymond fejést ugrani a még ismeretlenbe, nem lenne ereje

ahhoz, hogy kiszakítsa magát az előzetesen adott és jól működő világtalajból. Fel tudja-e tehát Husserl oldani fenomenológiájában fenomenológiája által az itt jelzett áthatolhatatlannak tűnő nehézségeket? Tud-e valamilyen kielégítő feleletet adni arra a problémára, hogy hogyan jelenhetne meg a transzcendentalitás, mint új dimenzió, a természetesség keretei között? Mi garantálná, hogy a transzcendentális eredmények a természetesség talaján élők számára érthetőek lesznek? Husserl – mint a fentiekből kiderül – számol a megszólítás nehézségeivel, ugyanakkor mégis úgy tűnik, nem talál kielégítő megoldást a felmerülő problémára. Síkföld példája ezért volt hasznos vizsgálódásaink számára, mert szemlélhetővé tette – maradjunk ennél a megfogalmazásnál – a különböző dimenziók közötti átjárás nehézségeit, amely nehézségeket egyébiránt Platón nevezetes hasonlata is felveti. A nehézségekre – mint láttuk – ezekben az elemzésekben nincs megoldás, sem a négyzet, sem a barlanglakó nem tudja megszólítani társait. A „hóbort” hóbort marad számukra. Meglátásunk szerint a megszólítás nehézségét Husserl sem tudja fenomenológiája által leküzdeni, így viszont a transzcendentális fenomenológia nem képes arra, hogy megtalálja a visszautat a természetességbe, felfedezései pedig ezáltal hiábavalókká válnak.¹⁸³

Mit jelent a transzcendentális eredmények kimondhatatlansága a természetességben? Vizsgálódásaink szempontjából mindenekelőtt azt, hogy a hétköznapi természetességben élő, a transzcendentalitásról tudósításokat hallgató ember számára *a transzcendentális fenomenológia nem jelenik meg valódi életlehetőségként*. Márpedig ha a husserli fenomenológia nem tudja magát, mint ilyen lehetőséget kimondani, akkor a megszólított, természetességben élő ember nem áll döntés előtt a transzcendentális öneszmélés vonatkozásában. Ezen a ponton emlékezzünk vissza az általunk fentebb megkülönböztetett természetes szabadság-fogalom két értelmére.¹⁸⁴ Korábban az úgynevezett praktikus szabadságot tettük elemzésünk tárgyává, hogy lássuk, valamely elméleti belátás mennyiben képes meghatározni a cselekvést a természetesség talaján. Ezzel párhuzamosan megkülönböztettünk egy másik szabadság-fogalmat is, a döntésre vonatkozó szabadságét. Ez a szabadság-fogalom vizsgálódásunknak ezen a szakaszán kerül előtérbe. A fentiek alapján úgy tűnik ugyanis, hogy a naiv természetességben élő

¹⁸³ Vajda Mihály is alapvető problémaként veti fel a megszólítás mikéntjét Husserl fenomenológiai célkitűzése kapcsán. Az alábbi helyen a transzcendentális kutató és a természetes teoretikus ballitódást gyakorló közötti kapcsolatot fessegeti, de kérdésfelvetése még inkább jogosult a természetességben teoretikus beállitódást nem gyakorló hétköznapi ember vonatkozásában. „Hogyan néz ki ezek után a közömbös nézőnek, az európai teoretikus beállitódás szubjektumának és az... univerzális praxis ágensének, az új felvilágosítónak [ti. a fenomenológusnak] a viszonya? Husserl szövegei alapján nem találtam választ kérdésemre. Félek, hogy ilyen válasz nem is lehetséges” (Vajda 1993: 43. o.).

¹⁸⁴ Ld. *A husserli ember-kép előfeltevései* című fejezetet, 91. skk. o.

ember a transzcendentális beállítódás vonatkozásában *nem szabad a döntésre*, mivel az számára nem tud valódi életlehetőségként megjelenni. Ha – mint a fenti elemzések mutatják – a transzcendentális fenomenológia hóbortként jelenik meg a természetességben, mint Husserl megállapítja, akkor hóbortként lehetetlenné teszi nemcsak a mellette való döntést, hanem egyáltalán azt, hogy a természetesség embere döntéshelyzetbe kerüljön általa. Ahhoz ugyanis, meglátásunk szerint, hogy a hétköznapi világtalaj adta keretek között élő ember szabaddá váljon a transzcendentalitás melletti döntésre, annak feltétlenül akként kell megjelennie számára, ami. A husserli fenomenológia tehát – úgy tűnik – nem képes lehetőségként megjelenni a természetességben és így arra készíteni a transzcendentálisan naiv embert, hogy elinduljon a transzcendentális öneszmélés útján.

Mindez azt jelentené, hogy a transzcendentális fenomenológiának semmiféle lehetősége sincsen arra, hogy transzcendentális, azaz a legradikálisabb öneszmélésre hívja a természetesség emberét? A fentiek alapján ezt a következtetést kellene levonni, mindemellett azonban feltétlenül élnünk kell egy nem mellékes kiegészítéssel. Beszéltünk már arról, hogy az öneszmélés husserli feladata az előzetes életvilág talaján élő embert eleve különböző beállítódásokban találja meg. Ennek megfelelően előfordulhat, hogy az itt elemzett feladat úgy találja az embert, hogy eleve bizonyos – nevezzük így – igény él benne egy olyan létmódra, amely az övétől radikálisan különbözik, azaz eleve nyitott saját naiv, tematikusan reflektálatlan világélésének elhagyására.¹⁸⁵ Meglátásunk szerint ezekben az esetekben a transzcendentális öneszmélésre hívás eredménnyel járhat, azaz a feladat által ekképp megtalált ember elindulhat a radikális öneszmélés útján, bár – és ezt feltétlenül hozzá kell tennünk – döntése ekkor sem a transzcendentalitás mellett szól, hanem csupán egy olyan lehetőség mellett, amely a végérvényes ismeret ígéretével lép föl. Ugyanakkor – és ez alátámasztja a fenti megállapításainkat – *a husserli fenomenológia ezt az igényt, vagy nyitottságot nem képes megteremteni a természetes emberben, amely pedig az előfeltétele annak, hogy az öneszmélés útjára lépjen*. Megállapításunk tehát, miszerint a természetességben élő, ezzel az előzetes nyitottsággal nem rendelkező ember nem szabad a transzcendentális öneszmélés mellett való döntésre, ezen a ponton is igazolódni látszik.

¹⁸⁵ Ez a fajta nyitottság jellemezhet mindenekelőtt egyes, magukat a természetesség talaján eleve teoretikus beállítódásban gyakorló tudósokat, de – úgy tűnik – igen kivételes esetekben. Hiszen a szóban forgó nyitottság nem pusztán valamiféle intellektuális rugalmasságot jelent, hanem az arra való készséget, hogy az ember elhagyja az ismerős világtalajt. Mindenesetre ezen a ponton is előtűnik a teoretikus beállítódás kitüntetettsége a husserli koncepcióban.

4.3 A transzcendentális fenomenológia mit praxis

Husserl a *Kaizo*-cikkekben és a hozzájuk kapcsolódó szövegekben, reagálva a transzcendentális fenomenológiájának intellektualizmusát illető vádakra, határozottan kiáll amellett, hogy filozófiája nem csupán elmélet, hanem praxis is. Husserl fenomenológiájában, mint szigorú tudományban látja az egyetlen lehetőséget arra, hogy az emberiség átalakuljon, egészen pontosan az egyetlen lehetséges eszközt arra, hogy az emberiség jobbá legyen. Filozófiája ugyanis – írja – olyan elmélet, amely egyúttal az alkalmazás szabályait is megadja, éppen ezért „technikai tudomány” is (Hua XXVII: 55. o.), mégpedig „az igazi humanitás önmegvalósításának technikája” (uo. 56. o.). A fenomenológiai beállítódás tehát ugyan egyfajta teoretikus beállítódás – ahogyan ezt korábban is láttuk –, de olyan új értelemben, amely nem állítható szembe a praxissal, maga ugyanis ez a beállítódás „új értelemben véve praktikus” (uo. 186. sk. o.). Ezért a husserli transzcendentális fenomenológia esetében nem kell intellektualizálástól tartani, nem válnak a világélés égető kérdései teoretikus problémákká, amelyek aztán nem tudnak visszakapcsolódni a gyakorlati élethez, hanem a szigorú tudományként értett fenomenológia úgy emeli be a praktikus kérdéseket vizsgálódásai körébe, hogy ezenközben tekintettel van az alkalmazás problémáira is. Ennek során az élet a maga irracionalitásában válik racionális témává, amelynek – mint Husserl megállapítja – megvan a része a racionalításban (uo. 206. o.). A transzcendentális fenomenológia tehát célkitűzése szerint már önmagában paradox: olyan elmélet, amely egyben praxis is, amely miközben a legteljesebb mértékben racionális, magába foglalja az irracionálist is. Husserl azon szándéka, hogy az irracionalitást is fenomenológiája keretei közé tudja illeszteni ezen fenomenológia célkitűzéséből fakad, hogy a mindennapi életvilág talajához olyan szoros kapcsolódásban maradjon, hogy végső soron az új emberiség nevelője lehessen. Olyan tudomány tehát, amely az élet teljességét átfogja, annak irracionalitásával együtt, mert csak így válhat ezen élet számára valóban iránymutatóvá.

A fentiekben szemünk elé került a természetes világtalaj vonatkozásában a szabadság két értelme. A döntésre vonatkozó szabadság kapcsán az előző fejezetben megállapítottuk, hogy a naiv természetességben élő ember, aki nem eleve nyitott egy övétől teljesen különböző létlehetőség irányába, nem szabad a transzcendentális öneszmélés melletti döntésre, amennyiben az nem jelenik meg előtte olyan valódi lehetőségként, amely mellett dönteni tudna. Ennyiben tehát – meglátásunk szerint – a husserli fenomenológia talajvesztett, mert az új dimenziót nem tudja közölni az arra eleve

nem nyitott természetes ember számára, így viszont nem tudja elindítani őt az öneszmélés útján. A praktikus szabadság vonatkozásában fentebb megállapítottuk, hogy úgy tűnik, nem lehetséges olyan elméleti belátás a természetességben, amely ennek a belátásnak megfelelően – azaz nem azzal ellenkező előjellel – megváltozott gyakorlatot tudna vonni maga után. Husserl a transzcendentális ismereteket azonban olyan ismeretökként írja le, mint amelyek önmagukban kényszerítő erővel bírnak a természetesség gyakorlatára. Vizsgálódásaink alapján tehát mindez azt jelentené, hogy a természetes ember ebben a vonatkozásban, azaz a természetességben megjelenő fenomenológiai ismeretek tekintetében, nem bírna a kivitelezés szabadságával, azaz ha magáévá is teszi a fenomenológia belátásait, saját praktikus életét akkor sem tudja ennek megfelelően megváltoztatni a korábban elemzés tárgyává tett természetesség általi megköötözöttség miatt. Ugyanakkor – és itt újra a husserli fenomenológiát alapjaiban érintő kérdéseket feszegetjük – az imént láthattuk, hogy a fenomenológia saját magát mint praxist értelmezi. Azaz ezek szerint egyetlen transzcendentális fenomenológiai ismeretre sem mondhatjuk azt, hogy az elméleti belátás, amelyet mintha egyfajta szakadék választana el a hétköznapi életpraxistól. Ahhoz ugyanis, hogy az ember a sajátos fenomenológiai ismeretek birtokába jusson, már eleve egy gyakorlatot, egészen pontosan a radikális öneszmélés tanulmányunk során elemzett praxisát kell végrehajtania. Ezen praxis nélkül senki sem juthat birtokába a transzcendentális ismereteknek, azaz ezek csakis akkor tárulnak fel az ember előtt, ha maga is fenomenológussá, a husserli megközelítésben, új emberré válik. A transzcendentális ismeretek csakis a transzcendentális redukciót végrehajtók számára jelenhetnek meg (vö. Hua XV: 537. o.). Ennek alapján úgy tűnik, hogy a fenomenológiai ismeretek mindennapi életgyakorlatot meghatározó szerepére vonatkozó kérdésfelvetésünk eleve irányt tévesztett. Hiszen ha a kutató már rendelkezik bizonyos transzcendentális belátásokkal, akkor ez azt jelenti, hogy végrehajtotta a transzcendentális ismeretekhez vezető öneszmélés praxisát, azaz korábbi természetes élete ezen praxis folyamánként már eleve megváltozott. Kérdés lehet-e tehát még számunkra az, hogyan vonhat az elmélet a természetesség szintjén megváltozott gyakorlatot maga után? Feltétlenül. Hiszen bár a fenomenológus, mint láthattuk, a transzcendentális ismeretre szert téve a praxis következményeként maga is megváltozik, és ez a természetesség talajára mintegy visszatérve valóban megváltozott életgyakorlatot jelent, de éppen – mint elemzésre került – ellenkező előjellel, mint ahogyan annak a husserli fenomenológia életgyakorlat átalakító funkciójából következnie kellene. Továbbá, mondhatni ennek ellenére, a fenomenológus transzcendentális belátásai a mindennapi életgyakorlatot úgy

tűnik csakis akkor változtathatják meg, ha azáltal, hogy a kutató szert tett a személyiségét átalakító transzcendentális ismeretekre, már eleve eloldódott volna a természetes világtalajtól. Ebben az esetben ugyanis már valóban nem kötőzné meg a természetes világtalaj a transzcendentálisból visszatérve, azaz képes lenne egy a belátásoknak megfelelő új gyakorlat kialakítására. Csakhogy, mint ugyancsak láthattuk korábban, a természetes világtalajtól a fenomenológus végsőképpen sohasem oldódik el teljesen, akkor sem, ha ezen talajon állva mégis valahogyan egy új dimenzió tapasztalatára tesz szert. A husserli leírások alapján életét mindenféleképpen kettősség jellemzi tehát: *egyfelől a transzcendentális foglya, miközben a természetesség megkötöttségében él.* Ez a paradoxon hatja át a transzcendentális kutató természetes életét. Márpedig ha az előzetesen adott világtalajtól a transzcendentális kutató sem válhat függetlenné, azaz – utalva a husserli megfogalmazásra – ő sem szabadulhat meg a végességtől teljesen, akkor úgy látszik nem válhat képessé arra, hogy ezt a világtalajt transzcendentális belátásainak megfelelően átalakítsa.

Mire jutottunk tehát a husserli öneszmélés folyamatának vizsgálatára során? Elemzéseink célja mindenekelőtt az volt, hogy nyomon kövessük a transzcendentális fenomenológia által kínált öneszmélési folyamatot. Kiindulási pontunkat az a megfontolás jelentette, hogy *tegyük fel*, lehetséges a transzcendentális mező, pontosabban saját transzcendentális énkünk felfedezése. Vizsgálódásaink során mindvégig a mindennapi természetesség nézőpontját tudtuk magunkénak, mintegy *a természetes embert kísértük el radikális magára eszmélése során.* Nem titkolt célunk az volt, hogy miközben végrehajtjuk a husserli redukciós folyamat nyilvánvalóan szubjektív rekonstrukcióját, feltárjuk a transzcendentális fenomenológia belső feszültségeit. Ezek a feszültségek mindenekelőtt abból a tényből fakadnak – mint elemzéseink során kiderült –, hogy *a husserli tudományos filozófia olyan igényekkel lép fel önmagával szemben, amely igényeknek aztán mégsem tud megfelelni.* Husserl – gondolkodói következetessége folytán – nem a legegyszerűbbnek tűnő megoldást választotta, miszerint lemondott volna – még ha részben is – fenomenológiájával szemben támasztott követelményeiről, vagy másrésről, gondolkodásában eltekintett volna az ennek nyomán megjelenő feloldhatatlannak tűnő nehézségektől. Éppen ebből kifolyólag a husserli öneszmélési folyamat, amely meggyőződésünk szerint a transzcendentális fenomenológia kulcskérdése, *feloldhatatlan paradoxonokat* rejt magában. A *Bevezetésben* rögzített séma, mint vezérfonal mentén haladva sorjában tárultak fel előttünk ezen feszültségek, mindenekelőtt három fő ponton. Először, a természetes beállítódás szintjén, a *kezdet* és

egyáltalán a *motiváció* kérdése bizonyult problematikusnak, másodsor a *beállítódásváltás végrehajtása* kapcsán kerültek szemünk elé feloldhatatlannak tűnő nehézségek, végül pedig a visszatéréskor a *megszólítás* feladatának kapcsán. A motiváció kérdése bizonyult ugyanakkor a középponti problémának, hiszen ez az eszmélődés valamennyi fázisában felmerült, bár nyilvánvalóan mindenekelőtt a természetességben jelent meg domináns kérdésként. Nem feledkezhetünk el arról sem, hogy a megszólítás kérdése is a kezdeti motiváció kérdéskörének más szinten való artikulációját jelentette. Meglátásunk szerint az előzőekben feltárt paradoxonok alapvetően mind egy, a husserli fenomenológia egészének vonatkozásában úgymond döntő paradoxon alá rendelődnek, mégpedig a fenomenológia *tudományos teóriaként és praxisként* való felfogásának. A paradoxonok természetesen nem kerültek feloldásra, csupán feltárára. Ennek értelme pedig meglátásunk szerint mindenekelőtt abban rejlik, hogy ezáltal szemünk elé kerülhetett, hogy *a transzcendentális öneszmélés husserli feladata – éppen a belső feszültségekből kifolyólag, nem pedig a transzcendentalitás elvi elutasítása miatt – nem kivitelezhető, azaz a természetes ember, végső soron pedig a társadalom, illetve az emberiség megújításának célja a Husserl által lefektetett módszerekkel egyszerűen nem megvalósítható. A mindent átható racionalizálás, a radikális önmegértés önmagában tehát nem oldja meg a mindennapi életpraxis által felvetett kérdéseket.*¹⁸⁶

5. Az abszolútum

Tanulmányunk végén feltétlenül szólnunk kell az abszolútum problémájáról a husserli filozófiában. Úgy tűnhet azonban, mintha ez a probléma bizonyos értelemben távol állna eddigi fejtegetéseinktől és – talán mondhatjuk – eredményeinktől, éppen ezért mindenekelőtt arra a kérdésre igyekszünk feleletet adni, hogyan is kapcsolódik ez a fejezet tanulmányunk kérdésfelvetéseihöz, illetve miért nem lehet kikerülni az abszolútum problémáját a transzcendentális redukció elemzésekor. Tanulmányunk korábbi szakaszában megállapítottuk, hogy a transzcendentális öneszmélés feladata már eleve

¹⁸⁶ A husserli transzcendentális fenomenológia önmagában paradox voltát fogalmazza meg például Schuhmann is Husserl társadalomfilozófiája vonatkozásában: „Az állam a véges és a végtelen kényes határmezsgyéjén foglal helyet, pontosabban a történeti fakticitás és idealitás határán” (Schuhmann 1988: 196. sk. o. vö. 186. o.). Ugyancsak ezt a paradoxont tematizálja Sepp a mundán életpraxis és a transzcendentális fenomenológia, mint teória vonatkozásában (Sepp 1997), Toronyai, amikor Husserl késői filozófiáját mint tudományos életfilozófiát tárja föl (Toronyai 2002). Tengelyi Husserl késői kéziratái kapcsán leszögezi: „A fenomenológia megalapítójának ’kopernikuszi fordulatában’ rejlik kétértelműséget ezek a följegyzések nem annyira *elosztatják*, mint inkább *kimunkálják*” (Tengelyi 1998: 77. o.). Vö. a husserli európaizálás programja és a kulturális világok pluralitásának feszültsége (Horváth 2002), stb.

különböző természetes beállítódásokban találja az embert. Ezen beállítódások közül a vallási beállítódás – amellyel, mint láttuk, maga Husserl is számol – egy olyan a többi között, amellyel kapcsolatban ugyancsak felmerül a radikális öneszmélés kezdetének kérdése, azaz megfogalmazódik a probléma, van-e átmenet a természetes vallási beállítódásból a transzcendentálisba? Ez a kérdés a vallási beállítódás esetében – mint láttuk – kitüntetett jelentőségű. Másrészt – és ez a probléma szorosan összefügg a már említettel – tanulmányunk első részében a husserli elemzések alapján felmerült a természetes vallási és a teoretikus – végső soron transzcendentális – beállítódások egyfajta egyenértékűségének lehetősége.¹⁸⁷ Azaz ha a természetes naivitás embere az életvilág talaján felmerülő végső kérdésekre felelet után kutat, akkor a vallási beállítódásban ugyancsak szert tehet egy olyan talajra, amelyen ezekre a kérdésekre felelet ígértetik, ahogyan – persze nyilván más értelemben – a transzcendentális talaj is a végső kérdések megválaszolását ígéri a végtelenben. Éppen ezért az alábbi vizsgálódásaink vezérfonalául az a – mint láthattuk – husserli elemzésekben gyökerező probléma szolgál, hogy a husserli koncepció végső formájában a vallási beállítódás lehetséges alternatívaként jelenik, vagy jelenhet-e meg a teoretikus-transzcendentális öneszmélés mellett. Ezért vesszük szemügyre, hogyan válik témává az abszolútum problémája a husserli fenomenológiában.

A husserli fenomenológiában megjelenik az abszolútum fogalom, mindenekelőtt a transzcendentális fenomenológia célkitűzéséhez úgyszólván igazodva, azaz nem mint személyes Isten, hanem mint nélkülözhetetlen ismeretelméleti határfogalom. „...Isten eszméje szükséges határfogalom az ismeretelméleti megfontolások számára, illetve nélkülözhetetlen index bizonyos határfogalmak konstrukciója számára, amelyeket a filozófáló ateista sem nélkülözhet” (Hua III: 191. o.).¹⁸⁸ Azaz Isten eszméje – még ha hallgatólagosan is – elhagyhatatlan minden filozófiai megfontolás számára, amennyiben egyfajta viszonyítási pontként kijelöli azokat a kereteket, amelyeken belül ezek a megfontolások relevánsak. Ez persze nem jelenti azt, hogy maga ez a határfogalom ne válhatna az ismeretelméleti-filozófiai megfontolások tárgyává. „Mint tudósok megelégedhetünk-e azzal, hogy Isten megteremtette a világot s benne az embereket, hogy tudattal és ésszel ruházta fel őket, azaz a megismerés, mi több, a tudományos megismerés képességével? A pozitív vallás lényegéhez tartozó naiv szemléletben ez kétségbevonhatatlan igazság lehet és örökre igazság maradhat, még ha a filozófusok előtt nem állhat is meg ez a naivitás. A teremtést és Istent övező talány lényegi alkotórésze a

¹⁸⁷ Ld. *A teoretikus beállítódás* című fejezetet, 52. skk. o.

¹⁸⁸ Vö. „Isten mint az abszolút megismerés (Erkenntnis) ideális reprezentánsa” (Hua III: 371. o.).

pozitív vallásnak. A filozófus számára azonban ez... szükségképpen elméleti kérdés, nevezetesen annak megértéséé, hogy ez miként lehetséges” (Hua VI: 184. o.; magyarul: Válság I: 226. sk. o.). Eszerint Isten határfogalom ugyan, de nem abban az értelemben, mintha a filozófiai gondolkodás számára elérhetetlen, vagy megközelíthetetlen lenne. Úgy tűnik éppen ellenkezőleg: Isten, mint határfogalom olyan értelemben jelöli ki a vizsgálódások kereteit, hogy maga ez a fogalom inspirálja a tudományos kutatást előrehaladásában, azaz ideális célként meghatározza a kutatások menetét. Ebben az értelemben tekintheti Husserl ezt a fogalmat nélkülözhetetlennek mindenfajta filozófiai kutatás számára. Ezt az értelmezést támasztja alá az oly sokszor idézett husserli meghatározás is, miszerint Isten nem más, mint pólus-eszme (Hua III: 138. sk. o.; XXVII: 234. o.), amely felé a filozófiai kutatás, tágabb értelemben az emberi tudás és megismerés egyáltalán folyamatosan közelít. Ez az istenihez való folyamatos közeledés határozza meg a husserli koncepcióban az emberi megismerés révén az emberi – mindenekelőtt a tágabban értett európai, de ennek nyomán az egész földi – történelmet. Az emberiség történelme ugyanis ezek szerint nem más, mint az ezen pólus felé tartó mozgás.¹⁸⁹ A történelem tehát az emberi tudás, illetve a filozófiai tudomány abszolút pólus felé tartó folyamatos fejlődése révén maga is teleologikus szerkezetű.¹⁹⁰

Hogyan áll mindez összefüggésben az általunk felvetett kérdéssel és egyáltalán az itt elemzett öneszmélési folyamattal? Az öneszmélés fáradtságos útja, amelyre Husserl hívja olvasóit, végsőképpen – mint láttuk – a transzcendentális egohoz, annak legvégső feltárható alapjáig hatol. Ennek a folyamatnak a célja mindenekelőtt ismeretelméleti volt – még ha ez az ismeretelméleti meghatározottság nem is választható el az egzisztenciális, vagy etikai motivációtól, hiszen, mint láttuk, Husserl esetében ebben gyökerezik –, hogy a szigorú tudományként értett filozófia, azaz az emberi tudás általában ezáltal végső megalapozásra találjon. Husserl – mint ugyancsak láttuk – a természetes embert is elsősorban olyan potenciális eszmélődőként érti, akinek megkülönböztető jegye az észben van még akkor is, ha ez az ész „lusta” (Hua VI: 14. o.; magyarul: Válság I: 34.o.) és „lappangó”. Ezt tekinti a fenomenológia elsődleges céljának, hogy a szendergő emberi eszt felébressze és az öneszmélődés útja által úgymond legsajátabb önmagához vezesse. A

¹⁸⁹ Erre az összefüggésre legkézenfekvőbb módon Husserl *Válság*-könyve mutat rá, ahol az európai emberiség válsága egyrészt az egész emberiség válságát jelenti, másrészt pedig az emberiség válsághelyzete a tudományok válságaként jelenik meg (ld. Válság I./I. fejezet: 1. skk. o.; magyarul: 19. skk. o.; vö. Hua VI: 319. o.; magyarul: VT: 329. o.).

¹⁹⁰ Husserl történelem-felfogásának elemzése egy külön tanulmányt, de legalábbis egy külön fejezetet igényelne. Ezt a kitérőt azonban sajnos jelen vizsgálódásaink keretei között nem tehetjük meg. Husserl munkái közül lásd ehhez mindenekelőtt a *Válság*-könyvet (Hua VI), valamint az *Erste Philosophie* első kötetének filozófiatörténeti fejtegetéseit (Hua VII).

transzcendentális szféra maga az ésszerűség helye, ahol az ész teljességgel önmagára talál szendergéséből. „A transzcendentális szubjektivitás egyetemes és lényegi öszszerkezete” az ész (Hua I: 92. o.; magyarul: KE: 70. o.), írja Husserl, ezt kell tehát felfedeznie minden kutatónak, végső soron minden embernek ahhoz, hogy először a személyes emberélet, majd az ideális végtelenben az egész emberiség újjászülessen. Ez az újjászületett élet, ahol valahogyan mindenfajta irracionalitás is bekerül a racionalitás körébe (vö. Hua XXVII: 206. o.), teljességgel a legmagasabbrendű ésszerűség által meghatározott, éppen ezért – a husserli intenció alapján – boldog. Mindebből már önmagában is sejthető, hogy a legmagasabbrendű vagy ideális ésszerűség nem választható el attól az ismeretelméleti határfogalomtól, a fenomenológiai filozófia legvégső témájától (Hua VI: 7. o.; magyarul: Válság I: 26. o.; vö. Hua XXV: 3. o.; magyarul: SZT: 23. o.), amelyet Husserl Istennek nevez. Ez a legvégső ésszerűség maga az abszolútum. Ez a megállapításunk azonban nem pusztán sejtés vagy következtetés marad, ha szemügyre vesszük Husserl erre vonatkozó egyértelmű megállapításait. „... Isten bennünk szól, Isten a döntések evidenciájában szól... Minden helyes út önmagamban halad... Isten felé, aki nem más, mint pólus, [akihez] minden egyes éntől... vezet út, amely minden én saját útja, de mindezen utak ugyanahhoz a világfeletti, emberfeletti Isten-pólushoz vezetnek. Ezek az utak azonban nem egymástól függetlenül haladnak, hogy aztán egy pontban fússanak össze, hanem leírhatatlan módon áthatolnak egymáson: a felebarát útja, amennyiben helyes út, bizonyos módon az én utamhoz is lényegileg hozzátartozik...” (Hua XXVII: 234. o.). Vagy másutt a fenomenológia azon küldetéstudata, hogy az emberiséget segítse abban, hogy „az ész társadalmává” nőjön fel, az abszolútum fogalmától elválaszthatatlanul jelenik meg. Ezen a helyen fogalmazza meg Husserl: „minden igazi északtus isteni aktus” (Hua XXXIV: 27. sk. o.). Az ész úgyszólván önmagához térítése által tehát az isteni kerül napvilágra az egyes emberben és végül az emberiségben. Az ész-társadalom tehát az isteni társadalom, bármit jelentsen is ezen utóbbi meghatározás. Ezt támasztja alá az az ugyancsak rendkívüli husserli megfogalmazás, miszerint „az egyetemes abszolút akarat, amely minden transzcendentális szubjektumban él, az isteni akarat” (Hua XV: 381. o.). Az ésszerűség ideális formájában tehát az abszolútum kiteljesedése az emberben, a totális ésszerűség kora az isteni aranykor. Mindehhez természetesen nélkülözhetetlen az a husserli korántsem mellékes előfeltevés, ami Istent „<abszolút> észként” (Hua VI: 7. o.; magyarul: Válság I: 26. o.) határozza meg. A tanulmányunkban végigkövetett tág értelemben vett fenomenológiai redukció által tehát a természetes ember önmagához, mint a transzcendentális ész által meghatározott énhez

érkezik, amely egybeesik önmaga isteni meghatározottságának feltárásával. Az öneszmélés útja ebben az értelemben szükségszerű út, nemcsak amennyiben az ember általa tulajdonképpen önmagához érkezik, hanem amennyiben az abszolútum felé tartó és egyben az abszolútum által meghatározott út.¹⁹¹

Hogyan jelenik meg előttünk ennek fényében a szigorú tudományként meghatározott transzcendentális fenomenológia? Az abszolútum problémahorizontja ezt a sajátos tudományt új oldaláról mutatja meg. Általa ugyanis a fenomenológia Istenről szóló beszédként lepleződik le, azaz amennyiben a husserli fenomenológia ideális formájában eléri az abszolút ész és egyáltalán amennyiben célja ezen abszolút ész és ésszerűség elérése, annyiban végsőképpen teológiává lesz. „A valódi (echte) filozófia eo ipso teológia”, írja Husserl egy teológushoz írott levelében (Husserl an Feuling 30. III. 1933. in. BW VII: 88. o.), ami által saját fenomenológiáját teológiaként határozza meg. A transzcendentális fenomenológia tehát „Istenhez vezető, felekezeten kívüli út” (E III 10 18. o. idézi Diemer 1956: 378. o.), amely mondhatni az ész egyetemes útján közelíti meg az abszolútumot.

A husserli megállapításokból akár úgy is tűnhet, mintha Husserl tudományos-ésszerű abszolútum-képe és a különböző vallási felekezetek Isten-képe között nem is kellene különbséget tennünk, azaz mintha a transzcendentális fenomenológia által napvilágra hozott abszolútum, mint abszolút ész által a vallási felekezetek Istenét lepleztük volna le. Meglátásunk szerint ugyanakkor a husserli abszolút ész és a különböző vallások személyes, kinyilatkoztató Istene között áthidalhatatlan szakadék tátong. Husserl ugyanis – mint már jeleztük – egy nélkülözhetetlen ismeretelméleti határfogalomról beszél, amely különbözik a vallások személyes Istenétől.¹⁹²

Mindezek tükrében tehát próbáljunk meg feleletet adni a fejezet elején feltett kérdésre. Van-e átmenet a természetes vallási beállítódásból a transzcendentálisba? Egyenrangú beállítódásként jelenik-e meg a husserli koncepcióban a természetes vallási és teoretikus, végső soron transzcendentális beállítódás? A fentieket szem előtt tartva nyilvánvalóan nem. Amennyiben ugyanis Husserl az észben ragadja meg az ember legsajátabb lehetőségét és a transzcendentális szubjektivitás az, aminek összerendezetéként az ész jelöli meg, ezt a szférát ideális esetben minden embernek fel kell fedeznie ahhoz, hogy maga is aktív részese lehessen „az ész társadalmának” (Hua

¹⁹¹ Ld. ehhez *Az ősz-én* című fejezet vonatkozó fejtegetéseit.

¹⁹² Strasser mindezt így fogalmazza meg: „... [Husserl] vallásfilozófiájában Isten nem egy személy. Haszontalan, ha nem éppen abszurd lenne könyörögni hozzá, tisztelni őt, imádkozni hozzá. ... <A filozófusok istenével> van dolgunk, amely nagyon távol van Ábrahám, Izsák és Jákób Istenétől (Pascallal szólva)” (Strasser 1979: 330. o.). (Vö. Horváth 2007)

XXXIV: 28. o.). Ezt a talajt azonban – úgy tűnik – kizárólag a husserli transzcendentális fenomenológia által lefektetett, itt tárgyalt öneszmélés módszerén keresztül lehet elérni, más úton nem. Azaz a fenomenológiai módszer ebben az értelemben a transzcendentalitás elérésének kizárólagos útja. A fenomenológiai módszerhez azonban – mint láthattuk – egyedül a természetes teoretikus beállítódásból lehet eljutni. Ennek alapján tehát a természetes vallási beállítódásból is – azt persze nem feltétlenül feladva – el kell jutni a természetes teoretikus beállítódás gyakorlásáig, ha a természetes ember fel akarja fedezni saját transzcendentális gyökereit. Hogy ehhez milyen motivációt tudna a fenomenológia felmutatni, ennek nehézségeit már láthattuk elemzéseink korábbi szakaszában. Ugyanakkor a természetes vallási beállítódást gyakorló számára nem jelenhetne meg kitüntetett kezdeti motivációként az abszolútum felekezeten kívüli úton való megközelítésének ígérete, az a lehetőség, hogy az abszolútumot egy egészen más, husserli kifejezéssel élve, nem naiv, hanem elméleti módon (vö. Hua VI: 184. o.; magyarul: Válság I. 227. o.) közelítse meg? Tekintettel arra, hogy a transzcendentális öneszmélés által a kutató az abszolút észhez érkezik el a végtelenben, a hit személyes Istene helyett, meglátásunk szerint ez az ígélet nem jelenthet számottevő motivációt a természetes vallási beállítódás számára. Husserl állásfoglalása szerint tehát szó nincs a fentebb említett beállítódások valamifajta egyenrangúságáról, hanem a teoretikus-transzcendentális beállítódás totális kizárólagossággal bír, amelyre mindenkinek szert kell tennie, aki a legmagasabbrendű öneszmélést akarja megvalósítani. Ugyanakkor mivel a transzcendentális fenomenológia végső soron teológiaként jelenik meg, a transzcendentális öneszmélés pedig az abszolút ész, azaz a husserli értelemben vett Isten felé tartó fejlődésként, a teoretikus-transzcendentális beállítódás egy sajátos értelemben vallási – és nem pusztán teológiai, hiszen nem egyszerűen teoretikus – beállítódásként tűnik fel. Az öneszmélés praxisát követve ugyanis magához a husserli fenomenológia által megkonstruált abszolútumhoz jutunk közel. Az abszolútumnak ez a megközelítése pedig korántsem valamiféle elméletet jelent, mint láttuk, hanem a teljes emberélet megváltozásával járó, azt egészében érintő tapasztalatok sorozatát, aminek a végén az abszolút ész áll. A transzcendentális fenomenológia tehát úgy tűnik egy olyan sajátos abszolútumhoz vezető útként jelenik meg, amely egyfajta teoretikus, mégis praktikus, célja és gyakorlata felől tekintve a vallásihoz hasonló beállítódást követel meg a kutatótól, amely ugyanakkor – úgy tűnik – a „naiv” vallást végérvényesen felszámolja.

Irodalomjegyzék:

Husserl műveinek összkiadása (*Husserliana* sorozat):

- Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Martinus Nijhoff, Haag, 1963
- Hua II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Martinus Nijhoff, Haag, 1958
- Hua III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, Haag, 1950

- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Martinus Nijhoff, Haag, 1952
- Hua V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Martinus Nijhoff, Haag, 1952
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Martinus Nijhoff, Haag, 1976.
- Hua VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* Martinus Nijhoff, Haag, 1956
- Hua VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion.* Martinus Nijhoff, Haag, 1959.
- Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Martinus Nijhoff, Haag, 1962
- Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 1921-1928.* Martinus Nijhoff, Haag, 1973
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 1929-1935.* Martinus Nijhoff, Haag, 1973
- Hua XVII. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Martinus Nijhoff, Haag, 1974
- Hua XXIII. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass 1898-1925.* Martinus Nijhoff, Haag, 1980
- Hua XXV. *Aufsätze und Vorträge 1911-1921.* Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987
- Hua XXVII. *Aufsätze und Vorträge 1922-1937.* Kluwer Academic, Dordrecht, 1989
- Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* Kluwer Academic, Dordrecht, 1993
- Hua XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass 1926-1935.* Kluwer Academic, Dordrecht, 2002
- HuaM VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Springer, Dordrecht, 2006 (Husserliana Materialien)

Levelezés (Briefwechsel):

BW III. *Die Göttinger Schule*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1994

BW VII. *Wissenschaftlerkorrespondenz*. Kluwer Academic, Dordrecht, 1994

Husserl művei magyarul:

KE: *Karteziánus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000

PE: „A párizsi előadások”. Ford. Baránszky Jób László. In. *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972

Utószó: „Utószó a Gondolatok egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia kapcsán című művének második kiadásához”. Ford. Mezei Balázs. In. Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth, Budapest, 1997

Válság I-II.: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Ford. Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs, Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 1998

VT: „Az európai emberiség válsága és a filozófia”. Ford. Baránszky Jób László. In. *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972

Fenomenológia: „Fenomenológia. Az Encyclopaedia Britannica cikk <negyedik, végső variánsa>”. Ford. Baránszky Jób László. In. *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972

Fantázia, képtudat, emlékezet: „Fantázia, képtudat, emlékezet. A szemléleti megjelenítések fenomenológiájához”. Ford. Rózsahegyi Edit. In. *Kép, fenomén, valóság*. Szerk. Bacsó Béla. Kijárat, Budapest, 1997

SZT: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. Kossuth, Budapest, 1993

További irodalom:

Bernet, Rudolf, Kern, Iso, Marbach, Eduard (1989): *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, Hamburg

Boehm, Rudolf (1959): „Einleitung des Herausgebers”. In. Hua VIII.

- Descartes, René (1992): *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu. IKON, Budapest
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest,
- Descartes, René (1996): *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris, Budapest
- Diemer, Alwin (1956): *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Anton Hain K. G., Meisenheim am Glan
- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger*. Göncöl, Budapest
- Fink, Eugen (1966): „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. In. uő. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Haag
- Fink, Eugen (1988): *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1.: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Kluwer Academic, Dordrecht
- Heidegger, Martin (1994/a): „A filozófia vége és a gondolkodás feladata”. Ford. Vajda Mihály. In. „...Költőien lakozik az ember...”. *Válogatott írások*. T-Twins, Budapest
- Heidegger, Martin (1994/b): „Platón tanítása az igazságról”. Ford. Kocziszky Éva. In. „...Költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. Szerk. Pongrácz Tibor. T-Twins, Budapest
- Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, Haag
- Held, Klaus (1989): „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”. In. *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Suhrkamp, Frankfurt
- Held, Klaus (1991/a): „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”. In. *Perspektiven und Probleme der husserlschen Phänomenologie*, Band 24/25. Alber, Freiburg
- Held, Klaus (1991/b): „A világ végtelensége és végessége. A fenomenológia Husserl és Heidegger filozófiájában”. In. Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Atlantisz, Budapest
- Hoffmann, Gisbert (2001): *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Karl Alber, Freiburg
- Holenstein, Elmar (1972): *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Martinus Nijhoff, Haag

- Holenstein, Elmar (1989): „Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen“. In. *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*.
- Horváth Orsolya (2002): „Európaizálás és multikulturalitás Husserl kései filozófiájában“. In. *Magyar Filozófiai Szemle* 2002/4
- Horváth Orsolya (2007): Miként válhat Isten filozófiai témává? Az abszolútum problémája Husserl gondolkodásában. In. *Sola Scriptura* 2007/3.
- Ingarden, Roman (1972): „What is new in Husserl's 'Crisis'“. In. *Later Husserl and the idea of phenomenology*. Analecta Husserliana II., Reidel, Dordrecht
- Kern, Iso (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*. Martinus Nijhoff, Haag
- Landgrebe, Ludwig (1969): „Husserls Abschied vom Cartesianismus“. In. uő. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh
- Mezei Balázs (1998/a): „A tiszta ész krízise. Edmund Husserl kései munkájáról“. In. Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Ford. Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs, Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 1998
- Mezei Balázs (1998/b): „Husserl karteizianizmusa“. In. uő. *A lélek és a másik. Jan Patočka és a fenomenológia*. Atlantisz, Budapest
- Möckel, Christian (1998): *Einführung in die transzendente Phänomenologie*. Wilhelm Fink, München
- Nam-In Lee (1993): *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Kluwer Academic, Dordrecht
- Nenon, Thomas, Sepp, Hans Rainer (1989): „Einleitung der Herausgeber“. In. Hua XXVII.
- Platón (1984): „Állam“. Ford. Szabó Miklós. In. uő. *Összes művei*. Európa, Budapest
- Rang, Bernhard (1973): *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, Haag
- Ricoeur, Paul (1973): „Husserl und der Sinn der Geschichte“. In. Noack, Hermann (Hrsg.): *Husserl*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Ricoeur, Paul (1997): *Fenomenológia és hermeneutika*. Ford. Mezei Balázs. Kossuth, Budapest

- Schuhmann, Karl (1988): *Husserls Staatsphilosophie*. Karl Alber, Freiburg
- Schwendtner Tibor (2003/a): „Heidegger Husserl-kritikája és a létkérdés”. In. uő. *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*. L’Harmattan, Budapest
- Schwendtner Tibor (2003/b): „Önazonosság és szabadság Husserlnél és Heideggernél”. In. uő. *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*. L’Harmattan, Budapest
- Sepp, Hans Reiner (1997): *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Karl Alber, Freiburg
- Spiegelberg, Herbert (1960): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff, Hague
- Steinbock, Anthony J. (1995): *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University, Evanston, Illinois
- Strasser, Stephan (1979): „History, teleology, and God in the philosophy of Husserl”. In. *Analecta Husserliana IX.*, Reidel, Dordrecht
- Szilasi Vilmos (1959): *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer, Tübingen
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest
- Thalész (1993). In. *Görög gondolkodók I*. Ford. Bodor András és Szabó György. Kossuth, Budapest
- Toronyai Gábor (2002): *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Osiris, Budapest
- Ullmann Tamás (2004): „Az idő mint a szubjektivitás alapja és horizontja”. In. Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Tudástársadalom Alapítvány
- Vajda Mihály (1969): *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Gondolat, Budapest
- Vajda Mihály (1993): „Husserl”. In. uő. *A posztmodern Heidegger*. T-Twins, Budapest
- Yamaguchi, Ichiro (1982): *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Martinus Nijhoff, Haag

Szépirodalmi hivatkozások:

- Abbott, Edwin A. (1982): *Síkföld*. Ford. Gálvölgyi Judit. Kozmosz fantasztikus könyvek

- Bernhard, Thomas (2005): *Kioltás. Bomlásregény*. Ford. Hajós Gabriella. Kalligram, Pozsony
- Hajnóczy Péter (2000): *A halál kilovagolt Perzsiából*. Osiris, Budapest
- Zweig, Stefan (1981): *A tegnap világa. Egy európai emlékezései*. Ford. Tandori Dezső. Európa, Budapest

Köszönetnyilvánítás

A disszertáció elkészítésében nyújtott segítségért mindenekelőtt Schwendtner Tibornak szeretnék köszönetet mondani, aki már a szakdolgozatom konzulense is volt és az azóta eltelt évek során mindvégig támogatta munkámat. A tanulmányt illető kritikai észrevételeivel több helyen érdemi módon segítette az újragondolást, a munka árnyaltabbá válását. Köszönettel tartozom munkahelyemnek, a Sola Scriptura Teológiai Főiskolának, mindenekelőtt Vankó Zsuzsának a nélkülözhetetlen inspirációért, valamint több kollégámnak, főképpen Nagy Viktóriának, Prancz Zoltánnak és Takács Szabolcsnak azért, hogy lehetővé tették számomra a nyugodt munkát. Ugyancsak köszönetemet szeretném kifejezni az Osztrák-Magyar Akció Alapítványnak és Günther Pöltner professzornak a Bécsi Egyetemen töltött hónapokért,

amelyek nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy ez a tanulmány elkészülhetett. Emellett megköszönöm a segítséget azoknak, akik egy-egy gesztussal, számukra észrevétlenül, nehéznek tűnő akadályokon segítettek át, így Gerencsér Lászlónak és Toronyai Gábornak, valamint az ismeretlen B-nek a miskolci bölcsészkar kávézójából. Végezetül pedig férjemnek, Szabó Norbertnek szeretném megköszönni mindazt az emberi és szakmai támogatást, amely nélkül ez a disszertáció nem születhetett volna meg.