

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Marosán Bence Péter

Az apodikticitás élete

Adalékok az igazság fenomenológiájához

Filozófiai Doktori Iskola,

Doktori Iskola vezetője: Dr. Kelemen János, cMHAS, Dr. Boros Gábor, DSc

Fenomenológiai alprogram,

Program vezetője: Dr. Ullmann Tamás, PhD

A doktori bizottság elnöke: Dr. Bacsó Béla, CSc, DSc

Első bíráló: Dr. Vajda Mihály, MHAS

Második bíráló: Dr. Schwendtner Tibor, CSc

A bizottság titkára: Dr. Ullmann Tamás, PhD

A bizottság tagjai : Dr. Bárdos Judit, PhD, Dr. Olay Csaba, PhD,

Dr. Tőzsér János, PhD

Témavezető: Dr. Mezei Balázs, DSc

Budapest, 2013. március 17.

Anyámnak és apámnak

„A tudat soha nem lehet más, mint tudatos lét – az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk”

Karl Marx

„A lappangó észet önnön lehetőségeinek megértésére ösztönözni, s ezáltal beláttatni vele, hogy a metafizika lehetősége az igazi lehetőség”

Edmund Husserl

„No man is an island / Entire of itself / Each is a piece of the continent / A part of the main”

John Donne

Köszönetnyilvánítás

Mindenekelőtt szeretnék mindent megköszönni szüleimnek, édesanyámnak és édesapámnak, akik a zavartalan munka anyagi, érzelmi és szellemi háttérét folyamatosan biztosították nekem. Hálával tartozom témavezetőmnek, Mezei Baláznak, aki példamutató türelemmel viselte az elmúlt években hozzá érkező újabb és újabb változatokat, azokat elolvasta, és értékes megjegyzésekkel, kiegészítésekkel, javítási javaslatokkal látta el. Sajnos már csak post humus tudok köszönetet mondani szeretett tanáromnak, Munkácsy Gyulának (†2009. február), akinek felügyelete alatt ez a munka még 2008-ban elindult.

Szeretnék köszönetet mondani itthoni kollégáimnak, akik a munka elkészítésében közvetlenül segítettek javaslataikkal, tanácsaikkal az általuk számomra biztosított forrásokkal, anyagokkal: Bakonyi Pálnak, Besze Flórának, Deczki Saroltának, Jani Annának, Lengyel Zsuzsának, Olay Csabának, Sajó Sándornak, Sár Eszternek, Schwendtner Tibornak, Takács Ádámnak, Toronyai Gábornak, Varga Péternek, Vermes Katának, Zuh Deodáthnak. Besze Flórának és Sár Eszternek különösen hálás vagyok folyamatos segítségükért.

Köszönettel tartozom itthoni tanárainknak, akik szintén közvetlenül segítették kutatásaimat: Bacsó Bélának, Fehér M. Istvánnak, Ullmann Tamásnak, Vajda Mihálynak.

Köszönettel tartozom tanárainknak és diáktársaimnak írországi tanulmányaim alatt és utána nyújtott segítségükért (University College Dublin). Tanárainknak: Joseph Cohen, Timothy Mooney, Dermot Moran. Köszönöm a titkárnő, Helen Kenny segítségét és kedvességét is. Diáktársaimnak: Stephen Cadwell, Solange Daini, Evan Dempsey, Barry Devine, Tziovanis Georgakis, Sheena Hyland, Hugo Newman, Carolyne Quinn, Helena Theikos, Tsutomu Ben Yagi. Dermot Morannak, Tsutomu Ben Yaginak és Carolyne Quinneknél különösen sokat köszönhetek.

Köszönetet mondok wuppertali tanárainknak és diáktársaimnak (Bergische Universität Wuppertal). Tanárainknak: Claudius Strube, Inga Römer, Tengelyi László, Peter Trawny. Diáktársaimnak: Guillaume Fagniez, Jesús Guillermo, Thomas Kessel, Clement Lo, Masumi Nagasaka. Különleges, kiemelt köszönettel tartozom Tengelyi Lászlónak, Inga Römernek, Peter Trawnynak és Guillaume Fagniez-nak. Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani segítőkészségükért és kedvességükért a Kölni Husserl Archívum munkatársainak, mindenekelőtt Dieter Lohmarnak és Dirk Fonfarának.

Köszönetet szeretnék mondani tanárainknak és diáktársaimnak Franciaországban (Université Paris, Panthéon-Sorbonne 1, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris).

Tanárainknak: Jocelyn Benoist, Renaud Barbaras, Michel Bitbol, Ronan de Calan. A Párizsi Husserl Archívum titkárnak, Michel Christiansennek. Kutatótársamnak: Jean-Sébastien Hardynak. Vendégszeretetükért és kedvességükért szeretnék köszönetet mondani Derdák Andrásnak és Földes Anitának.

Berlini tartózkodásom alatti vendégszeretetükért, és általában kedvességükért, a velük folytatott tartalmas beszélgetésekért szeretnék köszönetet mondani Berta Józsefnek, Szabó Alidának és Matthias Köhlernek.

Kiemelt köszönet illeti továbbá Thomas Vongehr professzort, aki segítségemre volt a noémáról szóló alfejezet részleteinek a kidolgozásában. Ugyanitt szeretnék köszönetet mondani Sebastian Luftnak a tőle kapott javaslatokért, tanácsokért és segítségért.

Itthoni tanárainknak: Almási Miklósnak, Áron Lászlónak, Kelemen Jánosnak, Bárdos Juditnak, Bárány Istvánnak, Bene Lászlónak, Bodnár M. Istvánnak, Borbély Gábornak, Boros Gábornak, Csikós Ellának, Joó Máriának, Erdélyi Ágnesnek, Faragó-Szabó Istvánnak, György Péternek, Geréby Györgynek, Heller Ágnesnek, Kiss Endrének, Kovács Ágnesnek, Ludassy Máriának, Máté Andrásnak, Miklós Tamásnak, Mekis Péternek, Mesterházi Miklósnak, Németh Marcellnak, Orthmayr Imrének, Papp Zoltánnak, Poszler Györgynek, Radnóti Sándornak, Rényi Andrásnak, Ruzsa Ferencnek, Somlyó Bálintnak, Spiró Györgynek, Steiger Kornélnak, Sziklai Lászlónak, Szilágyi Ákosnak, Tatár Györgynek, Tütő Lászlónak, Wessely Annának. Szeretném post humus köszönetemet kifejezni Balassa Péternek, Bence Györgynek, Fodor Gézának és Zoltai Dénesnek.

Köszönetet mondanék kollégáimnak a Budapesti Gazdasági Főiskolán: mindenekelőtt Galbács Péternek és Szemlér Tamásnak, továbbá Molnár Annának, Parócza Zsuzsának és Parócza Annamáriának.

Köszönettel tartozom a Magyar Ösztöndíj Bizottságnak, hogy a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíjjal lehetővé tették írországi, dublini tanulmányaimat, a Deutscher Akademischer Austauschdienstnek, hogy finanszírozták németországi kutatásaimat Wuppertalban, az Erasmusnak és a Budapesti Francia Intézetnek, hogy támogatásuk révén tanulhattam és kutathattam Párizsban. Hálás vagyok Bob Kaba Loembának, a Budapesti Francia Intézet munkatársának, segítőkészségéért és kedvességéért.

Köszönök továbbá mindent mindazoknak, akik közvetlenül vagy közvetve részt vettek a jelen munka megszületésében, illetve inspirálták azt. Így köszönetet mondanék Antos Zsoltnak, Bánhalmi Árpádnak, Bárány Tibornak, Bartók Ágnesnek, Bartók Imrének, Bartha

Juditnak, Bendl Verának, Berkovics Balázsnak, Blandl Borbálának, Czétány Györgynek, Dobozy Nórának, Dunajcsik Péternek, Dunajcsik Mátyásnak, Ember Zoltánnak, Farkas Henriknek, Ferenczi Orsolyának, Fuchs Péternek, Gedő Évának, Gruber Ágnesnek, Gulyás Péternek, Gurka Dezsőnek, Harsányi Otília, Horváth Bencének, Horváth Györgynek, Horváth Orsolyának, John Évának, Kékedi Bálintnak, Kelemen Ágnesnek, Kenéz Lászlónak, Komorjai Lászlónak, Köhler Ágnesnek, Kovács Gábornak, Kovács Marianne-nak, Krizsán Viktornak, Kruzslicz Anita, Márton Miklósnak, Mészáros Gyöngyvérnek, Nyirkos Tamásnak, Pálfalusi Zsoltnak, Pintér Nórának, Pintér Tibornak, Rónai Andrásnak, Rosta Kosztasznak, Schreiner Dénesnek, Schuller Andrásnak, Seregi Tamásnak, Steiner Dórának, Such Dávidnak, Suplicz Emőkének, Szabó Zsigmondnak, Szalai Miklósnak, Széchenyi Endrének, Szegedi Nórának, Székér Gittának, Takács Orsolyának, Tiszóczy Rolandnak, Torma Anita, Tózsér Jánosnak, Tóth Zitának, Váradi Péternek, Weiss Jánosnak, Zallel Lászlónak, Zsurzsán Anita.

Köszönet illeti meg az ELTE Egyetemi Könyvtár dolgozóit is, akik rendkívüli kedvességet, odafigyelést és segítőkészséget mutattak irántam. Ehelyütt megjegyzem, hogy az ELTE Egyetemi Könyvtár magyar viszonylatban meglepően jól felszereltnek mutatkozott disszertációm témájához.

És köszönetet mondok mindazoknak, akik talán nem szerepelnek név szerint a listán, de valamilyen módon mégis a segítségemre voltak.

*

A dolgozatban idézett, még publikálatlan kéziratokat a Husserl Archívum vezetőségének tudtával és engedélyével közlöm. Szeretnék e helyütt külön köszönetet mondani Thomas Vongehr professzornak, aki volt olyan kedves, és az átiratokat egybevetette az eredeti kéziratokkal.

I have the authorization and permission of the Husserl Archive (Leuven) to cite the unpublished manuscripts in the dissertation. I am especially grateful to professor Thomas Vongehr, who compared the transcriptions with the original manuscripts.

Előszó

A jelen munka kezdetei 2008 novemberére nyúlnak vissza. Akkor születtek meg a disszertáció első vázlatai, melyek egy angol nyelvű tanulmány formájában (Dermot Moran felügyelete alatt) 2009-ben, a University College Dublin filozófiai folyóiratában („Perspectives”) láttak napvilágot. A tanulmány internetes változata a következő címen olvasható: http://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/Bence_Marosan.pdf

Azóta számos további változat született, a jelenlegi – az első eredeti, vázlatos anyagot is beleszámítva – a sorban a negyedik, és még ez is távol áll attól, hogy elégedett legyek vele. A szöveg fogyatékoságaiért, a redundanciákért, az esetleges pontatlanságokért az olvasó megértését és elnézését kérem.

A disszertáció fő célkitűzéseit és főbb téziseit a következőképpen tudnám összefoglalni. Az igazság szisztematikus fenomenológiájának bizonyos alapelemeit szerettem volna kidolgozni, döntően a husserli fenomenológia nyomdokain haladva. Az eredeti tervek szerint a teljes munkát hat nagyobb összefüggő részre osztottam volna. Még a harmadik változat ebből hármat tartalmazott kidolgozva (a harmadik rész kidolgozásában nyújtott segítségért ezúton is szeretnék köszönetet mondani Bacsó Bélának). Terjedelmi okokból ebbe a mostani, végleges változatba két szisztematikus rész került bele. A további részeket további kötetekben szeretném közzétenni; ahogy ezt a lehetőségek engedik.

Az első rész („Az igazság mint önadottság”) fő tézise, hogy az igazságot egy felfedő aktus eredményeként kell felfognunk, és ez az aktus lényegileg az intencionalitás struktúrájával bír. Az igazolásnak mint felfedésnek számos dimenziója van, melyek a fenomenológiai mozgalom történetében az egyes szerzőknél eltérő hangsúllyal jelentek meg. Ezeket a dimenziókat az intencionalitás struktúrája szervezi egységbe. Amit a felfedés felfed az pedig mindig egy kontextus. Az egyes partikuláris igazságok mindig csak más igazságokkal összefüggésben érthetők megfelelő módon.

A második részben („A tapasztalat szövedéke”) azután ez utóbbi gondolat részletes kifejtésére összpontosítottam; mégpedig oly módon, hogy ez a felfogás, az igazság kontextualitása, hogyan jelent meg Husserl munkásságában. A második rész négy nagyobb szakaszra oszlott, melyek a husserli alapfogalmakat és alapvető elképzeléseket mind a kontextualitás gondolata felől tárgyalták: a módszertani műveletek hálózata (metodológia), a szubjektív aktusok horizontjai (noétika), az objektív tárgyi struktúrák összefüggései (noématika) és végül az énszerű struktúrák alkotta rendszerek (egológia).

Az időtudatot és a genetikus fenomenológiát (temporalitás, genezis) tárgyaló további két szakaszt tartalmazó harmadik részt („A tapasztalat eseménye”) reményeim szerint még a nyár folyamán sikerül letisztáznom, és egyszer talán külön kötetben majd az is napvilágot láthat – melyet további három, egyelőre még csak vázlatokban létező rész követne.

A dolgozat során a történeti-kronológiai szempontokat szisztematikus, probléma-centrikus megközelítési móddal igyekeztem ötvözni. A problémaközpontú megközelítés itt azt jelentette, hogy döntően Husserlre támaszkodva igyekeztem bizonyos pontokon olyan következtetéseket kifejteni, melyek Husserl álláspontjából számomra logikusan következtek, amelyeket azonban Husserl maga nem helyezett előtérbe.

Végezetül néhány formai megjegyzés: a dolgozat teljes joggal túljegyzeteltnek tűnhet. Ez nálam módszertani óvatosság volt – úgy döntöttem, inkább legyenek felesleges jegyzetek, mint hogy valamely szerzővel szemben méltánytalanul járjak el. A hivatkozás formájában kevert módszert alkalmaztam: első hivatkozásra kiírtam az adott könyv teljes bibliográfiai adatsorát. A következő, ugyanarra a műre vonatkozó hivatkozásban már csak szerzőt és évszámot. A pontos bibliográfiai információt külön irodalomjegyzékben is feltüntettem. A hölgy szerzők nevét, egyfajta udvariassági gesztusként, mindenütt teljesen kiírtam.

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	18
Az igazság és az ész fenomenológiája. Naturalizmus és posztmodern között.....	18
Tudat és lét a fenomenológia mozgásában.....	20
Három kísérlet.....	22
Az igazság kontextualista felfogása.....	25
A filozófia mint hivatás. A filozófus felelőssége.....	28
Flexibilis racionalitás.....	33
Husserl és a metafizika problémája.....	36
Az értekezés felosztása.....	39
I. rész. Az igazság mint önadottság.....	41
I. szakasz. Prolegomena.....	43
1. fejezet. Az ideális denaturalizálása.....	44
1.1. Brentano. A pszichikai fenomének igazsága.....	45
A deskriptív pszichológia mint alapdiszciplína.....	47
Minimalista ontológia. A kései Brentano.....	52
1.2. Husserl. Az önadódás transzcendentális dimenziója.....	53
Realista fenomenológia.....	56
Transzcendentális fenomenológia.....	62
Genetikus fenomenológia.....	64
Az életvilág ontológiája.....	66
1.3. Heidegger. Az egzisztenciális igazságfogalom.....	69
Az esemény.....	79
2. fejezet. A francia fenomenológia. Igazság és inkarnáció.....	86
2.1. Sartre. Igazság és szabadság.....	89
2.2. Merleau-Ponty. Az igazság genezise.....	95
2.3. Lévinas és az igazság mint a Másik adománya.....	102
3. fejezet. Mezei Balázs. Az igazság mint reveláció.....	109
4. fejezet. Az igazolás mint egzisztenciális mozgás.....	116
II. rész. A tapasztalat szövedéke.....	122
II. szakasz. Metodológia.....	124
1. fejezet. Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés.....	127
1.1. A természetes beállítódás.....	130
1.2. Az etikai beállítódás.....	136

1.3. Az esztétikai beállítódás.....	141
1.4. A vallási beállítódás.....	143
1.5. A teoretikus beállítódás.....	147
1.6. A fenomenológiai beállítódás.....	150
2. fejezet. A fenomenológia gyakorlása. A redukciók típusai.....	153
2.1. Az eidetikus redukció.....	154
2.2. Imaginárius variációk.....	156
2.3. Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése.....	159
2.4. A szolipszista redukció. A direkt fenomén.....	164
2.5. Az interszubjektív redukció. Az indirekt fenomén.....	167
III. szakasz. Noétika.....	170
1. fejezet. A tudat mint élmény.....	175
2. fejezet. Intuitív aktusok.....	178
2.1. Észlelés.....	181
2.2. Visszaemlékezés.....	188
2.3. Előlegzés.....	193
2.4. Képzelet.....	196
2.5. Képtudat.....	201
Exkurzus. Ikon és idol.....	204
3. fejezet. Szignitív aktusok.....	206
3.1. Kategoriális szemlélet.....	211
3.2. Utalás és jel.....	219
3.3. Jelentésadás és predikáció. Az ítéletalkotás.....	224
Diszkvotációs igazságfogalom.....	228
A jelentés idealitása. Derrida Husserl-kritikája.....	230
3.4. Beszéd és nyelv. A szignifikáció teljes konkrétsága.....	234
4. fejezet. Az evidencia.....	243
IV. szakasz. Noématika.....	256
1. fejezet. A tárgyi struktúrák.....	261
1.1. Az érzéki tárgy általában.....	264
Az aktus mint a reflexió tárgya.....	270
1.2. Kategoriális tárgyak.....	271
Mundán ontológiák.....	275
Értékek.....	280
Műalkotások.....	286

1.3. Noéma.....	289
A. Az út a noémához.....	290
B. A noéma struktúrája az Eszmék első kötete szerint.....	293
Immanencia és transzcendencia viszonya a noémában.....	296
C. Viták a noéma fogalma körül. Tárgy és értelem.....	298
Közvetítési kísérletek.....	301
1.4. Transzcendentális ontológia.....	303
2. fejezet. A világ mint eredeti horizont.....	308
2.1. A horizont.....	311
2.2. A tér.....	314
A. Dolog és tér, 1907.....	315
B. A tér az Eszmék második kötetében.....	317
C. A D-kéziratok. Kései kéziratok a tér konstitúciójáról.....	320
Az egzisztenciális térfogalom Heideggernél.....	323
2.3. A privát világ.....	326
2.4. A nyilvános világ.....	330
2.5. A teoretikus attitűd világa. A realitás.....	333
Naturalista redukcionizmus.....	339
A realitás a teoretikus és a praktikus attitűdben.....	342
2.6. Az életvilág.....	344
V. szakasz. Egológia.....	354
1. fejezet. Az empirikus egó.....	359
1.1. A mundán egó mint világgyermek.....	361
1.2. A személyes én.....	363
1.3. A tiszta pszichológiai én.....	367
2. fejezet. A transzcendentális egó.....	371
2.1. Tiszta én.....	374
2.2. Monadikus egó.....	378
Önreflexió és énhasadás.....	382
Élettörténet és önazonosság.....	384
2.3. A megtestesülés.....	387
2.4. Elő-én.....	393
2.5. Fenomenologizáló én.....	397
2.6. Ős-én.....	403
3. fejezet. A transzcendentális interszubjektivitás mint végső valóság.....	410

3.1. Intermonadikus konstitúció.....	412
3.2. Az apodiktikus evidencia interszjektív kritikája.....	417
3.3. Az Abszolútum statikus lenyomata.....	421
Isten mint az Abszolútum legmagasabb formája.....	427
Függelék.....	434
Bibliográfia.....	435

Bevezetés

Az igazság és az ész fenomenológiája. Naturalizmus és posztmodern között

A XXI. század kezdetére a fenomenológiának az a klasszikus felfogása, mely továbbra is az univerzális igazság és ésszerűség husserli eszméit tartotta szem előtt, két tűz közé került. Egyfelől ki van téve az angolszász naturalizmus támadásainak, mely naturalizálja a pszichikait és az apriorit, felszámolva ezzel hagyományos jelentésüket; (vagy nyíltabb formában egyenesen tagadja ezek létezését).¹ Másfelől a posztmodernnel kell szembenéznie, mely minden univerzalizmus és abszolutizmus radikális kritikájaként pozicionálja magát, és elutasítja, hogy létezne egyetemesen érvényes igazság és ésszerűség. Ebben az értekezésben a husserli fenomenológia nyomdokain haladva az ész és az igazság jogait próbálom megvédelmembe venni a szkeptikus és relativista támadásokkal, illetve kihívásokkal szemben.

Az angolszász naturalizmus esetében egy Husserl korából jól ismert attitűd köszön vissza ismét. A naturalizmus, a kortárs természettudományok töretlen diadalmenetének bővületében, a létezés egészét az érzéki észlelés mintájára alapozott fizikai létezéssel azonosítja. Ez a típusú naturalizmus éppúgy tagadja a fizikai folyamatoktól ontológiailag különböző pszichikait, ahogy az ideális érvényesség értelmében vett apriorit is. A tulajdonképpeni értelemben vett létezés nem lehet más, mint empirikus és fizikai fennállás. Az ideális érvényességek tagadásával viszont ennek a radikális empirista és naturalista megközelítésmód utat nyit egy olyan szkeptikus és relativista álláspont felé, melynek mindazokkal az ellenvetésekkel szembe kell néznie, amelyeket egyszer már Husserl a *Logikai vizsgálódások* Prolegomenájában ezzel a pozícióval szemben tett.

A posztmodern egészen más irányból intéz kihívást a fenomenológia univerzalizmusával szemben. A posztmodern ismeretelméleti, társadalomelméleti és etikai megfontolásokból támad mindenféle hegemon törekvést; így például kritizálja a természettudományos univerzalizmust is.² Nincs univerzális racionalitás, sem egyetemes igazság:

¹ Ld. Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000: 4. „Sok filozófus úgy gondolja, hogy meg kell tanulnunk élni «igazság» és «ésszerűség» nélkül. Ez a könyv azonban azt próbálja meg megmutatni, hogy képesek vagyunk, sőt muszáj igazságot és felelősséget gyakorolnunk, ha egyáltalán emberek akarunk lenni”. A naturalizmusról ld. i.m. 114.o. „A pszichologizmus, a biologizmussal együtt, az igazságot és a jelentést empirikus tényekként kezeli, nem pedig egy olyan dimenzióként, amely megalapozza és ennél fogva transzcendálja az empirikusat, tehát nem olyasmiként, ami magához a dolgok létéhez tartozik”. Lásd továbbá Mezei Balázs, *Mai vallásfilozófia* (2010), 127skk., A fenomenológia naturalizmus-kritikája. Mezei a következő témákban csoportosítja ezt a kritikát: a) *A pszichologizmus relevanciája.* b) *A naturalisztikus attitűd.* c) *Az intencionalitás és az univerzális korrelációs a priori.* d) *Tudománykritika és életvilág.* e) *A phüszisz kritikája.* e) *A természetfogalom történetisége.*

² Ide lehet sorolni ennek alapján Paul Feyerabend vonatkozó munkáit is. Ld. pl. Paul Feyerabend, *A módszer ellen*, Budapest: Atlantisz kiadó, 2002.

partikuláris igazságok és ésszerűségek vannak, mely lokális diskurzusok potenciálisan nyitott sokaságában jutnak szóhoz. A posztmodern pluralizmust hirdeti, és arra tanít, hogy a pluralizmus minden tekintetben egy sokkal toleránsabb és plauzibilisebb út, mint amit az univerzalizmusok eddig ismert formái nyújtottak. Nincs szigorú megismerés, nincs szilárd alap, de a hétköznapi gyakorlat mégis gondoskodik arról, hogy ne vesszünk el egészen a viszonylagosságok rendszerében.³

A posztmodern szerint számtalan sok ésszerűség, számtalan sok igazság létezik; a többivel szemben követünk el jogtalanságot, ha egyiket vagy másikat kiáltjuk ki az egyetlennek és kizárólagosnak. Egyfajta ismeretelméleti totalitarizmustól próbál óvni bennünket, mely az ő szemében könnyen összekapcsolódhat társadalmi, politikai totalitarizmussal: azzal a gesztussal tehát, hogy a mi, valamely különös csoport igazságát próbáljuk meg mindenki másra ráerőltetni. Józanságra, reflexivitásra, korlátaink tudatosítására szólít fel.⁴ Ezek valóban integráns mozzanatai a felelős filozofálásnak. Mégis úgy gondolom, fel kell tennünk a kérdést, hogy nincs más út a filozófia számára, mint hogy lemondjon az univerzális racionalitás és igazság eszméiről? Úgy vélem, érdemes továbbmenni azon az úton, amelyet Husserl jelölt ki a fenomenológusok számára, hátha sikerül meglelnünk „az ész egységét hangjai sokféleségében”.⁵

Rendkívül sokféle motívum, indíték, célkitűzés és megfontolás fonódik egybe egymással a posztmodern univerzalizmus-kritikaiban. A fenomenológia számára nem egy ezek közül semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül, mint például Derrida metafizika-kritikái.⁶ A fenomenológia klasszikus hagyományait követő fenomenológus feladata azonban az, hogy az ész és igazság fogalmait a fenomenológia álláspontján védelmébe vegye a naturalizmus, illetve alkalmasint a posztmodern felől érkező támadásokkal szemben. A kérdés az, hogy milyen eredményekre jutunk, illetve milyen új problémahorizontok nyílnak meg előttünk, amennyiben (Husserl szellemében) ész és igazság eszméit elfogadva próbáljuk meg továbbgondolni és továbbkérdezni a filozófia alapkérdéseit. Ezzel persze nem zárjuk ki, hogy más utak és megoldások is termékenyek lehetnek, csupán azt kívánjuk fenntartani, hogy ez is egy termékeny út lehet.

*

³ Richard Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor kiadó, 1998.

⁴ Amellett, hogy ez csak az egyik oldal: a posztmodernben jelen vannak bizonyos kifejezetten misztikus és eksztatikus mozzanatok is. Vö. többek között: Christopher Nash, „The Unravelling of the Postmodern Mind”, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001: 1-25, 107-116.

⁵ Vö. Jürgen Habermas, *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1994. A Habermasra vonatkozó utalás itt nem véletlen: az univerzális racionalitást visszatérően ő vette védelmében a „Poetik und Hermeneutik Kreis” találkozóin.

⁶ Ld. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, New York-London: Routledge, 2002: 448skk, 450skk.

Tudat és lét a fenomenológia mozgásában

Husserl úgy vélte, hogy sikerült teljesen új, szigorú, tudományos alapokra helyezni a filozófiát; mégpedig oly módon, hogy az képes egyszer s mindenkorra érvényes, mindenki által világosan belátható válaszokat adni a filozófia valamennyi, egyáltalán értelmes alapkérdésére.⁷ Azzal, hogy megtisztította a fenomenológiát attól a naturalizmustól, amely értelmezése szerint a deskriptív pszichológiaként felfogott fenomenológiához még Brentanónál tapadt, Husserl úgy gondolta, hogy sikerült megnyitnia az ideális érvényességek olyan szisztematikus tudományát, mely valóban elhozza a filozófia számára az ígért földjét, és a filozófiai kérdések tudományosan bizonyos tételek formájában nyernek többé már nem kikezdzhető választ.⁸ Élete végéig úgy vélte, hogy a filozófia számára a legfőbb veszélyt a naturalizmusba, a természetes beállítódásba való visszaesés jelenti, ezért mindvégig állhatatosan ragaszkodott a fenomenológiai redukció, 1905 nyarától kezdve kimunkált módszertani elvéhez, mint ami a leginkább alkalmas arra, hogy megóvjon bennünket a naturalizáló félreértésektől.⁹

Noha arról álmódott, hogy a filozófiát az egyszer s mindenkorra biztosított, minden pozitív tudomány evidenciáját meghaladó, valamint minden tudományos evidenciát egyáltalán megalapozó apodiktikus diszciplína rangjára emelte, meg kellett érnie, hogy saját, legtöbbre tartott, legtehetségesebb diákjai egymás után fordulnak el tőle. Rögtön a fenomenológia születésekor Scheler, majd Heidegger Husserlétől radikálisan különböző utat választott; a fenomenológia mibenlétéről és művelésének módjáról drasztikusan más elképzelést alkottak, mint Husserl.¹⁰ De Husserl többi tanítványa is letért arról az útról, amelyet a mester szeretett volna kijelölni a fenomenológusok számára; és fenntartásaikat, kifogásaikat többen jelezték is mentoruknak.¹¹ Husserl emiatt életének utolsó évtizedében teljesen egyedül érezte magát. Kései korszakában azt mondogatta, hogy „vezető lettem követők nélkül” („als beruferer Führer ohne Gefolge”, BW 2: 182), 1931-ben pedig egy ízben

⁷ Vö. Hua 9: 299, magyar [1972]: 222-223

⁸ Mezei, *Mai vallásfilozófia*, Budapest: Kairosz kiadó, 2010:190sk.

⁹ Vö. „Fenomenológia és antropológia”. Hua 27: 173. „Mivel a redukció az új birodalom kapuja, ha a redukciót hibásan értelmezzük, mindent elvétünk. A félreértelmességek kísértése nagyon erős. Túlságosan nyilvánvalónak tűnik például azt állítani: mégiscsak én, ez az ember az, aki a transzcendentális beállítódás módszerét gyakorolva visszahúzódik tiszta egójába, tehát mi más lenne ez az egó, mint a konkrét ember absztrakciója, a testtől elvonatkoztatott tiszta szellemi léte? Nyilvánvaló, hogy az, aki így beszél, visszazuhant a naiv-természetes beállítódásba, gondolkodásának talaja az előzetesen adott világ, nem pedig az epokhé szférája: abból a tényből, hogy önmagát embernek tekint, már feltételezzük, hogy elfogadta a világ érvényességét. Az epokhé fog azonban rámutatni arra, hogy éppen az egó az, amelynek élete értelmet ad az «ember» az «univerzális világ»-on belüli létének.” (Besze Flóra fordítása, kéziratban).

¹⁰ Mezei, 2010:194skk.

¹¹ Vö. Schwendner Tibor, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: 23, (41-es lábjegyzet). Továbbá: Moran, 2002: 145-146, Takács Ádám, „Heidegger, Husserl és a kritika”, in *Aspecto III/I* (2011):145-156.

keserűen megjegyezte, hogy „úgy tűnik, én vagyok a híres-neves fenomenológiai mozgalom legnagyobb ellensége” (BW 9: 79). Ezt a helyzetet Ricœur a következő szavakkal jellemezte: „a fenomenológia története a Husserltől való eretnek eltérések története”.¹² Első pillantásra ez a szituáció adekvát megfogalmazásának tűnik.

Ez azonban csak a látszat. A közelebbi vizsgálat megmutatja azokat az erővonalakat és gondolati tendenciákat, amelyek a fenomenológiai mozgalom történetének mélyén húzódtak. Ilyen egységes gondolati ívet vélt felfedezni a fenomenológia fejlődésében Mezei Balázs.¹³ Mezei értelmezésében a fenomenológia egyazon határozott gondolati magnak egy történeti mozgásban való kifejlődése. Ez a gondolati mag az intencionalitás, amely méhében hordja azt a létgondolatot, mely Schelernél és Heideggernél központi szerepre tesz szert, és amelyhez lényegi mozzanatként a francia fenomenológiában a létezés testi meghatározottsága társul; (Mezeinél: a transzcendentalitás összefüggésébe helyezett renaturalizálódás megy végbe).¹⁴ A valóság lényegét tekintve fordulatos, ellentétek átfordulása egymásba; és a valóság megjelenését hűen nyomon követő gondolat maga is a valóság fordulatait fejezi ki. A fenomenológia vitáiban magának a valóságnak a lényegi fordulat-karaktere jut szóhoz.¹⁵

Mezei elemzéseinek különös érdeme, hogy rámutat arra, hogy az egyes szerzők egymásra vonatkozó kölcsönös félreértésein, tévedésein és meg nem értésein túl mégis csak kimutatható a fenomenológia mozgásában egy olyan közös mag, amelyet ezek a szerzők átvettek az előzőtől, és alkotó módon továbbgondoltak; egy olyan centrális elem, amely egységet és belső dinamizmust adott a fenomenológiának. A fenomenológia lényegének megragadásában *minden* azon múlik, hogy az egyes szerzők egymástól való alapvető eltéréseihez sikerül-e hozzárendelni egy egységes perspektívát, amelyben a kritikák, a különbségek és a félreértések egyaránt mélyebb értelmet nyernek. Arról a kérdéstről van szó, hogy minden különbség ellenére rendelkezik-e a fenomenológia egységes, megragadható értelemmel? A francia fenomenológia klasszikusai valamennyien igyekeztek ilyen egységes perspektívát találni, megtartva egyfelől (Husserl oldaláról) a cogitót, másfelől (Heidegger

¹² Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1987), 9.o. “Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'oeuvre husserlienne et des heresies issues de Husserl”.

¹³ Mezei, 2010: 181-187.

¹⁴ Mezei, i.m. 216. „Az ív kifejlődésében az intencionális valóságának kibontakozását, fölemelkedését, önmagán való túllépését, majd visszafordulását, realizálódását, naturalizálódását, végül maradéktalan – noha következetesen elgondolhatatlan – exteriorizálódását követhetük nyomon”-

¹⁵ Mezei, i.m. 217. „Akkor hát miről van szó? A fordulatról. A gondolkodás fordulat-jellegű, vagy egyszerűbben mondva fordulatos; s ezen mostantól fogva nem azt fogjuk érteni, hogy a gondolkodás során az egyik szélsőségből átkerülünk annak ellentétébe; hanem mélyebben azt, hogy a gondolkodás már mindig is egy fordulat beállása, amely a külsőből a belsőbe, a belsőből a külsőbe, a létből a nemlétebe, a nemléteből a létbe, az egyéntől a közösséghez, az közösségtől az egyénhez, az egyedítől az általánoshoz, az általánostól az egyedire, alulról felfelé, felülről lefelé s. í. t. ... fordul. A gondolat fordulatossága történetileg ezerféleképpen fejeződik ki; de maga is csupán kifejeződése annak, amit a valóság fordulat-jellegének, fordulatosságának mondhatunk.”

oldaláról) a létgondolatot, és mindez kiegészült náluk az egzisztencia lényegileg megtestesült voltának gondolatával.

Egy átfogó fenomenológiai nézőpont megteremtésének tekintetében tehát az jelentkezik alapvető feladatként, hogy közvetítést találjunk a husserli tudatfilozófia és a heideggeri létfilozófia között. Mindkét fenomenológiai álláspont alapvető eredményekkel rendelkezik, egyik sem adható fel egyszerűen a másik kedvéért. Megfelelő kontextusba kell helyoznünk őket. Mezei Balázs az egyes fenomenológiai életműveket ugyanazon gondolati mozgás különböző fázisaiként mutatta be; az intencionalitás brentanói gondolatában, és a husserli tudatfilozófiában már benne rejtőző létgondolat bontakozik ki később, és mutatja meg magát különböző aspektusaiból. A további jelentős közvetítési kísérletek szintén egységes gondolati mozgásként próbálták bemutatni a fenomenológia történetét, kiemelve benne egy központinak, vagy lényegileg meghatározónak érzett elemet. Alább három olyan jellegzetesnek mondható kísérletre szeretnék kitérni, mely megpróbál Husserl és Heidegger között közvetítést teremteni.

*

Három kísérlet

Paul Ricœur, Jean-Luc Marion és a fenomenológia német és francia hagyományára egyformán támaszkodó Tengelyi László egyaránt egy szellemi mozgás általános kontextusában próbálják elhelyezni a tudat husserli és a lét heideggeri alapkoncepcióját.

Ricœur értelmezése szerint („Temps et récit”, 1983-1985) Heidegger egyebek mellett azért volt távolságtartó Husserl tudatfilozófiájával szemben, és azért nem tudta elfogadni, hogy a tudati aktusok jelentik a filozófiai vizsgálódás legalapvetőbb szintjét, mivel Heideggernél az emberi létezés legalapvetőbb, „szétrobbanthatatlan” ősraktúrája a „gond” volt. Heidegger szerint az észlelés, a fantázia, az emlékezet, a képtudat, stb. aktusai már eleve a világhoz kötött gondoskodás alapján szerveződnek meg, és a gond irányítja már eleve ezeket az aktusokat. Ricœur szerint azonban Heidegger még mindig nem tudott lehatolni a létezés legalapvetőbb szintjére. Szerinte *egyfelől* a legalapvetőbb szint a narrativitásé: a gond és a gondoskodás struktúrái már eleve narratív struktúrák alapján szerveződnek meg.¹⁶ Az ember lényegénél fogva narratív lény, mondja Ricœur. *Másfelől*, az előbbivel közvetlen összefüggésben, Ricœur úgy véli, hogy Heidegger a fundamentálonológia által „túl rövid utat” választott a létező létéhez. Meggyőződése szerint nem lehet olyan gyorsan eljutni a létehez, mint azt Heidegger vélte, és amely utat ennél fogva a létehez vezető „rövid útnak”

¹⁶ Vö. ehhez, Marosán, „Inga Römer über das fragmentierte Phänomenon der Zeit”, in *Sic et Non Zeitschrift für Philosophie*, 2011: 11-12.

(„voie courte”) nevezett, s a léthez vivő „hosszú utat” („voie longue”) állította vele szemben. Ricœur úgy vélte, hogy a létező létéhez az út nyelvi, szimbolikus, intézményes és kulturális közvetítési formák sokaságán át vezet, és ezt az utat nem spórolhatjuk meg magunknak.

A minden megértést a kulturális, szociális, szimbolikus és pszichológiai mélystruktúrák komplex rendszereinek közvetítésébe visszavezető ricœur-i kritikával szemben Mezei emelt fenomenológiai ellenvetéseket. Ricœurnél „minden megértés értelmezés”, vagyis nincsen végső, teljesen lezárt megértés. Mezei ezzel szemben azt mondja, hogy kellene, hogy létezzenek olyan végső, ténylegesen apriorinak tekinthető struktúrák és adottságok, melyek minden megértést és értelmezést lehetővé tesznek, és amelyek megértése mögé már nem lehet visszamenni.¹⁷

A második közvetítési kísérlet, mely Jean-Luc Marion *Redukció és adódás* című könyvéhez fűződik („Réduction et donation”, 1989), e tekintetben közelebb áll Mezei elképzeléseihez.¹⁸ Marion szerint a fenomenológiai redukció gondolata aktív Heideggernél éppúgy, mint Husserlnél; annak ellenére, hogy Heidegger látszólag nem használja kifejezetten ezt a módszertani műveletet; legalábbis abban a formában semmiképpen sem, ahogyan Husserl kidolgozta a fenomenológiai redukciók metodológiai rendszerét. Szerinte a fenomenológiai redukció azonban egy olyan filozófiai alpművelet, amely a filozófia tulajdonképpeni mozgását viszi végbe. A filozófia radikalizálása a fenomenológiai redukció radikalizálásán múlik. Husserl végrehajtotta a tudat általi megjelenítésekre való redukciót, Heidegger a lét eseményére, illetve az ontológiai differenciára való redukciót.

Marion azonban egy harmadik redukciót is elkerülhetetlennek tart: a tiszta adódásra való redukciót. Marion szerint mind Husserl, mind Heidegger metafizikát művel, abban az értelemben, hogy meg akarják mondani az adományról, hogy az micsoda, szemben azzal, aminek az adomány mutatja magát. Az adott Husserl szerint a transzcendentális szubjektivitás konstitúciója,¹⁹ Heidegger szerint pedig a létező, illetve a létező léte (amely, mint tudjuk, mindenekelőtt rejtőzni szeret, s amelyet éppenséggel adódásra kellene bírunk). Marion szerint ezeken a metafizikai megközelítéseken túl kell lépnünk, és az adottat tisztán mint adottat kellene felfogni, ahol szigorúan annak adomány-karakterére összpontosítunk. Ezt tenné lehetővé a harmadik, legradikálisabb redukció. „Minél több redukció, annál több

¹⁷ Vö. Mezei, „A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. Bevezetés és háttér”, in Paul Ricœur, *Fenomenológia és hermeneutika*, Budapest: Kossuth kiadó, 1997: 97-146, különösen: 144skk. („Befejező gondolatmenet a fenomenológia primátusáról”).

¹⁸ Mezei Balázs személyes közlése szerint.

¹⁹ Konstitúció: az objektív megjelenése a szubjektívben, illetve megjelenítése a szubjektív által, ideális-lényegi törvények szerint. Ld. erről később, az I.1.2. pont alatt, a Husserl-fejezetben.

adódás” – mondja Marion.²⁰ Így Marion Husserl és Heidegger filozófiáját, miként a sajátját is, a filozófia egyazon mozgásának különböző fázisaiként mutatja be; (ez a gondolat van jelen Mezei átfogó értelmezésében is).

Tengelyi Lászlónál tudat és egzisztencia fogalmai az *élettörténet* Diltheyre visszanyúló fogalmának mozzanataiként jelennek meg, ahol transzcendentális szubjektivitás és faktikus egzisztencia között a narratív, több szinten megszervező értelem teremt kapcsolatot.²¹ Történeti síkon Tengelyi szintén egységes gondolati ívet próbál felmutatni a fenomenológiai tradícióban; Mariont követve a *fenomenológia három alakzatáról beszél*.²² Ami Husserlt és Heideggert összeköti, és ami Tengelyinél a fenomenológia első alakját, illetve a „fenomén normál alakzatát” jelenti: minden fenoménnek „értelemegységként” történő felfogása.²³ Ez az értelmezés Husserlnek az *Eszmék* első kötetében tett meghatározására nyúlik vissza: „*Minden reális egység «értelemegység»*”, (Hua 3/1: 120). Ezt az értelmezést Tengelyi meggyőződése szerint Heidegger is osztotta. Husserlnél a fenoménnek ez az értelmezése összekapcsolódott azzal a gondolattal, hogy az *értelem eredete* mindenkor egy *értelemadó tudat*: „[a]z értelemegységek... értelemadó tudatot előfeltételeznek”, (Hua 3/1: 120).²⁴ Tengelyi szerint a fordulat előtti Heideggernél az eksztázis, az értelem kivetítésének, illetve felvázolásának („Entwurf”) koncepciójában még tovább él az értelemadó tudat képzete.²⁵

A fenomenológia második alakját az jelenti, amikor a fenoménnek ez az értelme válságba jut, amikor a francia fenomenológia első, illetve második nemzedéke olyan fenoménekhez jutott, amelyek többé már nem voltak magyarázhatók egy transzcendentális tudat értelemadó tevékenységéből: *hiperfenoménekhez*, *paradox fenoménekhez*, illetve a fenomén klasszikus értelme felől nézve *nem-fenoménekhez*.²⁶ A kései Merleau-Pontynál a hús, Lévinasnál a Másik végtelensége, Ricœurnél a szimbólumok, Michel Henry-nál az élet eredeti immanens önaffektivitása. A fenomén fogalma itt válságba jutott, amelyen a fenomenológia harmadik nemzedéke jutott túl azáltal, hogy újraértelmezte a fenomént, és megpróbálta kialakítani a fenomén új „normálértelmét”. A fenomén spontánul szerveződő értelemalakzatok szövedéke, mellyel szemben eredendően passzívak vagyunk. A fenomén

²⁰ „[A]utant de réduction, autant de donation”. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris: PUF, 1989: 303.

²¹ Tengelyi László, *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1998: 13-48.

²² Tengelyi László-Hans Dieter Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011: 24, „[die] dritte Gestalt der Phänomenologie”. Vö. még: Marion, „Un moment français de la phénoménologie”, in *Rue Descartes. Collège international de philosophie*, 2002 (35): 13.

²³ Tengelyi-Gondek, 2011a: 20-21, 37-40.

²⁴ I.m. 21.

²⁵ Tengelyi, 1998: 83-89. Közelebről: 88-89. „[A]z értelem, mely, amint már tudjuk, a lenni-tudást egyáltalán lehetővé teszi, az előadás egyik jellegzetes kifejezésével szólva «a 'szubjektum' eredeti produktivitásának» köszönhető. Akármilyen megdöbbentően hangzik is, e hely világosan mutatja, hogy a korai Heideggernél, bár sajátos változatban, de mégis csak továbbél a «szubjektum» általi *értelemadás* elképzelése”.

²⁶ Tengelyi-Gondek, 2011a: 25.

egy spontán értelemképződés, mely mindig több értelmet tartalmaz, mint amennyit elvileg tartalmazhatna. A fenoménnek ez az új értelme lesz a meghatározó Richir-nél, Marionnál és Dominique Janicaud-nál. Ez a fenomenológia harmadik alakja.

*

Az igazság kontextualista felfogása

Ami ezekben a közvetítési kísérletekben közös, hogy mindegyik szélesebb kontextusba próbálja beleágyazni önmagát és a korábbi (vagy akár kortárs) szerzőket. Ezzel elérkeztünk disszertációnk talán legfontosabb fogalmához: és ez a *kontextus* fogalma. Husserl igazság-felfogása alapvetően kontextualista volt: az igazság mindig egy kontextusban válik értelmezhetővé. Kései korszakában ezt a koncepciót kiterjesztette a filozófiatörténetre is; amiről én úgy gondolom, hogy nagyon szépen visszaigazolta a fenomenológia későbbi története. Eszerint a filozófiatörténet nem más, mint kontextusok szinkronikus és diakronikus mozgásának a története, amelyben a korábbi belátások mélyebb és tágabb értelmet nyernek a későbbiek fényében. Ez a filozófiatörténet-interpretáció egyúttal azt is implikálta, hogy egy filozófiai belátás értelme soha nem zárható le véglegesen.

A transzcendentális megalapozottságú igazság-felfogásnak határai mutatkoznak.²⁷ Azt kell nyomatékosan figyelembe venni, hogy Husserl, kései korszakában, hogyan kerül közel egy – Tengelyi László megfogalmazásával élve – „anti-kopernikuszi fordulathoz”,²⁸ vagyis hogyan kerül maga is egyre közelebb a transzcendentális határainak világos felismeréséhez. A kései Husserlnél éppen az alap problémája volt az, amely közel vitte őt ahhoz, hogy a „kopernikuszi paradigmát” meghaladja. Husserlnél az alap problémája szervesen összefonódott az igazság és az evidencia problémájával.²⁹ Az alap kétféle szempontból is kulcsfontosságú szerephez jutott nála: egyfelől a fundáció tekintetében, vagyis, hogy egy képzetaktus, illetve szubjektív struktúra mely más magasabb képzetaktusnak vagy struktúrának szolgál alapjául, másfelől pedig azon ismeretelméleti és filozófiai törekvés szempontjából, hogy megalapozunk egy állítást, ítéletet, elméletet vagy gondolatrendszer; közelebről az alap magának az igazságnak és az evidenciának az alapját jelenti.

²⁷ Ezekre a határookra mutat rá többek között Mezei Balázs. Ld. Mezei, *Vallásbölcselet*, Gödöllő: Attraktor kiadó, 2004b, II. köt: 344sk. Mezei interpretációjában a transzcendentális igazságfogalmat saját dinamikája viszi át egy egzisztenciális-ontológiai megalapozottságú, majd onnan egy vallásbölcseleti igazságfogalomhoz. A problémához még lásd: Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter Gruyter & Co, 1970: 245, skk., 252-255.

²⁸ Tengelyi, „Előszó”, in Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005: x.

²⁹ Vö. Takács Ádám, *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité et de l'évidence dans la phénoménologie husserlienne*, 2009, kéziratban.

Egy régtől fogva meggyökeresedett előítélet szerint Husserl *fundacionalista* volt; minden filozófiai törekvése a tudományok, végső soron a filozófia biztos alapokra, pontosabban *egy* biztos alapra helyezésére irányult.³⁰ Husserl maga beszél minduntalan a „végső megalapozás” („Letztbegründung”) szükségességéről – kell-e ennél egyértelműbb bizonyíték arra, hogy maga is a modern filozófia hagyományos projektjét követte, amelynek megfelelően minden ismeretet egyetlen alapismeretből kell eredeztetnünk, egyetlen biztos alapot kell találnunk, amelyre azután a tudás és a tudomány egész építménye felhúzható. Husserl ilyen irányú interpretációját sokan még ma is annyira magától értetődőnek tekintik, hogy egyáltalán nem is látják szükségesnek a közelebbi bizonyítást.

Robert Sokolowski, és tanítványa John Drummond voltak talán az elsők, akik figyelmeztettek rá, hogy Husserl alap-fogalmának a klasszikus fundacionalizmus kontextusában történő értelmezése több mint félrevezető.³¹ Értelmezésük szerint Husserlnél nem arról van szó, hogy egyetlen alaptételből vezetünk le más tudományos tételeket, amelyek evidenciájukat ily módon az eredeti alaptétel evidenciájából nyerik, (erről volna szó egy hagyományos kartéziánus fundacionalizmus esetében), hanem maga az evidencia az, ami a megismerés alapjául szolgál, és ez az evidencia soha nem áll elszigetelten, hanem *hálózat-szerűen* összekapcsolódik más evidens belátásokkal. Husserlnél az alap mindig egy komplex alapzat. Az alap egy *kontextus*. Az idő problémájának előtérbe kerülésével hangsúlyossá válik ennek a kontextusnak a temporális aspektusa: a kontextus mindenkor egy kontextualizációban létesül; a történetiség problémakörének módszeres feltárásával pedig a kontextus egy történeti beágyazást nyert.

Mit jelent az alapnak ez az eredendően kontextus-karaktere? Azt, hogy igazság és tévedés, megértés és félreértés mindig valamilyen összefüggésrendszeren belül nyerhetnek értelmet. A betöltődést megerősítik további betöltődések, vagy kioltják a tévedések és a csalódások; a tudományos lényegkutatásban a vizsgált lényegstruktúra újabb lényegstruktúrákkal kapcsolódik össze. Az igazság, a megértés azonban mindenkor elsődleges a tévedéssel, a csalódással, vagy a félreértéssel szemben. Ez utóbbiak, ahogy Heidegger mondaná, az előbbieket „deficiens módusai”. A tévedés, az illúzió, a hallucináció, Sokolowski

³⁰ Így például fundacionalistának tartotta Husserlt Rorty. Ld. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980: 165-169. Ld. még: Schwendtner, 2008: 183-189.

³¹ Ld. mindenekelőtt: John Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990; Drummond, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, USA: Scarcrow Press, 2008: 80-81, („foundation”, „foundationalism” szócikkek); ld. továbbá: Sokolowski, 2000. Ld. még: Mezei, „A tiszta ész krízise”, in: Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1998/2: 276, 294. „A Válság egyik törekvése, [...] hogy a «megalapozás» hagyományos fogalma felől a «modalitás» felé mozduljon el”. A „modalitás” itt a dolgok adódásának *hogyanját* jelenti, e „hogyan” végtelen, potenciális nyitottságában; i.m. 294.

megfogalmazásával élve, a valóságos észlelésen, az igazságon „élősködő” „parazita-formák”.³² Van igazság tévedés nélkül, de nincs tévedés az igazságnak legalább a *lehetősége* nélkül. Ez annak köszönhető, hogy az ember (a szubjektum) mindenekelőtt önmaga és a világ feltárultságaként létezik. Ez az eredeti értelme annak, hogy az ember (a szubjektum) intencionalitás, egzisztencia és transzcendencia. A dolgok, a világ és önmaga önadottságként nyújtják magukat az ember számára. Az ember ilyen vagy olyan módon mindig megérti a világ dolgait, és mindig megérti magát a világban.

Mezei Balázs ezzel kapcsolatban a következő kérdést tette fel: „miért van tévedés, és miért nincs sokkal inkább csupán a tévedéstelenség?”³³ A kései Husserl, illetve maga Heidegger perspektívájából tekintve ezt válaszolhatjuk: azért mert az ember nem tévedhetetlen. Miért nem tévedhetetlen? Mert véges, emberi lény (és az ember végeessége Husserlnél ugyanúgy, mint Heideggernél, egy *óstény*, „Urfaktum”). Az embert (a szubjektumot) egyre fokozódó komplexitású tényállások és igazságok veszik körül, melyek belátása és átlátása egyre több erőfeszítést, energiát és időt követel meg a részéről; egészen az olyan komplexitású igazságokig, melyek egész egyszerűen túlnőnek rajta, melyek befogadására emberi végeességénél fogva elvileg nem képes. Aközött azonban, hogy semmit sem ért meg, és mindent megért, hogy mindig téved és soha nem téved, az átmenet szó szerint *végtelen*.³⁴ A tévedéshez azonban *ideális tekintetben* mindig hozzátartozik a megértés helyes esete, ahogy minden igazsághoz hozzátartozik egy lehetséges szubjektum, aki azt megérti. Ha emberfeletti igazságokról beszélünk, olyan igazságokról tehát, amelyek az emberi végeességet elvileg transzcendálják, akkor ehhez lényegileg hozzá kell értenünk olyan feltételezett emberfölötti elméket, amelyek képesek megérteni ezeket az igazságokat.³⁵ Röviden: azért tévedünk, mert nem lehet igazunk mindenben – csak egy végtelen elmének lehetne igaza minden dologban, mert csak ő képes arra, hogy átlásson és felfogjon végtelenül bonyolult igazságokat és tényállásokat is. Ezzel együtt az ember, aki eredendően a feltárultság módján létezik, tehát először van igaza, és csak utána téved,³⁶ képes arra, hogy alapvető belátásokra tegyen szert az egész

³² Sokolowski, 2000: 15.

³³ Vö. Mezei, 2004b, II. köt: 133sk, 254, 257sk, 344sk.

³⁴ Ld. ehhez: Fehér M. István, „Metafizika, hermeneutika, szkepszis”, in *Vigilia* folyóirat, 2006/9: 651-661. Ld. továbbá: uő., *Heidegger és a szkepticizmus*, Budapest: Korona Nova kiadó, 1998.

³⁵ Mint Husserl példájában az „angyali egyenletek”, melyek ideális igazságát mégis feltételezzük, noha olyanok, hogy azokat emberi lény elvileg nem képes megoldani. Vö. Hua 18: 151, „engelsche[] Funktionen”.

³⁶ Ennek az értelmezésnek nem feltétlenül mond ellent Heidegger felfogása igazság és nem-igazság eredendő összetartozásáról, pontosabban szólva arról, hogy „a jelenvalólét ... csak annyiban lehet elzárt, amennyiben feltárt”. Valamivel lejjebb: „a jelenvalólét eleve az igazságban és a nem-igazságban van”, (GA2: 222, magyar: 259). Ez az értelmezés ugyanis nem zárja ki azt, hogy igazság és nem-igazság eredeti összetartozásában a primer és meghatározó mozzanat az igazságé legyen. Ld. ehhez még: George Heffernan, „A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification”, in *Husserl Studies* 1999 (16): 83-181, különösen: 141-157.

természetével és alapmozzanataival kapcsolatban. Belátásai pedig akkor is lényegiek és alapvetőek maradnak, ha a későbbi, nem kevésbé alapvető belátások, lényegesen más megvilágításba helyezik a korábbiakat.

Az igazság *egyfelől* lényegileg intencionalitás-jellegű: valamire vonatkozó, valamivel kapcsolatos igazság. Mindig valamilyen tényállás, elmélet, kijelentés, stb. vonatkozásában beszélünk igazságról vagy nem-igazságról. Az igazság vagy nem-igazság az ember viszonyulási módja ehhez az (önmagában is létező) tényálláshoz vagy szituációhoz. Ez a viszonyulási mód mindenkor egy egzisztenciális mozgás. Az igazság (vagy nem-igazság) egy egzisztenciális mozgásban áll elő. Ebben az elsődleges és uralkodó mozzanat a feltárás (mint az igazság feltárására irányuló tevékenység) és a feltárultság (mint az adott dolog vagy szituáció megvilágítottága vagy feltártsága). Igazság nélkül éppúgy nincs hamisság vagy tévedés, ahogy árnyék sem lehetséges fény és megvilágított dolog nélkül. *Másfelől* azonban az igazsághoz, mint egzisztenciális mozgáshoz azonban ennél fogva (az ember végességénél fogva) lényegszerűen hozzátartozik az is, hogy az igazság feltárulás és elrejtőzés kettős mozgásában nyújtja magát.

*

A filozófia mint hivatás. A filozófus felelőssége

A dolog feltárultságaként vagy önadottságaként értett igazság intencionális viszony a feltáró szubjektum és a feltárt tárgy között. 1. Az egyes tárgytípusoknak megfelelően a rájuk vonatkozó evidencia és igazság is egymással hierarchikus viszonyban álló régiókba rendeződik.³⁷ 2. Az evidencia és az igazság rendezhető továbbá a világosság és az adekvátság fokai szerint is, ahol az evidencia legalapvetőbb szintjét az apodiktikus evidencia jelenti, és a teljes adekváció egy soha teljesen el nem érhető, de a kutatást mindig vezérlő eszményként van jelen, (Hua 1: 55, magyar: 25-26, ld. továbbá: Mezei, 2004, II.köt: 344sk). 3. Végül egy merőben formális elv szerint is elrendezhetők az igazság és evidencia szintjei: nevezetesen a megcélzott tényállás komplexitási foka szerint. Az igazságnak ezek a struktúrái és részmozzanatai egy egységes egész össz-struktúráját mutatják, és az ember, feltárultságként, benne áll ebben az egészben. Ez az egész, mivel a végtelen jellegét mutatja, sem nem teljesen feltárt az ember számára (az ember végessége miatt), de nem is elzárt tőle teljesen.

A filozófus, mint bárki más, ki van téve a tévedés, alkalmasint a legradikálisabb, legfatálisabb tévedés veszélyének. Filozófusként mégis muszáj vállalnia ezt a veszélyt; az igazság feltárásának munkája maga után vonja a félresiklás, a cél elvétésének lehetőségét; a

³⁷ Vö. Hua 3/1: 3-9, GA20: 68.

tévedés lehetősége és aktusa viszont, a maga részéről, mindig implikálja a korrekció, a felülvizsgálat és helyesbítés lehetőségét. Az igazság feltárása egy *küzdelmes*, szükségszerű kudarcokkal terhelt folyamat, Heidegger megfogalmazásában: egy *harc*. „A létező igazságát (felfedtségét) először mindig ki kell harcolnunk”, (GA 2: 222, magyar [2007]: 259). Nem véletlenül beszélek „szükségszerű” kudarcról: a fordulat utáni Heidegger (akinek gondolkodását alapjaiban határozta meg az igazság problémája) egyre erőteljesebb hangsúlyozta nem csupán igazság és nem-igazság (mint rejtőzés) lényegi összetartozását, hanem azt, hogy e kettő ugyanannak az *eseménynek* két különböző, egymástól elválaszthatatlan aspektusát alkotja.³⁸ A filozófiai vizsgálódást *felelősségteljesen* kell végezni; a filozófiai (egyáltalán a tudományos) munkába lényegi szükségszerűséggel épülnek be bizonyos normatív-morális elemek.

Az igazság együttes feltárásában a nagyszabású gondolkodói kudarcnak időnként nagyobb szerepe van, mint a kisebb szakmai sikereknek; alkalmasint a legnagyobb tévedések és kudarcok kellenek ahhoz, hogy a helyes útra rátaláljunk. A hangsúly azon van, hogy munkánkat felelősséggel végezzük. A *kudarc* lényegi lehetősége abból fakad, hogy az igazság nem uralható, és nem is birtokolható; a *siker* ugyanennyire lényegi lehetősége pedig abból, hogy végességünk ellenére is eredendően az igazságban tartózkodunk, és a végtelen igazság egyes részmozzanatait és struktúra-egészeit viszont igenis kiharcolhatóak. A szakmai *felelősség* ebben az összefüggésben a tudományos kutatásért viselt szakmai és személyes emberi felelősséget jelenti: annak felelősségteljes átérzését, hogy tudományos kutatásnak, és kutató tudósként tett kijelentéseinknek *tétje van*. Ez a felelősség a munkában mutatott *lelkiismeretességet* jelenti; azt, hogy az információk szerzése, tisztázása, rendszerezése, valamint az ennek alapján megalkotott tudományos következtetések során a tévedésnek minél kevesebb esélyt adjon. A szakmai lelkiismeretesség a kutatótól a legnagyobb figyelmet és fegyelmet követeli meg, egyfajta tudományos aszkétizmust.

A tudósi felelősség *felelni-tudást* jelent; azt, hogy az embernek, tudósi minőségében tett kijelentéseiről számot kell tudni adnia maga és kollégái előtt. Azt kell tudatosítania, hogy elméletei, kijelentései hatással vannak az általa képviselt, üzött tudomány sorsára, és közvetve vagy közvetlenül a szélesebb emberi közösség sorsára is. Amennyiben a tudós mindenkor egy tudományos közösség részeként tevékenykedik, tudományos munkásságát szakmai közönség számára fejti ki, annyiban a tudós felelőssége egy eliminálhatatlan interszubsjektív mozzanatot is tartalmaz. Joggal vetődhet fel a kérdés: mi a helyzet a korukat meghaladó lángelmékkel? az olyan igazságok hirdetőivel, akiknek tudósi kijelentései, elméletei a maguk korában „süket

³⁸ Vö. többek között: „Az igazság lényegéről”, GA 9: 193skk, magyar: 53skk.

fülekre lelnek”? Az interszubjektív elem ezekben az esetekben sem tűnik el; sőt, még erőteljesebben jelen van, mint a saját korukban zajos sikert arató, osztatlan elismerésnek örvendő kutatók esetében: a meg nem értett tudós „az *utókor* ítéletéhez fellebbez”. Az *utókor* itt pontosan egy olyan tudós társadalmat, a tudomány haladásának olyan fokát jelenti, amely már „megérett” arra, hogy a korábban meg nem értett igazságot befogadja. Az igazsághoz hozzátartozik a potenciális másik, aki a felfedezést megerősíti, visszaigazolja.

A tudományban tehát lényegileg jelen van egy normatív mozzanat. A kognitív és a normatív dimenzió szervesen összefonódott Schelernél, Husserlnél, majd utánuk Lévinasnál. Schelernél ez a normativitás közvetlenül magányos, és közvetve rendelkezik interszubjektív implikációkkal.³⁹ Scheler szerint igazságról és megismerésről mindenekelőtt 1. a természetes világnézet (természetes beállítódás), 2. a tudományos világfelfogás (teoretikus attitűd) és végül a 3. filozófiai világnézet összefüggésén belül esik szó.⁴⁰ A megismerés, az igazság feltárása minden esetben bizonyos morális feltételeken alapul. Az igazság valóban radikális feltárása Scheler szerint egyfajta „morális fellendüléssel” kell, hogy összekapcsolódjék, melynek során az ember teljes személyiségével vesz részt a megismerés aktusában.⁴¹ A „morális fellendülés” három alapkomponeense Schelernél: „1. a teljes szellemi személy szeretete az abszolút lét és érték iránt”, 2. alázat, 3. önuralom.⁴² Míg a természetes beállítódás és a tudományos megismerés kontextusán belül elégségesnek tartja az utóbbi két feltétel teljesülését az igazság elérésében, addig véleménye szerint a filozófiai igazság elérése mind a három feltételt megköveteli.⁴³

Schelernél tehát három normatív-morális alkotóelem alkotta egységes struktúra jelenik meg a filozófiai megismerés lehetőségfeltételeként: szeretet, alázat és önuralom. Ezek közvetlenül nem implikálnak interszubjektív viszonyulást, amennyiben a szeretet Schelernél az „abszolút létre és értékre” irányul, az alázat és önuralom pedig „a természetes én” „megrendszabályozására”.⁴⁴ Schelernél megjelenik az interszubjektív dimenzió is, amennyiben elemzéseibe bekapcsolja a tudás és tudomány *társadalmi* megszervezésének problé-

³⁹ Vö. Max Scheler, *A filozófia lényege*, Budapest: Szent István Társulat, 2008: 45-77, különösen: 53-64.

⁴⁰ Scheler, 2008: 54.

⁴¹ Scheler felfogását tárgyalva gondosan el kell egymástól különítenünk a filozófiát és a tudományt, ugyanis Scheler, ebben az összefüggésben, kifejezetten kritizálja Husserlt, amiért a filozófiát radikális tudományként gondolja el. Scheler elképzelései szerint a tudományhoz a platóni értelemben vett *doxa*, míg a filozófiához az igazi és eredeti *episztémé* kapcsolható; és súlyos zavarokhoz és félreértésekhez vezet az, ha a kettő közti határt megpróbáljuk elmosni, akár azáltal, hogy azt mondjuk, hogy a filozófia a „tudományok királynője”, a végsőképpen egyetemes megalapozó tudomány. A filozófia, Schelernél, egyáltalán nem tudomány, mert mind rangjában, mind mélységében olyan ismeretet nyújt, amely túl van a tudományos megismerés dimenzióján és határain. Vö. Scheler, 2008: 28-34; ld. még: Zuh Deodáth, „Utószó”, in i.m. 103, skk., Mezei, 1998: 301.

⁴² Scheler, 2008: 58.

⁴³ I.m. 58-59. Ld. még: Deodáth, 2008: 101-110.

⁴⁴ Scheler, 2008: 58.

máját is; a megismerés megértésében alapvető megközelítési módként bukkan fel nála az ismeret *tudásszociológiai* vizsgálata.⁴⁵ A tudásszociológia azonban nem más, mint a filozófiai kutatás egyik konkrét módja vagy iránya, amelynek során a filozófus többek között saját filozófiai tudásának társadalmi beágyazottságát is vizsgálja, és ily módon ugyanaz a „magányos normativitás” jellemzi, mint a filozófiát, magát, általában.

Husserlnél a „tudósközösség”, az egymással kölcsönösen együttműködő tudósok alkotta „kutatógeneráció” motívuma munkásságán végighúzó, minduntalan visszatérő toposz. A tudósnak tudósként viselt felelőssége, illetve „összemeri felelőssége” a húszas évektől, legkésőbb a *Kaizo*-cikkek megírásától kezdve fontos elem volt.⁴⁶ A filozófus legszemélyesebb „önfelelősségéről” („Selbstverantwortung”) beszél, ami nála jelenti egyfelől szűkebb értelemben a tudós közösség sorsáért viselt interszubjektív felelősséget, azt, hogy kutatásaival befolyásolja a tudományos közösségek, valamint az általa hordozott és megvalósított tudományosságunk sorsát; és azt is, hogy tudományos erőfeszítéseiről számot kell tudni adnia e közösség színe előtt. Tágabb értelemben pedig, másfelől, jelenti azt is, hogy a filozófus, „az emberiség funkcionáriusaként”, felelősséget kell, hogy vállaljon magának az „összemeriességnek” a sorsáért is, (Hua 6: 15, magyar/1: 35). *Ez azonban Husserlnél az önfelelősségnek csupán az egyik aspektusa.* A másik aspektus magának a filozófiai kutatásnak a konkrét lelkiismeretességére vonatkozik, ami Husserlnél „transzcendentális önfelelősségként” jelenik meg. Ez azt jelenti, hogy a filozófus a fenomenológiai redukcióba visszahúzódva, csupán a tiszta cogito perspektívájában képes felelősen gondolkodni, ahol képes arra, hogy „az apodikticitás életét élje”, (Hua 6: 275-276, magyar/1: 329-330). A felelősség ez utóbbi aspektusa a fenomenológiai redukció végrehajtásában és fenntartásában⁴⁷ mutatott tudományos-szakmai lelkiismeretességre utal.

A filozófiai-fenomenológiai kutatás alapvető interszubjektivitása a kései Husserl gondolkodásában központi motívumként jelent meg.⁴⁸ Ez az apodikticitás felfogásában beállt döntő változással kapcsolódott nála össze. Az idős Husserlnél felmerült az „apodikticitás modalizálhatóságának” gondolata; az a belátás tehát, hogy a korábban revideálhatatlannak

⁴⁵ Vö. Deodáth, 2008: 92, skk. Ld. még: Vajda Mihály, „Scheler”, in uő., *A posztmodern Heidegger*, Budapest: Századvég kiadó, Lukács Archivum, T-Twins kiadó, 1993: 44-52.

⁴⁶ Ld. ehhez: Horváth Orsolya, *Az öneszmélés fenomenológiája – A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2010: 9-22, 23-26, 32, skk.; Mezei, 1998: 303-304, 322-323.

⁴⁷ Fenntartásában: azaz, hogy ha egyszer megvalósítottuk az epokhét, akkor ügyeljünk rá, hogy ne csúszunk vissza megint naturalizmusba.

⁴⁸ Ld. ehhez: Marosán, „A fenomenológia kumulativitása”, kéziratban. Elhangzott: 2009. december 18., Husserl-konferencia, ELTE BTK Filozófiai Intézet. Továbbá: Varga Péter András, „Husserl «utolsó könyve» - Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában”, in *Elpis* VI/1 (2012): 57-76, Sebastian Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, Phae 166, 2002.

vélt apodiktikus bizonyosság valamilyen módon mégis felülíródik.⁴⁹ Kéziratok jegyzeteiben Husserl az apodikticitás fokairól beszél, amelyek között a legalapvetőbb az „én vagyok” („Ich bin”) apodikticitása, amely azonban nem más, mint egy történeti horizontból megnyíló, abba beleágyazott és általa meghatározott apodiktikus perspektíva, (Hua 29: 86sk).⁵⁰ A tudós közösség kritikája meggyőzhet róla, hogy az a belátás, amelyet korábban apodiktikusnak és meggingathatatlanak gondoltam, mégsem az. Ekkor egy korábban apodiktikusként előttem álló belátás fenomenológus-társaim bírálata nyomán elveszíti apodiktikus érvényét. De ezt az érvénytelenítést nekem magamnak, transzcendentális filozófálnak kell végrehajtanom; ennek az érvénytelenítésnek az *apodiktikus alapját* nekem magamnak kell belátnom, ismét csak a tiszta cogito perspektívájában. Így a kései Husserlnél megjelenik egy sajátos le-föl mozgás a transzcendentális filozófus magányából filozófustársaim interszubjektív közösségéhez, és ítélőszékéhez.⁵¹ Husserl viszont vigyázott arra, hogy az apodikticitás „modalizálhatóságának” koncepciójával ne nyisson utat valamifajta radikális relativizmusnak: egy szigorúan apodiktikusnak belátott tétel érvényessége nem húzódhat át teljesen, ellenben szélesebb kontextusba, más megvilágításba kerülhet. A belátás teljes értelme potenciálisan *nyitott*.

A filozófiai vizsgálódásban rejlő interszubjektív mozzanat Lévinasnál a legkonkrétabb és leghangsúlyosabb. Lévinasnál „az igazság a Másik felől érkezik”.⁵² Ez azt jelenti, hogy Lévinasnál a „látványosság anarchiáját” a Másik fékezi meg; oly módon, hogy szempontokat ad nekem, amelyek szerint az engem körülvevő világot értelmezni és artikulálni tudom. A Másik, ily módon, Lévinas szerint az igazság keresésében lényegileg jelen van, mint mentor és tanító, aki nélkül nem tudnék kapaszkodóra lenni a világ megértésében és megismerésében.⁵³ Ahhoz, hogy bármiféle igazsággal találkozhassak, Lévinas szerint elengedhetetlen feltétel a konkrét Másiknak a segítsége. A látszatok és káprázatok, a „csaló démon” megfékezése nélküle nem járhat sikerrel. Ebben, mint Mezei kiemelte, jelen van egy

⁴⁹ Vö. Hua 17: 140. „Még a magát apodiktikusnak kiadó evidencia is ki van téve annak, hogy csalódásként lepleződjék le, és a maga részéről hasonló evidenciát előfeltételez, amelyen úgymond «széttűzőzódhat»”. Hua 6: 74, magyar/1: 100. „Természetesen alapjában téves volna, ha az imént jelzett, legeredendőbb értelemben vett apodiktikust összekevernénk a szokásos, a hagyományos matematika értelmében vett apodikticitással”

⁵⁰ Id. hely. „Én, a transzcendentális eszmélődő, a világfenoménemmel és transzcendentális társaimmal elérem apodiktikus számomra-való-létem abszolút talaját – azonban létem egy apodiktikus lét, léthorizonttal, és a számomra saját, valamint a mások horizontjával, a transzcendentális másokéval, akik a horizontszerű világfenoménben, a nyitott végtelen lehetőségek horizontjában helyezkednek el, mint még mindig lehetséges mások”. „Az ismert mi-t (Das bekannte Wir) a történelem öleli körül – azonban a transzcendentális történelem ismeretlen és még kikutatlan történelmek horizontjával rendelkezik”.

⁵¹ Marosán, 2009a.

⁵² Ld. Lévinas, *TI*: 92-93, magyar: 71. „Az adottat felfogni annyi, mint már tanításként – a Másik kifejeződéseként – fogadni azt. [...] [M]aga a tudományos munka ennek a tanításnak a mélyén rendezkedik be, és megköveteli azt”.

⁵³ Ld. ehhez: Ullmann Tamás, „A látványosság anarchiája”, in Bokody Péter-Szegedi Nóra-Kenéz László (szerk.), *Transzcendencia és megértés – Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L’Harmattan kiadó, 2008: 108-122.

egyértelműen teológiai, vallásfilozófiai motívum.⁵⁴ Lévinasnál az igazság kutatása előfeltételezi a mester, a tanító iránti igazságosságot: az alázatot és a Másik iránti eredeti nyitottságot; ugyanakkor a Másik, mint tanító nem lehet diktatórikus tekintély; a Másiknak Lévinasnál nincs „automatikusan” igaza. Bírálhatom is a Másikat, mesteremet és tanítomat, amennyiben megtartom magamat az iránta való eredeti nyitottságban. Lévinasnál a mester-tanítvány viszony leírásában felbukkan a *kölcsönös felelősség* eszméje: én felelősséggel tartozom a Másiknak mint tanárnak, a tanítás, az általa kínált szempontok elsajátításában; abban, hogy együtt haladjak vele a tanítás folyamatában, megfelelő módon odafigyeljek rá, és a tanítás igyekezete és erőfeszítése ne legyen a részéről „felesleges időpazarlás”. Másfelől a Tanító perspektívájából én is Másik vagyok, aki iránt felelősséggel tartozik, hogy vezessen, és ne félrevezessen engem a világban.

*

Flexibilis racionalitás

Husserlnél az igazság „magának a dolognak” az „önadottsága”. A fenomenológus, miként Husserl híres megfogalmazása hangzik, „magukhoz a dolgokhoz” szeretne visszatérni, (Hua 19/1: 10). „Maga a dolog”, amelynek önadottságáról itt beszélünk, a „fenomén”. A „fenomén”, eminens meghatározása szerint, „egy értelemegység”, (Hua 3/1: 120). Husserlnél azonban a fenomén, „maga a dolog”, soha nem önmagában áll, hanem összekapcsolódik más fenoménnel, tehát további „értelemegységekkel”. Az értelemegységek hálózata önszervező kontextust alkot. Párhuzamosan egymásba kapcsolódó, és merőlegesen egymásra rétegződő kontextusok közegében jelenik meg az igazság. A fenomén azonban – ebben a kései Husserl és Heidegger egyetért – nem mutatja meg magát teljesen. Husserlnél a tökéletes adekváció a fenomenológiai kutatást vezérlő „puszta eszmény”.⁵⁵ Heideggernél, mint már említettük, a fenomén szeret elrejtőzni, s noha első körben Heidegger úgy határozza meg, mint „az önmagán megmutatkozót” (GA 2: 31, magyar: 48), a további vizsgálat nála mégis azt mutatta, hogy a fenomén az, ami mindenekelőtt és elsősorban feltárássra szorul, (GA 2: 35-36, magyar: 53-54). A kései Husserlnél (az 1920-as éveket is ideértve) hasonlóképpen „az első kezdetek”, a „legeredetibb fenomének” hasonlóképpen feltárássra szorulnak. A fenomenológiát az idős

⁵⁴ Mezei, 2004b, I. köt: 252sk.

⁵⁵ Gyakorlatilag már az *Eszmék* első kötetében is, ahol Husserl kifejezetten állítja, hogy „a materiális lényeg” csak részben ismerhető meg, és nem lehet adekvát módon adva, (Hua 3/1: 345); de még magáról az *élményről* is, amelyről egyébként még ekkor más helyen azt mondja, hogy az immanens észlelésben adekvátan van adva, egy helyen megjegyzi, hogy „egy élmény nem bomlik árnyalatokra (schattet sich nicht ab)”, (Hua 3/1: 88). Ld. ehhez: David Woodruff Smith, *Husserl*, London and New York: Routledge, 2007: 331, 335-337, Tengelyi, „A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa”, in *Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/1: 9-22. A *Kartéziánus elmélkedések* korszakától kezdve azonban egészen határozottan állítja és hangsúlyozza, hogy a „teljes adekváció” csak eszmény lehet; Hua 1: 55, magyar: 25.

Husserl úgyis meghatározza, mint „transzcendentális archeológia”,⁵⁶ illetve a fenomenológiát „fenomenológiai archeológiaként” is emlegeti.⁵⁷ „A fenomenológia” írja az *Első filozófiáról* tartott előadásának jegyzeteiben, „a lét és az igazság összes és végső eredeteinek az «archeológiája»”, (Hua 8: 29).

Van a „kartézianus paradigmának” egy mélyen gyökerező előfeltevése, mely szerint a saját szubjektivitás képes önmaga számára teljesen transzparenssé válni. Ezt az előfeltevést például Sartre teljesen osztotta, aki éppen emiatt mutatott vehemens ellenszenvet egyfelől a „transzcendentális egó” képzete iránt, mondván, hogy az „elnehezíti” a tudatot, és „megtöri annak áttetszőségét”,⁵⁸ másfelől a pszichológiai tudattalan egész koncepciójával szemben, mivel az „ugyanolyan típusú létezővé tenné az embert, mint egy kő”.⁵⁹ Ebben a tekintetben Sartre egészen a transzcendentális fenomenológia, a „kopernikuszi paradigma” keretein belül maradt. Ezen a „kartézianus” vagy „kopernikuszi paradigmán” a kései Husserl – kutatási kézírataiban mindenképpen – egyértelműen túllépett.⁶⁰ Ennek korai nyomai tulajdonképpen már az *Első filozófia* szövegeiben is felismerhetőek (valamint az ekkoriban keletkezett egyéb kéziratokban), de a harmincas években elburjánzó „ős-” („Ur-”) prefixummal jelzett fenomének mind a tapasztalat olyan alrétegeire utalnak, amelyek nem világíthatóak át teljesen. Ezek a rétegek ellenálltak a fenomenológiai reflexiónak, irreflexívnek bizonyultak, és kivonták magukat a közvetlen szemléleti megjelenítés princípiumának hatálya alól.

A kései Husserl a szubjektivitás ösztönös, testi és történeti meghatározottságáról ír, mely ilyen módon soha nem válhat a maga számára teljesen transzparenssé. A fenomén mindig egy történeti horizonton jelenik meg (a történelem fenoménje is), értelme potenciálisan nyitott, és soha nem meríthető ki teljesen. Az ember az igazság és ész ágenseként képes arra, hogy a fenomént feltárja, és értelmét megnyissa. „Az ész nem esetleges faktikus képesség, nem lehetőségszerűen esetleges tényállások címszava, hanem általában a transzcendentális szubjektivitás egyetemes és lényegi össz-szerkezete”, (Hua 1: 92, magyar: 70). A kései Husserlnél az ész a transzcendentális szubjektivitás legmagasabb szintű működése. A transzcendentális racionalitás nem a felvilágosodás mindenkiben egyenlő mértékben benne rejlő, s épp ezért homogén ésszerűsége, és nem is a klasszikus német

⁵⁶ Hua 8: 29-30, vö. még Nam-In Lee, Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phae 128, 1993: 5, 77, skk.

⁵⁷ Hua Mab 8: 23, 356-357.

⁵⁸ Sartre, *Az egó transzcendenciája*, Debrecen: Latin betűk kiadó, 1997: 23.

⁵⁹ Vö. Sartre, *Egy emóció-elmélet vázlata*, in *Módszer, történelem, egyén*, Budapest, Gondolat kiadó, 1976: 58. Ld. ehhez: Marosán, „Az érzelmek mágikus világa”, in Ullmann Tamás-Váradi Péter (szerk.), *Sartre és Merleau-Ponty – A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, Budapest: L’Harmattan, 2011: 199-207.

⁶⁰ Ld. ehhez: Ludwig Landgrebe, „Husserls Abschied von Cartesianismus”, in *Philosophische Rundschau* 9/2-3 (1962): 133-177.

idealizmusból ismert, az abszolútum önreflexiójaként megjelenő spekulatív racionalitás-fogalom. Ez a racionalitás egy végtelen történeti kibontakozásban és alakulásban megjelenő, egyszerre törekeny és rugalmas képesség. A transzcendentális racionalitás történeti és interszjektív: univerzalitása abban rejlik, hogy semmi sem elvileg idegen, elvileg hozzáférhetetlen a számára. A végtelenségig tágíthatja határait, mindent és bármit képes integrálni anélkül, hogy a szóban forgó dolog integritását sértené, sajátos lényegét eltorzítaná, vagy meghamisítaná.

Husserlnél a transzcendentális idealizmus többek között azt jelentette, hogy „nincs magában való dolog”, ami viszont nem arra vonatkozott nála, hogy a transzcendentális tudat „teremtené” valamilyen módon a dolgokat (ezt az álláspontot éppenséggel „paradox idealizmusnak” nevezte),⁶¹ hanem arra, hogy semmi sincs eleve elzárva a tudat, a racionalitás elől. Husserl megengedte, hogy vannak az észnek történetileg szituált és lokális formái: a különböző kisebb-nagyobb csoportok racionalitásában minden esetben felmutatható bizonyos partikularitás; a honi világ és az idegen világ lakói mind saját szűkebb világuk racionalitásában élnek. Feltételeznünk kell viszont, hogy a racionalitásnak ezekben a lokális és partikuláris megnyilvánulási módjaiban mégis van valamiféle közös mag vagy motívum, amely lehetővé teszi, hogy a különböző kultúrák tagjai, minden különbség ellenére megérthessék egymást valamilyen szinten; hogy nincs olyan mély szakadék, mely valahogy ne volna áthidalható. Az interkulturális kommunikációban az ész felismeri a radikálisan idegenben azt, ami vele közös.

Az ész univerzalitása azt feltételezi, hogy nincsen olyan struktúra a világban, amit az ész ne volna képes integrálni, vagy amihez ne volna képes asszimilálódni; tehát ami az ész bármiféle racionalizációs törekvésének elvileg ellenállna. Nincsen elvileg racionalizálhatatlan, lényegénél fogva irracionális adottság vagy struktúra. Az ész azt keresi a másban és a másokban, ami a mást vagy a másikat vele összeköti, a közös elemet tehát; anélkül azonban, hogy a más vagy a másik másságát eliminálni, vagy akárcsak uralni akarná. A pluralizmus az ilyen értelemben felfogott racionalitás lényegi jellemzője.⁶² Története során az ész heves válságjelenségeket produkál. Olyan, mintha az ész magamagát hozná válságba újra és újra. A *Válságban* Husserl pontosan az ész egyik ilyen krízisének időszakát írja le: mondhatni „a tiszta ész krízisét”.⁶³ Az ész azonban, Husserl értelmezésében legalábbis, újra és újra

⁶¹ Hua 6: 88-92, magyar/1: 117-121.

⁶² Ez egy meghatározott irányú, tendenciózus olvasat. Vajda Mihály arra hívja fel a figyelmet, hogy a kései Husserl e tekintetben szigorúan véve egy meglehetősen nyitott és problematikus álláspontot hagyott ránk. Ld. Vajda Mihály, „Husserl”, in Vajda, 1993: 38-43. Vö. még ezzel kapcsolatban: Werner Marx, *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Phae 36, 1970, mindenekelőtt: 45-62.

⁶³ Mezei, 1998: 263, 280-283.

megegyesödve került ki az ilyen krízisekből. Mindig talált utakat ahhoz, hogy megelje a kezdetben lényegileg irracionálisnak gondolt racionális aspektusait.

*

Husserl és a metafizika problémája

A transzcendentális racionalitás Husserlnél történetileg, társadalmilag, testileg és ösztönszerűen is meghatározott. Husserl kései kutatási jegyzetei szerint eredeti impulzusait az ész az „észösztönből”, az „igazságösztönből” nyeri.⁶⁴ A racionalitás komplex és sokrétű beágyazottságánál fogva az egyes szubjektum soha nem is uralhatja teljesen az értelemadás folyamatát. Az ész, mely a megértésben, a kommunikációban és az értelemadásban működik, töredékes (mert sokféle lokális és partikuláris racionalitásból kiemelkedő) és rugalmas (mert alkalmazkodni, idomulni képes) racionalitás. A transzcendentális racionalitás révén válunk képessé Husserl szerint, hogy „a legfőbb és végső kérdéseket” is megválaszoljuk.⁶⁵ A klasszikus metafizika keretein belül ezek a kérdések hagyományosan a lélek halandóságára vagy halhatatlanságára, Isten léteire vagy nem-léteire, illetve az akaratszabadságra vonatkoztak.

A „legfőbb és végső kérdésekhez” csak lépésről-lépésre közeledhetünk, a legalapvetőbb evidenciáktól felemelkedve. Korábban említettük, hogy Husserlnél hálózatszerűen kapcsolódnak össze az egyes evidenciák, mégis vannak kiemelt, központi jelentőségű belátások. Ilyen a „cogito”, az „én vagyok” eredeti apodiktikus bizonyossága. Scheler ezen a ponton alapvetőnek szánt bírálatnak veti alá Husserl felfogásmódját.⁶⁶ Szerinte Husserl megragadt a modern, kartézianus paradigma keretei között azáltal, hogy a *cogito* evidenciájára helyezi a hangsúlyt. Scheler a filozófiatörténetet két nagy átfogó korszakra osztja: „Az antik és középkori filozófia elsősorban létfilozófia; a modern filozófia pedig, kevés kivételtől eltekintve, elsősorban ismeretelmélet”.⁶⁷ Scheler szerint Husserl lényegileg ismeretelméletet művel; márpedig a létfilozófia, így az antik és középkori filozófia attitűdje, annyiban autentikusabbnak tekinthető az ismeretelméletnél, amennyiben a létállítások alapvetőbbek az ismereti kijelentésekhez képest; az utóbbiak előfeltételezik az előbbieket, és rajtuk alapulnak.

Schelernél az ismeretről tett valamennyi állítás a létre vonatkozó ítéleteket előfeltételez. A létállítások evidenciája ennél fogva magasabb rangú, mint az ismeretelméleti

⁶⁴ Vö. Lee, 1993: 186-187.

⁶⁵ Hua 9: 299, magyar (1972): 222-223. Hua 1: 182-183, magyar: 173-174. 173: „A fenomenológia nem tesz erőszakot a metafizikai hagyományt belsőleg formáló indítékokon, melyek rosszul fölített kérdések és a helytelen módszer áldozatául estek; ennek megfelelően nem áll meg azelőtt, hogy elérte volna a «legfőbb és végső» kérdéseket”.

⁶⁶ Scheler, 2008: 64-77.

⁶⁷ Scheler, 2008: 64.

kijelentéseké. Az ismereti kijelentés mindig relatív annak a létnek a tekintetében, amelynek az ismerete, és maga ez az ismeret megint csak egyfajta lét. Scheler bírálja Husserlt amiatt, hogy teljesen figyelmen kívül hagyta „az intencionalitás *létére* vonatkozó kérdést”.⁶⁸ Az evidenciájában legelső és leginkább alapvető tétel az, hogy „egyáltalán van valami”.⁶⁹ Viszont minden tárgyi-relatív lét csak azáltal lehetséges, és csak oly módon lehet egyáltalán relatív, hogy valami abszolútra utal vissza. A relatív lét az abszolútumon kell, hogy alapuljon.⁷⁰ Scheler szerint benne állunk az abszolútumban, és minden megismerést csak ez a benne-állás tesz lehetségessé. Az abszolútum evidenciája nála *ős-evidencia*.

Husserl az 1930-as években, Heidegger kritikájának ösztönzésére, kézíratos jegyzeteiben újra és újra szembenézett az ontológia kérdésével.⁷¹ Mindvégig ragaszkodott azonban ahhoz, hogy a transzcendentális szubjektivitás fenomenológiája az első és megalapozó minden ontológiához képest. Úgy gondolta, hogy a transzcendentális szubjektivitás nem más, mint az abszolút lét önfeltárultsága.⁷² Scheler is, Husserl is, utakat keresett az abszolútumhoz. A végső és legfőbb metafizikai kérdéseket csak ezáltal vélték megválaszolhatóknak; illetve úgy gondolták, hogy ezek a kérdések csak az abszolút léthez visszatérve vethetők fel, és dolgozhatók ki egyáltalán. Scheler az abszolút létet *regresszív* módon közelítette meg. Abból az evidenciájában legfőbb és első tételből, mely szerint „valami van”, ahhoz az általa nem kevésbé evidens és megingathatatlanak vélt tézishoz tért vissza, mi szerint „kell, hogy legyen abszolút lét, ha egyszer van relatív lét”, vagyis ahhoz, hogy „az abszolútum létezik”. Husserl magát a transzcendentális szubjektivitást értelmezte az abszolút lét vagy az abszolútum önfeltárultságaként. Ezáltal voltaképpen, más és más módon, de mindketten egy Kant-utáni metafizikai koncepció kialakításán fáradoztak.

Kant meghatározó kritikát gyakorolt a metafizika klasszikus rendszerei fölött. Az észkritikákat követően úgy tűnt, többé nem alkotható olyan módon metafizika, ahogyan azt a Kant előtti gondolkodók próbálták. Viszont a klasszikus német idealizmus Kantot követő fő alakjai, Fichte, Schelling és Hegel, mégsem szerettek volna lemondani a metafizika mint teoretikus, szilárdan megalapozott ismereteket nyújtó diszciplína lehetőségéről.⁷³ Ezt Fichte és Hegel oly módon próbálták meg, hogy az abszolútum pozíciójába helyezkedtek. Schelling viszonylag korán (gyakorlatilag az 1798-as „Lehetséges-e történelemfilozófia?” című

⁶⁸ Vö. Mezei, 2010: 194-196. Mezei hangsúlyozza azt a szerepet, amelyet a scheleri létgondolat a heideggeri létkérdés kifejlődése szempontjából játszott.

⁶⁹ Scheler, 2008: 65.

⁷⁰ I.m. 68-69.

⁷¹ Vö. pl. Hua 34: 1-es szöveg (§§6-7), 17-es szöveg, B I 5 III: 7, 18-21, 27-29, B I 5 IV: 1, 13-14.

⁷² Ld. ehhez: Takács, 2011.

⁷³ Ld. ehhez: Mezei, 2004b: §§20-21.

tanulmányában) felismerte az ebben rejlő veszélyeket. Schelling gyakorlatilag élete végéig az abszolútumhoz való eljutás nehézségeivel és paradoxonjaival küszködött;⁷⁴ gondolkodását végig jellemezte az a sajátos tendencia, hogy a paradoxonokat nem feloldani, hanem kiélezni igyekezett. Schellingről, ha nem is formális, de tartalmi értelemben Kanthoz hasonlóan mondhatjuk, hogy „az antinómiák gondolkodója” volt.

A hegeli abszolút idealizmus általános népszerűségének leáldozásával a Hegel utáni gondolkodók számára világossá vált, hogy az abszolútum pozíciójába való olyan belehelyezkedés, amelyre Hegel tett kísérletet, legalábbis ezen gondolkodók véleménye szerint,⁷⁵ nem járható út. A Hegel utáni korszak filozófusai, akiknek munkásságát meghatározó módon a klasszikus német idealizmusban megjelenő ész-fogalom kritikája, illetve a vele való szakítás jellemezte, ennek megfelelően alapvetően problematikusnak nyilvánítottak minden metafizikai kísérletet, illetve az abszolútum gondolatával történő bármiféle kacérkodást. Mindezek ellenére a metafizika rangjára pályázó filozófiai kísérletek mégsem maradtak teljesen abba. Az alapvető különbség az, hogy míg a 19. század első felében ezek a kísérletek a gondolkodásból indultak ki, így alapvetően racionalista megalapozásúak voltak, addig a későbbiekben, a század második felében, a szaktudományok robbanásszerű fejlődésével, ezek a kísérletek mindinkább a pozitív tudományok alapjára akartak helyezkedni, egy egészen határozott szcientista (és bizonyos módon empirista, alkalmasint radikális empirista) jelleget nyerve ezáltal. Így Auguste Comte „pozitív filozófiája”, a husserli fenomenológiát megelőzően pedig a skolasztikus módszerrel összekapcsolt szaktudományos orientációjú gondolkodás, mindenekelőtt Brentano új pszichológia-fogalma. Brentano deskriptív pszichológiája döntő módon járult hozzá ahhoz, hogy egy új típusú metafizikát Kantot meghaladva a konkrét tapasztalati világ adatait felhasználva dolgozzanak ki, vagyis pozitív tudományos és logikai úton.⁷⁶ Ennek következtében a fenomenológia mozgalom képviselői új utakat próbáltak találni mind az abszolútumhoz, mind a metafizikához. Husserlnél egész életén keresztül jelen volt egyfajta apodiktikus metafizika gondolata,⁷⁷ de kései korszakában kifejezetten azon munkálkodott, hogy létrehozzon egy szisztematikus, transzcendentális megalapozottságú metafizikát.⁷⁸

⁷⁴ Vö. Miklós Tamás, *A hideg démon – Kísérletek a tudás domesztikálására*, Budapest: Kalligram kiadó, 2011: 147-168.

⁷⁵ Mindenekelőtt Schopenhauerről, Kierkegaard-ról, Marxról és Nietzsche-ről van szó. Ld. ehhez még: Mezei, 2004b, I. köt: 12-14.

⁷⁶ Mezei Baláznak kell ezen a helyen köszönetet mondanom, aki felhívta a figyelmemet rá, hogy a 19. században a szaktudományok és a pozitivizmus, valamint a hozzá valamilyen módon kapcsolódó empirista áramlatokkal a metafizika nem tűnt el, hanem értelmét tekintve lényegi átalakuláson ment keresztül, és új alapokra helyeződött.

⁷⁷ Vö. Schwendtner, 2008: 230-243.

⁷⁸ Vö. Lee, 1993: 226.

Husserl nem a tapasztalat határait próbálta meg átlépni, hanem annak feltérképezésén fáradozott, hogy egy apodiktikus metafizikához, az abszolútumhoz milyen utak lehetséges utak vezetnek a tapasztalaton *innen*. Husserl immanens utakat próbált találni egy apodiktikus megalapozottságú metafizikához. Kései korszakában ez az *indirekt apodikticitás* koncepciójához vezette: amit a végső metafizikai kérdések céloznak, azok ugyan kívül esnek a lehetséges tapasztalhatóság körén; de mégsem kell, hogy velük kapcsolatban merő spekulációra legyünk utalva. Kiépíthetők ugyanis azok az *apodiktikus jelzések*, amelyek révén ezek a végső kérdések megfelelően feltehetővé és kidolgozhatókká válnak. Ez az 1930-as években Husserlnél a konstruktív és generatív fenomenológia eszméjében kristályosodott ki. Az abszolútumot magát, ahogy a végső metafizikai kérdések felé vezető utakat is, nem láthatjuk közvetlenül, hanem csak mintegy „tükör által homályosan”, de azért még ezek nincsenek előlünk teljesen elzárva.

*

Az értekezés felosztása

Ennek a disszertációnak nem lehet feladata, hogy az igazság szisztematikus fenomenológiájával szolgáljon. Csupán az alapelemeket szeretném megadni, egy ilyen szisztematikus munkának mintegy az előkészítéseként. Az alapfogalmakat, az alapvető módszertani elveket és a leglényegesebb összefüggéseket szeretném tisztázni. Az alapgondolat, mely a *disszertáció gondolatmenetét meghatározza, az lesz, hogy az igazság mindig szinkronikusan és diakronikusan megszerveződő kontextusok közegében áll elő; az igazságnak ily módon lényegileg esemény-karaktere van.*⁷⁹ Az igazság lényegileg intencionális, amennyiben mindig valamilyen aktuálisan vagy potenciálisan megcélzott tényállásra irányul; és az igazság feltárása, mint intencionális mozgás, alapvetően kérdés és válasz dialektikájában megy végbe. Az igazság fenomenológiájának összefüggésében három alapvető, egymásra épülő szintről esik szó: 1. a természetes beállítódás, az észlelés és a mindennapi gondoskodás igazsága, 2. a teoretikus, pozitív-tudományos attitűd igazsága, és végül 3. a filozófiai-fenomenológiai beállítódás igazsága, Mindez tartalmazza az igazságfogalmak áttekintésének, vagyis az igazság önreflexiójának a lehetőségét is.

A fentebb megfogalmazott kérdések kibontásában mindenekelőtt Husserl munkásságát veszem alapul. Mivel azonban nem filozófiatörténeti, filológiai természetű munkát szeretnék végezni (melyek hasznossága a filozófia tekintetében azonban szintén felbecsülhetetlen), hanem filozófiai, ezért folyamatosan próbálok szem előtt tartani a fenomenológiai

⁷⁹ Mezei Balázs megjegyzése: ezt magára a disszertáció tézisére is érvényesnek kell tekinteni.

mozgalom többi meghatározó figuráját, köztük is elsősorban a fordulat előtti Heideggert.⁸⁰ A jelen munkát eredetileg három nagy részre osztottam fel. A disszertációba területi okokból végül csak az első két rész került bele. Ezek: 1. „Az igazság mint önadottság”: a főbb fenomenológiai igazság-koncepciók nagy vonalakban történő áttekintése. Részben történeti-kronologikus fejtegetések, melyekben azonban már kitérek az igazság főbb dimenzióinak egymással való strukturális összefüggésére. 2. „A tapasztalat szövedéke”, a statikus fenomenológia legfontosabb eredményeinek áttekintése. A dolgok logikájából következően már a második részben kénytelenek leszünk kitékinteni több olyan témára, melyek a genetikus fenomenológiához tartoznak: így például az ős-én és az életvilág problémáira.

3. A genetikus fenomenológia szisztematikus tárgyalását azonban a harmadik rész nyújtja, mely a disszertációba tehát nem kerülhetett bele, és amelyet majd külön könyvben szeretnék kidolgozni. Ez a harmadik rész a „A tapasztalat eseménye” címet viseli.⁸¹

⁸⁰ Noha Heidegger gondolkodását a kezdetektől a végéig alapjaiban határozta meg az igazságprobléma, azért emelem ki mégis, hogy a „fordulat előtti” Heideggerről van szó, mert a fordulat előtt még bizonyos módon irányadónak számított nála a transzcendentális gondolat, amely ebben a disszertációban számomra is a mindenekelőtt követendő irányt jelöli ki.

⁸¹ Az első két rész összesen öt szakaszra oszlik: I. Prolegomena, II. Metodológia, III. Noétika, IV. Noématika, V. Egológia. A III. rész, mely további két szakaszt tartalmaz: VI. Temporalitás, VII. Genezis.

I. rész. Az igazság mint önadottság

A disszertáció első részében az igazságfogalom fejlődését fogom figyelemmel kísérni a fenomenológiai filozófia egyes szerzőinél, akinek ezzel kapcsolatos meglátásai fontosnak bizonyulnak a későbbiekben. Eközben megelőlegezem az értekezés néhány, a szisztematikus részekben olvasható alap gondolatát. A szisztematikus részekben leginkább a husserli életmű szövegeire fogok támaszkodni, de mivel az írást végső soron egy filozófiai probléma (nevezetesen az igazság fenomenológiai problémája) kifejtésének szánom, azokban a részekben elhelyezek egyéb szerzőkkel foglalkozó kitérőket és kitekintéseket, amennyiben azt a gondolatmenet megfelelő pontjánál szükségesnek tartom.

A kérdések, melyekre választ keresünk: mi az igazság fogalma egyáltalán? Mit kell értenünk speciálisan az igazság fenomenológiai fogalmán? Ha egyszer szert tettünk e fogalom voltaképpeni jelentésére: hogyan érhető el az igazság a fenomenológiai beállítódáson belül? Mely fogalmakkal függ össze az igazság lényegileg, mind sajátos tartalma meghatározásának tekintetében, mind az elérhetőségét biztosító speciális feltételek vonatkozásában? Néhány főbb tézist előrevetítve az igazságot általánosságban a dolog „önadottságaként” („Selbsgegebenheit”) határozhatjuk meg. Olyan meghatározás ez, mely a fenomenológia alapítóatyáinál, Brentanónál, Husserlnél és Heideggernél egyaránt megtalálható.⁸²

Az igazság magának a dolognak a megmutatkozása. Az igazság az emberhez való viszonyában tekintve: felfedettség, *feltárultság*. Az ember azon törekvése, hogy eljusson az igazsághoz, felfedésként, *feltárásként* jellemezhető. Az igazsághoz való viszonyában az ember egyszerre aktív és passzív lény. Az igazságot ki kell vívni, az igazságért meg kell küzdeni. Fáradtságot, áldozatot, egzisztenciális elkötelezettséget és motivációt kíván. Mind ebben *aktivitása*, szabadsága tükröződik. Ha egyszer végigvitte a feltárás munkáját, és eljutott az igazsághoz, akkor viszont megmutatkozik az igazsággal szembeni *passzivitása* is: Az igazságban a dolog *így-léte* szerint mutatkozik meg, amely fölött az embernek nincs hatalma. Elfordíthatja tekintetét az igazságról, hátat fordíthat neki, de ez az igazsághoz való deficiens, nem-tulajdonképpeni viszonyulás. Képtelen elviselni az igazságot.

Az igazság egy dolog vagy egy tény feltárultsága. Az igazság e tekintetben lényegileg intencionális szerkezetet mutat. Az igazság mindig valaminek az igazsága, értsd: valamely dolog, tényállás feltárultsága.⁸³ Az igazságot a tapasztalat összefüggésében, a tapasztalat

⁸² Vö. Moran, 2002: 30sk.

⁸³ Ez a kijelentés is egy tényállásra vonatkozik, melynek az igazságáról, vagy akár nem-igazságáról, részigazságáról van szó.

finomszerkezetére való tekintettel fogjuk vizsgálni. A fenomenológia alaptétele: minden igazság a fenomén megmutatkozásának egyik alapmódja. A fenomén, amelyről itt szó van, a tapasztalat fenoménje. Minden igazságnak *közvetve* vagy *közvetlenül* a tapasztalatban kell gyökereznie. Ami ugyanaz: minden igazság közvetve vagy közvetlenül megtapasztalható kell, hogy legyen. A metafizikai problémákra (Isten léte vagy nem-léte, az emberi lélek halandó vagy halhatatlan volta, stb.) ez éppúgy érvényes, mint a tudományos kérdésekre.⁸⁴ Egy probléma igazságának felderítése nem más, mint a hozzá kapcsolódó tapasztalati tartalmak és feltételek módszeres kifejtése. A konkrét tapasztalat kialakításában, a fenomenológia klasszikus szerzői szerint, *érzéki* és *intellektuális* mozzanatok egyaránt részt vesznek.

Az igazság közvetett vagy közvetlen tapasztalati megmutatkozás kell, hogy legyen. (A metafizikai alapproblémák, a végső egzisztenciális kérdések igazsága is). Minden tapasztalati megmutatkozás más megmutatkozások szövedékébe ágyazódik bele. Logikai szempontból a legegyszerűbb, legkézenfekvőbb igazságoktól folyamatos sor vezet a végtelen bonyolultságú igazságokig, melyek kibontására, végességünkből fakadóan nem vagyunk képesek. A megmutatkozások egymással hálózatba kapcsolódva kontextust, összefüggésrendszert alkotnak. A megmutatkozások kölcsönösen értelmezik egymást, a kontextus minden egyes pontja más megvilágításba helyezi a többi pontot. Újabb ismereteink, belátásaink mindig szélesebb összefüggésbe helyezik a korábbiakat. A tágabb kontextus ismeretében korábbi belátásaink addig rejtett értelemdimenziói tárulnak fel. Minden partikuláris kontextus egy szélesebb kontextusra utal. Az egyes kontextusok végső soron egy univerzális kontextusba illeszkednek. Ha nincs abszolút kontextus, akkor nincs partikuláris kontextus sem. Ha nem létezik abszolút igazság, akkor relatív igazság sem létezik.

A jelen rész csak egy, ezeket a történeti jellegű megfontolásokat tartalmazó szakaszból áll. Nem vonultathatunk fel minden fontosabb szerzőt, még csak minden valóban alapvető szerzőt sem. Azokkal a gondolkodókkal foglalkozunk majd, akik a fenomenológiai igazság-fogalom véleményem szerint leglényegesebb alapidimenzióit rögzítették. Mindenekelőtt öt ilyen dimenzió lesz számunkra irányadó: a deskriptív pszichológiai, a transzcendentális, az egzisztenciális dimenzió, valamint az inkarnáció és végül a reveláció, mint az abszolút, végtelen igazság dimenziója. Ezeket a dimenziókat egymással való szisztematikus összefüggésükben vizsgáljuk. Ezek közül, mivel a fenomenológia husserli alapvetéséhez, annak is transzcendentális átalakításához fogunk ragaszkodni, az értekezés szisztematikus fejtegetései során elsősorban a transzcendentális dimenziót fogjuk szem előtt tartani, úgy azonban, hogy

⁸⁴ Ideértve például az elméleti fizika legelvontabb és legspekulatívabbnak tűnő problémáit is.

közben tekintettel vagyunk a fenomenológiai mozgalom többi klasszikus, illetve a dolgozat szempontjából irányadónak tekintett képviselőjére is.

I. szakasz. Prolegomena

A jelen szakasz négy fejezetre oszlik. Ezek közül az első három a fenomenológiai mozgalom egyes szerzőinek az igazság alapidimenzióival kapcsolatos gondolatait tárgyalja, az utolsó pedig összefoglalja az első szakasz legfontosabb megfontolásait, és ismerteti azt a struktúrát, amely ezeket az alapidimenziókat egyetlen szerves összefüggésbe rendezi.

Ennek a tanulmánynak a keretei között természetesen nincs arra módunk, hogy részletesen, érdemben tárgyaljuk az igazság fenomenológiai fogalmának történetét, ahogyan az megjelent és alkalmasint bonyolult fejlődésen és alakváltozásokon ment keresztül az egyes szerzőknél. Ez egy külön, kiterjedt történeti jellegű monográfiai feladata lenne. Itt a történeti fejtegetéseket már a szisztematikus részek szempontjai fogják irányítani. A fenomenológiai mozgalom történetét a kérdések és válaszok sajátos dinamikája jellemzi, melyet Mezei Balázs „a fenomenológia ívének” nevezett.⁸⁵ A jelenlegi szakaszban ebből az ívből csupán az igazság problémájára utaló, egymással szintén összekapcsolódó, egymásból kibomló gondolatokat szeretném a középpontba helyezni.

Az első fejezet a fenomenológia osztrák-német korszakának három alapszerzőjével foglalkozik: Brentano, Husserl és Heidegger igazságfelfogásával. Ennek során megjelennek a fenomenológiai filozófia bizonyos alapfogalmai és alapstruktúrái, maga a fenomén-fogalom, az intencionalitás és az önadottság egymással összefüggő fogalmai. Ami ebben a fejezetben kiváltképpen hangsúlyos: az ideális, illetve az idealitás megjelenése az intencionális aktusban, illetőleg az ideális különböző felfogásai a nevezett három szerzőnél. A második fejezetben a francia fenomenológia három alapító szerzőjével, Sartre, Lévinas és Merleau-Ponty legfontosabb vonatkozó gondolataival fogok foglalkozni. A francia fenomenológia, e szerzőknél más és más hangsúlyokkal artikulált, de uralkodónak tekinthető alapgondolata az *inkarnáció*: az a gondolat tehát, hogy a szubjektivitás lényegi aspektusa a testiség, és a testiség mint a szubjektum alapstruktúrája meghatározza az igazsághoz való viszonyt is. Végül a harmadik fejezetben Mezei Balázs vallásbölcseleti igazságfogalmával foglalkozunk. Ez a fogalom biztosítja ugyanis a hozzáférést az igazság végső dimenziójához, az Abszolútum szférájához, ez teszi lehetővé, hogy kiépítsük a végestől a végtelenig vezető utat.

⁸⁵ „A fenomenológia íve”, Mezei, 2010: 181-217.

1. fejezet. Az ideális denaturalizálása

A fenomenológia első nagy korszakának legfontosabb eredményei közé a fenomenológia alapfogalmainak kidolgozása, az idealitás felfedezése és fenomenológiai reflexiója, különböző mozzanatainak és vonatkozásainak kimunkálása számít. Az ideálist e három szerző különböző, egyre szélesebbnek, sőt végsőnek, végsőként megalapozónak szánt kontextusba ágyazták bele. Az ideális új kontextusba helyezése összekapcsolódott náluk a fenomén fogalmának újraértelmezésével. Brentanónál a fenomén mindenekelőtt pszichikai fenomén volt. Husserlnél, filozófiájának transzcendentális fordulatát követően, transzcendentális fenomén, a transzcendentális szubjektivitás értelemadó, konstituáló munkájának a teljesítménye. Heideggernél a fenomén magának a létnek volt a fenoménje, a lét önmegmutatkozásának értelmében. Mindhármuknál a fenomenológia a végső megalapozó, univerzális diszciplína szerepét töltötte be,⁸⁶ mely az igazság mélyebb dimenzióihoz való hozzáférést biztosítaná. A klasszikus fenomenológiának ezt az első időszakát a naturalizmus elleni harc jellemezte, és ennek eredményeképpen a filozófia *denaturalizálódásával*, az intencionalitás-fogalom ilyen értelemben vett letisztulásával járt együtt.⁸⁷

Az igazság szervesen összefonódik az intencionalitás problémájával. A megismerés, és végső soron egyáltalán a gyakorlati élet minden intencionalitása az igazságot veszi célba, vagy valamely igazságra támaszkodik. A fenomenológiának ebben az első korszakában a tét az igazság nem-naturális aspektusainak, mozzanatainak feltárása volt. Brentanónál az intencionalitás fogalma még a deskriptív pszichológia alapfogalma, oly módon azonban, hogy már Brentano is elszakadt a logika, a matematika és egyáltalán a teoretikus megismerés szféráját naturalizáló pszichologizmustól, mely Husserl és a fiatal Heidegger kritikájának első számú célpontját képezi.⁸⁸ Transzcendentális fordulata előtt Husserl többek között arra összpontosít, hogy ideális és reális különbségét élesebb megvilágításba állítsa, mint az Brentanónál jelen volt, valamint az ideálist a tudat konstituáló munkájának eredményeként mutassa be. Transzcendentális fordulatát követően Husserlnél minden megkülönböztetés, a lét minden régiója a transzcendentális szubjektivitás teljesítményeként jelenik meg. Heidegger az igazságban való egzisztenciális érdekeltségünkre helyezte a hangsúlyt, mindezt azonban úgy, hogy végig tekintettel volt az igazság ideális (apriori) és transzcendentális aspektusára. Mint mondja: „A

⁸⁶ Hozzátevé, hogy a fordulat utáni Heidegger feladta a tudás megalapozásának projektjét.

⁸⁷ Mezei, 2010: 185. „Állításom a következő. A klasszikus fenomenológia első időszaka a fokozatos *denaturalizálást* hozza magával, amiben az intencionalis eljut a maga transzcendentális, személyi, végül transzcendentális-személyi, Dasein-jellegű felfogásához. Ezt tehát denaturalizációnak nevezem, azon okból kifolyólag, hogy e kibontakozás követi a fenomenológia naturalizmus-elleni fejlődését, noha nem pontosan azon a módon, ahogyan ezt Husserl látni szeretne volna”

⁸⁸ Vö. Mezei, „Pszichologista volt-e Franz Brentano”, in Brentano, *Az erkölcsi ismeret eredete*, Budapest: Kossuth kiadó, 1994 (1994a): 5-38.

fenomenológiai igazság (a lét feltárultsága) veritas transcendentalis”, „transzcendentális igazság”, (GA2: 38, magyar: 56).

1.1. Brentano. A pszichikai fenomének igazsága

Brentano központi szerepet játszott a fenomenológiai mozgalom születésében, s hatása végighúzódik a mozgalom egész történetén.⁸⁹ E vonatkozásban jelentőségét aligha lehetne túlbecsülni. Komoly hatással volt a fenomenológián kívüli filozófiára, ismeretes módon az analitikus filozófia születésére, az egész tágabb 19-20. századi szellemi életre, és bizonyos mértékig magára a történelemre is.⁹⁰ A fenomenológiai mozgalom mindkét kulcsfigurájára, Husserlre és Heideggerre is meghatározó befolyást gyakorolt, noha olyan életművet hagyott maga után, mely a saját jogán is elismerésre és érdeklődésre tarthat, és tart is számot mind a mai napig, a fenomenológián kívüli szellemi életben is.

Brentano sajátos szellemtörténeti konstellációban tevékenykedett a 19. század második felében, számos kulturális áramlat kereszteződésében állt, melyek mindegyikét tekintetbe kell vennünk életművének megfelelő értelmezéséhez. Munkássága a tudományos pszichológia felemelkedésével, a természettudományos módszereszmény felé tájékozódó, pozitivista jellegű filozófiai áramlatok térhódításával esik egybe. Elismeréssel nyilatkozott a korszakban ehhez a filozófiai attitűdhez kötődő népszerű, meghatározó gondolkodóiról, így többek között Comte, Mill és Mach filozófiájáról.⁹¹ A természettudományos módszer alapvető orientációs pont volt a számára. Az 1886-os habilitációs írásához csatolt Függelék egyik tézise így hangzott: „Az igazi filozófiai módszer nem más, mint a természettudomány módszere”.⁹² Ezt azonban nem szabad egyszerű, tiszta szcientizmusnak vennünk. Brentanónál a természettudomány felé való tájékozódása, a természettudományos módszer iránti rokonszenve egy átfogóbb, az előbbitől eltérő szellemi hagyományokból és áramlatokból táplálkozó gondolati kontextus egészébe ágyazódott bele. A természettudományos módszer irányadó voltának tulajdonképpen jelentését ez utóbbi kontextussal való összefüggésében érthetjük meg.

⁸⁹ Vö. Karl Schuhmann, „Brentano’s impact on twentieth century philosophy”, in Dale Jacquette (szerk.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004: 277-315. Ld. magyarul: Mezei, 1994a: 30-32.

⁹⁰ Tanítványa volt Tomáš Masaryk, Csehszlovákia első elnöke.

⁹¹ Moran, 2002: 34. „A miszticizmussal Brentano a brit empiristákat állította szembe, speciálisan Hume-ot és Millt (az utóbbtól különösen az 1843-as *A logika rendszere* című művét), továbbá a francia pozitivistákat, mindenekelőtt Auguste Comte-ot. Comte-ot Brentano a kor legnagyobb filozófusának tartotta, noha nem értett egyet a metafizika Comte általi teljes elutasításával. Szintén nagyon nagyra tartotta Ernst Mach empirio-kriticizmusát, sőt, még Mach pályázatát is támogatta egy bécsi professzori állásra”.

⁹² Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, Hamburg: Meiner Verlag, 1968: 136. „Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est”.

Gondolkodását nem lehet elvonatkoztatni a tényről, hogy papi képzést kapott, pappá szentelték, noha később feladta papi státuszát. Alapos teológiai tanulmányokat folytatott, intenzív érdeklődést mutatott a középkori skolasztikus filozófia, és ettől nem teljesen függetlenül az ókori görög gondolkodás, különösen Arisztotelész filozófiája iránt. Brentano az új-skolasztika felemelkedésének idejében élt, és az innen érkező szellemi motívumok szervesen beépültek gondolkodásába.⁹³ Gondolkodása és módszertana is skolasztikusként jellemezhető, a természettudományokkal kapcsolatos állásfoglalásait is csak ennek összefüggéseiben tudjuk megfelelően érteni. Arisztotelész egész életén keresztül alapvető igazodási pontként szolgált gondolkodása számára, akinek filozófiájával számos tanulmányban és értekezésben foglalkozott. Ebben az összefüggésben külön ki kell emelnünk Heidegger szellemi fejlődésében betöltött szerepét, aki 18 éves korában, 1907-ben, megkapta ajándékba Brentano *A létező négyféle értelméről Arisztotelésznél* címmel írt doktori értekezését, és ez indította el Heideggert a létkérdés felé vezető úton.⁹⁴

Noha, miként Karl Schuhmann kimutatta,⁹⁵ Husserl az intencionalitásról alkotott saját felfogását nem annyira Brentanóra támaszkodva, mint inkább a Brentano-iskolán belüli, az intencionális aktus szerkezetéről folytatott viták nyomán, azon belül is különösen Twardowski könyvéből merített ösztönzések alapján dolgozta ki,⁹⁶ összességében mégis kijelenthető, hogy Brentano hatása nélkül nem érthető meg a husserli fenomenológia keletkezése és számos alapmotívuma. Brentano alapította a fenomenológiát, melyet ő még deskriptív pszichológiaként fogott fel⁹⁷ – és ebben követni fogja őt a korai Husserl is. Tanítványai, köztük Husserl, problémakészletet, fogalomapparátust, terminológiát, általános módszertani attitűdöt, megközelítési módot és meghatározott irányú intellektuális motivációkat köszönhettek mesterüknek. Talán a legfontosabb pontok, melyeknél Brentano lényegi befolyása Husserlre elvitathatatlan, a tudat univerzális tudományként felfogott filozófia, a fenomenológia mint végső soron megalapozó tudomány, a logikának a fenomenológia révén végrehajtott reformja, és végül a filozófia mint szigorú tudomány eszméje.⁹⁸

⁹³ Liberatore, Kleutgen, Trendelenburg munkásságáról van szó mindenekelőtt. (Mezei Balázs szíves közlése).

⁹⁴ Fehér M. István, *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest: Göncöl kiadó, 1992:17.

⁹⁵ Ld. erről: Karl Schuhmann, „Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl”, in *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991): 46-75. Ld. még: Varga, „Brentano’s Influence on Husserl’s Early Notion of Intentionality”, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, LIII, 1-2 (2008):29-48.

⁹⁶ Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, München: Philosophia Verlag, 1983 [eredeti: 1894]. Vö. Moran, 2002: 55-59.

⁹⁷ Vö. pl. *Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982: 129. (Itt 1888/89-es időszakból származó szövegről van szó).

⁹⁸ Vö. Moran, 2002: 59. Ld. még: Robin D. Rollinger, „Brentano and Husserl”, in Jacques (szerk.), 2004: 255-276, továbbá: uő, *Husserls Position in the School of Brentano*, Phae 150, 1999.

Brentano azonban az ismeretelméleti indíttatású, az ismeret kritikai tisztázását célul kitűző Husserlre legalább annyira hatott, mint a létkérdés kidolgozására törekvő Heideggerre. Ez magyarázható azzal is, hogy Brentanónál ismeretelmélet és ontológia szervesen összekapcsolódott egymással. Brentanónál az a kérdés, hogy hogyan működik a megismerés (hogyan ismerjük meg a dolgokat a világban) abba az általánosabb kérdésfeltevésbe illeszkedik, hogy hogyan léteznek a dolgok a világban. Liliana Albertazzi Brentano filozófiáját mindenekelőtt ontológiának, mégpedig Arisztotelész kategóriaelmélete által inspirált kategóriatannak tekinti. Az intencionalitás a dolgokat létükre való tekintettel ragadja meg.⁹⁹

*

A deskriptív pszichológia mint alapdiszciplína

Brentanónál a deskriptív pszichológia úgy jelent meg, mint minden más tudományt, köztük a logikát is megalapozó univerzális diszciplína.¹⁰⁰ Minden tudományos teljesítmény az emberi gondolkodás szerkezetével és jelenségeivel foglalkozó ezen leíró diszciplínán kell, hogy alapuljon. Brentano kétfelé osztotta a fenoméneket: pszichikai és fizikai fenoménekre: „Jelenségeink egész világa két nagy osztályra oszlik: a fizikai és pszichikai fenomének osztályára”.¹⁰¹ A pszichikai fenomének alapjellemezője az „intencionális (vagy mentális) inegzisztencia”, vagyis, hogy minden pszichikai fenomén valamely tárgyra vonatkozik, noha nem ugyanazon a módon.¹⁰² Az intencionális karakter az, amely a pszichikai és fizikai fenoméneket megkülönbözteti egymástól. Az intencionalitás Brentanónál nem egy külső, transzcendens realitásra, hanem egy mentálisan inegzisztens tárgyra vonatkozik. A fizikai fenomén a tárgy bizonyos érzéki mozzanatait jelenti (vagy általában vett érzéki tartalmakat), ahogyan azokat az elmében megragadjuk: „A fizikai fenomének példái a következők lehetnek: egy szín, egy alak, egy táj, amit látok; egy akkord, amit hallok; meleg, hideg, illat, amelyet érzékelek; és hasonló képződmények, melyek a fantáziában megjelennek nekem”.¹⁰³

⁹⁹ Liliana Albertazzi, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006: 128.

¹⁰⁰ Moran, 2002: 35. „Brentano, legalábbis korábbi éveiben, úgy tekintett a deskriptív pszichológiára, mint amely tudományos alapot nyújt a közgazdaságtan, az esztétika és minden olyan tudomány számára, amely csak az emberi ítélettől függ”.

¹⁰¹ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, [1924] 1973: 109.

¹⁰² Brentano, i.m. 124. „Minden pszichikai fenomén azzal jellemezhető, amit a középkori skolasztikusok egy tárgy intencionális (vagy mentális) inegzisztenciájának neveztek, és amit mi, noha nem minden kétértelműségtől mentesen, egy tartalomra, egy tárgyra (amely alatt itt nem valamiféle realitást kell értenünk) való vonatkozásnak, vagy immanens tárgyiságnak neveznénk. Minden pszichikai fenomén tartalmaz valamilyen tárgyiságot, jóllehet nem mindegyik ugyanazon a módon. A képzet révén valamit megjelenítünk, az ítéletben valamit elfogadunk vagy elutasítunk, a szeretetben szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk, a kívánságban kívánunk valamit, stb. ” Vö. még Brentano, 1994: §§18-19, 20.

¹⁰³ Brentano, 1973: 112.

Fontos hangsúlyozni, hogy pszichikai és fizikai fenomén különbsége nem tudat-immanens és tudat-transzcendens különbségére vonatkozik. A fizikai fenomének szintén a tudati élethez tartoznak: önállóan mozzanatokként, függő részekként épülnek be a pszichikai aktus szerkezetébe, a szellemi élet részei maradnak.¹⁰⁴ Különösen fontos ebben az összefüggésben Brentano részelmélete, „mereológiája”, mely Husserlre speciálisan is hatással volt. Brentano a *Deskriptív pszichológiában* megkülönböztette a dolgok függő és független részeit. Egy fizikai dolog független (ablösbar) részei azok, amelyeket aktuálisan is elkülöníthetünk tőle. A dolgok függő, mozzanatszerű (bloß distinktionelle) részei csak gondolatban, logikailag különíthetők el tőlük.¹⁰⁵ Ez a különbségtétel teszi lehetővé Brentano számára – ahogy később Husserl számára is –, hogy a szellemi élet függő, strukturális mozzanatait tanulmányozza.

A fizikai és pszichikai fenomének közti különbség egy általánosabb különbségtételbe illeszkedik: külső észlelés (äußere Wahrnehmung) és belső észlelés (innere Wahrnehmung) megkülönböztetésébe. A külső észlelés ezekre a fizikai fenoménekre, az intencionális tárgyak érzéki, nem-intencionális minőségi elemeire irányul. A külső észlelésen alapuló megfigyelés (Beobachtung) bizonytalan, nem-evidens, induktív jellegű. A külső megfigyelés során folyamatosan ki vagyunk téve a tévedés, csalódás, hallucináció lehetőségének. Megfigyelés, meggyőződése szerint, csak fizikai fenoménekre, külső dolgokra irányulhat. Brentano kifejezetten tagadja az introspekció értelmében vett belső észlelés (innere Beobachtung) lehetőségét, mely véleménye szerint leküzdhetetlen nehézségekhez vezet.¹⁰⁶ A megfigyelés indukción alapuló, pusztán valószínű ismeretet eredményez, mely a szó szigorú, mélyebb értelmében egyáltalán nem is ismeret. A belső észlelés az, amely valóban szükségszerű, *apodiktikus* érvényességgel bíró *tudást* eredményez, még hozzá nem megfigyelés alapján, hanem „egy csapásra” („mit einem Schläge”).¹⁰⁷ Ez az apodiktikus tudás minden ismeret végső alapja.

A szellemi életet Brentano három fő kategória mentén osztja fel: képzetek, ítéletek és érzések, illetve érzelmek (rokonszenv és ellenszenv, szeretet és gyűlölet érzései, stb.).¹⁰⁸ A tudati élet központi, szervező eleme a képzet, a tárgy megjelenítése. A deskriptív pszichológia alaptörvénye Brentano szerint, hogy minden szellemi folyamat „vagy maga képzet, vagy

¹⁰⁴ Vö. Moran, 2002: 52sk.

¹⁰⁵ Brentano, 1982: 12skk. Vö még: Moran, i.m. 36.

¹⁰⁶ I.m. 40-44, 63, 180skk. Pl. i.m. 41. „A belső észlelésnek ugyanis az a sajátossága, hogy az soha, semmilyen körülmények között sem válhat belső megfigyeléssé”.

¹⁰⁷ Vö. Mezei, 1994a: 16. Ld. még: uő., „Egy csapásra – Husserl, Scheler, Brentano”, in Magyar Filozófiai Szemle, 1994 /2. [1994b].

¹⁰⁸ Az utóbbiakhoz sorolja Brentano az akarati aktusokat is. Brentano, 1973: 1. Vö. még: uő., 1994: §20 [55-58.o.]. „Eszerint három alaposztály van. [...] Az első alaposztály a legtágabb értelemben vett képzeteké. [...] A második alaposztály az ítéleteké. [...] A harmadik alaposztály a kifejezés legszélesebb értelmében vett érzelmi mozgásoké [...]”.

képzetten alapul”.¹⁰⁹ Negatívan megfogalmazva: „lehetetlen a lelki élet számára, hogy bármi módon valami olyasmire vonatkozzék, ami nincs megjelenítve”.¹¹⁰ Néhol találkozhatunk nála olyan megfogalmazással is, mely szerint „nincs olyan pszichikai aktus, amelyben ne volna megtalálható mindhárom”.¹¹¹ Ezzel kapcsolatos fejtegetései többségében azonban leginkább a képzetet helyezi a középpontba. A képzet nála minden egyáltalán lehetséges intencionális irányultság alapja.

A pszichikai fenoménekre irányuló belső észlelés minden megismerés és tudás végső forrása, az igazság alaprétégét tárja fel. A belső észlelés közvetlenül evidens, motiválatlan (abban az értelemben, hogy nem valamilyen más ismeret motiválja), apodiktikus, szigorúan szükségszerű ismeretet nyújt. Az evidenciának Brentanónál nincsenek fokozatai: egy belátás vagy evidens, vagy nem az. A deskriptív pszichológia a belső észlelésben adott intencionális viszonyokat hivatott leírni, és rendszeres formában kifejezni. A deskriptív pszichológiát szembeállítja az empirikus, ténytudomány jellegű, „genetikus pszichológiával”, ahol a „genetikus” jelző az empirikus, kauzális genezisre, eredetre utal. A genetikus pszichológia nála a lelki élet természeti, szervi-fiziológiai feltételeit vizsgálja.¹¹² A deskriptív pszichológiára ezzel összefüggésben Brentano úgy is utal, mint „tisza pszichológiára”.¹¹³ Az utóbbival szemben a deskriptív vagy tisza pszichológia olyan szükségszerű ismereteket nyújt, melyeket akár apriorinak is nevezhetnénk – de Brentano az „apriori” terminust kerülni szerette,¹¹⁴ mert véleménye szerint félrevezető, misztikus konnotációkat idéz. Ezt a kifejezést leginkább egyes Kantra tett kritikai megjegyzéseiben használja. A deskriptív pszichológia ugyanis az észlelésre támaszkodik, egy empirista álláspontba illeszkedik, amely azonban, mint mondja, nagyon is összeegyeztethető a dolgok „ideális szemléletével”.¹¹⁵ A jelen gondolatmenet összefüggésében ez a motívum az igazán lényeges: az ideálisról mint olyanról szerzett tapasztalat, illetőleg az ideális megjelenése a reálisban, a konkrétban.

A belső észlelésnek van egyfajta implicit önvonatkozása, önreflexivitása, melyet Brentano a primer és szekunder tárgy különbségével fejez ki. A belső észlelés primer tárgya maga a pszichikai fenomén, az észlelt tárgy, szekunder tárgya viszont önmaga: az észlelő

¹⁰⁹ Brentano, 1973: 120.

¹¹⁰ Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1911: 30sk.

¹¹¹ I.m. 117. Vagyis egy teljes konkrét élményben a képzet mindhárom osztálya megtalálható. Az élmény eszerint tartalmazza a tárgy megjelenítését, a rá vonatkozó ítéletet és egy bizonyos érzelmi attitűdöt is. Ennél az elképzelésnél azonban hangsúlyosabb az a koncepció, hogy a képzet a lelkiélet központi eleme.

¹¹² Brentano, 1982: 1.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ Mezei Balázs szíves közlése.

¹¹⁵ Brentano, 1973: 1. „Álláspontom a pszichológián belül empirikusnak mondható: egyedül a tapasztalatot ismerem el tanítómesteremnek: azonban másfelől osztom azt a meggyőződést, mely szerint egy bizonyos ideális szemlélet nagyon is jól összeegyeztethető egy ilyen állásponttal”.

aktus.¹¹⁶ Amikor látunk, tudatában vagyunk annak, hogy látunk, amikor hallunk, tudunk róla, hogy hallunk. A belső észlelés struktúráit vizsgáló deskriptív pszichológia alapján képzelte el Brentano *a logika reformját is*. Elutasította a logika hagyományos, arisztotelészi elméletét, mely szerint az ítélet szubjektum és predikátum összekapcsolásából vagy elválasztásából ered. A logika mint a helyes ítélet tana Brentano szerint a tárgynak az észlelésen alapuló *állításából* vagy elfogadásából (Anerkennung) ered. Az állítás elsődleges a *tagadáshoz* (Leugnen) képest: a tagadás mindig egy állítás (mint léttételezés) tagadása. Minden logikai alpművelet, és végső soron a logika teljes apparátusa, magyarázható az állítás és tagadás alapján.¹¹⁷ A deskriptív pszichológiára alapozott és általa megreformált logika mint a helyes ítélet tana biztosítja az általános, formális, elméleti kereteket a többi, tartalmas ítéletek szisztematikus rendszereként felépülő pozitív tudomány számára.

Ha Brentano filozófiáját elsődlegesen ismeretelméletnek tekintjük, akkor elkerülhetetlenül felvetődik a kérdés, hogy elme és elmefüggetlen valóság viszonyában vajon direkt¹¹⁸ vagy indirekt¹¹⁹ realizmust képviselt, esetleg a kettő valamiféle kombinációját.¹²⁰ Amennyiben azonban Brentano filozófiáját alapvetően lételméletnek fogjuk fel, akkor ebben a kérdésben is bizonyos módon koherensebb és tisztább képet kapunk. Ontológiaként értelmezi Brentano álláspontját többek között Liliana Albertazzi és Mezei Balázs. Albertazzi szerint Brentano olyan, leginkább „immanens realizmusnak” nevezhető felfogást dolgozott ki, mely képes volt kezelni azokat a nehézségeket, amelyeket a direkt és indirekt realizmus különböző formái nem képesek.¹²¹ Az intencionális tárgy közvetlenül azt prezentálja, ami jelen van, nem pedig a tudaton kívüli valóságot reprezentálja.¹²² Értelmezése szerint Brentanónál egyaránt jelen van az észlelés redukálhatatlan transzcendens alapja, valamint annak „az intencionális

¹¹⁶ Vö. pl. Brentano, *Vom psychischen und noetischen Bewußtsein. (Psychologie III)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968: 77skk, 85skk.

¹¹⁷ Vö. Moran, 2002: 37sk. Ld. még: Charles Parsons, „Brentano on Judgement and Truth”, in Jacquette (szerk.), 2004: 168-196, különösen: 172skk, 187skk.

¹¹⁸ Oskar Kraus álláspontja.

¹¹⁹ Gustav Bergmann szerint a reprezentacionalizmus elutasító nyílt állásfoglalásai ellenére Brentanónál egyfajta látens, kartézianus alapvetésű reprezentáció-elméletéről kell beszélnünk. A szubjektum a szubjektív immanencia foglya, ezen az immanencián keresztül, szubjektív képzei révén, indirekt módon vonatkozik a külvilágra. Bergmann, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Heisenstamm bei Frankfurt: Ontos Verlag, 2004. Ld. még: Erwin Tegtmeier, „Bergmann on Brentano”, in Bruno Langlet-Jean-Maurice Monnoyer (szerk.), *Phenomenological Realism and Dialectical Ontology*, Heisenstamm bei Frankfurt: Ontos Verlag, 2009:7-16.

¹²⁰ Moran, 2002: 50. „A zavar mindenesetre abban rejlik, hogy Brentano támogatja *mind* Arisztotelészt, *mind* Descartes-ot, anélkül azonban, hogy felismerné a feszültséget Arisztotelész direkt realizmusa és Descartes reprezentacionalizmusa között”. Arkadiusz Chrudzinski-Barry Smith, „Brentano’s ontology: from conceptualism to reism”, in Jacquette (szerk.), 2004: 197-219, különösen: 206sk. 207: „Úgy tűnik tehát, hogy középső periódusában, amely 1870 és 1904 közé tehető, Brentano nem alakított ki semmilyen, valóban konzisztens elméletet az intencionalitásról. Inkább oscillált a tárgy-elmélet és a közvetítő-elmélet között”.

¹²¹ Liliana Albertazzi, 2006:2.

¹²² I.m. 106. Ld. ehhez a kérdéshez: Varga, *A fenomenológia keletkezése*, Budapest: L'Harmattan, 2013c: különösen: 57-63, 140-144.

aktus révén történő, immanens és hasonlóképpen redukálhatatlan kategorizációja”.¹²³ Mezei szintén úgy véli, hogy Brentanónál az intencionális aktus egyfajta kategorizáló tudatműködést jelöl: a közvetlen, konkrét érzéki tartalomban rejlő általánost ragadja meg.¹²⁴

Az intencionális aktus az a mód, ahogyan az egyediben, a konkrétban rejlő egyetemet megragadjuk. A belső észlelés így Brentanónál a létezés ontológiai struktúráiba, és ezáltal az igazság egy mélyebb, mert nem pusztán pszichológiai, ténytudományos dimenziójába nyújt betekintést. Ennek alapján válik világossá az is, hogy miért kell elutasítanunk azt a felfogást, mely szerint Brentano szintén a korában oly népszerű pszichologizmus egyik képviselője lett volna.¹²⁵ A belső észlelés ugyanis nem esetleges, hanem szigorúan általános, apodiktikusan evidens belátásokat nyújt. Brentanónál az empirikus érdeklődés mindvégig összekapcsolódik az ideális iránti érdeklődéssel.¹²⁶ Végül Brentano az empirista, természettudományos attitűdöt már eleve a középkori summa-eszménybe, illetve egy ontológiai módon interpretált Arisztotelész-felfogásba ágyazza bele.

Brentano szemben állt korának pszichologista szerzőivel abban a tekintetben is, hogy elutasította az evidencia érzés-elméletét. Az evidencia, mondja Millel és Herbert Spencerral szemben, nem a bizonyosság kisebb vagy nagyobb fokú intenzitásában áll, hanem lényegileg a helyes ítélet-aktushoz tartozik, mint annak aktuskaraktere. Brentano egy helyen ironikusan úgy fogalmaz, hogy amennyiben az evidencia a bizonyosság érzésének intenzitási fokától függne, akkor orvosainknak óvnia kellene bennünket attól, hogy túlzottan sokat foglalkozzunk matematikával, hiszen a matematikai ítéletekhez már veszélyesen magas intenzitású bizonyosság társul.¹²⁷ Brentano különbséget tesz továbbá apodikticitás és evidencia között. Evidens tapasztalattal rendelkezhetünk egy pusztán valószínű dolgról is. Az apodiktikus belátáshoz azonban lényegileg hozzátartozik egy *lehetetlenség* megértése is: valami így van, és *nem lehet* másként.¹²⁸

¹²³ I.m. 128.

¹²⁴ Mezei Balázsnak a disszertációm előző változatához fűzött jegyzeteire szeretnék itt utalni. „Arról van szó, hogy a közvetlen észlelés tartalmának vonatkozása/dimenziója az érzéki észlelés tartalma. S ennek eredete valószínűleg Liberatore „directum universale” fogalma: az észlelésben az egyetemes közvetlenül jelen van, le tudom írni, meg tudom ragadni, pl. amikor valamit/bármit észlelek és definiálni tudom, hogy mit jelent az, hogy «valami/bármi».”

¹²⁵ Vö. Mezei, 1994a.

¹²⁶ Brentano, 1973: 1.

¹²⁷ Brentano, 1962: 41.

¹²⁸ Vö. Moran, 2002: 35, 480 (46-os jegyzet). Továbbá: Jan Srzednicki, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, The Hague: Nijhoff, 1965: 96.

*

Minimalista ontológia. A kései Brentano

Mint ismeretes, Brentano ontológiája 1904 után radikális átalakuláson ment keresztül: egy takarékosabb, minimalista lételmélet körvonalai jelentek meg nála. Az intencionalitásra vonatkozó elméletének középső korszakában (1870-1904) Brentano megengedte az „irreális” tárgyak gondolatát: azt a koncepciót nevezetesen, hogy az intencionális aktus irányulhat nem-reális dolgokra (*irrealia*).¹²⁹ Ilyen irreális dolog volt Brentano számára az ítélettartalom (*Urteilsinhalt*). A Brentano-iskola szerzői részben erre az elképzelésre támaszkodva dolgozták ki az aktus és a tárgy között közvetítő tartalom (*Inhalt*) gondolatát,¹³⁰ illetve másfelől a tényállás (*Sachverhalt*) koncepcióját.¹³¹

1904 után Brentano mintegy „nagytakarítást”¹³² végzett addigi ontológiáján belül. Ezt követően felfogását reizmusnak is nevezték, ami azt jelentette, hogy csak konkrét, egyedi dolgok, valamint a köztük fennálló viszonyok¹³³ létezését engedte meg. A konkrét dolgok lehettek nála fizikai vagy pszichikai létezők. Elutasította viszont a nem-reális tárgyak, illetve a tartalmak létezésének gondolatát. Ennek nyomán felülvizsgálta az intencionalitásról alkotott korábbi elméletét.

Vonatkozó megnyilatkozásaiban lehet tapasztalni bizonyosfajta érdekes feszültséget. Anton Martyhoz írt 1905. március 17-ei levelében arról beszél, hogy soha nem vallotta azt a felfogást, mely szerint az immanens tárgy azonos volna magával a tárggyal. Az „immanens” jelzőt azért használta, mivel mások a bármifajta jelzős szerkezet nélküli „tárgyat” közvetlenül az elmén kívüli dologra vonatkoztatták. A képzet (*Vorstellung*) tárgyának azonban egyáltalán nem kell szükségképpen léteznie. Mégis: a megjelenítés (*Vorstellung*) aktusában nem egy megjelenített dologra (*vorgestelltes Objekt*) vonatkozunk, hanem magára a dologra. Amikor egy lóra gondolunk, akkor képzetünk tárgya nem egy megjelenített ló (*vorgestelltes Pferd*), hanem maga a ló.¹³⁴ Oscar Kraushoz írott 1909. szeptember 14-ei levelében abszurdnak mondja azt a gondolatot, hogy amikor házassági ígéretet teszünk egy hölgynek, akkor egy *ens rationis* mellett köteleznénk el magunkat, nem pedig egy valóságosan létező leány mellett.¹³⁵ Irreális dolgok tehát nem léteznek, az intencionális aktus tárgya mégis lehet nem-létező.

¹²⁹ Vö. pl. Moran, 2002: 49sk.

¹³⁰ Twardowski, Meinong.

¹³¹ Marty, Stumpf, Husserl.

¹³² Chrudzinski-Smith, 2004: 211sk.

¹³³ I.m. 214sk.

¹³⁴ Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962: 87sk.

¹³⁵ Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977: 201-208, különösen: 204. Vö. Moran, 2002: 50, 483, (86-os jegyzet).

Úgy gondolom ezt a feszültséget az intencionális vonatkozás (intentionale Beziehung) terminusával oldhatjuk fel. Az intencionális vonatkozás nem reális viszony. Brentano kései korszakában is megtartotta azt a korábbi felfogását, mely szerint a dolgok empirista szemlélete nagyon is megfér azok egyfajta *ideális* szemléletével. Az intencionális tárgy bizonyos objektivitással bír. Ez az objektivitás abban a *módban* gyökerezik, ahogyan a konkrét, elmén kívüli tárgyakhoz, illetve általában a valósághoz viszonyulunk. Ez azonban már a konstitúció husserli problematikájához vezet tovább bennünket, melynek gyökereit ily módon magánál Brentanónál is fellelhetjük.

1.2. Husserl. Az önadódás transzcendentális dimenziója

Husserl, ahogyan később Heidegger is, Brentanót követve az igazságot a dolog önadódásaként fogja fel. Az igazságra vonatkozó kérdésfeltevésében *három* olyan alapvető motívumot találunk, mely végighúzódik munkásságán, *Az aritmetika filozófiájától* kezdve egészen a *Válságig*. Az első az igazságban rejlő *ideális*. Ez az ideális denaturalizálásának már Brentanónál elinduló vonalába illeszkedik. Az ideális úgy jelenik meg Husserlnél, mint mindenki számára jól azonosítható, identikus egység a sokféleségben. Az ideális abban rejlik, hogy a valóság bizonyos elemeire mindannyian ugyanolyan módon vagyunk képesek hivatkozni, (Hua 20/1: 282-284, magyar: 72-74).¹³⁶ A második az, hogy az ideálisról, miként a konkrét egyediről is, képesek vagyunk szemléleteket szerezni. Az igazság végső forrása az „eredeti módon adó szemlélet” („originär gebende Anschauung”). Ez „minden princípiumok princípiuma”, (Hua 3/1: §24). Az eredeti módon adó szemlélet mindenre kiterjedő érvényességét csupán a kései Husserl korlátozza kutatási kéziratának egyes helyein, amikor megjelenik nála a nem-szemléleti apodikticitás gondolata, melyet a szubjektivitás legelső rétegeivel kapcsolatos vizsgálódásai tettek számára szükségessé.¹³⁷

A harmadik végül az érdeklődés (Interesse), illetve valamilyen érdek vagy érdeklődés általi motiváció kérdése. Az érdek, illetőleg az érdeklődés fogalma Husserlnél a létezésben való érdekeltségünkre, illetve a létezésben való eredeti involváltságunkra vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy kérdéseink soha nem teljesen szabadon lebegnek, hanem mindig meghatározott érdeklődéssel fordulunk a dolgok felé, mindig meghatározott irányból közelítjük meg őket. Kérdéseink játékterét a létezésben való involváltságunk, a dolgokra vonatkozó eredeti érdeklődésünk, speciális érdekeink és motivációink hálózata alakítja ki. Az előző kettőhöz

¹³⁶ „Az úgynevezett platonizmus vádjának visszautasítása”. Az ideálisnak ezt a megközelítését Máté András egy levélváltásunk során „transzcendentális platonizmusnak” nevezte.

¹³⁷ Vö.: Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phae 196, 2010: 116, 235.

hasonlóan ez a gondolat is jelen van Husserlnél már *Az aritmetika filozófiájában* is (Hua 12: 30, 74).¹³⁸ Husserl szerint minden magasabb rendű érdek és érdeklődés, végső soron a dolgok iránti tisztán teoretikus érdeklődés, a tiszta öncélú tudományos jellegű kíváncsiság (Neugier, Hua 34: 260) is a létezésben való eredeti involváltságunkban gyökerezik. Az európai filozófia és kultúrtörténet alapmotívuma, és immanens télosza Husserl szerint a tiszta teoretikus attitűd, melyet az ókori görög filozófia és a kultúra képviselői alapítottak (Urstiftung),¹³⁹ és amely irányt szabott az európai történelem menetének, mely a maga részéről szintén ebben az elementáris, az emberi létezés lényege szerint jellemző érdeklődésen alapul.¹⁴⁰ Mindezt azért tartom fontosnak hangsúlyozni, hogy láthatóvá váljon, hogy az igazság egzisztenciális dimenziójának gondolata, mely Heideggernél oly nagy szerephez jut, bizonyos formában már Husserlnél is jelen van.

Husserl különbséget tesz praktikus és teoretikus érdekek, érdeklődések és motivációk között, (Hua 4: §§2-6). Ennél azonban továbbmegy: a teoretikus érdekek, érdeklődések és motivációk, mint mondja, a praktikus érdekeken, stb. alapulnak, (i.m. 27).¹⁴¹ A kései Husserl szerint minden praktikus és teoretikus törekvés, tendencia és érdeklődés végső soron az önfenntartásra (Selbsterhaltung)¹⁴² irányuló eredeti törekvésünkből származik, és rajta alapul. Husserl az önfenntartás fokozatait különbözteti meg. A teoretikus érdeklődések, motivációk, érdekek természetesen különböznek a praktikusaktól, de végül is rajtuk alapulnak, bennük gyökereznek. Létezésünk minden egyes pillanatában „saját létünk a tét”,¹⁴³ noha más motivációk és érdekek mentén cselekszünk, amikor pusztán fizikai (leiblich) létezésünket akarjuk fenntartani, mint amikor szellemi létezésünk a tét, (vö. Hua 15: 410).¹⁴⁴

¹³⁸ I.m. 74. „Valamely összesség akkor jön létre, amikor egy egységes érdeklődés, és benne és vele egyszersmind egy egységes figyelem különböző tartalmakat magukért véve kiemel és átfog”.

¹³⁹ Vö. pl. Hua 6: §6, i.m. 321, 332, magyar [1972]: 332, 347sk, Hua 7: 5-8, 325, Hua 27: 240, Hua 29: 12-15, 386-396, Ld. még: Moran, 2005: 39, 46-48, James Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Phae 174, 2005: 34, 63-65, 72-77.

¹⁴⁰ Az érdeklődés husserli fogalmával összefüggésben ld.: Moran, 2005: 76. „Husserl egész életén keresztül fenntartotta, hogy a tudást mindig érdekek ösztönzik”. Továbbá: Lee, 1993: 130-133, 144, 183-186, 192-195.

¹⁴¹ Id. hely. „A természetes életben egyáltalán semmi dolgunk sincs természeti objektumokkal. A dolgok, melyeket ismerünk, festmények, szobrok, kertek, házak, asztalok, ruhák, munkaeszközök, stb.”. De erre vonatkozik nála végső soron perszonalista és naturalista attitűd megkülönböztetése is, ahol a perszonalista attitűd alapozza meg a természettudományos-naturalista attitűdöt. I.m. §34. Vö. még: Hua 8: 151.

¹⁴² Vö. pl. Hua 6: 320, magyar [1972]: 331, („Wille[] zu geistiger Selbsterhaltung”, „a szellemi önfenntartásra irányuló akarat”). Hua 14: 67, 88, 123, 176, 297; Hua 15: 92sk, 149, 352sk, 366sk, 378, 387sk, 410 (lábjegyzet: az önfenntartás fokozatai), 413, 421sk, 518-520, 601; Hua 27: 27, 96-98, 186; Hua 29: 10sk, 37-40, 78, 259, Hua 39: 286sk, 292, 315sk, 458, 521, 531, 533 (lábjegyzetben); Hua Mab 8: 18, 21, 37sk, 89, 106 (lábjegyzetben), 170, 172, 397 (2-es széljegyzet), 430sk, 439. Ld. még: Lee, 1993: 168, 177, 193-196, 211. Sophie Loidolt, „Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive”, in Verena Mayer, Christopher Erhard, Marisa Scherini (szerk.), *Die Aktualität Husserls*, München/Freiburg: Alber Verlag, 2011: 299-334.

¹⁴³ Ha szabad itt ezt a Heideggertől származó megfogalmazást használnunk. Vö. GA2: 12, magyar [2007]: 27.

¹⁴⁴ Husserl szerint a magasabb rendű, szellemi jellegű önfenntartásnak is szintjei vannak. Ennek megfelelően lehet beszélni egy nép, egy közösség önfenntartásra irányuló törekvéséről is, a kollektív létezés önfenntartásáról. Ily módon szerinte az európai emberiség válságánál is alapvetően „az ész megbetegedéséről (Erkrankung)” van szó, mely végső soron magának az európai emberiségnek az önfenntartását veszélyezteti. Hua 6: 317, magyar

Ez volna az igazság három alapkomponense Husserlnél: idealitás, intuitív adottság és érdeklődés, vagyis hogy kérdéseink nem üres térben jelennek meg váratlanul, hanem érdekek, motivációk és az önfenntartásra irányuló törekvések révén megalapozott érdeklődések erőterében. Az igazság Husserlnél úgy jelenik meg mint egy igazoló aktus korrelátuma, mint egy igazként, valóságosként feltáruuló tényállás. Az igazság egy üres intenció átmenete a szemléletileg betöltött (vagy éppen a várttal ellentétes szemlélet által megcáfolt) intencióra. Mint Varga Péter kiemeli: „a szemlélet önmagában sohasem igaz vagy hamis, hanem mindig csak egy gondolat betöltődéseként (vagy nem betöltődéseként) bírhat igazságértékkel”.¹⁴⁵ Husserl a gondolati intenciók igazolásának komplex ismeretelméleti modelljét dolgozta ki. Az igazság mint *valamely* szituációnak az igazként való feltáruultsága, önadottsága (Selbstgegebenheit), maga is az intencionalitás struktúráját mutatja. Ez azonban még mindig az egyes konkrét individuális igazoló aktusra vonatkozik.

Husserl másik alapgondolata az igazsággal kapcsolatban, hogy minden egyes igazoló (vagy éppen cáfoló) aktus más igazoló (vagy cáfoló) aktus kontextusába (Zusammenhang) illeszkedik, röviden tehát az igazság ilyen értelemben való kontextushoz kötöttsége.¹⁴⁶ A kontextualitás Husserlnél az igazság lényegi dimenzióját alkotja. Nem csak az igazoló aktusok szerveződnek kontextusba, hanem azok kifejezésszerű korrelátumai is: a tudományos tételek. Husserl szerint a tudomány alapvetően igaz tételek rendszere (Hua 19/1:7-13), melyben az adott tudomány egyes tételei a többi tétellel összefüggésben értelmezhetők megfelelő módon. Az igazoló aktusok összefüggése mindig az igazolódott gondolatok, tényállások összefüggését tükrözi. A magát mindig valamely kontextus egységében megszervező igazság koncepciójának mindig újabb oldala került előtérbe Husserl szellemi fejlődése során.

Noha Husserl életművét sokféle, egyformán jogosult módon lehet korszakolni,¹⁴⁷ a kontextusba ágyazott igazság koncepciójával kapcsolatban négy korszakot szeretnék itt elkülöníteni. 1. (1890-1906). A realista fenomenológia korszaka, amikor vélesek és szemléleti betöltődések, valamint reális és ideális tárgyak alkotta kontextusról volt szó. 2. (1906/07-től).

[1972]: 326.

¹⁴⁵ Varga Péter, „A husserli tudatfenomenológia önértelmezési vitájának előképe a 19. században”, in Gábor György-Vajda Mihály (szerk.), *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, Budapest: Typotex kiadó, 2010: 156. Ld. még: Tugendhat, 1970, George Heffernan, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bonn: Bouvier, 1983, Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, Phae 147, 1998.

¹⁴⁶ Mezei Balázs a disszertáció előző változatához fűzött megjegyzéseiben hangsúlyozta, hogy ez a felfogás csak úgy lehet koherens, ha feltételezzük, hogy van egy nem-kontextuális igazság is, jelesül annak az univerzális összefüggésnek az igazsága, amelybe minden partikuláris kontextus illeszkedik, és amelyen túl már nincsen más kontextus. Ennek az univerzális kontextusnak az igazságával kapcsolatban azonban már nem kontextuális, hanem „szubzisztens”, bizonyos módon önmagában fennálló igazságról kell beszélnünk. Úgy vélem, ez nagyon jól megfér Husserl saját elgondolásával, akinél ez az univerzális kontextus, melynek igazsága szubzisztens és nem-kontextuális, maga a transzcendentális végső soron konstituáló szubjektivitás volna.

¹⁴⁷ Pl. Fenomenológiai és pre-fenomenológiai, egológiai és nem-egológiai, statikus és genetikus, realista és transzcendentális, stb. korszak.

A transzcendentális korszak, amikor egyfelől a transzcendentális önreflexió, és a lényeglátás aktusai által alkotott kontextus, másfelől ezen aktusok tárgyi korrelátumainak összefüggés-rendszere került előtérbe. 3. (1916/17-től). A genetikus fenomenológia, melyben Husserl az igazság-összefüggés temporális és genetikus vetületére összpontosított. 4. (Szisztematikus módon 1929-től kezdve).¹⁴⁸ Végül pedig az *életvilág* mint minden teoretikus és praktikus tevékenység végső talaja és kontextusa. Husserl azonban hangsúlyozza, hogy az életvilág sem más, mint egy konstitúciós folyamat végeredménye, mint a transzcendentális szubjektivitás teljesítménye, (Hua 6: §54/b).

A következőkben ennek a négy korszaknak a legfontosabb eredményeit és belátásait vesszük szemügyre.

*

Realista fenomenológia

Az ismert – ráadásul Husserl saját, visszatekintő önértelmezésére hivatkozó – történet szerint, Husserlt Frege ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”, Frege hatására fordult volna el a pszichologizmustól, (vö. Hua 18: 7).¹⁴⁹ A szóban forgó történet szerint Husserl szellemi fejlődésében az a recenzió hozott döntő fordulatot, melyet Frege 1894-ben jelentetett meg Husserl *Az aritmetika filozófiája* című, 1891. április-májusában publikált művéről. Ebben a recenzióban Frege mélyreható kritikának vetette alá Husserl felfogását a számfogalom genezisééről, mondván, Husserlnél a szám egy pszichológiai absztrakció formáját ölti, és végső soron képzetként jelenik meg. A képzet fogalmában, mint Frege mondja, Husserlnél össze-csúszik szubjektív és objektív: „a képzet objektívként kezd el viselkedni, az objektív pedig képzetté válik”.¹⁵⁰ Ez Frege szerint tarthatatlan pszichologizmushoz vezet. Husserl elvétí a dolgok, a képzetek és az objektív-ideális jelentések három tartománya közti különbséget. Még mindig a történet szerint: Husserl érvényesnek ismerte el a kritikát, és ez indította el őt a *Logikai vizsgálódások* anti-pszichologista álláspontja fel.

¹⁴⁸ Az életvilág problematika legkorábbi kezdeményei a környezet/környező-világ (Umwelt) problémakörébe nyúlnak vissza, az 1907-es *Dolog és tér* c. előadásig. Hua 16: 84, 87. A maga részletességében és teljességében az életvilág kérdését a harmincas években dolgozza ki Husserl. Ld. ezzel kapcsolatban: Schwendtner Tibor, 2008:62-70.

¹⁴⁹ Id. hely. „Ami pedig a pszichologista logika és ismeretelmélet felett gyakorolt nyílt kritikámat illeti, emlékeztetni szeretnék a goethe-i szavakra: «semmiel sem olyan szigorú az ember, mint saját, éppen levedlett hibáival»”. Varga Péter fordítása. Varga Péter, „Előszó a *Logikai vizsgálódások* Bevezetésének fordításához”, in *Kilincs* 2006 (1) 2-3. szám: 76.

¹⁵⁰ Frege, „Rezension von Dr. E. G. Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchung. Erster Band. Leipzig, 1891”, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CIII (1894) 313-332. Neudruck in *Kleine Schriften* (1967). Az angol fordítást idézem: „Review of E.G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*”, in Frege (szerk.: Brian McGuinness), *Collected Papers in Logic, Mathematics and Philosophy*, UK-USA: Basil Blackwell, 1984:195-209. Id. hely: 198.

Ezzel a képpel azonban szembeállítható Husserl egy másik, 1906-ból származó vissza-tekintése, mely *Az aritmetika filozófiájára* vonatkozik: „Valójában már túl is voltam rajta, amikor megjelentettem. Lényegét tekintve az 1886/87-es évekből származik”.¹⁵¹ Mint Varga Péter figyelmeztet rá bennünket, Husserl önértelmezéseivel óvatosan kell bánni.¹⁵² A filológiai megközelítés némileg árnyaltabb helyzetet mutat, melynek filozófiai tekintetben is jelentős következményei vannak. Egyfelől *Az aritmetika filozófiájában* a deskriptív pszichológiai szempont dominál, mely azonban nem ténytudományos, empirikus megállapításokkal kíván szolgálni a számfogalom kauzális születéséről, hanem szükségszerű, általános, bizonyos módon ideálisnak mondható törvényszerűségeket szeretne feltárni. Másfelől Husserl, mint azt elsőként J.H. Mohanty megmutatta,¹⁵³ már az 1891-ben megjelent ún. Schröder-recenzióban világos különbséget tett képzet (Vorstellung), tárgy és jelentés között. Ennyiben már akkor meghaladta a Frege által neki tulajdonított pszichologizmust.¹⁵⁴

Az igazság problémájával Husserlnél szervesen összefonódik a konstitúció kérdése, az a kérdés tehát, hogy egy *szubjektív* folyamatban és egy szubjektív folyamat révén hogyan juthat érvényre, illetve hogyan tárulhat fel valami *objektív*. A konstitúció végső soron magának az igazságnak, az igazként feltáruuló tényállásnak a konstitúciója. Az ilyen értelemben vett konstitúció magva már Brentanónál fellelhető: a képzetek a belső észlelés számára objektív, szükségszerű rendet mutatnak. Husserlnél ennek a gondolatnak a csírája, miként arra Sokolowski felhívja a figyelmünket,¹⁵⁵ már *Az aritmetika filozófiájában* kifejezetten jelen van. Első publikációjának központi kérdése ez: hogyan jutunk a szám fogalmához? A szám fogalmának genezisének két szinten követi nyomon: a tulajdonképpeni (a közvetlen szemlélet számára hozzáférhető) és a nem-tulajdonképpeni (nem-szemléleti, szimbolikus) számképzet szintjén. Míg elemzéseinek második szintjén Husserl valóban elsősorban pszichológiai fogalmakkal operál, és a szimbolikus számképzet keletkezését lélektani folyamatok eredményeként írja le, addig az első szinten, a tulajdonképpeni számfogalom vizsgálata során, olyan kifejtett fenomenológiai motívumokkal találkozunk nála, melyek egész későbbi munkássága folyamán irányadóak lesznek számára.

A tulajdonképpeni számfogalom nála az alacsony, egész számokat jelöli, melyeket egyetlen szemléleti aktusban, valamely csoport objektív struktúrájaként, meg tudok ragadni.

¹⁵¹ „Persönliche Aufzeichnungen”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1956): 293-302. Itt: 294.

¹⁵² Varga, 2006: 77.

¹⁵³ Vö. Mohanty, „Husserl and Frege. A New Look at their Relationship”, in *Research in Phenomenology* 4 (1974): 51-62. Vö. Varga, uo.

¹⁵⁴ „Besprechung von E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)*, I. Band, Leipzig, 1890”, in *Hua* 22: 3-43, különösen: 9-18.

¹⁵⁵ Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, *Phae* 18, 1970: (különösen) 8-15.

A szimbolikus számképzet az ilyen, közvetlen szemléleti módon nem prezentálható számosságokra vonatkozik. A számfogalom alapját és előfeltételét Husserlnél egy csoport, egy összesség (Inbegriff) megragadásának képessége jelenti. Az összesség megragadásánál arról a kérdéstről van szó, hogy hogyan lesz sok egymás melletti dologból egyetlen csoport, melynek az egyes dolgok az elemeit képezik? Honnan származik a csoport egysége? Husserl szerint a tagok közötti sajátos viszonyból: a *pszichikai relációból* (psychische Relation). Ez a pszichikai reláció egy kollektív kapcsolat (kollektive Verbindung), mely bizonyos objektív tulajdonságokat, objektív struktúrát mutat. Ebben a formában azonban a kollektív kapcsolat még mindig egy konkrét csoporthoz kötődik, s ily módon rászorul arra, hogy az absztrakció aktusa révén megtisztítsuk a hozzátapadó konkrétságtól, és pusztán sokaságként (Vielheit) fogjuk fel, mely azután már magának a szám fogalmának szolgál közvetlen alapjául.

1891 és 1900 között keletkezett írásaiban, cikkeiben, jegyzeteiben Husserl kidolgozza annak a konstitúció-elméletnek a részleteit, mely már a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában is kulcsszerepet tölt be. Ebből az időszakból ki kell emelnünk a *Személet és reprezentáció, intenció és betöltődés* c. 1893-as, valamint az *Intencionális tárgyak* c. 1894-ből származó kéziratokat, (Hua 22: 269-302, 303-348). Ezekben a szövegekben középpontba kerül az igazság problémája is. A hangsúly itt is szubjektív és objektív találkozásán, illetve illeszkedésén van. Husserl az objektivitás két fogalma között tesz különbséget: reális és ideális objektivitás, az érzéki tárgy valamint az értelem vagy a jelentés objektivitása között. Ezekben az években és ezekben a szövegekben munkálja ki az intencionalitásnak azt a fogalmát, amelyen a *Logikai vizsgálódások* ismeretelmélete is alapul.

Husserlnél egy direkt realista ismeretelméletről van szó, amennyiben az intencionális aktus közvetlenül a célba vett tárgyra vonatkozik, és nem egy mentális képre. Az észlelő aktus indirekt realista elmélete szerint az észlelés nem magát a tárgyat észleli, hanem annak belső, mentális képét. Husserl szerint azonban az észlelés képelmélete (Bildtheorie) nem felel meg a valóságos fenomenológiai tényállásnak. Az észlelés és a képtudat aktuskaraktere között ugyanis Husserl szerint világos (apodiktikus) különbség tehető. Az észlelés egy direkt képzet, *prezentáció*, a képtudat, illetve a szimbolikus tudat, pedig indirekt képzet, *reprezentáció* – mely egy másik képzet közvetítésével vonatkozik a tárgyra, (vö. Hua 19/1: 436-440, magyar:

43-46).¹⁵⁶ A szemlélet révén magát, a tudattól függetlenül létező érzéki tárgyat szemléljük, a képzetaktus magát a tárgyat állítja elé.

Az intencionális aktus magát a tárgyat, a maga transzcendenciájában veszi célba. Mi különbözteti meg az intencionalitás husserli elméletét ezek után egy naiv realizmustól, amelyben elme és valóság között közvetlen kapcsolat van? Két alapvető elem. Az első: Husserl szerint lényegi különbség van a prezentáció és a reprezentáció *aktuskaraktere* között. Az észlelés, illetőleg a kommunikációs aktusban megvalósuló jelentésadás Husserl szerint világosan az előbbihez, a prezentációhoz, a direkt képzetek típusához tartoznak. Az észlelés közvetlenül a reális, míg a jelentésadás az ideális objektivitásra vonatkozik, nem pedig valamiféle belső mentális tartalomra. Az észlelés és a jelentésadás tudata magára a transzcendens tárgyra vonatkozik. Ez a vonatkozás azonban nem a légüres térben megy végbe, hanem tartozik hozzá egyfajta *intencionális médium* (intentionales Medium).¹⁵⁷ A tárgy úgy jelenik meg, mint egység a sokaságban. A sokféleség a *szubjektív*, a tudat immanens tartományába esik, míg az egység a tárgy oldalán, az *objektív* oldalon található. A második, ezzel összefüggő elem Husserl *konstitúció-elmélete*. A (reális vagy ideális) tárgy transzcendenciája Husserlnél egy *konstituált* transzcendencia, azaz olyan, mely számunkra a tudattól független, objektív létezés értelmével és érvényességével bír. A fenomenológia feladata, hogy ennek a konstitúciónak a pontos szerkezetét és hogyanját feltárja.

A *Logikai vizsgálódások* pozitív, kifejtő részeinek egyik fő tétje pontosan a reális és az ideális transzcendencia konstitúciójának leírása, valamint annak feltárása, hogy a konstitúciónak ez a két típusa hogyan keresztezi egymást, illetve hogyan fonódik egységbe a kategoriális észlelésben. Az ideális tárgyak egységének rögzítésénél a konstitúciónak éppen ez az elmélete lesz az, amelynek segítségével – egy Varga Pétertől származó metaforával élve¹⁵⁸ – Husserl megpróbál keresztüljutni a pszichologizmus Szküllája és a platonizmus Karüdisze között. A mű kritikai részében (Prolegomena), a logikát a pszichológiára alapozó, abból levezetni próbáló pszichologizmussal szemben Husserl a logikai törvények és tárgyak önállóságát próbálja demonstrálni: megpróbálja kimutatni a logikai szféra redukálhatatlan sajátosságát, „logicitását”. Többek között három érvet vonultat fel erre: 1. a pszichológia törvényei határo-

¹⁵⁶ Husserlnek ez az elképzelése szintén *Az aritmetika filozófiájának* szövegeiben gyökerezik. Direkt és indirekt képzet megkülönböztetésénél Brentanóra hivatkozik. Hua 12: 193. „Egyetemi előadásai során Fr. Brentano nagy hangsúlyt fektetett «tulajdonképpen» és «nem-tulajdonképpen» vagy «szimbolikus» képzet különbségére. Neki köszönhetem a nem-tulajdonképpen képzeteknek egész tudati életünk szempontjából hordozott eminens jelentőségének mélyebb megértését, melyet, amennyire képes vagyok látni, még soha senki sem ismert fel őelőtte”. (Lábjegyzetben).

¹⁵⁷ A kifejezést maga Husserl is használja (Hua 3/1: 286), én szándékaim szerint teljesen általános értelemben használom arra a (pszichikai) közegre, amelyben az intencionális aktus végbemegy. (Arra a szubjektív pszichikai sokféleségre, amelyen keresztül az intencionalitás célba veszi a reális vagy ideális objektivitást).

¹⁵⁸ Varga, 2006: 78.

zatlanok, míg a logika törvényei egzaktak, 2. a pszichológia módszere az empirikus indukción alapul, míg a logika törvényeit apodiktikus szükségszerűséggel látjuk be, 3. a pszichológia törvényei előfeltételezik valami pszichikainak a létezését, míg a logika törvényei semmi ilyet nem előfeltételeznek, (Hua 18: 72-75, 80).¹⁵⁹

Husserl megpróbálja bizonyítani, hogy a logikai és matematikai tárgyak (formális kategóriák), valamint egy további lépésben a nyelvi jelentések (speciések, materiális kategóriák) ideális egységének, ideális érvényességének feltételezése nélkül nem hogy tudományos, teoretikus megismerés nem lehetséges, de még a preteoretikus, hétköznapi tapasztalat és kommunikáció működését sem tudjuk kielégítően megmagyarázni a valóságot strukturáló ideális mozzanatok figyelembevétel nélkül. Az idealitás, Husserl meggyőződése szerint, nem az absztrakt, spekulatív gondolkodás privilégiuma. Ideális tárgyak nélkül nem lenne lehetséges emberi tapasztalat. Ennek megmutatását célozza nála a szemlélet fogalmának kiterjesztése, a kategoriális szemlélet koncepciójának bevezetésével. A kategoriális szemlélet pontosan arra vonatkozik, hogy ideális struktúrák betölthetnek, megjelenhetnek a konkrét szemléletben. Husserl szerint a tapasztalat két szinten is szerveződik: az érzékiség és a fogalmiság szintjén, ahol a fogalmi struktúrák a valóság ideális összefüggéseit tükrözik. Az eleven szemléletben láthatjuk visszaigazolva gondolatainkat: képesek vagyunk rá, hogy tényállásokat a szó szoros értelmében véve tapasztaljunk. Látjuk, hogy „az ajtó nyitva van”, „esik a hó”, „rossz idő van”, „a papírnak fehér színe van”, stb.

A formális struktúrák és a nyelvi jelentések szemléleti betöltődésének (Erfüllung) a lehetősége biztosítja az igazság tulajdonképpeni fogalmának kialakítását. Akárcsak Brentano, Husserl is elutasítja az evidencia érzés-elméletét.¹⁶⁰ Az evidencia a betöltő aktus (evidencia-aktus) aktuskaraktere, míg az igazság az evidens módon betöltő aktus tárgyi korrelátuma, (Hua 19/2: 651-656). A kategoriális szemlélet fogalmára támaszkodva dolgozza ki Husserl a további évek folyamán a lényegszemlélet, illetve a lényeglátás gondolatát,¹⁶¹ ahol a lényegyet megragadó aktusnak végső soron mindig az érzéki szemléleten kell alapulnia. A tapasztalat számára a valóság lényegi, ideális momentumai mindig az érzéki, reális közegbe ágyazottan jelennek meg.

Husserl álláspontja szerint, ha képesek vagyunk rá, hogy az intencionalitás alapstruktúráját adekvátan ragadjuk meg, tisztán magához a fenomenológiai tényálláshoz ragaszkodva,

¹⁵⁹ Vö. Varga, „A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások*, Budapest: L'Harmattan, 2009: 232sk.

¹⁶⁰ Vö. Heffernan, 1999.

¹⁶¹ Husserlnél egész sor terminus jelöli ezt a koncepciót: Ideenschau, Wesensschauung, Wesensschau, Wesensschauung, Wesensanschauung, Wesenserfassung, Wesenserkenntnis, Wesensanalyse, eidetische Intuition, stb.

akkor el kell utasítanunk Brentano felfogását mind abban a tekintetben, hogy a fenoméneket pszichikai és fizikai fenoménekre osztja fel, mind abban a vonatkozásban, hogy a pszichikai fenoméneket három alaptípusra osztja fel, nevezetesen képzetekre, ítéletekre és érzésekre vagy érzelmi fenoménekre.¹⁶² A fenomén nem más, mint az őt megcélzó intencionális aktus korrelátuma. A fenomének típusát a nekik megfelelő aktus típusa határozza meg: a képtudat korrelátuma egy kép, az észlelésé egy észlelt tárgy, az ítéleté egy megítélt tényállás, stb. Husserl soha nem állít korlátokat az intencionalitás lehetséges formáinak és fajtáinak: elvileg korlátlan típusú intencionális aktus létezhet.¹⁶³ A fenoménnek azonban Husserlnél mindig van egy immanens-tudati és egy transzcendens-tárgyi oldala, (vö. pl. Hua 2: 12-14, magyar: 40-43). Az intencionális aktus a fenomént ebben a sajátos kétarcúságában veszi célba.

A *Logikai vizsgálódások*ban azonban Husserl bírálja még Brentano elméletét a belső észlelésről, (Hua 19/2: 751skk). Belső és külső észlelés ellentétét legszívesebben adekvát és inadekvát, illetve az utóbbival szinonim értelemben evidens és nem-evidens észlelés ellentétére cserélné le, (i.m. 769). Husserl szerint azért lenne hiba, ha a belső észlelést tennénk meg a filozófiai, és egyáltalán minden teoretikus megismerés alapjának, mivel a belső észlelés, egy pszichikai (például egy fájdalom) észlelése ugyanúgy ki van téve a tévedés lehetőségének, mint a külső, a fizikaira irányuló észlelés. Ezért a belső és külső, illetőleg pszichikai és fizikai észlelés helyett inkább evidens és nem-evidens észlelés megkülönböztetését javasolja az ismeretelmélet megalapozásának céljaira.¹⁶⁴ Később, az *Eszmék* első kötetében még visszatér külső és belső észlelés elméletének kritikájához. Mint mondja, ezek a terminusok a fenomenológia céljai számára túlságosan félrevezetőek. Helyettük inkább az immanens és transzcendens észlelés kifejezéseit használja, ahol az immanens felel meg a reflexió aktusának, a *cogito*, az élmény mint olyan észlelésének, míg a transzcendens a tudattól független objektív lét észlelésének, (Hua 3/1: 77-79).

*

Transzcendentális fenomenológia

Az első főmű megjelenése utáni viták, Husserl fenomenológiai alapvetését célzó bírálatok hamar világossá tették a szerző számára, hogy még távolról sem sikerül elérnie a teoretikus megismerés minden lehetséges kételyt kizáró megalapozását.¹⁶⁵ Ez indította el őt a fenomenológiai redukciónak metodológiája felé vezető úton.

¹⁶² Brentanóra vonatkozó kritikájának részleteit illetően ld.: Hua 19/2: 751-775.

¹⁶³ Vö. Moran, 2002: 114.

¹⁶⁴ Ld. ehhez: Varga, „Mi a tárgy nem látott oldalának filozófiai jelentősége?”, in *Világosság* 2008/6: 49-61, különösen 55sk.

¹⁶⁵ Ld. Heffernan, 1999.

Noha a fenomenológiai redukció eszméjét, és vele együtt a transzcendentális fordulatot csak az 1906/07-es *Bevezetés a logikába és az ismeretelméletbe* című téli szemeszteri kurzusa során ismertette első ízben nyilvánosan (Hua 24), a redukció gondolatának gyökerei szintén nagyon mélyre nyúlnak vissza Husserl munkásságában. Az 1904/05-ös téli Időelőadásokban az objektív, természeti idő kizárása, és általa az élmények tiszta áramára, a tudat tisztán immanens, fenomenális idejére való redukció már a későbbi fenomenológiai redukció kifejezett előképeként értelmezhető.¹⁶⁶ Dieter Lohmar a *Logikai vizsgálódásokban* a tudat valós (reell) állományára való redukciót éppenséggel radikálisabbnak tartja a későbbi fenomenológiai redukciónál. Szerinte ez a korábbi redukció túlzottan elszegényítené a tapasztalati mezőt, túlságosan is beszűkítené a fenomenológia reális mozgásterét. Lohmar olvasatában a fenomenológiai redukciók későbbi metodológiája korrigálja és úgyszólván domesztikálja ezt a korai, túlon túl radikális redukciót.¹⁶⁷ Varga Péter felhívja rá a figyelmet, hogy a redukció egy korai csírája már egy 1896-os Logika-előadás szövegében megjelenik, amikor Descartes (és Ágoston) módszertani kételyét elemezve azt vizsgálja, hogy ezek a típusú érvek hogyan használhatók fel a tudás megalapozásában, (Hua Mab 1: 3-8).¹⁶⁸

Módszertanilag tudatosan azonban 1906-tól kezdve kezdi el kidolgozni a redukciót apparátusát. A redukciók számos különböző típusa jelenik meg nála, azonban elsősorban két redukció van működésben nála: a konstituáló szubjektivitásra való fenomenológiai redukció, és a tiszta, apriori lényegekre irányuló eidetikus redukció. A transzcendentális szubjektivitás a végső alap nála, és minden tudomány ismeretelméleti alapzatával pedig a transzcendentális fenomenológia szolgál, mely ezen szubjektivitás lényegstruktúráit feltárja. A transzcendentális szubjektivitás az, amely minden transzcendens létezését értelemként és érvényességként feltár, amely magukat a lényegstruktúrákat, az ideális tárgyakat és azok komplexumait konstituálja. A tiszta tudat az abszolút bizonyosság szférája. A transzcendentális fenomenológia, mely ezen szféra lényegösszefüggéseinek leírására hivatott, ily módon megelőz és megalapoz minden pozitív tudományt, minden mundán diszciplínát.

1908. őszén keletkezett kéziratokban Husserl már minden tárgyi azonosság alapjának a tudat egységét és az „abszolút én” („absolutes Ich”) azonosságát teszi meg, (vö. Hua 36: 2-es szöveg, különösen: 30-38.o.).¹⁶⁹ Minden azonosság az abszolút tudat konstituáló munkájának az eredménye és teljesítménye. Minden reális és ideális azonosságot és egységet a tiszta tudat

¹⁶⁶ Vö. Römer, 2010: 28skk.

¹⁶⁷ Lohmar, „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn”, in Hüni, Heinrich und Trawny, Peter (szerk), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot 2002: 751–771, különösen 760sk.

¹⁶⁸ Varga, 2009: 242-258, különösen: 247-252.

¹⁶⁹ Vö. Varga, 2006: 83sk.

minden aktusában benne élő önazonos transzcendentális én konstituál, mely önmagát végső soron a transzcendentális interszubjektivitás, a transzcendentális egók alkotta közösség, az univerzális monász-közösség részeként konstituálja. Ebben az elméleti keretben a transzcendentális interszubjektivitás jelenik meg végső kontextusként, univerzális létalapként, minden ismeret és tudományos összefüggés végső alapját és kontextusát pedig a transzcendentális fenomenológia képezi.

A fenomenológiai beállítódásban az egyes konkrét cogitókat, az intencionális élményeket a módszertanilag tudatosan elmélyített, fenomenológiai reflexióként megvalósuló immanens észlelésben vesszük szemügyre, és ezeknek az élményeknek a lényegstruktúráira, lényegi összefüggéseire vagyunk kíváncsiak. Fenomenológiai reflexió és eidetikus analízis tehát egymással párhuzamosan, vagy inkább egymással összekapcsolódva haladnak. A fenomenológiai kutatás egyik fő témájaként a tapasztalat szubjektív és objektív oldala, a transzcendentális redukcióban: a noétikus és noématikus oldal közötti korreláció szerkezete jelenik meg. A fenomenológiai beállítódásban végzett kutatás során a reflexió, valamint a lényeglátás aktusai koherens összefüggésrendszerbe szerveződnek, mely a tárgyi oldal elemei és mozzanatai közti összefüggést tükrözi vissza.

Noha Husserl feltételezése szerint a fenomenológiai reflexiónak és az eidetikus redukciónak az epochében végrehajtott aktusait apodiktikus evidencia kíséri, ez az apodikticitás mégis olyan, amelyet el kell érnünk, és amely mégsem kísér *minden* ilyen aktust *automatikus*an. Az apodikticitást saját végességünk szorítja korlátok közé: függ a figyelem megfeszítésétől, és minél összetettebb a célba vett fenomenológiai tényállás, annál nehezebb a vele kapcsolatos apodiktikus belátást elérnünk. Ezért is fontos kiemelni, hogy a fenomenológiai reflexió aktusai végső soron ki vannak téve a korrekció lehetőségének, mely a fenomenológusok közösségén belül lehet interszubjektív módon motivált is: fenomenológus kollégáim felhívhatják a figyelmemet tévedéseimre. Végső soron azonban én magam vagyok az, aki belátásaimat érvényesítem vagy érvénytelenítem, akinek felelősséget kell vállalnia állításaiért. Én vagyok az, akinek a tévedést tévedésként kell felismernem és elismernem, és dönthetek úgy is, hogy a velem szemben megfogalmazott kritika jogosulatlan. Ily módon a fenomenológiai praxisban az egológiai megalapozás mozzanata Husserlnél mindvégig központi szerepet tölt be.

*

Genetikus fenomenológia

Az *Eszmék* első kötetről írott recenziójában Paul Natorp (Logos-folyóirat, 1914) „statikus platonizmussal” vádolja meg Husserlt. Egy 1918. június 29-én született, Natorpnak küldött levelében Husserl azt írja, hogy „a statikus platonizmus fokát már több mint tíz éve meghaladtam”, (BW 5: 137). Ahogy Husserl más retrospektív megnyilatkozásaival, ezzel is érdemes óvatosan bánnunk. Az *Eszmék* első kötetének uralkodó módszertani nézőpontja a statikus fenomenológia. Husserl minden fenomenológiai struktúrát késznek és befejezettnak tekint. Az *Eszmék* idővel foglalkozó paragrafusában (§81) még úgy véli, annak ellenére, hogy az idő problémája kitüntetett jelentőséggel bír, hiszen minden élmény és egyáltalán magának a tudati életnek a médiumáról van szó, bizonyos módon mégis elszigetelhető, és önálló, a többi fenomenológiai problémától függetlenül kezelt kérdésként tárgyalható, (Hua 3/1: 180skk). Néhány évvel később ebben a tekintetben gyökeresen megváltozik az álláspontja. 1916 körüli kéziratokban kezd előtérbe kerülni a fenomenológiai genesis problémája (Hua 13: 346skk). Az 1917/18-as Bernai kéziratokban már úgy látja (Hua 33), hogy az idő problémája nem szigetelhető el, hanem a *par excellence* fenomenológiai problémáról van szó, mely kiterjed valamennyi más problémára, és valamilyen módon az összes fenomenológiai kérdést érinti. Ezután úgy látja: minden fenomenológiai kérdést az idő problémájára való tekintettel kell tárgyalnunk. Egy 1921-es kéziratban kifejezetten tárgyalja statikus és genetikus fenomenológia illetékességi területét, és a kettő összefüggését, (Hua 11: 336-345).¹⁷⁰

Az időtudat középpontba helyezése Husserlnél összefügg a transzcendentális genesis problémájának megjelenésével és kiemelkedésével. Egyazon folyamat két, strukturálisan összekapcsolódó oldaláról van szó: az időtudat a tudatfolyam formális oldalára összpontosít, míg a genetikus fenomenológia a tudat tartalmi oldalát veszi figyelembe, (i.m. 128).¹⁷¹ A genetikus szempont előtérbe kerülése a fenomenológia genetikus fordulataként is értelmezhető. Nam-In Lee szerint a husserli fenomenológia igazán radikális fordulata nem is a transzcendentális fordulat, hanem a genetikus fenomenológia felfedezése.¹⁷² A genetikus fenomenológia a szubjektivitás mélyrétegeinek feltárására irányul. Ennek során visszanyúlunk a tárgy előtti szintre, a nem-objektíváló aktusok és szintézisek szintjeire. A tárgy fogalma úgyszólván zárójelbe kerül,¹⁷³ és azt vizsgáljuk meg, hogy milyen lehetőségfeltételekre van

¹⁷⁰ „Statikus és genetikus módszer”.

¹⁷¹ Ld. ehhez: Ullmann Tamás, *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2010: 219-224, különösen 224.

¹⁷² Lee, 1993: 18-20.

¹⁷³ Ullmann, 2010: 227skk.

ahhoz szükség, hogy egyáltalán objektivált, tárgyi struktúrák megjelenhessenek. A hülé, mely a statikus fenomenológiában, az *Eszmék* első kötetében, még „halott anyagnak” számított (vö. Hua 3/1: 196, 198), a genetikus fenomenológiában életre kell, és a tudat mélységi életének központi szervező elemévé növi ki magát.

Az érzéki egységek olvadnak össze nagyobb egységekké, és az összeolvadás tisztán passzív szintéziseiből emelkednek a tárgyi egységek, az objektivált tárgyi struktúrák. Az érzéki egységek alacsonyabb, majd magasabb rendű tárgyi egységekként, azonosságokként való rögzítését az *asszociáció* törvénye vezérli, melyet Husserl élesen elhatárol annak pszichológiai, naturalista felfogásától, és transzcendentális törvényszerűségként értelmez, (Hua 1: §39). Az asszociáció kapcsol össze érzettartalmakat, és az asszociáció révén tanulunk meg két, különböző időben felbukkanó, egymásra bizonyos módon hasonlító vagy emlékeztető érzéki tartalmat ugyanannak a tárgyi egységnek az érzéki megjelenéseként értelmezni, (i.m. 141, magyar: 128). Az asszociáció elve Husserlnél még mélyebb strukturális összefüggésekbe ágyazódik bele. Az érzéki mezőből a figyelem, az érdeklődés emel ki érzéki tartalmakat más tartalmakkal szemben. A figyelmet, végső soron az asszociáció szintéziseit Husserl szerint a tudati élet minden szintjén megnyilvánuló ösztönintencionalitás vezérli, mely első ízben az 1921. őszén keletkezett St. Märgeni kéziratokban bukkant fel, (A VII 13).¹⁷⁴ A genetikus fenomenológia legalsó szintjét a transzcendentális ösztöntan képezi. A konstitúció ősfokát (Urstufe) a transzcendentális ösztön általi konstitúció jelenti, és a konstitúció minden egyes szintjéhez hozzárendelhető egy neki megfelelő ösztön-struktúra.

A statikus fenomenológia alaptörvénye ez volt: minden aktus vagy maga objektiváló, vagy objektiváló aktus szolgál alapjául, (Hua 19/1: 514).¹⁷⁵ Husserl kései filozófiájában ez a törvény a visszájára fordult: minden aktus vagy maga nem-objektiváló, vagy valamely nem-objektiváló aktus szolgál alapul, (vö. pl. Hua Mab 8: 259).¹⁷⁶ Az aktív, ésszerű szintéziseket mindenütt passzív, érzéki szintézisek alapozzák meg, mely végső soron a teljesen primitív, minden objektivációt és tematikus odafordulást megelőző érzetkezdemények (az őshülé, Urhyle) őspasszív szintéziseinek a közegében mozognak. Az idős Husserl, a harmincas évek szövegeiben a szubjektivitás, illetőleg a konstitúció legalsó szintjének teljesítményeivel összefüggésben alkalmazza az „ős”-, „Ur”- prefixumot.

A genetikus konstitúció összintjére többféleképpen is el lehet jutni. Először is és első-sorban a saját szubjektivitás struktúráinak tanulmányozása útján, mégpedig úgy, hogy a feno-

¹⁷⁴ Vö. Ullmann, i.m. 259, Lee, 1993: 88.

¹⁷⁵ Id. hely: „Az mondhatjuk, hogy minden intencionális élmény vagy maga objektiváló aktus, vagy egy ilyen aktus szolgál neki «alapul»”.

¹⁷⁶ Ld. még: Lee, i.m. 35-37, 128-133.

menológiai reflexióban elvonatkoztatás révén megpróbáljuk rétegről-rétegre lebontani a konkrét szubjektivitást, hogy megkapjuk ezeket a legalsóbb rétegeket. Másodszor a korai gyermekkorban lévő szubjektum teljesítményeinek analógia útján való rekonstrukciójának segítségével. Harmadszor pedig, szintén az analóg rekonstrukció révén, az állati szubjektumok szubjektivitásának vizsgálatával és leírásával. Mindezekben a kísérletekben az apodikticitás határaihoz érkezünk, mivel minden egyes alkalommal indirekt módszerekhez vagyunk kénytelenek folyamodni – még saját szubjektivitásunk megfigyelésével kapcsolatban is. Ezzel a kései Husserl-nél megjelenik az *indirekt apodikticitás* eszméje, melynek csírái szintén megtalálhatók már korábbi munkákban is, így a kettős fenomenológiai redukció gondolatában, mellyel Husserl az 1910/11-es téli szemeszterben tartott *A fenomenológia alapproblémái* című előadása során foglalkozott, (Hua 13: 177skk).¹⁷⁷

A statikus fenomenológia a genetikus fenomenológia kontextusába ágyazódik bele. Nem csak mélyebb módszertani megalapozásról van szó, hanem arról, hogy a statikus, kész struktúrákhoz lényegileg hozzátartozik egy temporális és egy genetikus dimenzió. A kész tárgyakhoz, még az ideális struktúrákhoz is, szükségszerűen kapcsolódik a transzcendentális genezis aspektusa, mely további fontos következményekkel jár Husserl kései filozófiájának tekintetében. A transzcendentális genezisnek ebből a gondolatából születik meg az életvilág kései filozófiája.

*

Az életvilág ontológiája

Noha kétségtelen, hogy az életvilág problematikájának a harmincas években történő kibontásához és elmélyítéséhez nélkülözhetetlen volt az a „válság”, az a „megrázkódtatás”, amelyet Heidegger kritikája okozott Husserlben,¹⁷⁸ az igazsághoz hozzátartozik, hogy ennek a témakörnek szintén rengeteg előzménye van Husserl gondolkodásában és munkásságában. A környezet, illetve a környező világ (Umwelt, Umgebung) gondolata már az 1907-es *Dolog és tér* c. előadásokban intenzíven jelen van nála, (vö. pl. Hua 16: 4sk, 8skk, 80skk, 84, 87). Az életvilág (Lebenswelt) kifejezés már 1917. körüli kéziratokban jelen van nála, (Hua 4: 288 [lábjegyzet], 374-376).¹⁷⁹ Az ismert anekdota szerint, amikor Heidegger elkísérte mesterét a pályaudvarra 1922-ben, annak Londonban tartott előadásai előtt, akkor Husserl beszámolt tanítványának az előadások tervezett témáiról. Mikor Heidegger rákérdezett, hogy „Jó, jó titkos tanácsos úr, de hol marad a történelem?”, Husserl állítólag ezt felelte: „Ó, azt egészen

¹⁷⁷ Vö. ezzel kapcsolatban: Tengelyi, 1998: 62-77 (különösen: 66skk).

¹⁷⁸ Vö. Schwendtner, 2008:56-79.

¹⁷⁹ 1917. körüli időre datált betoldásokról van szó. Vö. Schwendtner, i.m. 63.

elfelejtetem!”¹⁸⁰ Ehhez azonban hozzá kell tenni azt is, hogy Husserlnél a történelem problémája már a harmincas évek előtt is visszatérően felbukkant. A szellemtudományok problémakörébe illesztve ugyan, de kitüntetett figyelmet szentel a történelem kérdésének már az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémája* c. előadást kísérő jegyzetanyagokban (Hua 13: 90-110), az *Eszmék második* kötetében (Hua 4: 371sk, 378sk) és az *Első filozófiáról* tartott szeminárium jegyzeteiben is (Hua 8: 236, 279skk, 395, 458), és más szövegekben is, (vö. pl. Hua 9: 11, 32, 53, 211, 216, 231, Hua 14: 207, 219, 231sk, 271sk, stb.). Ezzel együtt azonban nyilvánvalónak tűnik, hogy az életvilág ontológiája a maga teljességében a harmincas évek fejleménye és eredménye.

Az életvilág a bennünket körülvevő átlagos, szubjektív, mindennapi világ, amelyben már mindenkor létezünk. A hétköznapi praxis, a természetes beállítódás megszokott és ismerős világa, (Hua 3/1: §§27-28. „Természetes környezetem”, „meine natürliche Umwelt”). Minden praktikus és teoretikus teljesítmény eredeti talaja az életvilágbeli környezet (Umwelt). Ez az *Eszmék* álláspontja, és ez marad Husserl meggyőződése egészen élete végéig. Az életvilág problémája azonban tekinthető a husserli gondolatok szerves folyamányának, logikus következményének is. Ebből a szempontból Heidegger a katalizátor szerepét töltött be, noha ez a szerep felbecsülhetetlen jelentőséggel bírt Husserl saját szellemi fejlődése számára, hiszen lehet, hogy enélkül ez a gondolatkör nem bomlott volna ki nála olyan mélységben, mint ahogy ez ténylegesen történt. A transzcendentális genezis problémájáról van szó.

A monadológia gondolatát szisztematikusan első ízben tárgyaló, 1907/08-as datálású B II 2-es kézirat alapkonceptiója szerint a „monások” (konkrét lelki egységek, állati és emberi szubjektumok) konstans fejlődésben vannak, a folyamatos fejlődésben lévő monásközösségnek pedig egy állandó fejlődésben lévő természeti, majd társadalmi világ felel meg.¹⁸¹ Az univerzális monásközösség eszméje a kora tízes évek írásaiban már stabilan jelen

¹⁸⁰ Fehér M., 1992: 87, lábjegyzet.

¹⁸¹ Vö. pl. B II 2: 26. „Az organikus lények első fejlődése az éber monások első fejlődését, vagy a monások első ébredését jelenti. [...] Eszerint egyszer a fejlődés «eleven organizmusokhoz», lelkes lényekhez vezet, úgy hogy a monások megoszlanak aszerint, hogy egy részük alszik, egy részük pedig felébred. Minden ébredő monász egyszer alvó volt, stb.” I.m. 31. „Egy monász felébred: teste tesz szert. Egy monász a halál állapotába kerül: felbomlik a teste. Távolabbról ez azt jelenti: a monások monadikus fejlődésen mennek keresztül, amelynek révén az érzetek differenciálódnak bennük és a tudat lelkes tudattá válik”. I.m. 40. „Tehát mindenütt tudat van és univerzális parallelizmus. A világ fejlődése a tudat fejlődése”. I.m. 46. „Az ember azonban ismer más eszméket is: a politikai rendszer (az ideális állam) eszméjét (és ennek megfelelően az etika eszméjét), és a szellemek fejlődésének az eszméjét, melyek egy történeti világgá fejlődnek, egy fejlődés, mely egy politikai rendszer fejlődésére irányul”. Az eredeti: „Die erste Entwicklung organischer Wesen bedeutet die erste Entwicklung von wachen Monaden oder das erste Erwachen von Monaden. [...] Nachdem einmal die Entwicklung zu «lebendigen Organismen», zu beseelten Wesen geführt hat, verteilen sich die Monaden so, dass ein Teil schlafend, ein Teil wachend ist. Jede wachende Monade war einmal eine schlafende etc.“. „Eine Monade erwacht: Sie bekommt einen Leib. Eine Monade gerät in den Todeszustand: Ihr Leib zerfällt. Das sagt ferner: Die Monade erfährt eine monadische Entwicklung, vermöge deren sich in ihr Empfindungen differenzieren und sich das Bewusstsein in ein seelisches Bewusstsein verwandelt“. „Also überall Bewusstsein

van.¹⁸² A személyes egóhoz, mint az *Eszmék* második kötetében fogalmaz, hozzátartozik egy személyes történet, (Hua 4: 300).¹⁸³ A monásközösséghez pedig egy monadikus történelem, mely a redukció alatt transzcendentális történelemként jelenik meg. Ez alapján látható, hogy Husserltől távolról sem volt idegen gondolat a történelem alapvető szerepe. Mint Mezei Balázs hangsúlyozza: a történetiség előtérbe kerülésében Husserlnél nagy szerepet játszott a Dilthey-jel való kapcsolat is.¹⁸⁴ Azonban a tárgy és a szubjektum genezisére összpontosító, a húszas években kibontakozó és elmélyülő genetikus fenomenológiai elemzések után bizonyos mértékig logikus továbblépésnek tekinthetjük egyáltalán a világ transzcendentális genezisé felé forduló kutatásokat.

Az életvilággal, minden praktikus és teoretikus tevékenység eredeti horizontjával, valami olyan válik tematikussá Husserlnél, amelyre a filozófiatörténetben soha azelőtt senki sem figyelt fel – Heidegger is beleértve –, annyira magától értetődően közelinek számított.¹⁸⁵ Ebbe az eredeti horizontba illeszkedik a tudomány és a filozófia története, végső soron a fenomenológiát is ennek a horizontnak a talaján kell magyaráznunk, mint amely az életvilág történetiségéből nőtt ki. Ily módon az életvilág bizonyul a fenomenológiai reflexió végső kontextusának, és végső ismereti alapnak. Az életvilág a végső megalapozás (Endstiftung) husserli vállalkozásába illeszkedik, de az életvilág esetében nem statikus alapról van szó, mint a korábbi újkori megalapozási projektek esetében (például Descartes-nál vagy Locke-nál),¹⁸⁶ hanem dinamikus alapról, melyhez lényegileg hozzátartozik egy temporális és genetikus dimenzió.¹⁸⁷ Azonban az életvilág továbbra is megmarad a transzcendentális szubjektivitás konstitutív teljesítményének. Ebben a tekintetben a transzcendentális szubjektivitás továbbra is végső létalapnak számít Husserlnél, az életvilág ontológiája pedig egyfelől a transzcendentális redukció felé vezető „lassú”, „óvatos” útként jelenik meg, másfelől pedig, ezzel szerves összefüggésben, a transzcendentális problematika elmélyítéseként.¹⁸⁸

und so universeller Parallelismus. Entwicklung der Welt ist Entwicklung des Bewusstseins“ (Hua 13: 7). „Der Mensch erkennt aber noch andere Ideen: die Idee des politischen Systems (Idealstaat) (entsprechend der Ethik) und die Idee einer Entwicklung der Geister, die sich zu einer geschichtlichen Welt emporentwickeln, eine Entwicklung, die hinstrebt zu der Entwicklung eines politischen Systems.“

¹⁸² Így az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémáiban* (Hua 13: 183skk), az 1911-es *A filozófia mint szigorú tudomány* c. tanulmányban (Hua 25: 29, magyar: 146) és az *Eszmék* második kötetében (vö. Hua 4: 108, 111, 120sk, 124, 134, 289-295, 300).

¹⁸³ Id. hely. „Azonban az én nem üres pólus, hanem habitualitásainak hordozója, ami azt jelenti, hogy rendelkezik a maga individuális történetével”.

¹⁸⁴ Vö. Mezei, 1998: 295-297.

¹⁸⁵ Mezei, i.m. 283.

¹⁸⁶ Vö. Drummond, „Phenomenology and the Foundationalism Debate”, in *Reason Papers* 16 (Fall 1991): 45-71. Uő. 2008: 81.

¹⁸⁷ Mezei, i.m. 276.

¹⁸⁸ Werner Marx az, aki a kései Husserlnél az életvilágot a végső evidenciák birodalmaként értelmezi. Ehhez azonban hozzá kell tenni azt is, hogy Husserlnél végső soron maga az életvilág is konstituált, a transzcendentális szubjektivitás teljesítménye. Vö. W. Marx, 1970: 61sk. Vajda, 1993: 38skk.

1.3. Heidegger. Az egzisztenciális igazságfogalom

Husserl-t egész életművén keresztül a szubjektivitás csodája tartotta hatalmában. Heidegger úgy tartotta, hogy ezzel az újkori ismeretelméleti tradíció körén belül maradt, noha elismeréssel adózott mesterének, aki a leginkább volt képes arra, hogy „a szubjektivitás rejtélyét”¹⁸⁹ láthatóvá tegye és megmutassa. Heideggert ezzel szemben a lét csodája¹⁹⁰ nyugozta le, gondolkodói útjának kezdetétől fogva egészen annak végéig. Ebben a tekintetben van egy fontos alak, aki a két gondolkodó számára egyformán meghatározónak bizonyult pályájuk kezdetén: Franz Brentano. Az akkor még gimnazista Heideggernek apja barátja, Conrad Gröber konstanzi lelkész 1907-ben Brentano doktori értekezését adta ajándékba, mely *A létező sokféle jelentéséről Arisztotelésznél* címet viselte.¹⁹¹ Ebből az olvasmányélményéből eredt a lét és létezés problémája iránti, egész életén át kitartó fáradhatatlan érdeklődése.

Heidegger gondolkodásában a legkülönbözőbb hagyományok és korabeli áramlatok álltak össze egységes filozófiai vízióba. A fenomenológia kínálta számára azt a lencsét, amelynek révén ezeket a gondolkodókat és tradíciókat egységes kép részeként tudta szemlélni. A filozófiatörténet és benne ezek a tradíciók számára magának a létnek a mozgásaként jelentek meg. Heidegger nem csupán fenomenológiai módon közelítette meg a fenomenológia előtti filozófusokat: meggyőződése szerint ezeknek a gondolkodóknak az írásaiban valódi fenomenológiai belátások fogalmazódtak meg, amelyeket fenomenológiai módon is kell szóhoz juttatni. A fenomén az önmagán megmutatkozó, amely legkevésbé sem a minden további nélkül látható: a fenomén mindenekelőtt rejtőzni szeret, (GA2: 36, magyar [2007]: 53). Le kell ásni hozzájuk. A fenomenológia Heideggernél, akár csak Husserlnél, egy *archeológiai* munka: egyfajta filozófiai ásás. A fenomén, mely mindenekelőtt rejtőzni szeret, *a létező léte*.

Noha a fenomenológia értelme jól kivehetően megváltozott munkásságában, úgy vélem Heidegger a fenomenológia egy bizonyos, jól körülhatárolható értelméhez egészen élete végéig hű maradt. Nevezetesen a filozófia mindvégig a lét fenoménjének (a lét önmegjelenésének) láttató felmutatását jelentette számára. Ez a „láttató felmutatás” nem más, mint a fenomenológia eredeti értelme, amellyel tökéletesen megfért az a filozófiai és ontológiai szükségszerűség, hogy a lét fenoménje soha nem tehető teljesen láthatóvá, mindig maradnak olyan aspektusai és részletei, amelyek kivonják magukat látókörünkől. Egész munkásságát

¹⁸⁹ „Rätsel der Subjektivität” – Husserl kifejezése. Hua 27: 217.

¹⁹⁰ Az a csoda, hogy lét egyáltalán van, és jelen van, tehát adatik.

¹⁹¹ Fehér M., 1992: 17. Vö. még: Rüdiger Safranski, *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Budapest: Európa kiadó, 2000: 43skk.

arra építette fel, hogy minél élesebb megvilágításba helyezze a lét fenoménjét, vagy, ami ugyanaz, hogy minél radikálisabban tegye fel a lét értelmére irányuló kérdést. Mindezt egy mélyen fenomenológiai gesztus motiválta, mely gondolkodását az úgynevezett „fordulat” után, ha lehet még erőteljesebben áthatotta, mint azelőtt.

Heidegger egész pályafutása során bonyolult és összetett fejlődésen ment keresztül: a fordulat előtti és utáni korszaka több különböző periódusra bontható. Kezdetől fogva jelen volt nála a történetiség és a faktikus élet iránt való érdeklődés. Ez alapozta meg nála a transzcendentális fenomenológia hermeneutikai és ontológiai transzformációját.¹⁹² Az igazságkérdést ezzel összhangban hermeneutikai és egzisztenciális módon igyekezett megérteni. Az eredendő igazság a teórián kívüli emberi létezés személyes ügye: ez az egzisztenciális igazságfogalom megelőzi és megalapozza a tudományos és teoretikus igazságot. Már *Duns Scotus jelentés- és kategóriatanáról*¹⁹³ szóló 1915-ös habilitációs írásában is azt a célkitűzést fogalmazza meg, hogy „cseppfolyósítsa a filozófiát”.¹⁹⁴ Az életet mindig sokkal illékonyabb és folyékonyabb dolognak tartotta, mint amit a hagyományos filozófia eszköz- és fogalomtárával meg tudnánk ragadni. Az élet problémája új filozófiai látásmód és fogalmiság kidolgozását teszi szükségessé.

Addig azonban hosszú út vezet, míg Heidegger rendszeres és kifejezett módon kidolgozza az egzisztenciális igazságfogalmat. Ennek az igazságfogalomnak a kifejlett formájával már az 1922 őszi keletkezett Natorp-beszámolóban¹⁹⁵ is találkozunk; valamint a következő év nyári szemeszterén tartott *Ontológia: a fakticitás hermeneutikája* (GA63) című kurzus szövegében is. Kezdetben viszont az igazságkérdést teljesen a husserli fenomenológia felől érti meg; felfogásának hátterét a logikai és jelentéseméleti kontextus, valamint, ezzel szoros összefüggésben, a pszichologizmussal folytatott polémia alkotja. Az 1912-es *Újabb kutatás a logikáról* című írásában Heidegger a fenomenológia felől gyakorol kritikát a pszichológia evidencia-fogalma fölött, (GA1: 17-43). Hangsúlyozza, hogy nem szabad az evidenciát érzésként felfognunk, amennyiben el akarjuk kerülni az antropologizmust. 1913-as *Az ítélet tana a pszichologizmusban* című doktori értekezésében szintén az igazság pszichologista felfogását bírálja;¹⁹⁶ és itt már támaszkodik Husserl *Eszmék* című művének eredményeire, (i.m. 183). Itt is az evidencia érzés-elméletét bírálja; konkrétan Wilhelm Wundt kapcsán arról beszél, hogy a pszichológusok összekeverik egymással a pszichológiai és a logikai szférát. Wundtnál az evidencia az emberi szellemi organizációjában van megalapozva,

¹⁹² Vö. Moran, 2002: 192skk.

¹⁹³ Valójában, mint azóta tudjuk, egy Erfurti Tamástól származó szövegről van benne szó. In GA1:189-411.

¹⁹⁴ Safranski, 2000: 95sk.

¹⁹⁵ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in GA62, magyarul: 1996/97.

¹⁹⁶ GA1: 1-129, különösen: 27-30, 46, 50.

a gondolkodási törvények pedig pszichikai alkatunk törvényszerűségeit fejezik ki. Ezáltal viszont Wundt és a pszichológusok képtelenek lesznek arra, hogy kijussanak a tudat immanenciájából valami objektívhez, (GA1: 89). Az igazság objektivitását egyedül úgy tudjuk garantálni, ha határozott különbséget teszünk pszichológiai és logikai között.

Heidegger 1916-ban találkozott először Husserlrel, aki 1919-ben fogadta maga mellé asszisztensként. Heidegger nem titkolta Husserl filozófiájának alapjait, illetve alapvető előfeltevéseit érintő kérdéseit; a tanítványok körében folytatott beszélgetések során ezekkel alkalmasint szembesítette is mesterét.¹⁹⁷ Minden eltérés és kritika ellenére azonban 1923-ig tartó első freiburgi korszaka során még Husserl árnyékában filozofál. Amikor 1923-ban Husserl közbenjárásának köszönhetően privátdocensi állást kap a Marburgi Egyetemen, Paul Natorp tanszékén, akkor a térbeli távolság az önállósodást is segíti: Heidegger az 1928-ig tartó marburgi periódusa során kiépít egy masszív és szerteágazó Husserl-kritikát; valamint ezzel párhuzamosan megszilárdítja saját hermeneutikailag és ontológiai módosított fenomenológiájának alapvonalait. Heidegger úgy érezte, hogy minden radikalitása ellenére Husserl *tudatfilozófiai orientációjú* fenomenológiája képtelen arra, hogy a valóságos életről számot adjon a maga ténylegességében; és úgy vélte, hogy a fenomenológiának ez a kifejtése, minden radikalitása és érdeme ellenére, nem tudott kilépni a modern ismeretelméleti hagyomány kereteiből.¹⁹⁸

Heidegger értelmezése szerint a tudat fogalma csupán a tényleges emberi élet egy absztrakt aspektusát képezi le, és eltávolítja az életet önmagától. Olyan kategóriákat kényszerít rá, amelyek alapvetően idegenek tőle és eltorzítják annak valódi lényegét. A tudat szerinte egy hamis filozófiai kérdésfeltevésből született; és ezen a fogalmon túl kell lépünk, oly módon azonban, hogy megmutatjuk a hozzá kapcsolódó kérdésfeltevés fonák voltát, valamint azt is, hogy ennek a hibás kérdésnek miért kellett *szükségszerűen* megszületnie. A filozófiatörténetben az utak éppoly szükségszerűek, mint a tévutak.¹⁹⁹ A kartéziánus hagyomány létrejötté a filozófiatörténetben éppannyira sorsszerű, mint a létkérdés betemetődése, és Husserl által történő elmulasztása. Az 1923-as év téli szemeszterén tartott *Bevezetés a fenomenológiai kutatásba* című kurzusa során azt veti Husserl szemére, hogy megmaradt az evidencia kartéziánus felfogásánál, ami megakadályozta őt a létkérdés felismerésében, (GA17: 270-273, 317).²⁰⁰ Noha Heidegger egyfelől egyetért abban Husserlrel, hogy az evidencia a vélt és az

¹⁹⁷ Ld. Schwendtner, 2008: 148, 366-os lábjegyzet. Ld. továbbá: Fehér M., 1992: 63, (2-es lábjegyzet). Mezei, 1998: 302-304.

¹⁹⁸ Schwendtner, *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*, Budapest: L'Harmattan, 2003:34-53. Uő, 2008.

¹⁹⁹ Vö. GA9: 196-198, magyar [„Az igazság lényegéről”, 1994]: 56-58.

²⁰⁰ „Husserls ursprünglicheres Versäumnis der Seinsfrage”, i.m. 270.

adott közti fedés, másfelől bírálja őt amiatt, hogy az evidenciát a teoretikus-kognitív evidenciára, a megismerés evidenciájára szűkíti le. Heidegger szerint az evidencia fenoménje, mint az igazság felnyílása, ennél sokkal gazdagabb és tartalmasabb; oly módon pedig, hogy nem korlátozódik a teoretikus fenoménekre, hanem a mindennapi élet szerves részeként megalapozza a teoretikus attitűdöt és megismerést. Az evidencia nem más, mint a mindenkor utunkba kerülő létező megnyílása önmagából, (i.m. 272sk).

A marburgi időszakban kifejtett Husserl-kritika egyik legfontosabb dokumentuma az 1925 nyári szemeszterén tartott *Prolegomena az időfogalom történetéhez* című kurzusának szövege.²⁰¹ Ebben a szövegben már a létkérdés képezi azt a koherens filozófiai víziót, amelynek tükrében Heidegger a husserli fenomenológia radikalitását és gyengeségeit értékeli. Különleges radikalitását éppen a létkérdés felé előremutató megfontolásaiban látja; a *Logikai vizsgálódások* az, amit ebben a tekintetben kiemelkedően fontosnak tart, míg az *Eszméket* lényegében egyfajta kantianizmusba való visszaesésnek tekinti.

A *Logikai vizsgálódások* három legfontosabb gondolatát az intencionalitásban, az apriori Husserl által adott interpretációjában, valamint a kategoriális szemléletben látta. Az intencionalitás, Heidegger olvasatában, az emberi ittlétnek a létre, illetve a világra való nyitottsága: *transzcendencia*. Kantnál az apriori az emberi megismerőerők szubjektív működését tükrözte, ezáltal Kant szubjektivizálta az apriori fogalmát. Husserl éppen ebből az értelmezésből szabadította ki az apriorit, amikor azt objektivitásként, magának a létnek a szerkezeteként mutatta be. Végül pedig Heidegger olvasatában a kategoriális szemlélet felfedezése révén Husserl megmutatta, hogy már mindig is magát a létet látjuk, mégpedig nem áttételes értelemben, hanem szó szerint. Mindig rendelkezünk a léttel való előzetes, meghitt ismeretséggel; a szó szoros értelmében látjuk, hogy „a papírnak fehér színe van”, „szép idő van”; és nem egyszerűen a papírt, meg a fehérséget, vagy az idő szépségét, hanem magát a „van”-t is mindenkor látjuk. Ezzel Husserl megnyitotta a létkérdés fenomenológiai kidolgozása felé vezető utat.

Egyik oldalon a dicséret. A másik oldalon a bírálat: Husserl elmulasztja tisztázni, hogy mit is jelent tulajdonképpen a „lét” kifejezés. Ez különösen élesen nyilvánul meg az *Eszmé*kben, ahol a transzcendentális szubjektivitást teszi meg abszolút létnek. Heidegger szerint Husserl az *Eszmé*kben négyféleképpen is létnek nevezi a transzcendentális tudatot, noha egyszer sem mondja meg, hogy mit kellene „léten” voltaképpen értenünk, (a tudat mint tiszta, immanens és kétféle értelemben is abszolút lét: egyfelől mindentől független, másfelől szubsztanciális lét). A létkérdés elmulasztása azonban sorsszerű: nem olyasmi, amiért

²⁰¹ GA20, mindenekelőtt: §§11-13.

Husserlnek személyre szólóan szemrehányást kellene tennünk, mondván, hogy annyira elfogult volt saját filozófiája iránt, hogy emiatt átsiklott a tekintete valami egészen nyilvánvaló dolog felett. Heidegger szerint azonban nem erről van szó. Maga a létfelejtés, mint filozófiatörténeti hatalom, akkor erővel bír, hogy befolyása alól még a legnagyobb elmék sem vonhatják ki magukat. A létfelejtés a létsors mozgásához tartozik.

A husserli fenomenológia kérdésirányát Heidegger szerint a Descartes-tól örökölt problematika határozza meg: ami Husserlnek irányt szab, az Heidegger szerint „a bizonyosság gondja”.²⁰² Descartes és az egész újkori filozófia kérdésfeltevése ennek a gondnak az alapján áll. Descartes-nál az alapvető bizonyosság, amelyre a tudás és a filozófia egész építmény ráépülhet, az „ego cogito” tétele, az „én gondolkodom” bizonyossága. Heidegger szerint azonban van egy ennél jóval ősbibb és eredendőbb bizonyosság: a „sum moribundus”,²⁰³ a „halandó vagyok” bizonyossága. Heidegger a halál eredendő bizonyosságára ebben az időszakban az „ősbizonyosság” („Urgewissheit”) kifejezést is alkalmazza. A megismerés teoretikus bizonyosságánál eredendőbb a saját véges létünkre vonatkozó egzisztenciális bizonyosság, mely az előbbit bizonyos módon meg is alapozza.²⁰⁴

A teoretikus megismerésben jelentkező evidenciához sajátos kétértelműség társul: egyszerre univerzális és regionális.²⁰⁵ Egyfelől univerzális, ami az intencionalitás struktúrájából következik. Minden ember képes a megismerésre, és minden ember képes rá, hogy egy bizonyos dolgot úgy ismerjen meg, ahogy az mindenki más számára megismerhető. Ebben áll az evidencia univerzalitása. Másfelől az evidencia regionális is: Heidegger, Husserlt követve, az evidencia regionalitásáról beszél, ami abban áll, hogy minden specifikus tárgyterület külön, a maga sajátos voltára szabott evidenciát igényel. Heidegger szerint a tudati immanencia és a tárgyi transzcendencia között az evidencia verhet hidat. A teoretikus evidencia egzisztenciális alapjai azonban mindaddig elrejtőznek, amíg nem ismerjük fel, hogy *eredendően véges lényként állunk benne a lét eseményében*; és végességünkből adódóan csak korlátozott rálátásunk van ennek az eseménynek a pillanatnyi fázisára. A teoretikus attitűd bizonyosságát ily módon mindenkor a végesség bizonyossága hatja át, a teoretikus és tudományos megismerés hatékonyságát pedig mindig behatárolja lényegi végességünk.

A preteoretikus, praktikus, egzisztenciális igazságfogalom struktúráját Heidegger a *Lét és időben* dolgozza ki a maga egészében. A főmű első vázlatos kéziratái 1923 telén

²⁰² GA17: 270.

²⁰³ GA 20: 437-438.

²⁰⁴ Szeretnék e helyütt köszönetet mondani Carolyne Quinneknél, aki megosztotta velem ezzel kapcsolatos kutatásait. Carolyne Quinn, „Derrida, Dasein and *Being towards Death*: Trying to work out what «Death» means”, 2009, kéziratban.

²⁰⁵ Ld. GA 20: 67-68.

keletkeztek; később Heidegger rákényszerült, hogy amennyire csak lehet, kidolgozza a könyvet, mivel Husserl ragaszkodott hozzá, hogy ő legyen az utódja a Freiburgi Egyetem Filozófiai Intézetének élén, a Kultuszminisztérium viszont elégtelennek ítélte Heidegger publikációinak mennyiségét egy ilyen pozícióhoz. Így az 1926-os tavaszi szünetben, február és április között Heidegger nekiállt letisztázni az anyagot, Husserl pedig, aki különösen szíven viselte Heidegger előmenetelét, személyesen látogatott el Todtnaubergbe, hogy segítsen tanítványának előkészíteni a kéziratokat a nyomdai munkálatokra.²⁰⁶

Az igazság fogalmával Heideggernél a megértés fogalma korrelál. A megértés mindig valamilyen igazságot ért meg. Már mindig is kapcsolatban vagyunk az igazsággal, az ember világban való létezése egyúttal az igazságban-lét, mindig is részesei vagyunk az igazságnak. A hamisság csak mint az igazság ellenfogalma nyer értelmet, viszont az igazság ellenfogalmaként szervesen össze is fonódik vele. Az emberi létezés egyformán eredendően van az igazságban és a nem-igazságban, (GA2: 222, magyar: 258sk).²⁰⁷ Viszont az igazán lényeges igazság nem adja oda magát nekünk egykönnyen: az igazságért meg kell küzdeni. Az igazság: *elrablás*, a létező kiragadása a homályból és az elrejtettségéből, (uo., magyar: 259). Heidegger szerint vannak igazságok, amelyeknek téjtük van; vannak igazságok, amelyekért érdemes meghalni, és vannak, amelyekért nem. Ahogy a megértésnek, úgy az igazságnak is különböző szintjei, és egymás által fundált típusai vannak.

Az igazság a dolgok feltárultsága. Az emberi ittlét az, aki képes feltárultságot kölcsönözni dolgoknak. Az igazság, mint a dolgok igaz vagy helyes megértése, az emberi ittlét teljesítménye, végső soron az emberi létezés egyik alapvető létmódja. Heideggernél az ember lényege („esszenciája”, mondja Heidegger idézőjelek között) az egzisztenciája. Az ember lényegileg eksztatikus, kivetülő lény; mindenkor önmagán túllépő módon van. Kétféle módon tudunk egzisztálni: tulajdonképpen és nem-tulajdonképpen módon. A nem-tulajdonképpeniség „állapotában” a döntéseket mindenkor *mások* hozzák helyettünk. Ilyenkor a többiek léteznek helyettünk; a többi ember cselekszik általunk. A tulajdonképpeniségben leválunk az anonim nyilvánosság világáról, és magunkra vállaljuk döntéseinket. Úgyszólván kimetsszük magunkat a közösségi rutinok teréből, és tulajdonképpen módon egzisztálva elszigetelődünk a többiektől. Mindkét egzisztenciális alapstruktúra egy még eredendőbb struktúrán nyugszik; a heideggeri egzisztenciális fenomenológia legalapvetőbb struktúráján: a mindenkori-enyémvalóságon („Jemeinigkeit”), amit véleményem szerint a szubjektum első személyű pozíciójaként, „ipszeitásként” kell értenünk.

²⁰⁶ Vö. Moran, 2002: 206.

²⁰⁷ „A jelenvalólét, mivel lényegszerűen hanyatló, létszerkezete szerint a «nem-igazságban» van”. „A jelenvalólét azonban csak annyiban lehet elzárt, amennyiben feltárt is”.

Ezek a létstruktúrák a lehető legközvetlenebb viszonyban állnak az igazság problémájával, hiszen mindkettőben a lét és a létező valamilyen megértése valósul meg. Van olyan értelmező, aki a nem-tulajdonképpeniséget minden további nélkül azonosítja a nem-igazsággal, a tulajdonképpeniséget pedig az igazsággal.²⁰⁸ Ténylegesen vannak olyan szöveghelyek a *Lét és idő*ben, amelyek alapján egy ilyen olvasat igazolható. A szélesebb kontextust is figyelembe véve azonban némiképp elsietettnek érzem ezt az olvasatot. A nem-tulajdonképpeniségben is működik a dolgok megértő felfedése, sőt, ekkor működik csak igazán. A mindennapi életnek éppen az a lényege, hogy többé-kevésbé mindig kiismerjük magunkat a dolgokon, és eligazodunk közöttük. Ez a „magunkat kiismerni a dolgokon” pontosan azt jelenti, hogy valamiféle meghitt ismeretségben vagyunk a dolgok igazságával. Csak a nem-tulajdonképpeniségben a megértést a többiek irányítják; az anonim társadalmi nyilvánosság. Mindenkor közösségi rutinokhoz igazodva értjük meg a dolgok igazságát. Van olyan, hogy nem-tulajdonképpeni igazság.

A tulajdonképpeni igazság akkor nyílik meg számunkra, amikor valamilyen módon távolságot tudunk teremteni a többi ember világához képest, ha ki tudunk lépni az anonim nyilvánosság teréből. Heidegger szerint ehhez a feltételeket mindenekelőtt bizonyos alaphangulatok teremtik meg, (mindenekelőtt a *szorongás*), melyek ily módon elszigetelik az embert a nyilvános értelmezettségek világától.²⁰⁹ Az emberi létezés ilyenkor önmagát tulajdonképpeni lehetőségeire való tekintettel érti meg. Nem mások hoznak helyette döntéseket, hanem maga szab irányt a dolgok és önnön lehetőségei megértésének. Ez azonban még a preontologikus létmegértéshez tartozik.

Heidegger különbséget tesz ontologikus és preontologikus megértés között. Az ontologikus megértés a *Lét és idő* kontextusában körülbelül a filozófiai reflexiónak felel meg. Az ontologikus vagy filozófiai megértés szintjén is lehet tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni megértésről beszélni. Heidegger megértés-fogalmát elemezve Schwendtner Tibor a megértés három típusát különbözteti meg: a pragmatikus és az egzisztenciális megértést, valamint a létmegértést.²¹⁰ Az első kettő felelne meg a nem-tulajdonképpeni (a nyilvános, előre rögzített értelmezettségek közegében mozgó) és a tulajdonképpeni megértés fogalmának, a preontologikus, illetve prefilozófiai attitűdben. Az utóbbi pedig az ontológiai, avagy filozófiai reflexió fogalmának felel meg.²¹¹ Ez a megközelítés azonban figyelmen kívül

²⁰⁸ Heffernan, 1999: 154sk.

²⁰⁹ Később, a „Mi a metafizika?” című 1929-es előadásban, valamint *A metafizika alapfogalmai* című kurzus során az *unalom* is ilyen alaphangulatként jelenik meg. Vö. GA9: 103-122, magyar: 13-33, különösen: 110, magyar: 20. GA29/30: 89-260, magyar: 91-230.

²¹⁰ Schwendtner, 2008: 91-96, különösen: 92.

²¹¹ Ld. Schwendtner, 2008: 91-107.

hagyja, hogy Heidegger a filozófiai attitűdön belül is különbséget tesz tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni megértés között, amire Fehér M. István hívja fel a figyelmet.²¹² A filozófiai attitűdben megvalósuló tulajdonképpeniség arra vonatkozik, hogy mennyire vagyunk képesek távolságot teremteni a gondolkodásunkat már eleve uraló tradícióhoz képest. Heidegger szerint a tradíció túlhatalma óriási: ingadozik a tekintetben, hogy egyáltalán a személyes döntésünkön múlik, hogy képesek vagyunk-e kilépni a tradícióból (abban az értelemben, hogy külső rálátást nyerjünk a tradíció általi meghatározottságunkra), vagy a tradíció makacsul érvényesíti a maga jogait a mégoly radikális filozofálásban is.

A tradíció bennünk való látens életének megvilágítását szolgálja Heideggernél a *destrukció* módszere: a filozófiatörténet leépítő elsajátítása. A destrukció mint reflexív mozgás Schwendtner értelmezése szerint a fenomenológiai redukció egyfajta alkalmazása.²¹³ Az értelmezők közül többek között Ernst Tugendhat az, aki szerint Heidegger teljesen elvetette a redukciók husserli módszerét, és semmit sem vett át belőlük.²¹⁴ Ezt a felfogást én is problematikusnak tartom, e ponton szeretnék Jean-Luc Marion véleményéhez csatlakozni, aki szerint a fenomenológiai redukció eszméje alapjaiban határozta meg Heidegger gondolkodását, egész pályafutásán keresztül, és ez a filozófiai művelet ugyanúgy központi szerepet töltött be nála, mint Husserlnél.²¹⁵ Marion szerint a redukció a fiatal Heideggernél az ontológiai differenciára, míg a kései Heideggernél a lét eseményére redukál.

A destrukció Heideggernél valóban egyfajta tisztítási eljárásnak felel meg (ahogy Husserlnél is tisztítási eljárás a redukció): a fenomént megtisztítjuk a rá rakódott mindenféle rétegektől. Meglehetősen körülményes eljárásról van szó: a lerakódott rétegeket nem tudjuk egyszerűen feltörni, és eltávolítani, hanem az általuk betemetett fenoménhez csak úgy tudunk hozzáférni, ha pozitív módon elsajátítjuk ezeket a rétegeket. A létező létét szeretnénk hozzáférhetővé tenni, a maga igazságában. A destrukció a lét igazságához törne utat. Heideggernél, mint fentebb már utaltunk rá, a létkérdés sorsa bensőségesen összefonódik az igazságkérdés sorsával.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Husserl és Heidegger igazságfelfogása éles ellentétben áll egymással. Husserl kifejezetten beszél „magában való igazságról” („Wahrheit an sich”), míg Heidegger határozottan tagadja azt, hogy léteznének „örökkévaló”, „magukban való igazságok”. Igazság Heidegger szerint csak addig van, amíg emberi ittlét is van. Meggyőződése szerint a newtoni törvények azáltal váltak igazakká, hogy Newton felfedezte

²¹² Fehér M., 1992: 194sk.

²¹³ Schwendtner, 2008: 100sk.

²¹⁴ Tugendhat, 1970: 262, skk.

²¹⁵ Marion, 1989.

őket; ezek a törvények Newton előtt sem igazak, sem hamisak nem voltak, egyáltalán nem voltak felfedve.²¹⁶ Lehetne jobban ellentmondani Husserl elképzeléseinek? Mégis: felfedni csak azt lehet, ami felfedhető, felfedni csak ott lehet, ahol van valami, amit felfedhetünk, s végül: felfedni csak azzal összhangban lehet, *ahogyan* a létező megengedi, hogy felfedjék. A létben eleve meghúzódznak azok a struktúrák, amelyek megszabják, hogy milyen módon válik számunkra hozzáférhetővé. A lét nem önmaga feltárlásában jön létre; a feltárlás nem létrejövés, hanem hozzáférhetővé válás. Az, hogy a lét a felfedés előtt nem volt sem igaz, sem hamis, nem azt jelenti, hogy nem „lett” volna, hanem azt, hogy „homályban rejtve”.

„A lét – nem a létező – csak annyiban «adódik» (es gibt), amennyiben igazság van. És az igazság csak annyiban és addig van, amennyiben és ameddig van jelenvaló lét. Lét és igazság egyformán eredendően «van»” – mondja Heidegger, (GA2: 230, magyar: 267). Lét és igazság eredendően összetartoznak. A lét a maga igazságát csak egy ittlétszerű létező számára tudja megmutatni, amilyen az ember. Az igazság az az *esemény*, melyben a lét leleplezi magát az ember számára. E leleplezés előtt a lét nem „nincs”, hanem nem adott, nem leleplezett. A lét feltárlása azonban mindig kettős folyamat: a lét igazságának eseménye, mint fentebb mondtuk, feltárlás és elrejtőzés kettős mozgásában megy végbe. A lét feltárlását továbbá meghatározza a létre irányuló tekintet nézőpontja, az általa motivált nézésirány, és végül a tekintet által kimetszett látómező.²¹⁷ Heidegger hangsúlyozza, hogy a feltárlás mindig az ittlét végessége által behatárolt térben történik.

A lét feltárlásában mindig a lét értelme az, ami ilyen vagy olyan módon feltárlul. A lét értelmét mindig egy felvázolásban („Entwurf”) sajátítjuk el. Ebben, miként azt Tengelyi és Ullmann egyaránt hangsúlyozzák,²¹⁸ van egy mélyen transzcendentális motívum: noha a lét értelmének megértő elsajátítása egy történetileg artikulált térben zajlik, ez az aktus mégis lényegileg az értelemadás husserli motívumával rokon. A „fordulat” előtti korszakban Heidegger még egyértelműen az emberi létezés aktivitását hangsúlyozza az igazság feltárlásában és az értelem megragadásában: az ember mint ittlét az, aki feltárlásra bírja a létet, és a lét értelmének felvázolása pedig magának az ittlétnek a műve és tette.

Saját lehetőségeit az ittlét mindig a világból érti meg. Maga a világ nem más, mint az ittlét létstruktúrája. A lét csak az ittlét vonatkozásában adódik világszerű módon. A világ egy olyan horizont, mely az ember által nyílik meg. Heidegger a létezésnek ezt a struktúráját az emberi ittlét világban-léteként fejt ki; az embert lényegileg világban való létezőként ábrázolva. A világban való létezés gondolatának alapján utasítja el Heidegger az egész újkori

²¹⁶ GA2: 226, magyar: 263sk.

²¹⁷ *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*, GA 62: 347sk, magyar: 7. Ld. még: Schwendtner, 2008: 99.

²¹⁸ Tengelyi, 1998: 83-89, Ullmann, 2010: 303-332.

ismeretelméleti problematikát mint alapvetően fonák kérdésfeltevést. Ennek a problematikának az elutasítására vezethető vissza a tudat mint olyan fogalmával kapcsolatos mély ellenérzései. Heidegger a tudatot *reprezentációként* fogja fel: jelesül a tudat-transzcendens világnak a tudat által történő reprezentációjaként. Husserl, mint láttuk, ezzel a felfogással gyökeresen szakított, amikor a tudatot intencionalitásként értette, mely magát a dolgot állítja elének. Heidegger viszont úgy érezte, hogy Husserl mégsem tudott teljesen megszabadulni ettől a hagyománytól, amikor bevezette a transzcendentális redukciót, mint a tudattól független létezés zárójelezését, és a filozófiai kérdezést teljesen a tudati immanencia területére szerezte volna korlátozni.

Az újkor ismeretelméleti alaprejtélye a *realitás-problémában* áll, tehát abban a kérdésben, hogy a szubjektum miként juthat ki a maga immanenciájából a tőle elszigetelt, és hozzá képest transzcendens objektumhoz. Heidegger ezt a gordiuszi csomót úgy vágta át, hogy az emberi ittlétet világban-létként határozta meg. Sem a „szubjektum” nincs bezárva a maga immanenciájába, sem az „objektum” nem külön el a „szubjektumtól”, egy hozzá képest transzcendens régióban. Heidegger már magukat ezeket a terminusokat is csak idézőjelek között hajlandó említeni, azok félrevezető volta miatt. Szerinte „szubjektum” és „objektum” eleve csak ugyanannak a struktúrának két mozzanataként bír értelemmel: ez pedig a világban-lét struktúrája.²¹⁹ Az az őssztruktúra, illetve ősfenomén pedig, amely az embernek, mint világban-létnak a különböző egzisztenciális struktúra-mozzanatait egybefogja, a *gond*. A kivetülés, a létmegértés eleve a gond alapján megy végbe. A gond az, amelyben az ember időbeliségének végső értelme feltárul.

Heidegger a létkérdés kidolgozása során az emberi ittlétet kérdezi ki léte tekintetében. Az ittlét az, aki kérdezni és válaszolni tud; ő az, aki be tud számolni saját létéről, melyhez mindig valamilyen módon viszonyul, amelyet mindig megért valahogy. Az emberi létezés eredendő időbelisége és egzisztenciális struktúráinak egysége, valamint e struktúrák lényegileg temporális jellege a gond felől válik hozzáférhetővé. A gond felől léphetünk tovább azután az ember eredeti időbeliségétől a lét, mint olyan időbeliségéhez. A gond az emberi létezés (Dasein) mindennapi, átlagos foglalatosságja a világ közegében. A dolgokról, az emberi kapcsolatokról való gondoskodás. A gond jelenik meg az emberi létezés őssztruktúrájaként, amely az összes egzisztenciális struktúrát egyesíti magában, (GA2: 196, magyar: 230sk). A létkérdés egy további, magasabb lépcsőfoka a gond struktúrájának kibontása révén nyílik meg. A mű utolsó mondata így hangzik: „Vajon maga az idő a lét

²¹⁹ Vö. GA2: 62, magyar: 82. Mezei Balázs megjegyzése: ugyanez van viszont az intencionalitás esetében is: szubjektum és objektum ugyanúgy egyazon struktúrának, a korrelációnak a tagjai vagy mozzanatai.

horizontjaként nyilvánul-e meg”, (i.m. 437, magyar: 500). A mű meg nem jelent következő szakasza az ittlét eredendő időbeliségétől a lét időbeliségéhez lépett volna tovább. A tervezett következő szakasz címe is így hangzott: „Idő és lét”. Noha a könyv fennmaradó részei terjedelmi okokból nem jelenhettek meg, és a maradék részeket Heidegger nem tette közzé, hanem állítólag tartalmi okokból megsemmisítette,²²⁰ a mű elkészültét követő években a szerző mégis követte az eredeti koncepciót egy szisztematikus fenomenológiai ontológia felé haladva. A következő nagy feladat az általában vett lét ontológiájának, illetve temporalitásának a kidolgozása volt.

*

Az esemény

Heidegger különbséget tett az ittlét időbelisége („Zeitlichkeit”) és az általában vett lét temporalitása („Temporalität”) között. Mint fejtegetéseinek előrehaladó menete során kiderül, az emberi időbeliség az általában vett lét temporalitásába illeszkedik; sőt, miként a fordulat után Heidegger hangoztatta: az emberi időbeliség egyáltalán csak az általában vett lét temporalitása felől érthető meg. A fordulat (die Kehre)²²¹ előtt azonban egy darabig még próbálta követni és végrehajtani a *Lét és idő* eredeti projektjét. Az 1927 nyári szemeszterén tartott *A fenomenológia alapproblémái* című előadásában megpróbál továbblépni az általában vett lét temporalitásáig. Az általában vett lét temporalitása, hasonlóan ahhoz, hogy az ittlét időbelisége három eksztázissal rendelkezett, szintén három dimenzióval bír: prezencia, futurum és praeteritum, (GA24: §19).²²² Ebből Husserl a könyvben egy dimenziót dolgozott ki: a prezenciát. Az 1928-as nyári szemeszter során tartott *A logika metafizika alapjai, Leibnizből kiindulva* című kurzusban felveti a metontológia gondolatát, (GA 26: 200skk). Eszerint a fundamentális ontológia két részre oszlik: egyfelől az ittlét analitikájára (az egzisztenciális analitikára), másfelől a lét temporalitásának az analitikájára. A lét temporalitásának analitikája egy bizonyos ponton túl az egész ontológia radikalizálását és univerzalizálást implikálja, oly módon, hogy az Heidegger szerint még a fundamentál-ontológia kereteit is szétfeszíti: az ittlét ontológiai analitikáján túl kell lépnünk az egyáltalában vett létező, mint létező létének az analitikájához. Ez az átfordulás (*metabolé*) eredményezi a metontológiát, (GA26:199skk). Míg a fundamentálontológia még az ittlét egzisztenciális analitikájának alapján fogalmazódik meg, addig a metontológia túlkérdés ezen az ontológián, és a létezők totalitásának tematizálására irányul. A metontológia ebben a

²²⁰ Vö. Schwendtner, 2008: 179-180, 471-es lábjegyzet. Ld. még: GA 66: 413.sk.

²²¹ Ld. alább.

²²² Ld. ehhez: Inga Römer, 2010: 211, sk. Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2003: 91skk.

formában az ontológia univerzalizálása, (i.m. 201).²²³ De az univerzális ontológia kidolgozására tesz kísérletet az 1929/30 téli szemeszterén tartott *A metafizika alapfogalmi* című szeminárium is, ahol Heidegger megpróbálja beemelni ontológiájának keretei közé az állati lét szisztematikus fenomenológiai elméletét is, (GA29/30).²²⁴

Heidegger a gondolkodásában beállt fordulatot az 1930. júliusában tartott *Az igazság lényegéről* című előadásához köti; melyben meghirdeti „a létre való szelíd ráhagyatkozást”.²²⁵ Voltaképpen csak ekkor kezd el nála egy valódi „anti-kopernikuszi” fordulat kibontakozni. Tengelyivel és Ullmann Tamással egyetértésben úgy gondolom, hogy a fordulat előtti Heideggernél teljes mértékben működésben volt a transzcendentális filozófia alapmotívuma, a felvázolásként felfogott egzisztenciális megértés gondolatában. Az igazság ekkor inkább feltárás volt, mint feltárulás: olyan *aktív* teljesítmény, amelyet az emberi létezésnek magának kellett végigvívnia. Az ember aktivitásának persze döntő szerepe volt a kései Heidegger gondolkodásában is, de a hangsúly egyértelműen a lét eseményére, és a lét feltárulására helyeződött át. Az embernek nyitottá kell válnia a lét feltárulására; de magának ennek a feltárulásnak a tekintetében az ember lényegileg *passzív*. A lét feltárulásának értelme nem az embertől magától származik, nem az ittlét felvázolásának az eredménye, hanem maga a lét eseménye az, amely ezt az értelmet úgyszólván ajándékként adja annak, aki nyitott rá.

Heidegger egész kései, a fordulat utáni, a korábbinál nem kevésbé összetett és bonyolult gondolkodói útját az igazságkérdés határozta meg, éppoly eredendően, mint a létkérdés. A létet a kései Heidegger radikálisan annak eseményszerűségében fogta fel: a lét olyan ősidőiség, mely minden más temporalitást és időbeliséget felölel és lehetővé tesz, a lét eredendően létsors, illetve léttörténet, minden sorsszerűség és történetiség lényegileg hozzá tartozik. A maga eményszerűségében felfogott lét kérdése elválaszthatatlanul összekapcsolódik a lét feltárultságának és elrejtőzésének problémájával, vagyis a lét igazságának kérdésével. A lét önmagát elrejtőzés és feltárulás kettős mozgásában nyújtja. *A létsors igazságsors*: a lét sorsa egybefonódik az igazság sorsával.

A fordulat Heideggernél abban állt, hogy megpróbálta a létet mind fokozottabban önmagában elgondolni, a létezőtől függetlenül. Ennek a fordulatnak első dokumentuma, saját beszámolója szerint, *Az igazság lényegéről* szóló, előbb említett előadás. Ebben a szövegben már-már dialektikusnak ható módon köti össze az ellentéteket; noha ugyanazon év, 1930

²²³ Érdemes megemlíteni, hogy azon az oldalon Heidegger az ontológia radikalizálásának és univerzalizálásának megjelölésére a „fordulat”, „die Kehre” szót használja. A metontológia problémaköréhez ld. még: Tengelyi, „L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger”, in Heidegger Studies 27 (2011): 137-153.

²²⁴ Ld. ehhez: Vajda Mihály, „Heidegger és az állat kísértete”, in Lányi András-Jávor Benedek (szerk.), *Környezet és etika*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005: 363-372.

²²⁵ Ld. Inga Römer, 2010: 220.

őszén Hegel *A szellem fenomenológiája* című kurzus során elhatárolódik a hegeli dialektikától, melyet a metafizika történetének részeként értelmez, (GA32: 92sk). A hegeli dialektika, mint mondja, „szükségmegoldás” („Notbehelf”): a természetes tapasztalat mesterséges újra-konstruálása; ezek az ellentétek minden dialektika előtt lényegileg egységet alkotnak; nincs szükség külön dialektikára, amely őket úgymond „mozgásba hozná”.

Az igazság lényegének szentelt előadás gondolatmenete illeszkedett az 1930-as nyári szemeszter kurzusának témájához, melynek címe: *Az emberi szabadság lényegéről* volt, (GA 31: 9, 14).²²⁶ Heidegger ugyanis szabadság és igazság eredeti összetartozását szeretné megmutatni.²²⁷ Ez látszólag ellentmond fentebbi állításunknak, mely szerint a fordulat után a hangsúly az emberi aktivitásról a lét adományára tevődött át, mellyel szemben az ember lényegileg passzív. Heidegger a következőképpen definiálja az emberi szabadságot: *a létező lenni-hagyása*. A szabadság véleménye szerint abban áll, hogy nem próbáljuk meg uralni a létező létének önmagából történő megmutatkozását, hanem passzívan átengedjük magunkat e megmutatkozás eseményére; vagyis ráutaljuk magunkat a lét feltárulásának eseményére, (GA 9: 187skk, magyar: 46skk). Heidegger szerint az igazság lényege maga a szabadság, mint a feltárulás eseményére való szabad ráhagyatkozás.

Ez a szabad ráhagyatkozás annak felismerésében áll, hogy nem vagyunk a feltárulás urai. Az igazság lényege az ilyen értelemben felfogott szabadság. Az igazság hagyományos felfogása, mely szerint az igazság helyesség, a dolog és a róla alkotott képzet megfelelése, csak ennek az eredendőbb igazságnak a származéka, és csak általa válik lehetségessé. Heidegger kimondja igazság és létezés eredendő összetartozását: az igazság lényege („Wesen”) a létezés („Wesen”) igazsága. Másfelől viszont legalább ilyen szervesen összetartozik nála igazság és nem-igazság („Unwahrheit”). A nem-igazságot azonban nem az igazság pusztá tagadásaként, tévedésként vagy hamisságként értelmezi, hanem az igazság elrejtőzésekként: titokként. A lét igazsága mindig feltárulás és elrejtőzés kettős mozgásában adja magát. A lét feltárulásának eseményében az út éppolyan fontos, mint a tévút. Heidegger értelmezése szerint soha nem elpazarolt idő, amit tévelygéssel és a tévúton való bolyongással töltünk: a tévutakon való időzésnek ugyanolyan jelentősége van, mint a helyes útra történő rátalálásnak, és a rajta való végighaladásnak. Az igazság mellett elvezető, és tőle eltávolító

²²⁶ GA 31: 14. „Moglehet, a szabadság lényegére irányuló kérdés egy másik kérdés, mint az igazság lényegére irányuló kérdés – és mégis: ez a kettő mégsem két különböző kérdés, hanem mindkettő az egészbe torkollik”.

²²⁷ Ezt az eredeti összetartozást még inkább hangsúlyozza az 1936-os Schelling-szeminárium során. Vö: GA42: 91, 99-100, 110-112, magyar: 115, 125-126, 137-139. Különösen (magyar) 125: „A lételelre vonatkozó igazság a szabadság felé tör, ám mégsem oldódik el a létező szükségességétől. A filozófia magában véve a szükségszerűség és a szabadság közti összeütközés”. A lét igazságának feltárásában szabadság és szükségszerűség elválaszthatatlanul összekapcsolódik; e feltárás Heideggernél nem más, mint a lét igazságára való szabad nyitottá válás.

tévutak, amikor tévútként lepleződnek le, csak még élesebb megvilágításba állítják magát az igazságot. De nem pusztán erről van szó: Heidegger szerint a tévutaknak az igazság eseményében sorsszerű szerepük van. Nem spórolhatjuk meg magunknak a kudarokat és a tévelygéseket. A könnyen kapott igazság, amiért nem szenvedtünk meg fáradtsággal és idővel, szükségképpen lapos és közhelyszerű igazságnak kell, hogy bizonyuljon. Homály és fény, tévelygés és a helyes út megtalálása: mindez együtt alkotja az igazság lényegét.

További munkássága és kutatásai során Heidegger erőfeszítései leginkább arra fognak összpontosulni, hogy az igazság minél mélyebb dimenzióit tegye hozzáférhetővé. Ennek a problémakörnek központi szövege az először 1940-ben nyomtatásban megjelent *Platón tanítása az igazságról* című írás, melynek első vázlatai azonban 1930/31 telén születtek. Heidegger ebben a tanulmányban egy addig nem túl központi számító Platón szöveghelyet állít reflektorfénybe: nevezetesen a barlang-hasonlatot *Az államból*. A barlang-hasonlatot is meglehetősen furcsán kezeli, összehasonlítva a toposzt tárgyaló legtöbb más elemzéssel: az ideatant szervesen összekapcsolja a *paideia*, a képzés („Bildung”) gondolatával; mely gondolat egyébként Heidegger kortársánál, a nagy hatású Platón-kutatónak, Werner Jaegernél is a középpontban állt,²²⁸ akinek hatása tételelesen is kimutatható Heideggeren. A barlangból a napfényre való fokozatos feljövétel jelenik meg Heidegger (és Jaeger) értelmezésében úgy, mint művelődés, mint *paideia*. Heidegger azonban egy negatív filozófiatörténeti fordulatot kapcsol Platónhoz: az idea látásaként felfogott igazság eltorlaszolja az utat az el-nem-rejtettségeként értett *alétheia*-hoz. A *paideia* az idea látására nevel, viszont betemeti az igazság egy eredendőbb fenoménjét, amelyet éppen ezért nem is volna szabad igazságnak neveznünk, lévén az igazság kifejezése is a platóni tradíció része és megnyilvánulása.

Az eredendő nyitottság, melynek alapján egyáltalán az igazság, mint az idea látása lehetségessé válik, a lét el nem rejtettsége, mint *alétheia*. Heidegger szerint Platónnál „a lét az idea igája alá kerül”.²²⁹ Az idea leszűkíti a lét megmutatkozását; és elfedi azt az eredeti nyitottságot, amelynek alapján lehetővé vált. Az idea felé való tájékozódás: nem más, mint a létező lényegének a kutatása, a szigorú fogalmiság szerint történő gondolkodás. Heidegger szerint ez az, ami alapjában véve lehetővé tette, hogy a nyugati kultúrából kifejlődjön az egész bolygót behálózó modern, technikai civilizáció. Heidegger, mint állítja, nem akar ítéletet mondani e civilizáció és a benne munkáló racionalitás fölött, csupán annak mélyebb gyökereire szeretne rámutatni. A „létet leigázó idea” platóni felfogásának kritikájában, mint Mezei Balázs rámutat, jelen van egy implicit, indirekt kritika az eidetikus redukció husserli

²²⁸ Werner Jaeger, *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1928.

²²⁹ Ld. ehhez: Mezei, 2010: 168-180.

módszerével szemben is.²³⁰ Joggal vetődhet fel a kérdés: nem jutunk-e szükségképpen partikularizmushoz, ha mereven elutasítjuk a fogalmi gondolkodás univerzalizmusát?

Heidegger, mint mindenütt, itt is a berögzült megkülönböztetések *elé* szeretne visszakérdezni. Mi van univerzalizmus és partikularizmus szembeállítása előtt? Vajon valóban a partikularitás az univerzalitás igazi ellentéte? Mint sejthetjük: nem. Heidegger szerint az univerzalitás igazi ellentéte nem a partikuláris, hanem a *nyitottság*. Az idea felé orientálódó gondolkodás csak a dolgok bizonyos jegyeire van tekintettel. Ily módon leszűkít. Ez nem feltétlenül és nem szükségszerűen hátrány: az instrumentális racionalitást, mely kétségkívül kényelmesebbé és hosszabbá tette életünket, Heidegger szerint csak ez az attitűd tehetette lehetségessé. Viszont nem az egyetlen lehetséges attitűd a dolgokkal kapcsolatban, és nem is a legautentikusabb hozzáférési mód. Ami a dolgokat a maguk igazi (el nem rejtett) lényege szerint képes láthatóvá tenni, az Heidegger szerint a *költészet*. A költészet jobban rá tud bennünket hangolni a dolgok rejtett lényegére, és jobban meg is tudja ezt mutatni, mint a technikai-instrumentális racionalitás. A költészet (Dichtung) a kései Heideggernél a konkrétum fenomenológiájaként, vagy konkrét fenomenológiaként jelenik meg: képekbe sűrítve mutatja meg nekünk a létezők létét. A vers mintegy összesűríti és sűrített formában láttatja a lét fenoménjét.

Sajátos filozófiatörténeti pozíciójánál fogva Platón a létező egy sajátos tekintetbe vételének az alapító atyjává vált: nevezetesen az ontoteológiai tradíciónak. Az „ontoteológia” kifejezés Heideggernél, legjobb tudomásom szerint, először az 1930/31-es téli szemeszterben tartott Hegel-kurzus szövegében jelenik meg, (GA32: 143); az 1930-as nyári szemeszter előadásaiban ez a terminus még nincs jelen.²³¹ Az ontoteológia szigorúan véve azt a felfogást jelöli, mely a létezőket Isten felől veszi tekintetbe. Azonban nem csupán egy teológiai álláspontról van szó: Heideggernél az ontoteológia az egész nyugati metafizikával azonos: az ontoteológia a nyugati metafizika *sorsa*. Maguk az ateisták is ennek a tradíciónak a részesei. Heidegger szerint az ontoteológia lényege abban áll, hogy e tradíció képviselői egyfelől a létel (Seyn) alapjára kérdeznék rá, aki minden létező közül a leglétezőbb: Isten (theosz). Ebben az értelemben Nietzsche is mélyen benne áll ennek a tradíciónak a közepében, éppen azért, hogy kihirdette Isten halálát. Másfelől pedig az ontoteológia képviselői a lételt körülhatárolt

²³⁰ Mezei, i.m. 176.

²³¹ Nem Heidegger saját neologizmusáról van szó: a kifejezés Kanttól származik, aki többek között *A tiszta ész kritikájában* használja ezt a terminust. A632/B660. Magyar [1913/1981]: 405. „A transzcendentális teológia vagy az, mely az őslény (Urwesen) létét valamely tapasztalatból általában (anélkül, hogy a világról, melyhez tartozik, valamit közelebbről meghatározná) akarja levezetni és ekkor *kozmeteológia* a neve, vagy azt hiszi, hogy csupán fogalmakkal a legcsekélyebb tapasztalat segédkezése nélkül ismerheti meg létét, és ekkor *ontoteológiának* nevezetik”.

egészként vizsgálják, kérdésük a lét egészére vonatkozik. Az ontoteológiai hagyomány lényegi motívuma Heidegger szerint, hogy képviselői egy abszolút pozícióra törekednek, ahol az egészében vett lételre, illetve a létel alapjára vonatkozó kérdést megfogalmazhatják, (vö. GA42: 87skk, magyar: 111skk). Ebben a felfogásban, Heidegger meggyőződése szerint, a nyugati tradíció ateista és materialista irányultságú gondolkodói messzemenően osztoztak teista és hívő társaikkal.

A lét igazsága, mely elrejtés és feltárulás kettős mozgásában mutatkozik meg, a *nyelv* által mondatik ki. A lét eseménye a nyelv közegében megy végbe. A nyelv az ember létmódja, oly módon azonban, hogy nem annyira a nyelv tartozik az emberhez, hanem inkább az ember a nyelvhez.²³² Egy eredendőbb hatalomról van szó, Heidegger szerint. Nem mi szólunk a nyelv által, a nyelv szól általunk. A nyelv, amennyiben engedjük, hogy tulajdonképpeni módon jusson bennünk szóhoz, általunk a lét igazságát mondja ki – írja Heidegger a Humanizmus-levélben, (GA9: 313, magyar: 117). A nyelv a lét eseményének olyan struktúra-mozzanata, mely mindenekelőtt magához a léthez tartozik, és amely a lét feltárulását artikulálja. A feltárultság tapasztalata mindig nyelvi módon megy végbe. Ezt a tapasztalatot, ahogy Heidegger fogalmaz, a legavatottabb módon a gondolkodók és a költők képesek megformálni; ők képesek a leghűségesebb módon közvetíteni a feltárultság eseményét.

A kései Heidegger tehát úgy véli, hogy a filozófiai lehetőségeit és eszközeit meghaladja, hogy a legeredetibb igazságot feltárja és prezentálja. A filozófia az idős Heidegger számára alapvetően egybeesik a nyugati metafizikával. A nyugati ittlét történetében ennek megvolt a maga sorsszerű szerepe, viszont, ha tovább akarjuk vinni azt a feladatot, amelynek végrehajtására egykor, a nyugati emberiség hajnalán, a filozófiát alapították, akkor nincs más választásunk: *magunk mögött kell hagynunk a filozófiát*. A gondolkodás lényegileg túlvisz bennünket a filozófián, mely szerepét már végigjátszotta a maga szerepét a nyugati emberiség történetében. Hegellel, és különösen Nietzschevel a tradicionális filozófia elérkezett lehetőségeinek határaihoz. Túl kell lépünk a filozófián a gondolkodás felé, mely már nem az idea alapján próbálja meg megragadni a dolgok lényegét, hanem egyszerűen önmagukból próbálja meg láttatni azokat – mondja Heidegger egyik utolsó írásában, az először 1966-ban megjelent „A filozófia vége és a gondolkodás feladata” című tanulmányában, (GA14: 67-90, magyar: 255-277).

²³² Ugyanezt elmondja a szabadságról is. Nem mi birtokoljuk a szabadságot, a szabadság birtokol bennünket. GA9: 190, magyar: 49, („Az igazság lényegéről”). „Az ember a szabadságot nem tulajdonaként birtokolja, hanem épp ellenkezőleg: a szabadság, az ek-szisztáló, felfedő jelenvaló-lét birtokolja az embert” A lét hatalmairól van itt szó.

Heidegger mind mélyebbre próbál leásni a fenoménekhez, és ebben a munkában még a korábban alapvetőnek és változhatatlannak gondolt téziseket és terminusokat is felülvizsgálja. Heidegger egész életén keresztül a kezdetekhez, a végső *arkhé*-hoz próbált eljutni, a fenomenológia kései korszakában is egyfajta ásatásként jelent meg nála, filozófiáját ennél fogva fenomenológiai archeológiának is nevezhetjük.²³³ Az imént idézett tanulmány megismétli, hogy az *alétheia* nem fordítható igazságnak, hanem el nem rejtettségeként olyan eredendő nyitottságra utal, amely minden, helyességként, megfelelésként és egyezésként vett igazságot lehetővé tesz. Az *alétheia* a tisztás, mégpedig a lét tisztása, amely helyet ad a megjelenésre és a megjelenítésre, és amelyet ily módon minden megjelenés és megjelenítés előfeltételez. A legeredetibb fenomén tehát, amelyhez Heidegger a lét igazságának kutatásában jut, a *tisztás*. A tisztás nem a lét eseményén kívül van, hanem az eseményen belül jelenti azt a helyet, ahol a lét a maga feltárultságában hozzáférhetővé teszi magát számunkra, mindazok számára, akik egyáltalán nyitottak a létre, és készek ráhagyatkozni. A tisztás egy pont, ahonnan a lét eseményét tisztábban láthatjuk, mint másutt. Nem távolságot teremt a léthez képest, hanem benne magában kínál kedvezőbb pozíciót a látásra.

Az idős Heideggernél azonban maga a lét sem bizonyul a legeredetőbb fenoménnek. Az 1966-ban tartott *Idő és lét* című előadásban Heidegger az eseményt (Ereignis) nevezi meg olyan ősfenoménként, amely létet és időt egyaránt adja, és amely ebben az adásban egyúttal vissza is húzódik, és kivonja magát a reflexió és tematizáció bármiféle lehetősége alól, (GA14: 24, 26).²³⁴ A német „Ereignis” szóból a németben kihallani az „eigen” („saját”, „tulajdon”) főnevet és az „eignen” („vkihez/vmihez tartozik”, „aneignen” = „elsajátít”) igét. Ezekre a lehetséges jelentéstársításokra Heidegger kezdettől fogva rájátszik, (vö. GA65: 470skk). Az eseményben eredendően összetartozik lét és idő, oly módon, hogy az esemény az adódás elől önmagát megvonva adja lét és idő fenoménjét. Az esemény a sajátot adó, sajátta tevő mozgás. Amennyiben az esemény úgy adja létet és időt, hogy közben visszahúzódik, akkor ez az esemény egyben megvonás (Entzug) is, melyben az esemény úgy tesz sajátta, hogy kisajátítja magát (ent-eignen). Az adásban az esemény mindig elrejtőzik, annak ellenére, hogy a lét és idő valamilyen módon az esemény sajátja. Létet és időt csak úgy sajátíthatjuk el, hogy ebben az elsajátításban kettejük közös eredete megvonja magát tőlünk. Az eseményt nem tudjuk elsajátítani. Mivel lét és idő ugyanannak a mozgásnak az egyformán eredendő, egyaránt lényegi módon összetartozó mozzanataiként adódnak, a kései Heidegger kudarcnak ítéli azt a korábbi kísérletét, hogy a teret az időből vezesse le. „A *Lét és idő* 70. §-ának az a

²³³ Vö. Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, USA: Cornell University Press, 1995: 258.

²³⁴ Ld. ehhez még: Inga Römer, 2010: 214-231.

kísérlete, hogy a jelenvalólét térbeliségét az időbeliségre vezessük vissza, a továbbiakban tarthatatlanná vált”, (GA14: 29).

Az esemény továbbá lényegileg összefügg az alétheia-ként felfogott igazsággal. Maga az igazság az, ami csak úgy tud adódni, hogy az adódásban részben megvonja magát. Az esemény magának az alétheiá-nak az eseménye. Ebben a gondolatban a kései Heidegger munkásságán végigvonuló kép jelenik meg: a lét pulzáló mozgása, feltárulás és elrejtőzés elválaszthatatlan összetartozása, a léttörténetként és létsorsként megnyilvánuló esemény, melyre végességünknel fogva, és magának az eseménynek az alapszerkezeténél fogva, soha nincs teljes rálátásunk. A tisztáson a rengetegnek csak egy kis részét látjuk.

2. fejezet. A francia fenomenológia. Igazság és inkarnáció

A francia fenomenológiai hagyomány egyik központi témája az inkarnáció, vagyis a szubjektum egzisztenciális testisége. A francia fenomenológusok első generációjának egyik alapvető kifogása Heideggerrel szemben az, hogy mintha teljesen hiányozna nála a test, vagyis az emberi létezés egzisztenciális testisége. Ezt az ellenvetést egyformán megtaláljuk Sartre-nál, Merleau-Pontynál és Lévinasnál. Az utóbbi ezt a kifejezést a következő, híressé vált formában fogalmazza meg: „Az ittlét Heideggernél soha nem éhes”, („*Le Dasein chez Heidegger n’a jamais faim*”).²³⁵ De még őket megelőzően, a harmincas években, ugyanezt az ellenvetést tette Heideggerrel szemben Jan Patočka is. Patočka azt kifogásolta, hogy Heidegger elmulasztotta az emberi ittlét testiségének egzisztenciális analízisét, noha szerinte a testet, egy megfelelően végrehajtott egzisztenciális analitika keretében, az emberi létezés fundamentális egzisztenciáléjává kellene tennünk.²³⁶ A francia, illetve a kapcsolódó frankofón fenomenológia alap gondolatai a testiség köré összpontosulnak. Ezeket a kezdeményezéseket és kísérleteket jelentős részben Husserl test-elemzése inspirálták, amelyek a korabeli nyilvánosság számára hozzáférhető módon a *Kartézianus elmékedésekben* jelentek meg.²³⁷

Heideggert több ok készítette arra, hogy kihagyja a testiség problémáját az emberi ittlét egzisztenciális analitikájából, ahogyan azt a *Lét és időben* kifejtette.²³⁸ Egyfelől úgy vélte, hogy a test fogalma túlságosan mélyen kötődik azokhoz a rossz dualizmusokhoz, amelyeket ő

²³⁵ Lévinas, *TI*: 147, magyar: 108.

²³⁶ Vö. Renaud Barbaras, „Life and phenomenality” In Hopkins-Drummond (szerk.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VIII, 2008: 127–138.

²³⁷ Vö. Vermes Kata, *A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2006: 29-32.

²³⁸ Vö. ezzel kapcsolatban: Søren Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Phae 173: 2004: 200sk. Ld. még: Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart: Günther Neske Verlag, 1994: 260. Steven Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001: 212. Kevin A. Aho, *Heidegger’s Neglect of the Body*, New York: Suny Press, 2009.

a tradicionális filozófiával kapcsolatban szeretne meghaladni – így test és lélek dualizmusához. Másfelől tartott attól, hogy a test problémája alkalmat adna gondolatainak bizonyos biologizáló félreértéseire, félreértelmezéseire.²³⁹ Később azonban, a fordulatot követő években időről-időre visszatért a test problémájára: a harmincas évek második felétől (1936-tól) kezdve tartott Nietzsche-szemináriumában, majd az 1959 és 1966 között tartott Zollikoni szemináriumok során, amelyekben részletesebb elemzéseket szentel a testiségnek, és a testet már ténylegesen az emberi ittlét egzisztenciáléjaként értelmezi, (GA89: 232skk). Mindez azonban csak később kerülhetett be a francia fenomenológia recepció-történetébe.

A francia fenomenológiai hagyomány képviselői számára az inkarnáció és az interszubsjektivitás jelentik az irányadó problémákat. Ezekkel a problémákkal összefüggő, belőlük következő gondolatok különböző aspektusait dolgozzák ki, más és más irányba haladva. A francia fenomenológia alapítóatyjának bizonyos tekintetben joggal tekinthetjük Sartre-t, akinek jelentőségét a francia fenomenológia egész további menetének szempontjából, úgy gondolom, ritkán veszik kellőképpen figyelembe. Rögtön a kezdeteknél két olyan alapgondolat megjelent Sartre első főművében, *A lét és a semmiben*, melyek döntő hatással voltak az első generáció másik két alapszerzőjére: Merleau-Pontyra és Lévinasra. Merleau-Pontynak, úgy vélem, a szubjektum inkarnációjára vonatkozó sartre-i elemzések adtak lényegi ösztönző motívumokat, míg Lévinasnak a Másik sartre-i fenomenológiája, illetve az a Sartre-nál található koncepció, mely szerint én és másik viszonya lényegileg aszimmetrikus.

Sartre nagyon sajátos alak az egész fenomenológiai mozgalomban. Gondolkodását kezdettől fogva nagyon erős metafizikai prekonceptiók határozták meg. Nem is titkolta, hogy *A lét és a semmiben* a szó hagyományos értelmében vett metafizikát akar művelni.²⁴⁰ Elemzésesei mégis eredeti fenomenológiai meglátásokban bővelkednek. A különböző mindennapos élethelyzetek egészen konkrét, hűséges leírásaival szolgál. Ezekben a beszámolókbán Sartre szépírói képességeit is mozgósítja. Egy kávéházi randevú, a villamos után történő szaladás, az utcákon való csavargás, egy émelygő érzés felbukkanásának és eltűnésének, a lövészárkokban szorongó katona, a szeretett személy felé vetett vágyódó pillantás lefestéséből valóban maguk a fenomének emelkednek ki, ezekben a leírásokban valóságos fenomenológiai szituációkkal találkozunk, mely mindig más fenomenális-fenomenológiai összefüggések felé mutatnak tovább. Metafizikai előfeltevései azonban mégis megakadályozták benne, hogy kézenfekvőnek tűnő fenomenológiai problémákat a maguk mélységében ki tudjon bontani.

²³⁹ Vö. Aho, 2009: 53-58.

²⁴⁰ Ld. Moran, 2002: 358, 368, 376, 384, 385, sk. 385: „Azonban, mint láttuk, *A lét és a semmit* inkább úgy kellene felfognunk, mint ami az igazi hagyományos fajtából való tisztán spekulatív metafizikát nyújt, éppen olyat, amelyet Husserl, Heidegger és a fenomenológiai tradíció általában elutasított”.

Ilyen előfeltevések voltak nála a tudat maradéktalan áttetszősége, tökéletes, semmitől sem akadályozott aktivitása, mely elfedte előtte az ember eredeti passzivitásának fenoménjét.

Merleau-Ponty többek között éppen azért kritizálja Sartre-t, mert véleménye szerint az utóbbinál teljesen elsikkad a passzivitas problémája.²⁴¹ Noha Sartre tagadta, hogy az ember bármilyen tekintetben is passzív lenne, mégis volt három olyan kulcsfontosságú téma, ahol Sartre-nak engednie kellett, hogy „a fenomének kényszere sodorja”; vagyis ahol minden előfeltevése mellett, és teljesen filozófiai szándékai ellenére, mégis csak szóhoz jutott nála a passzivitas fenoménje: a test, az emóció és a Másik. Az egyetlen pont, ahol Sartre nyíltan elismeri, hogy az ember passzív lehet, az éppen a Másik felbukkanása. A Másikkal való viszonyomban olyan eredeti passzivitas bukkan felszínre, melyet egyszerűen nem tudok eliminálni, és ezt Sartre explicite elismeri.

Test, Másik és passzivitas: ezek lesznek a francia fenomenológia uralkodó témái. A francia hagyomány gondolkodóinál az igazságkérdést döntően ezek témák fogják artikulálni. A francia fenomenológiában nincs jelen az a Heideggernél megtalálható kifejezett igény, hogy a tudat fogalmát teljesen kiiktassuk a filozófiai diskurzusból. A szubjektivitas, a tudat fogalmai megmaradnak a fenomenológiai leírások bevett terminusainak. Az igazság itt is szubjektív és objektív találkozásában áll, amiben a husserli konstitúció-fogalom továbbélését érhetjük tetten. A szubjektivitas azonban az emberi világban-való-létezés struktúrájaként jelenik meg. Ennek a szubjektivitásnak a struktúra-mozzanatait jelentik a Másik (a szubjektivitas interszubjektív karaktere), a test (az inkarnáció) és a passzivitas. Az igazság lényegét meghatározza, hogy egy *inkarnálódott*, bizonyos szempontból és bizonyos mértékig *passzív* és *társas* szubjektum számára való feltárulás. A következő három alfejezetben a francia fenomenológia három alapító atyjának az igazságkérdés szempontjából irányadó, legfontosabb gondolataival fogunk foglalkozni.

2.1. Sartre. Igazság és szabadság

A lét és a semmiben Sartre teljesen Husserl transzcendentális filozófiájának alapján áll, a könyv „fenomenológiai ontológiája” a „kopernikuszi paradigma” keretein belül mozog. Ez a helyzet annak ellenére, hogy Sartre, saját bevallása szerint, ekkor már közelebb érzi magát Heideggerhez, mint Husserlhez. Háborús naplójában 1940-ben arról ír, hogy visszatekintve elégedetlen 1938-ban megjelent regényével, *Az undorral*, mivel azt immár túl „husserliánusnak” tartja, míg akkor már inkább „Heidegger szövetségesének” érzi magát.²⁴²

²⁴¹ Vö. Erdélyi Mátyás, „A szabadság fogalma Sartre *A lét és a semmi* című munkájában”, in *Elpis* VI/1 (2012):78-105.

²⁴² Vö. Moran, 2002: 370.

Kifejezett ontológiai és metafizikai törekvései mellett azonban első szisztematikus filozófiai főművét teljesen a transzcendentális fenomenológia szemlélete hatja át; még akkor is, ha Husserlt számos ponton kritizálja, és látszólag elveti a fenomenológiai redukciók egész módszertani apparátusát.

A lét és a semmit olvasva első pillantásra úgy tűnhet, hogy Sartre számára az igazságkérdés csupán marginális módon volt jelen. A megismeréssel foglalkozó fejezet ugyanis az egyik legrövidebb a műben: mindössze három oldalas, (EN: 253-256, magyar: 273-276).²⁴³ Ez azonban a tudományos megismeréssel foglalkozik, melynek aktusai közvetlenül a tudattól független létezésre, az önmagában-valóra vonatkoznak. A tudományos megismerés tárgyalása e vonatkozás módjait hivatott tisztázni. Ettől azonban Sartre-nál meg kell különböztetnünk a filozófiai megismerés, mely egyfajta metareflexióként²⁴⁴ megy végbe: a létezésre mint olyanra irányul, mind az önmagában-való és az önmagáért-való létmódjaira, és ezek egymáshoz való viszonyaira. Bizonyos módon az egész mű ennek a metareflexiónak a feltételeit, valamint a neki optimális esetben megfelelő igazság karakterét próbálja meg tisztázni.

A felszín alatt az igazságprobléma szervezi meg és irányítja Sartre egész művének gondolatmenetét. Az emberi realitás (réalité humaine) lényege szerint nem más, mint kivetülés, felvázolás, projekció (projet). Az önmagáért-valóként felfogott emberi realitás oly módon van, hogy a körülötte lévő valóságot, és benne önmagát és a másikat mindig felfedi valamilyen módon. Az önmagáért-való lényegileg felfedő lét.²⁴⁵ Önmaga, a másik és az önmagában-való mindig ilyen vagy olyan módon felfedve (megértve) fordulnak elő számára. A felfedés mindig valamilyen kivetített *értelem* melletti *szabad* elköteleződés. A mű arról szól, hogy a felfedésnek milyen lehetőségei és milyen játéktere van. A feltárás, mint Sartre hangsúlyozza, a szabadság teljesítménye. Minden igazolás és értelemadás a szabadság megnyilvánulása.²⁴⁶ Teoretikus belátásaim és megnyilatkozásaim ugyanúgy a szabadságon alapuló

²⁴³ Heller Ágnes szerint pontosan arról van szó, hogy Sartre-nál az igazság és a megismerés-probléma periférikus szerepet tölt be, mert a szerző egész egyszerűen nem tulajdonít akkora fontosságot ezeknek a kérdéseknek, mint a nyugati filozófiatörténet korábbi szerzői, és ebben a tekintetben (is), Heller Ágnes szerint, Sartre esetében egy jellegzetesen posztmodern szerzővel van dolgunk. Vö. Heller Ágnes, *Filozófiai labdajátékok*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2009.

²⁴⁴ Metareflexió abban az értelemben, hogy meg kell különböztetnünk a pszichológiai reflexiótól, mely az ember különös lelkiállapotaira és élményeire irányul. Ez a reflexió a lehetőségfeltételek és apriori struktúrák feltárását veszi célba, és ennél fogva transzcendentális reflexiónak is nevezhetjük.

²⁴⁵ Sartre ezeket a hegeli ihletésű terminusokat használja: pour-soi, önmagáért-való, a létező, amely (aki) önmagáért van, akinek viszonya van önmagához, másokhoz és a dolgokhoz, és az en-soi, az önmagában-való, a létező, amelynek nincs viszonya sem önmagához, sem semmi máshoz, amely „csak úgy van”. A „viszony”, amely itt egy szabad, felfedő létstruktúra, az önmagáért-való megkülönböztető sajátossága. Hegel és Sartre viszonyához ld: Pierre Verstraeten, „Hegel and Sartre”, in Christina Howells, *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 353-372.

²⁴⁶ Vö. Moran, 2002: 357.

felelősségvállalást feltételeznek, mint praktikus, etikai döntéseim. Igazság és szabadság Sartre-nál egymástól elválaszthatatlanok.

A mű az ontológiai differencia heideggeri gondolatának sajátos értelmezésével indít: ontológiai különbség van fenomén és lét között, az egyik nem redukálható a másikra. A fenoménnek van léte és a létnek van fenoménje. A létező léte nem oldódik fel megjelenéseinek sokaságában: a létező léte a létezőt megnyilvánító fenomének sorozatához képest *transzcendens*. Amit Sartre létnek nevez, az ebben az értelmezésben leginkább ahhoz közelít, ami Heideggernél a meglét vagy kéznél-lét: a nyers dologi realitás. A tárgy megjelenése mindig valaki számára történő megjelenés. Megjelenítő szubjektum nélkül nincs megjelenés: a lét, ha senki sem észleli, áthatolhatatlan homályba burkolódik. A megjelenítő szubjektum az intencionális aktus révén irányul az általa megjelenített tárgyhoz.

Sartre-nál az ontológiai differencia két típusával van dolgunk: az első fenomén és lét különbsége; a másik a létező két fajtája között áll fenn: az egyik, amelyiknek van viszonya saját létéhez, a másik pedig, amelynek nincsen. A létezők e két alaptípusa az önmagáért-való (mely viszonyul saját létéhez) és az önmagában-való (amelynek semmilyen viszonya sincs létéhez). Az önmagáért-való lényegét az jelenti, hogy soha nem esik egybe saját létével; az önmagában-valót ezzel szemben a saját létével történő maradéktalan és hézagmentes egybeesés jellemzi. Önmagáért-valót és önmagában-valót a megjelenés eseménye, a *fenomén* kapcsolja össze. A fenomén az intencionális aktusban jelenik meg. Mindkét létező léttípus transzcendens a fenoménhez képest. Az önmagában-való nem oldódhat fel a megjelenés eseményében, hiszen akkor a Berkeley-féle szubjektív idealizmushoz jutnánk, ahol a létező léte észleltségében áll, az *esse* teljesen feloldódna a *percipi*-ben. Ezzel szemben Sartre éppen azt tartja Husserl és Heidegger nagy érdemének, hogy megmutatták, hogy a dolog a megmutatkozások sorozatán túl *még valami*. Másfelől viszont az önmagáért-való léte sem merülhet ki teljesen az általa végrehajtott intencionális aktusban, hiszen akkor egyszerűen belefolyna az általa megjelenített létezőbe, és léte teljesen a megjelenített által volna meghatározva. Az utóbbi esetben, Sartre szerint, egy merev, mechanikus materializmushoz jutnánk, ahol a szubjektum minden rezdülését az a létező határozná meg, amelyen úgymond szupervenial. Tehát az önmagáért-valót, annak ellenére, hogy közvetlenül irányul az önmagában-valóra, egyúttal mindig valamekkora távolság kell, hogy jellemezze az utóbbihoz képest. A létező léte túl van a fenoménen, éppúgy, ahogy az önmagáért-való léte sem esik egybe a fenomént megjelenítő intencionális aktussal.

Önmagáért-való és önmagában-való ontológiai differenciáját radikalizálva Sartre a következő, elsőre talán meglepő megállapítással áll elő: a *lét* mindig az önmagában-való léte.

Az önmagáért-való szigorúan véve nem is létező: az önmagáért-való, a tudat, tulajdonképpen *semmi*. A tudatot vagy az önmagáért-valót az önmagában-valóhoz viszonyított transzcendencia jellemzi: teljesen kívül van a léten. Ezzel meg is kaptuk a mű két címszereplőjét: ők lennének a lét és a semmi. Két, egymástól hermetikusan elkülönülő szféráról van szó: Sartre megfogalmazása szerint két, egymással kommunikálni nem képes régióról (*EN*: 30, magyar: 29). *Res cogitans* és *res extensa* kartézianus létszférájáról van szó. Ezt a két szférát három tulajdonsággal, illetve azok komplementereivel jellemzi: az önmagáért-való 1. teljesen áttetsző, *transparens*, 2. az, ami nem, és nem az, ami, és végül 3. *nincs*. Az önmagában-való ezzel szemben: 1. „tömör” („*massif*”), 2. az, ami, vagyis önmagával való maradéktalan egybeesés, és 3. *van*. Ezzel meg is adta a kettő lényegi tulajdonságait. Sartre-nál az önmagáért-valót, a cogitót mindenekelőtt transzparencia és transzcendencia jellemzi. Teljesen üres és már eleve túl van önmagán, valamint az általa megcélzott létezőn.

Milyen viszonyban áll egymással az ember és a cogito? Az embernek teste van, ezáltal úgy tűnik, hogy bizonyos módon a létezés világának, az önmagában-való birodalmának a része. A test és testisége révén az ember nagyon is „kézzelfogható” létezőknek tűnnek. Sartre interpretációja szerint azonban az emberi test egy olyan egyedülálló létező a többi létező között, mely képes viszonyulni önmagához és a többi létezőhöz. A tudat, a cogito az a viszony, amelyet az emberi test, pontosabban a „*réalité humaine*” kialakít a környező dolgokkal és saját magával. Az ember már mindig is rá van kényszerítve, hogy ilyen vagy olyan módon viszonyuljon magához és a dolgokhoz; nincs eldöntve, hogy *hogyan* viszonyuljon, a viszony *mikéntje* mindenkor saját személyes döntésén múlik, de valahogy mindig viszonyulnia *kell*, és ez a viszonyulás mint olyan nem szabad választás kérdése. Sartre ezt plasztikusan úgy fogalmazza meg, hogy az ember „szabadságra van ítélve”.²⁴⁷ Rá van bízva, hogy milyen módon él szabadságával, de arról egyszerűen nem dönthet, hogy szabad legyen-e vagy sem. A szabadság eredeti metafizikai tény és szükségszerűség: tény-szükségszerűség, („*nécessité de fait*”, *EN*: 21, magyar: 19).

Sartre számára különösen fontos volt az apodikticitás husserli eszméje, a dolgokat a maguk létében apodiktikus módon szeretette volna felmutatni.²⁴⁸ A fenomenológia husserli koncepciója felől tekintve, mely a direkt szemléleti felmutatáson alapult, Sartre az apodiktikus láttatás motívumát az elképzelhető legkülönösebb módon alkalmazta: megpróbál általa egy

²⁴⁷ *EN*: 530, magyar: 573. „[...] nous sommes condamnés à la liberté [...]”. Magyar (Seregi Tamás fordítása): „Valójában olyan szabadság vagyunk, amelyik választ ugyan, ám azt nem választja, hogy szabadok legyünk: szabadságra vagyunk ítélve, ahogy fentebb fogalmaztunk, bele vagyunk vetve a szabadságba, vagy ahogy Heidegger mondja, rá vagyunk «hagyatva».”

²⁴⁸ Vö. pl. *EN*: 120, magyar: 127. „Az önmagáért-való szükségszerű, amennyiben önmagán alapul. S éppen ezért egy apodiktikus intuíció által reflektált tárgy: nem kételkedhetem abban, hogy vagyok”.

teljesen hagyományos értelemben vett, alapvetően kartézianus jellegű metafizikát konstruálni. A szerző kifejezett célja egy apodiktikus metafizika megalkotása. Ennek a metafizikának a kereteit hivatottak rögzíteni az önmagában-való létezésére vonatkozó „ontológiai bizonyíték”, Isten létezésének „apodiktikus cáfolata”, a szabadság és a Másik létezésének apodiktikus bizonyítása, vagy éppen az emberi realitás szükségszerű végességének apodiktikus megmutatása. Ez utóbbi a „Husserl, Hegel, Heidegger” fejezetben²⁴⁹ jelenik meg, ahol Sartre azt veti Hegel szemére, hogy én és másik problémáját eleve az abszolútum szemszögéből tárgyalta, viszont emberi álláspontból lehetetlen felvenni ezt a nézőpontot.²⁵⁰ Az emberi perspektíva szükségszerű, a filozófiai vizsgálódásból kiiktathatatlan. A metafizika, melyet ebben a pozícióban létrehozhatunk, az emberi végesség szempontjából megalkotott metafizika lesz: *a kontingencia metafizikája*, melynek belátásai mégis *apodiktikusak*.

Az ember képes arra, hogy apodiktikus módon megvilágítsa önnön létezésének apriori struktúráit, valamint annak a valóságnak a lényegi szerkezetét, amelynek részese. Sartre használja az eidetikus intuíció, illetve az eidetikus redukció kifejezéseket, és alkalmazza is az utóbbi kifejezés által jelölt módszertani műveletet.²⁵¹ Megismerő lényként az ember közvetlen kapcsolatban áll az általa megismert valósággal. Sartre a sajátjának ismeri el a *Logikai vizsgálódások* direkt realizmusát: nála az intencionalitás közvetlenül magát a tárgyat, illetve magát a valóságot veszi célba. Pontosabban: éppen az intencionális aktus az, amely hidat képez a tudat immanenciája és az önmagában való transzcendenciája között. Az intencionális aktus a létező fenoménjét fedi fel, ahol a fenomén éppen az immanencia és a transzcendencia közti kapcsolatot jelenti. Az önmagáért-való számára közvetlenül maga a létező nyilvánul meg a fenoménben, mint fentebb említettük. Korábban azonban azt is megemlítettük, hogy nemcsak a fenoménnek van léte, hanem a létnek is van fenoménje. Sartre szerint – és itt nyíltan Heideggerhez csatlakozik – a *hangulatnak* világfeltáró, értelmező szerepe van, továbbá vannak olyan alaphangulatok, melyekben éppen a lét fenoménje jut kifejezésre. Ilyen alaphangulatok nála a szorongás, melyben az önmagáért-való léte, mint *szabadság* tárul fel,

²⁴⁹ Mint látható: Sartre logikai és nem kronológiai szempontokat követve állítja fel a sorrendet a három szerző elemzése során, ahol Sartre szerint mindegyik szerző a radikalitás magasabb fokát képviseli az interszubsztív-társról alkotott koncepciójában. *EN*: 271-291, magyar: 292-313.

²⁵⁰ Vö. *EN*: 282, magyar: 303. „Mikor tehát a hegeli monizmus a tudatok közötti viszonyt vizsgálja, önmagát egyetlen egyedi tudatba sem helyezi bele. . Bár az Egész megvalósítandó csupán, mégis már eleve ott van, mint mindannak az igazsága, ami igaz; s amikor Hegel azt írja, hogy minden tudat azért más, mint a másik, mert azonos önmagával, szintén az egészbe helyezi magát, a tudatokon kívülre, és az Abszolút nézőpontjából tekint rájuk.” „Valójában eddig csak elfeledkezett tudatáról; ő maga az Egész, és ebben az értelemben azért oldja meg olyan könnyen a *tudatok* problémáját, mert igazán soha nem is létezett számára igazi probléma ebben a tekintetben”. Mezei Balázs kritikai megjegyzése: Sartre nem veszi észre, hogy amikor arról beszél, hogy lehetetlen külső, abszolút pozíciót felvenni, akkor ezt a kijelentést is csak egy külső, abszolút álláspont feltételezése alapján tehette meg.

²⁵¹ *EN*: 14-15, 447, magyar: 13, 485.

illetve az undor, mely az önmagában-való létét nyilvánítja meg, és az unalom, mely az idő lényegét teszi hozzáférhetővé.²⁵²

Sartre bírálja Heideggert, amiért az megpróbálja egyszerűen kimetszeni a filozófiai diskurzusból a tudat, vagy ahogy Sartre mondja: a „cogito” fogalmát. Heidegger szerint, Sartre olvasatában, a tudat elidegeníti önmagától a faktikus életet, a tényleges emberi létezést, Sartre szerint ez azonban nem megfelelő értelmezés; az emberi létezésről való valamennyire is adekvát beszámoló nem nélkülözheti ezt a fogalmat; ráadásul Heidegger oly módon helyezi játékon kívül a tudat fogalmát, hogy közben mindvégig előfeltételezi azt.²⁵³ Hiszen hogyan másképpen kell értenünk a megértés, a hangulat, a felvázolás fenoménjeit, hanem tudatmódokként? Az emberi létezés minden olyan leírása, mely nélküli a tudat fenoménjét, lényegileg *fogyatékos*. A tudat lényegileg intencionalitás, viszont az intencionalitás husserli fogalmát Sartre drasztikusan átértelmezi. Az intencionalitás nála: *vágy*. Ahogy Tengelyi László fogalmazott: Sartre-hoz kötődik a vágy filozófiai felfedezése a fenomenológián belül.²⁵⁴ A tudat: léthiány és létvágy. Az emberi létezésnek vágyként történő interpretálásában Sartre nagy hatást gyakorol majd Lévinasra. Mindkettejükénél a vágy tulajdonképpeni formája: a Másik iránt való vágy.

Az emberi létezés, mint vágyakozás, mindenkor megtestesült. Sartre a testet az önmagáért-való létmódjaként, „egzisztenciáléjaként” értelmezi; meghatározása szerint „a test az a nézőpont, amelyről már nem tudok további nézőpontot felvenni”. A test „szükségszerűen esetleges” nézőpontom a világban; a test is egy metafizikai tényszükségszerűség. Egyfelől szükségszerű, mivel kell, hogy *valamilyen* testtel bírjak, valamilyen faktikus nézőpontom legyen a világra; másfelől esetleges, mert nem szükségszerű, hogy *éppen ilyen* testem legyen, amilyen, és hogy a test mint nézőpont pontosan ekkor és itt nyíljon meg a világra, ahol és amikor, (vagyis esetleges, hogy pont ekkor és itt kellett, hogy megszülessek). A műben gazdag és kiterjedt testfenomenológiai elemzéseket találunk; talán az első valóban elmélyült testfenomenológiai elemzéseket a publikált fenomenológiai irodalom történetében.²⁵⁵ Mégis Sartre-nál végig feszültség húzódik a test mint önmagáért-való és a test mint önmagában-való között. Sartre szerint testem fizikai aspektusa nem is tartozik igazán hozzám: az önmagában-való *holttest*, nem az egzisztenciális test. Merleau-Ponty értelmezése szerint azonban Sartre

²⁵² Vö. Fehér M., *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth kiadó, 1980: 42-49.

²⁵³ *EN*: 109-110, magyar: 115-116. Sartre Heidegger-kritikájához ld. még: Fehér M., „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása”, in *ProPhilosophia* filozófiai folyóirat, 2006/46: 3-34.

²⁵⁴ Ld. Tengelyi, *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest: Atlantisz kiadó, 2007: 225-236. Ld. még ehhez: Barbaras, „Désir et manque dans *L'Être et le Néant*: le désir manqué”, in Barbaras (szerk.), Sartre. *Désir et liberté*, Paris: PUF, 2005: 113-140.

²⁵⁵ *EN*: 342-400, magyar: 369-431

ezzel a felfogással megreked egyfajta kartéziánus dualizmus keretei között: nem tudta adekvát módon egyesíteni a test szubjektív és objektív aspektusát; képtelennek bizonyult arra, hogy „Leib” és „Körper” fogalmi közt megfelelő illeszkedést teremtsen.²⁵⁶

Sartre-nál ezzel együtt központi jelentősége van az emberi realitás megtestesült karakterének, ahol a megtestesülést, az inkarnációt egzisztenciális értelemben fogja fel, és szigorúan elhatárolja a nyers fizikalitástól. A „corps” nála az önmagában-való tartományába esik, „holttest”, (EN: 342sk, magyar: 369sk).²⁵⁷ Az ember megtestesült szubjektivitás. A test a maga meztelenségében: a *hús*, (chair, i.m. 384skk, magyar: 413skk). A szokások, a ruhák, a smink mind csak arra szolgálnak, hogy elfedjék a testi létezés eredeti hússzerűségét. A test hússzerűsége lényegi meghatározatlanságában áll: testemet alakítani tudom, új szokásokat vehetek fel, másokat le tudok építeni; vagyis szabadon viszonyulok testemhez. A hús: a szabad testi egzisztencia a maga lényegi meghatározatlanságában, (i.m. 436-439, magyar: 471-474). A hús a testi létezés vad régiója. A hús fogalma Sartre-nál, Merleau-Pontyt megelőzően, és hozzá hasonlóan, központi szerepet tölt be.

A hús mindig én és Másik terében artikulálódik. Én és Másik viszony Sartre-nál lényegileg interkorporális, testi természetű. Sartre a Másik létének bizonyítékára az én belsejében szeretne rábukkanni: „apodiktikus bizonyítást” akar adni a Másik létezésére. Ezt úgy teszi meg, hogy kimutatja, hogy az önmagáért-való már eleve másikért-való: léte lényegében rejlik a Másikra való irányultság. A *situáció*, mely az a közeg, amelyben a szabadság szabadságként tud megnyilvánulni és működni, szintén mindenekelőtt a Másik által kialakított. A Másiknak köszönhető az, hogy magamat mindenkor valamilyen situációban találok, melyben szabadságomat gyakorolhatom.

Én és Másik viszonya aszimmetrikus: az én mindig a Másiknak kitett. Lévinas, amikor kidolgozza saját alteritás-felfogását, Sartre ezen elemzéseire fog támaszkodni; azzal a lényeges különbséggel, hogy Sartre-nál én és Másik viszonya lényegileg konfliktusos, míg Lévinasnál ezzel szemben úgy tűnik, hogy én és Másik viszonya éppen a konfliktusok

²⁵⁶ Vö. Moran, „Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the «Double Sensation»”, in Kathrine J. Morris (szerk.), *Sartre on Body*, USA, New York: Palgrave and Macmillan, 2010: 41-66. Ld. még, uő, 2002: 395-396, 409, 424skk., 429sk.

²⁵⁷ Id. hely. „Soha nem láttam, és nem is fogom látni agyamat, sem endokrin mirigyeimet. Csupán én, aki egy ember vagyok, az alapján, amit halott emberek boncolása során láttam, és amit anatómiai értekezésekben olvastam, arra a következtetésre jutok, hogy az én testem is pontosan úgy épül fel, mint azoké, akiket a boncasztalon mutattak nekem, vagy akik színes képét a könyvekben láttam.”. „A testem, ahogy *számomra* van, nem a világ közegében jelenik meg. Persze láthattam egy képernyőn csigolyáim képét, miközben rádiószkópos vizsgálatot végeztek rajtam, de ekkor éppenséggel *kívül* voltam, a világ közegében; egy tökéletesen konstituált tárgyat ragadtam meg, egy *ezt* a többi *ez* között, s csak a gondolkodás révén nyertem vissza mint *enyémet*: sokkal inkább valamilyen *tulajdonságom* volt, mint *létem*.”

felszámolására, a harmonizációra és pacifikálásra kellene, hogy irányuljon.²⁵⁸ Bizonyos módon a Másikat tekinthetjük *A lét és a semmi* implicit főszereplőjének.²⁵⁹ A Másik az, akiből mind egzisztenciális, mind faktikus értelemben megszülettek, létezőm közegét mint a szabadság szituációját mindenkor a Másik artikulálja, és végül a halálban a Másikba térek vissza, aki ezáltal visszavonhatatlanul lételem értelmének birtokosává válik.

Az igazság felfedése mindig a Másik által kialakított szituációban történik. Noha a megismeréssel foglalkozó fejezet, az önmagáért-valót tárgyaló rész legvégén van, a következő részben az önmagáért-valóról kiderül, hogy amikor csak létezik, már mindig is másikért-való; és ez más megvilágításba helyezi a korábbi részekben és fejezetekben foglaltakat. Ezek szerint a – tudományos csakúgy, mint a filozófiai – megismerés egy közös, interszjektív, meghatározott történeti szituációban való megismerés, melyet ráadásul alapjaiban határoz meg az önmagáért-való, mint másikért-való testisége. A szerző megfogalmazása szerint (melyet majd a következő alfejezetben elemzünk közelebbről): a (filozófiai) megismerés az abszolútum elé állít bennünket, ez az abszolútum azonban soha nem lehet már, mint egy emberi perspektívából tekintett abszolútum.²⁶⁰

2.2. Merleau-Ponty. Az igazság genezise

Merleau-Ponty utolsó, befejezetlen főművének eredetileg a *Lét és értelem. Az igaz genealógiája*, azután pedig *Az igazság eredete* címet szánta. *A látható és láthatatlan* cím először 1959 márciusában jelent meg. Mint látható, a szerző számára az igazság problémája különösen jelentős szerepet töltött be. Utolsó könyve, amennyire az elkészült részek és a jegyzetek alapján rekonstruálható, az igazság fenomenológiáját próbálta megvalósítani. Ennek során Merleau-Ponty számára továbbra is irányadó volt a fenomenológiai apriori eszméje, melyet a keletkezés ontológiájához igazítva, *dinamikus aprioriként* fogott fel. A dinamikus apriori itt az időbeli genezis strukturális sajátosságaira vonatkozik. Annál is fontosabb hangsúlyozni az igazság és az apriori meghatározó szerepét a kései Merleau-Ponty számára, mivel szkeptikus és tudománykritikai fejtegetései nyomán az a látszat keletkezhet, hogy a szerző éppen a fenomenológia felől próbálja meg kikezdeni annak legbelsőbb lényegét; s noha a fenomenológia Husserlnél éppen a szkepticizmus és relativizmus elleni harcból eredt,

²⁵⁸ Vermes Kata, egy beszélgetésünk során, mindenesetre annak a véleményének adott hangot, hogy ez az értelmezés sem annyira kézenfekvő; az ő olvasatában a Másiknak, mint „özvegynek, árvának és koldusnak” való kitettségem, egy olyan viszony tehát, melyben a Másik tünik nekem kiszolgáltatottnak, de valójában én vagyok az, aki „a Másik túsza”, lényegénél fogva a konfliktus karakterével bír.

²⁵⁹ Hasonlóan ahhoz, hogy véleményem szerint *Az undor* c. regény voltaképpen főszereplőjének Annyit lehetne tekinteni, amennyiben Antoine Roquentin élete ezer szálon kötődik Annyhoz, és bizonyos módon létezése is a lány köré szerveződik.

²⁶⁰ EN: 254, magyar: 275.

Merleau-Ponty éppen hogy szkepticizmusba és relativizmusba kísérli meg átfordítani a fenomenológiát.²⁶¹ Ez azonban csak a látszat: a szerző igazi célja szkeptikus és relativista megfontolásaival ugyanaz, mint Husserlnél a szkepszis integrálása a fenomenológiai módszerbe: az igazságproblémát próbálja általa elmélyíteni és radikalizálni.

Merleau-Pontyra Husserl és Heidegger fenomenológiája mellett komoly befolyást gyakorolt Bergson filozófiája is,²⁶² valamint barátja és pályatársa, Sartre gondolkodása is, akivel körülbelül egy időben értek be mint gondolkodók. Első, nagyobb lélegzetvételű filozófiai műve, *A viselkedés struktúrája* (1942) már tartalmazza a szerző számos későbbi érett és kiforrott gondolatot. Alapvető törekvése már ebben a korai műben is az, hogy a hagyományos filozófia berögzült kettősségei, fogalompárjai mögé visszakérdezzen, és ezáltal relativizálja ezeket a dualizmusokat. Rossznak tartott végleteket próbál meghaladni oly módon, hogy kimutatja róluk lényegi és szükségszerű összetartozásukat. Egy holisztikus filozófiai képet szeretne nyújtani: az ellentétpárok minden esetben egy önszervező rendszer strukturális mozzanatait alkotják nála. A fő célpont a műben a materialista *redukcionizmus*. Azt szeretné megmutatni, hogy az élő szervezet nem értelmezhető mechanisztikusan, stimulus-reakció, inger-válasz gépies játékában. Emellett azonban a mentalista, idealista „szélsőséget” is szeretné elkerülni. A valódi viselkedés *struktúra*: sem nem mechanikus testiség, sem nem tiszta, test nélküli tudat. A viselkedés a környezettel való összefüggésben értelmezhető. Környezet és viselkedés egyetlen rendszerként, egyetlen összefonódó mozgásként foghatók fel. A viselkedés struktúrája, mint írja, meghaladja materializmus és idealizmus, önmagában-való (*en-soi*) és önmagáért-való (*pour-soi*) ellentétét.²⁶³

Az észlelés fenomenológiájában (1945) egyfelől világosan kitapintható *A lét és a semmi* (1943) alapgondolatainak hatása, másfelől fontos pontokon kritikát is gyakorol Sartre fölött.²⁶⁴ Merleau-Ponty központi gondolata, Sartre-hoz hasonlóan, a megtestesülés eszméje: a szubjektum eredeti inkarnáltsága. Továbbá *Az észlelés fenomenológiája*, miként Sartre első főműve, egy aszubjektív, nem-egologikus filozófiát próbál meg kifejteni. Miként arra az előző alfejezetben utaltam, főszerephez jut ebben a könyvben egy olyan probléma is, mely Sartre-nál csupán a felszín alatt volt jelen: a passzivitás fenoménje. Ennek teljes hiányát a szerző

²⁶¹ Vö. Moran, 2002: 430. Mezei Balázs megjegyzése: „pontosabban a kétértelműségbe”.

²⁶² Ld. Moran, i.m. 406.

²⁶³ Merleau-Ponty, *La structure de comportement*, Paris: PUF, 1967: 137. „Igazából meghaladom magában-való és magáért-való alternatíváját”.

²⁶⁴ Vö. Moran, 2002: 395sk.

számon is kéri Sartre egzisztenciális fenomenológiáján.²⁶⁵ Sartre-ral szemben Merleau-Ponty a szubjektivitás „tehetetlenségi erejét” szeretné kidomborítani.²⁶⁶

Az észlelés fenomenológiája egyfajta filozófiai Odüsszeia, melyben a szerző az intellektualizmus Szküllája és az empirizmus Kharüdisze között próbál meg sértetlenül végighaladni. Ezeket a fogalmakat Merleau-Ponty meglehetősen mereven, elszigetelten érti, sarkítja, és bizonyos mértékig eltúlozza az egyes vizsgált álláspontokat, hogy saját felfogását annál jobban ki tudja emelni velük szemben. Nála az intellektualizmus absztrakt platonizmus, az empirizmus pedig hasonlóképpen elvont, mechanisztikus, materialisztikus, az érzetatomizmushoz kapcsolódó álláspont. Felfogása szerint az intellektualizmus elhanyagolja a tapasztalat testi meghatározottságát, az empirizmus ezzel szemben figyelmen kívül hagyja azokat a tényezőket, melyek nem redukálhatók az érzékiségre: a tapasztalatot artikuláló fogalmi és ideális mozzanatok, melyek nem származtathatók az érzéki valóságból, hanem lehetővé teszik annak tapasztalatát. Ahhoz, hogy az észlelés teljes leírásával szolgálhassunk, fel kell tárnunk azokat az elemeket, melyek e két szélső álláspont látómezején kívül esnek; amelyek úgyszólván a szóban forgó álláspontok képviselőinek a vakfoltjában helyezkednek el; s ily módon, hogy láthatóvá tettük kölcsönös hiányosságait, mindkét álláspont igazságát tekintetbe véve írhatjuk le az észlelés fenomenológiájának finomszerkezetét.

Ebben az összefüggésben a legfontosabb az érzékelés testi jellege. A test egy egységes mozgás- és érzékelés-rendszert alkot; ha valamelyik elem sérül, akkor az kihat az egész működésére. Merleau-Ponty, hivatásos pszichológusként is²⁶⁷ hatalmas pszichológiai anyagot mozgósított elemzéseiben; különösen érdekelték az olyan testi sérülések, melyek az egész észlelési rendszer torzulásával, illetve megváltozásával jártak.²⁶⁸ Meggyőződése szerint ezekből egyfelől az érzékelés testi meghatározottságát, másfelől pedig – ettől elválaszthatatlanul – az észlelési módok organikus jellegét lehet leolvasni; azt tehát, hogy az egyes észlelési módok egységesen egy nagyobb rendszer részeként működnek. Az emberi test élni akarása lenyűgözte Merleau-Pontyt: ha sérül a rendszer, akkor egészen bámulatos „kreativitással” próbálja meg magát helyreállítani, illetve a kiesett vagy sérült érzékelési módokat valahogy pótolni. De a sérült esetek tanulmányozása mindig azt mutatja meg, hogy milyen az úgymond „normális” észlelési vagy érzékelési rendszer működése.

A pszichológiai anyagot azonban oly módon illeszti be a fenomenológiai elemzésekbe, hogy közben kényesen ügyel arra, hogy ne csússzon át naturalizmusba, illetve, hogy az

²⁶⁵ Moran, i.m. 420.

²⁶⁶ Ld. erről alább.

²⁶⁷ A Sorbonne Gyermek-pszichológiai Tanszékét vezette 1949 és 1952 között, ahol 1952-ben Jean Piaget követte a tanszék élén.

²⁶⁸ Megjegyzendő: inkább az ezekre vonatkozó klinikai szakirodalmat ismerte, maga nem végzett kísérleteket.

empirikusat soha ne vegye apriorinak, hanem ezekről az esetekről mindig megpróbálja leolvasni az apriori szükségszerű struktúrákat, amelyek az észlelést eidetikus módon jellemzik. Ez a helyzet annak ellenére is, hogy a szerző rendkívül kritikus a könyvben a redukciók husserli metodológiájával szemben.²⁶⁹ Sartre még számos, jól azonosítható transzcendentális előfeltevést megtart, így a tudat áttetszőségének és értelemadó aktivitásának tézisé, amelynek alapján legalábbis némi plauzibilitással nevezhetjük őt transzcendentális filozófusnak.²⁷⁰ Merleau-Pontynál azonban már itt jelentkező tudatos törekvés az, hogy kiiktassa a transzcendentális dimenziót a filozófiából – és ez a tendencia munkásságának későbbi szakaszaiban csak erősödik majd. *Az észlelés fenomenológiájában* a léttételezést kikapcsoló fenomenológiai redukciót keresztülvihetetlennek tartja; „a legfontosabb, amire egy ilyen redukció megtanít bennünket, az az, hogy nem lehetséges”, (*PP*: viii). Az eidetikus redukcióval szemben hasonlóan kritikus, amennyiben azt a pozitívizmus megnyilvánulásának tartja: „az eidetikus módszer egyfajta fenomenológiai pozitívizmus módszere, mely a lehetségest a valóságosra alapítja”, (*PP*: xii). Mégis: Merleau-Pontynál, a naturalizmussal szembeni távolságtartásban, az észlelés apriori struktúrái felé történő tájékozódásban az eidetikus szemlélet bizonyos módon továbbra is működésben van.²⁷¹

Az észlelési mező Merleau-Pontynál *anonim*. Nem tartozik hozzá „transzcendentális szubjektum”. Ennyiben *Az észlelés fenomenológiája* szintén a nem-egologikus fenomenológia egyik példája, ami részben legalábbis Sartre hatásának tulajdonítható. Az észlelés egy anonim testi szubjektum működése; az észlelés lényegileg „anonim élet”, („vie anonyme”, i.m. 192). Mint fentebb jeleztem, bírálja viszont Sartre-nál a passzivitás teljes hiányát. Sartre-nál, Merleau-Ponty szerint, csak szerepeket játszunk. Ezek a szerepek úgyszólván maszkok, melyeket bármely pillanatban levehetünk, és amelyek helyett bármikor újat vehetünk fel. Szabadságunkban áll. A szabadságnak, a szubjektivitásnak nincs saját arca, nincs természete. Merleau-Ponty ezzel szemben a szokások és a habitusok „tehetetlenségi erejére” hívja fel a figyelmet: nagyon nehéz személyiségünk berögzült struktúráin változtatni; ez soha nem megy egyik pillanatról a másikra. Leszokni a cigarettáról, beilleszkedni egy új környezetbe, átalakítani az életmódunkat, hogy mondjuk korábban keljünk fel – mindezek időigényes folyamatok. A szubjektum élete aktivitás és passzivitás játékában megy végbe.

²⁶⁹ *PP*: ix, skk., xiii.

²⁷⁰ Az inkarnáció gondolata miatt azonban Spiegelberg úgy tartja, hogy Sartre-nál egyfajta amorf materializmusról van szó, ami bizonyos módon a transzcendentális filozófia erőteljes átértelmezéseként fogható fel. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Phae 6, 1982.

²⁷¹ Mégis megmarad nála egyfajta radikálisan átalakított organikus naturalizmus, melyet transzcendentális naturalizmusnak is nevezhetnénk.

A szubjektivitás anonim aspektusaira vonatkozó eszmefuttatásaiban már megjelenik az a tendencia, hogy a filozófia történetében megrögzült ellentétpárokat és kettősségeket genetikus keletkezési folyamatban oldja fel. Ezen a téren azonban ebben a műben még nem lehetett elég radikális, mert, miként a kései főműben fogalmazott, *Az észlelés fenomenológiája* még megtartotta a tudat-tárgy kettősséget. *A látható és a láthatatlan* felé vezető úton ezt a megkülönböztetést azután fokozatosan leépíti; oly módon, hogy lerakja a filozófiatörténet egyik legkülönösebb ontológiájának alapköveit.

Utolsó művében a hagyományos filozófiai és tudományos attitűdöt veti alá kritikának. A klasszikus reflexió képviselője úgy gondolta, hogy képes mintegy a dolgok „fölé szállni” („survol”), és egy külső, független pozícióból ítéletet mondani a dolgok felett. A radikális fenomenológiai reflexiónak ezzel szemben azt kell megmutatnia, hogy soha nem rendelkezünk ilyen külső, független pozícióval, mindig mintegy a „lét szívében” („coeur de l'Être”) helyezkedünk el,²⁷² reflexiót is csak ott tudunk végrehajtani, ami azzal jár, hogy a reflexió hatóköre mindig korlátozott. A tudomány és a filozófia egyaránt meghatározott társadalmi, történelmi és biológiai faktoroktól. A megismerés – a filozófiai, csakúgy, mint a tudományos megismerés – csak az interkorporális történetiség közegében mehet végbe, vagyis eleve interszubjektív és testi beágyazottságú. Olyan lényeknek, mondja Merleau-Ponty, akiknek a tarkójukon is volna szemük, és 360 fokban látnának, egészen más ontológiájuk volna, mint nekünk.²⁷³

Ebben a köztes pozícióban azonban mégis van némi rálátásunk az egészre. Merleau-Ponty átveszi Sartre azon paradoxnak ható elképzelését, mely szerint a megismerés az abszolútum elé állít bennünket, s hogy ez az abszolútum viszont egy emberi szempontból tekintett abszolútum, vagy, ahogy Merleau-Ponty fogalmaz: *számunkra való abszolútum*.²⁷⁴ Paradoxnak tűnő felfogás ez, hiszen a hagyományos értelemben véve az abszolútum éppen azt jelenti, hogy minden partikuláris nézőponttól eloldott. Sartre és Merleau-Ponty számára azonban éppen az volna önellentmondás, hogy ha emberi pozícióból egy nem-ember pozícióra akarnánk szert tenni. Fogalmi ellentmondás a minden partikuláris nézőponttól független nézőpont; egy nézőpont – fogalmánál fogva – valahonnan valahova irányuló nézőpont kell, hogy legyen, az egészből kimetszett valamekkora látómezővel. Másrésztől joggal nevezhetjük ezt mégis abszolútumnak, amennyiben minden partikuláris felett áll, és maga a létezés egésze. Ennek az egésznek az értelme azonban csak részlegesen, egy bizonyos szempontból nyílik meg számunkra, meghatározva azoktól a biológiai és kulturális

²⁷² VI: 270, magyar: 247, „bármennyire eredetiek is legyenek kezdeményezéseink, a lét szívében születnek”.

²⁷³ Vö. Moran, 2002: 430.

²⁷⁴ Moran, id. hely. „Mindig csak «számunkra való abszolútum» van”.

tényezőktől, amelyek létünket konstituálják; ebben a számunkra feltáruló értelemben viszont mégis csak maga az egész nyilvánul meg a rá irányuló reflexióban.

Ez a megismerés paradoxonja. Merleau-Ponty itt is, mint másutt, kétfrontos harcot vív. Egyfelől szeretne figyelmeztetni a korábbi megismerés-modell elbizakodottságára, mely szerint minden további nélkül képesek vagyunk szert tenni egy abszolút pozícióra, másfelől viszont a szerző ragaszkodik hozzá, hogy attól még, hogy az „abszolút pozíció” önellentmondás, és csak relatív pozíció van, *egy ilyen pozícióból mégis csak ráláthatunk az egészre.* A szavakkal való visszaélés volna, ha azért, mert pozíciónk mindig csak relatív lehet, nem akarnánk megengedni, hogy korlátozott és partikuláris módon, de mégis csak az abszolútum nyílik meg számunkra. Az abszolútumra a lét belsejéből reflektálhatunk; azt a fajta reflexiót, amely tekintetbe veszi saját viszonylagosságát, korlátozottságát és partikuláris feltételektől való meghatározottságát, Merleau-Ponty „hiperreflexiónak” („surreflexion”) nevezi.²⁷⁵ A reflexiónak ez a típusa egyfelől tudatában van annak, hogy nem egy abszolút pozícióból valósul meg, másfelől olyan kettős módon mozog, hogy egyszerre irányul az egészre, valamint önön történeti, társadalmi, testi beágyazottságára.

A hiperreflexió révén láthatóvá válik a létezés eredeti összefonódottsága: a *khiazmus*. A különböző létrégiók, én, a Másik, a világ, egymással való eredendő egységben léteznek. A szerző számos különböző kifejezéssel próbálja meg körülírni ezt a fenomént: egymásba fonódottság, egymásra göngyölődés („serpentement”). Szellem és anyag, én és világ, én és a Másik viszonyára néhol a „filigrán” (a magyar fordításban: „vízjel”) hasonlatát alkalmazza. Mint mondja: az egyes létrégiók elemei és szálai úgy szövik át egymást, miként a filigránban a különböző rétegek.

Én és másik viszonyában két alapvetően különböző felfogás kristályosodott ki a fenomenológiai tradícióban: az egyik szerint én és másik viszonya lényegileg szimmetrikus (Heidegger, Merleau-Ponty), a másik szerint pedig eredendően aszimmetrikus (Sartre, Lévinas); (Husserlnél mindkét felfogást megtaláljuk). Merleau-Ponty leírásában én, a világ és a másik egy eredeti khiazmus mozzanataiként léteznek. Több szerző is foglalkozott azzal a problémával, hogy miként lehetséges ugyanarról a tapasztalatról (az idegentapasztalat) két gyökeresen ellentétes leírás. Vermes Katalin Merleau-Pontyt és Lévinast összehasonlító könyvében arra a következtetésre jut, hogy a két szerző más nézőpontot választ ugyanahhoz a tapasztalathoz; leírásukban mintegy az idegentapasztalat „billegése”, ambivalens aspektusai jutnak szóhoz.²⁷⁶

²⁷⁵ VI: 60, 68, magyar: 52, 60

²⁷⁶ Vermes Katalin, *A test éthosza*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2006: 21. Ld. még ugyanehhez: Bernhard Waldenfels, „Verflechtung und Trennung”, in *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main:

Merleau-Ponty szerint az, ami a létezés alapvető régiói között közvetít, pontosabban: ami ezeket a régiókat már eleve egy eredendő egységben kapcsolja össze, a *hús*. Beszélhetünk az én húsáról, a világ húsáról, a másik húsáról: a hús az, ami ezekben az ontológiailag heterogén tartományokban közös. A hús nem anyag, a szerző azonban nem jut el odáig, hogy kifejezetten is megmondja, mi is tulajdonképpen a hús, csak körülírásokkal és metaforákkal operál. A húst, mint mondja, az őselem értelmében használja, méghozzá ugyanolyan módon, ahogyan a preszókratikus filozófusok beszéltek őselemekről. A hús által válik az érzékelhető érzékelhetővé, az érzékelni képes érzékelni képessé. *A látható és a láthatatlant* a hús ontológiájának szánta volna, mely azonban sajnálatos módon torzóban maradt. Néhány alapvető fogódzkodót mégis kapunk.

Megtudjuk, hogy a hús *létkenezis*, az eredeti keletkezés szférája; egy olyan tartomány, melyben a hagyományos, filozófiailag rögzített ellentétpárok még nem váltak szét, és nem kristályosodtak ki ellentétekké. Ebben a szférában szemlélet és fogalom, értelem és érzékiség, tér és idő, sőt apriori és aposteriori még nem különböznek egymástól, még csupán keletkezésben vannak. Ez a tartomány jelenik meg úgy, mint vad észlelés, vad létezés („l'Être sauvage”),²⁷⁷ illetve, mint az észlelés, a létezés, az *igazság* vad régiója. A vad régió az, amely megelőzi az artikulált, kijegecesedett ellentétektől tagolt észlelés és létezés világát. Hogyan kellene az igazságnak és a létezésnek ezt a vad régióját értelmeznünk? Mint a tapasztalat egy sajátos szegmensének a leírását, vagy *magáról a létről* szóló beszámolót? Az utóbbi esetben egy masszívan metafizikai állásponttal lenne dolgunk, méghozzá egy erősen hegeli ihletettséggű metafizikával. Vermes Katalin könyvében Merleau-Ponty felfogását elsősorban mint a tapasztalatról szóló beszámolót értelmezi. Az általa felvázolt kontextusban Vermest mindenekelőtt az érdekli, hogy mit mond a szerző az idegentapasztalatról.²⁷⁸ Szabó Zsigmond másfelől kifejezetten azt a felfogást képviseli, mely szerint egy *radikális ontológiáról* van szó, magáról a létről adott dinamikus leírásról. Szabó szerint Merleau-Ponty nem csupán a tapasztalat vad régiójáról beszél, hanem ezzel elválaszthatatlan összefüggésben arról is, hogy *maga a lét az, amiben anyag és szellem szervesen egymásba fonódnak*, és maga a lét az, amely folyamatos alakulásban és keletkezésben van.²⁷⁹

Merleau-Ponty szerint az igazságot mindig csak keletkezésében foghatjuk fel, egy állandó alakulásban lévő rendszer igazságaként. Az igazság annak a rendszernek a geneziséét

Suhrkamp, 1995: 346-382.

²⁷⁷ VI: 217, 221sk., 229sk., 234 sk., 254sk., 301, magyar:187, 191sk., 200sk., 206sk., 228sk., 282sk.

²⁷⁸ Noha Vermes Katalin is hangsúlyozza Merleau-Ponty kései filozófiájának ontológiai motívumait, ez nála mindenekelőtt a tapasztalat ontológiájaként jelenik meg, a tapasztalatra, mint a létről szerzett tapasztalatra irányuló kérdésfeltevésként. Vermes Katalin, 2006:81skk.

²⁷⁹ Vö. Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája*, Budapest, L'Harmattan, 2005: 23-44, mindenekelőtt: 25-28.

tükrözi vissza, amelynek az igazsága. Mindig egy létrejövés valamely pontjában találjuk magunkat, a hiperreflexió csak ezt a létrejövést mutathatja meg.

2.3. Lévinas és az igazság mint a Másik adománya

Lévinas több szempontból is érdekes helyet foglal el a francia fenomenológia történetében. A francia fenomenológia első nemzedékének tagjai közül ő válik a legkorábban a fenomenológia szövetségesevé; Husserl és Heidegger tanítványa, diákként napi kapcsolatban van, és rendszeresen konzultál velük. A francia fenomenológia születésére több szempontból is alapvető hatást gyakorol: ő fordítja (Gabrielle Peifferrel együtt) franciára a *Kartéziánus elmékedéseket*, Husserlről írott doktori disszertációja („A szemlélet elmélete Husserl fenomenológiájában”, 1930)²⁸⁰ szintén lényeges befolyással van a francia fenomenológia további képviselőire; a kezdet kezdetén mindenekelőtt Sartre-ra és Merleau-Ponty-ra. Az utóbbi kettőhöz viszonyítva meglehetősen későn ért be: első filozófiai főműve, a *Teljesség és végtelen* 1961-ben jelenik meg; a második főmű, *A másként, mint lenni* pedig 1974-ben. Gondolkodásával viszont egyúttal utat nyit a francia fenomenológia második nemzedékének; és az alteritásra vonatkozó vizsgálódásai megteremtették annak az alapjait, amit Dominique Janicaud a „francia fenomenológia teológiai fordulatának” nevezett.²⁸¹

Lévinas nyelvezete is radikálisan eltér a korábbi fenomenológia nyelvezetétől; még akkor is, ha olyan filozófusra gondolunk, mint Heidegger. Lévinas nem annyira érvel, mint képekben – helyenként alig kibogozható képekben – beszél, ami befogadása elé olykor elemi nehézségeket állít. Nem véletlen, hogy a fenomenológiai hagyomány szerzői közül éppen Lévinasnak van a legkisebb visszhangja az angolszász analitikus irányultságú filozófiában: az analitikus gondolkodás számára Lévinas szinte befogadhatatlan.²⁸² Annál figyelemre méltóbb, ha az analitikus filozófia olyan vezéralakja foglalkozik Lévinas filozófiájával, mint Hilary Putnam.²⁸³ Putnam a zsidó hagyomány felől közelíti meg Lévinas gondolkodását, és valóban: Lévinasnál a nyugati filozófiai tradíció szervesen összekapcsolódik a zsidó-héber bibliai és rabbinikus tradícióval. Filozófiájában az egész nyugati filozófiatörténet és különösen a fenomenológia mellett mindig jelen van a szentírási gondolkör, valamint az utóbbira ráépülő

²⁸⁰ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, 2000.

²⁸¹ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éd. de l'éclat, 1991. ld. ehhez még: Mezei, 2004b, I. köt: 15-16. Lévinas gondolkodásának vallásfilozófiai vonatkozásaihoz ld. még: Moran, 2002: 330-332.

²⁸² Vö. Moran, 2002: 322.

²⁸³ Hilary Putnam, „Levinas and Judaism”, in *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 33-62.

kommentár-irodalom, mely egyben világos vallásfilozófiai orientációt is kölcsönöz gondolatainak. „A görögök és a Biblia: ez Európa”, mondja Lévinas.²⁸⁴

Aki a fenomenológia felől közelít Lévinas felé, azzal a nehézséggel kerül szembe, hogy fel kell fejtenie a szerző által használt képek mögött rejlő fenomenológiai tartalmat. Lévinas áthelyezi az egész filozófia súlypontját, azáltal, hogy az etikát állítja a középpontba; és gondolkodását ennek fényében kell értelmezni. Ez magyarázza azt is, hogy érvei, a hagyományos filozófiai logika felől nézve, mely a polémiában a vitapartner gondolatainak következetlenségeit és kevésbé plauzibilis elemeit igyekezett feltárni, nehezen értelmezhetőek. Érvei ugyanis gyakran *normatív* jellegűek, mint amikor azt veti Heidegger szemére, hogy Heidegger „a Semleges filozófiáját” gyakorolja, mely „a Lét embertelen uralmát hirdeti a létező felett”, (*TI*: 332-333, magyar: 255-256). Heidegger filozófiáját bírálva Lévinasnál egy nagyon hasonló motívum bukkan fel, mint Sartre első főművében: Sartre *A lét és a semmiben* az alteritás problémáját elemezve azt veti Heidegger szemére, hogy egyetlen konkrét szemtől szembeni viszonyt sem tud filozófiailag megmagyarázni, és a társas létet az „akárki («l'on») semlegességében” oldja fel. Hasonló módon Lévinas a másikkal szembeni konkrét viszonyokat teszi meg elemzése témájául; és az etikai orientáció nála úgy illeszkedik a fenomenológiai attitűdhöz, hogy azt szeretné leírni, milyennek *kellene* lennie a másikkal való viszonyunknak tulajdonképpen. Az elemzések *deskriptív* karaktere mindig összekapcsolódik nála egy *normatív, preskriptív* karakterrel.

Husserlhez és Heideggerhez hasonlóan Lévinas maga is fordulatot szeretne vinni a filozófia történetébe, de az előbbi kettőhöz képest teljesen váratlan ponton. Az előző kettő szerint a filozófia addig azért nem tudta betölteni tulajdonképpeni feladatát, mivel nem tudott áttörni az igazán fontos, alapvető tématerülethez: Husserlnél a transzcendentális fenomének birodalmához, Heideggernél a létező létéhez. Lévinas szerint mindkét attitűd belül marad a hagyományos filozófia paradigmáján; szerinte az addigi filozófia primer attitűdje nem volt megfelelő. Az addigi filozófiákat, Heidegger filozófiáját is beleértve, *a megismerés érdeke motiválta*. A létkérdés is a megismerés horizontján mozog.²⁸⁵ A korábbi filozófiai hagyományban az etika *alárendelt* szerepet játszott; az adekvát megismerésnek kell gondoskodnia egy megfelelő etika kialakításáról. Az etika a korábbi filozófiai hagyományban szükségképp *származékos* volt. Lévinas az etikát állította a középpontba, és a megismerés problémáját is az etika felől közelítette meg. *Az igazságot az igazságosságból vezette le,*²⁸⁶ („La verité suppose la justice”). Ennek alapján némiképp problematikusnak tűnik az a tézis, hogy

²⁸⁴ Vö. Moran, 2002: 330.

²⁸⁵ Vö. *TI*: 36-37, magyar: 28-29.

²⁸⁶ *TI*: 90, skk., magyar: 69, skk. „Az igazság feltételezi az igazságosságot”.

Lévinasnál – Sartre-hoz és Merleau-Pontyhoz hasonlóan – központi helyet foglalt el a filozófiai igazság problémája.

Ahhoz, hogy megvilágíthassuk az igazságosság (justice) speciális értelmét Lévinasnál, és ezáltal igazságosság és igazság viszonyát, valamint az igazságprobléma helyzetét Lévinas etikai fenomenológiájában, először etikai kiindulópontját kell megvizsgálni. Lévinas a konkrét személyközi kapcsolatból indul ki; a szemtől-szembeni kapcsolatból, vagy, ahogy a francia szöveg szól: „face-à-face”, az arcok találkozásából. A Másikat ez tünteti ki: arca van. Lévinas az arc fenomenológiáját szeretné megvalósítani. Az arc az egyik leginkább sokértelmű és sokrétű fogalom Lévinasnál. Semmiképpen sem azonos a húsvér, látható arccal, de alapvetően elhibázott volna teljesen leválasztani róla az arc fizikai aspektusát. Az arc lévinasi fogalmában benne van az is, hogy a mindenkor látható arc egy kifejezés, vagy ahogy a szerző fogalmaz: *epifánia*.²⁸⁷ Az arc, némiképp leegyszerűsítve, a személyiség lényegét fejezi ki. Ebben benne van annak lehetősége is, hogy valaki meg akar bennünket téveszteni, másnak mutatja magát, mint aki valójában; nem teríti ki a lapjait, nem mutatja meg igazi szándékait, vagy egyenesen félre akar bennünket vezetni szándékai tekintetében. Az arc, Lévinas szerint, a Végtelen megnyilvánulása vagy kifejeződése. A Másik az, aki eredendően végtelen. A Másik végtelensége azt jelenti, hogy a Másik mindig képes arra, hogy megleljen engem; pozitív és negatív értelemben egyaránt, de a szerző a pozitív vonatkozást emeli ki. Amikor a Másik képes felülmúlni minden várakozásomat, és képes rációfolni minden vele kapcsolatos előítéletemre: *ez a végtelen*.

A színlelés, a színjáték lehetősége Lévinasnál derivatív eset, „deficiens módusz”. Én és Másik normális viszonyának tekinti az egyenesség és őszinteség állapotát; a színlelés kivezet ebből az eredeti állapotból, és továbbvisz a *politika* és a háború birodalmába. Politika és háború azonban csak azért lehetségesek, mert van morál és van béke. A morál és a béke elsődlegesek a politikához és a háborúhoz képest. A színlelés lényege éppen az, hogy nem mutatja meg az ember igazi arcát; a színlelés az arcot eltakaró maszk. A háborúban éppúgy nem nyilvánulhat meg a Másik arca. A politika Másik fölötti uralmat célozza, ezért a politikában *ab ovo* nem nyilvánulhat meg a Másik, mint Másik. A politika a színlelés és a megtévesztés művészete, mely nem is kíváncsi a Másik arcára, csupán engedelmisséget és szavazatokat vár a másiktól. A háborúban kihirdetik a szükségállapotot; a hátszágban a hatalom mindent ellenőrzése alá von, a fronton pedig az ellenségnek nem is lehet arca; csak mint a házára és az életre irányuló halálos fenyegetésként jelenik meg. Lévinas nagyon pontosan látja, hogy minden háborús készülődés és uszítás lényegi eleme az ellenség, illetve a

²⁸⁷ Ld. pl. *TI*: 43, magyar: 34.

potenciális ellenségek *dehumanizálása*. Ez a dehumanizálás éppen abban áll, hogy nem engedjük őket Másikként megnyilvánulni; abban tehát, hogy soha nem is fordulunk a Másik arca felé. A Másik a politika útvesztőiben és intrikáiban éppúgy eltűnik, mint a háború totális megszervezésében és öldöklő forgatagában.²⁸⁸

A felejtés alapvető motívum a fenomenológia történetében, mely rendre felbukkan a mozgalom különböző szerzőinél. Husserlnél az életvilág az, ami feledésbe merült, Heideggernél a lét, Gadamernél a nyelv – és ugyanez a felejtés-konceptió merül fel Lévinasnál is. Lévinasnál egy eredeti tapasztalat a bennünk felébredő, de a Másik felé irányuló feleletkényszer. Már mindig a Másik általi megszólítottásban létezőnk. A politika, mely csak engedelmességet és szavazatokat vár a Másiktól, és a háború, mint a Másiknak pusztá ellenséggé való torzítása ennek a feleletkényszernek, illetve feleletigénynek az elfeledésén alapulnak. A politika és a háború, Lévinas értelmezésében, a Másikkal szembeni eredeti feleletkényszer megtagadása, amikor nem engedem megnyilvánulni a Másik arcát, vagy egyszerűen nem is vagyok rá kíváncsi. A fenomenológiai eredeti állapot a morál és a béke állapota, még akkor is, ha a történelem a permanens hadiállapot története; ha a történelemben a béke korszakai múltó pillanatok csupán. Filozófiailag a *béke* az eredeti állapot, még akkor is, ha születtek, felnőttek és elhunytak olyan generációk, amelyek soha nem ismertek békét, (gondoljunk csak azokra, akik a százéves háború alatt éltek). A *morál* még akkor is eredendőbb a politikához képest, ha a politika működésének minden pillanatában gúnyt űz a morálból, és ha a világ normális menetében a Másikkal szembeni etikus bánásmód kivételszámba megy. Mégis: ha kivételnek tekinthető is, a morális viszonyulás akkor is olyan kivétel, mely erősíti a szabályt. A morál akkor is az eredeti állapot és viszonyulási mód, ha olyan *nyilvánosságban* élünk, mely csak a morál állandó hatályon kívül helyezése mellett tud működni: mint ügyeskedés, színlelés, alakoskodás, röviden: mint politika.²⁸⁹

Lévinasnál is lehet beszélni a Másikhoz való tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni viszonyulásról.²⁹⁰ A politika és a háború állapota éppen a Másikkal való nem-tulajdonképpeni kapcsolatot jelenti, mivel bennük éppen a Másik arca, bizonyos értelemben tehát a Másik lényege, végtelensége az, ami nem tud megnyilvánulni. Ez a nem-tulajdonképpeni viszonyulás azon az eredeti, tulajdonképpeni viszonyuláson alapul, amikor tudatában vagyok a Másikkal

²⁸⁸ Vö. pl. *TI*: 5-16, magyar: 5-13.

²⁸⁹ *TI*: 66skk, magyar: 51skk.

²⁹⁰ A *tulajdonképpeni*, tehát a Másikra nyitott, a Másik szabadságát és végtelenségét elfogadó, a Másikat uralni nem akaró viszonyulási mód. A *nem-tulajdonképpeni* Lévinasnál a politika álláspontja, mely a Másikat uralni és manipulálni akarja, mely nem nyitott a Másikra, annak végtelenségét elfogadva, hanem korlátok közé akarja szorítani a Másikat, és csak annyiban van rá tekintettel, amennyiben a Másik az ő önös céljait szolgálja. Kanti terminusokkal: a Másikat pusztán eszköznek, és nem önmagában vett célnak tekinti. Vö. *TI*: 5-16, magyar: 5-13.

szembeni megmásíthatatlan és megkerülhetetlen, eredeti *felelősségemnek*: tudatában vagyok annak a *feleletkényszernek*, amely alá a Másik pusztá létezésével helyez engem, és engedem megnyilvánulni a Másik arcát. Ebben rejlik Lévinas szerint az igazságosság lényege: hogy mindig nyitott vagyok a Másik arcára vagy a Másik alteritására, és mindig tudatában vagyok azon feleletigény jogosságának, amelyet a Másik pusztá létezésével támaszt. Az igazságosság mindig személyre szabott és konkrét, mely nem absztrakt módon tekint a másikra, mint egy emberre a sokaságból, hanem mindig a maga mindenkori konkrétságában közelíti meg a másik személyt. Az igazságosság: megfelelni a Másik arca által támasztott feleletigénynek.

A háború és a politika totalitásba²⁹¹ próbálja foglalni a létezés rendjét.²⁹² A morál és az igazságosság minden teljességet lerombol, amennyiben kiszabadítja a Másik végtelenségét azon keretek és sémák közül, melybe akár a politika, akár a rendszeralkotó filozófiai gondolat megpróbálja beszorítani. Az igazságosság felszabadítja a Másik végtelenségét. A Másik végtelenségének leírásában Lévinas némiképp talán meglepő módon Descartes-ra támaszkodik, aki nála – szemben a huszadik századi filozófia legtöbb képviselőjével – kimondottan pozitív filozófiatörténeti szerepet tölt be. Husserl szerint Descartes, miután zseniális módon felfedezte az epochét, és rátalált a tiszta fenomének birodalmára, képtelen volt megmaradni ezen a horizonton, és a „koholt” istenbizonyítékkal dogmatikus módon mégis visszacsúszott a hagyományos filozófia területére, (Hua 2: 49, magyar: 78). Ezzel szemben Lévinas szerint az egyetemes módszertani kételyt, és a „cogito” bizonyosságát követő lépés egyáltalán nem a régi, skolasztikus gondolatrendszer mozgósítása, és Descartes eredeti radikalizmusának a feladása, hanem egy nagyon is fenomenológiai motívum. Lévinas szerint Descartes azáltal, hogy felfedezte magában a „a végtelen ideáját”, voltaképpen egy eredeti fenomenológiai tényállást rögzített. Mindig megtalálom magamban a Másik „nyomat”, („trace”).²⁹³ Descartes semmi mást nem tett, mint ezt a nyomot konstata. Ténylegesen ő volt az első, aki ráébredt arra, hogy az én mindenkor a Másik végtelenségének árnyékában időzik, és magában hordja ennek a végtelenségnek a lenyomatát, mint a „végtelen ideáját”. A végtelen ideájában a Másikkal szembeni feleletkényszerem ad hírt magáról.

A nyugati filozófia mindig a totalításra törekedett; mindig rendszerbe akarta szorítani a létet, amelyben a Másiknak csupán egy kategória, egy címke jutott volna. A Másiknak való eredeti kitettségemet befedő homály sűrűbb és feketébb volt, mint ami a transzcendentális

²⁹¹ A jövőben a „totalité” francia kifejezést totalitásnak fogom fordítani, mert úgy vélem (Mezei Balázs javaslata alapján), hogy Lévinas eredeti filozófiai szándékait jobban kifejezi, mint a „teljesség” szó.

²⁹² *TI*: 5-16, magyar: 5-13. A „totalitás” vagy „teljesség” lévinasi felfogásának kritikájához lásd: Mezei, 2004b, I. köt: 53.o., 66-os lábjegyzet, 193.o., 273-as lábjegyzet.

²⁹³ Vö. Moran, 2002: 330-332. Mint Mezei Balázs a disszertációhoz fűzött jegyzeteiben kiemeli, itt régi teológiai motívumról van szó. „Vestigia Dei, Isten nyomai”.

fenoméneket vagy a létező létét fedte el. Ezt a homályt csak néha-néha sikerült megtörnie olyan gondolkodóknak, mint Descartes vagy Rosenzweig.²⁹⁴ A másik hagyomány, mely éppenséggel szemben áll a teljesség gondolatával, és a végtelenség talajára helyezkedik, a zsidó bibliai örökség, azon belül is elsősorban a prófétai tradíció. A háború realitásával szemben áll a prófétai eszkatologikus vízió, mely a permanens háború állapotát egy eredeti állapot megbomlásának állítja be, és ennek az állapotnak a helyreállítását, minden háború végét hirdeti. De az eszkatológia Lévinas számára nem pusztán vallásos hit, nem egyszerűen egy jövőbeli örök békére irányuló eszkatologikus remény: az eszkatológiának jelenbeli attitűddé kell válnia; eleve a békére és a Másikkal való viszony harmonizációjára kell úgy tekintenünk, mint a viszonyok normálállapotára és tulajdonképpeni formájára.

A megismerés az ugyanaz azonosságához tartozik, melyet Lévinas szerint először a Másik mássága fog megtörni. Az ugyanaz azonossága a lakozás, az otthon („chéz-moi”) szférája. Lévinas, akinek helyenként a többi filozófus vonatkozásában egészen meghökkentő értelmezésekkel lép elő, a lakozás vagy az otthon szféráját, „az ugyanaz azonosságát” a husserli „primordialitás szférájának”, a „sajátság szférájának” felelteti meg. Husserlnél a sajátság szférája a szubjektivitásnak egy olyan mélyen fekvő, intim rétege, melyet még nem érint az interszubjektivitás konstitúciója. Ha ezt fontolóra vesszük, akkor Lévinas interpretációja nem is tűnik olyan légből kapottnak. Az otthon vagy a lakozás szférája nála „az élvezet körét” jelenti, amikor még nem jelenik meg a Másik, hanem az én az elemek közegeiben éli az életét, és létezését kitölti az élvezet gondtalansága. Ez egy egzisztenciális állapot, az élvezet énje, mint Lévinas hangsúlyozza, „sem nem biológiai, sem nem szociológiai”, (*TI*: 124, magyar: 95). Az ugyanaz azonossága, az én ipszeitása, nem adottság és nem is statikus állapot, hanem dinamikus folyamat: azonosulás. Az énnek fenn kell tartania, és minduntalan helyre kell állítania azonosságát: az én a környező elemekből táplálkozik, rájuk hagyatkozik, miközben fenntartja azonosságát. Az *elemek*, amelyekből létezésem anyagát merítem, „arc nélküli, barbár istenek”, (*TI*: 151, magyar: 115). Amikor táplálkozom, lélegzem, ürítek, pihenek, egy vagyok az elemeknek ezzel az arc előtti, személytelen világával. Az ezzel a világgal való dinamikus egység az ugyanaz azonossága, mint folytonos azonosulási folyamat.

A megismerés mindenekelőtt *praktikus* viszonyulás, mely a lakozás zavartalanságát hivatott biztosítani. Meg kell ismernem az engem körülvevő világ rendjét, az elemek rendjét, hogy az ugyanaz azonosságának fenntartásában ne jelentkezzen zavar, hanem mindig tudjam biztosítani hozzáférésemet azokhoz az elemekhez, melyekből létezésem anyagát merítem. Az

²⁹⁴ Mezei: „S persze a teológiai irodalom, ahol Isten a teljesen más, totaliter aliter: a protestánsoknál, Barthnál”.

ugyanaz azonossága egy úgyszólván embrionális létállapot, melyben az én úgy éli világát, hogy közben nem is tud a Másikról, de nem szükségszerű, hogy egész életét így élje le. Amíg nem ébred rá a Másikkal való eredendő kapcsolatára, arra, hogy végső soron a lakozás otthonos világát is a Másik teszi lehetővé és alapozza meg, addig bizonyos módon a szubjektum²⁹⁵ valóban gyermeki. Éretlen, aki csupán a Másikkal való találkozás nyomán válhat felnőtt korúvá. A lakozást kisedés és naiv önzés hatja át, mely azonban a szó szigorú értelmében nem is tekinthető önzésnek. Nem a Másiktól való elforduláson vagy a Másik megtagadásán alapul, hanem azon, hogy még nem jutott el a Másikkal való szemtől szembeni („face-à-face”) találkozás pillanatáig.

Ha a megismerés igazsága a lakozás szférájához kötődik, az igazságosság viszont a Másikkal való szemtől szembeni viszonyhoz, hogyan rendelődhet alá az igazság az igazságosságnak, ha a lakozás szférája előtte van a Másikkal való találkozásnak? Úgy, hogy a találkozás eseménye előtt a szubjektum nincs is tudatában annak, hogy már mindenkor a Másiktól függ, és a Másiknak való kitettségben létezik. Az ugyanaz azonosságát Lévinas leírásában a *szükség* jellemzi, mely nem visz túl a lakozás szféráján. A lakozás az abszolút immanencia szférája, melyen csak a Másik transzcendenciájára irányuló *vágy* vihet túl. A vágyat a Másik transzcendenciája hajtja motorként, a Másik végtelensége az, amely a vágyakozót felé vonzza. Fel kell támadnia bennünk a Másik iránti vágyakozásnak ahhoz, hogy túllépjünk a lakozás immanenciáján, és egyúttal felismerjük azt, hogy létünk alapjaiban mindenkor a Másik határoz meg bennünket.

A találkozásban ébredünk annak tudatára, hogy az igazság mindig feltételezi az igazságosságot. A Másiktól való elkülönülést *a látványosság anarchiája* (l'anarchie du spectacle) jellemzi: a szubjektum beleveszik a látnivalók sokaságába, és maradéktalanul feloldódik benne, (TI: 90, magyar: 69). A Másik visz először rendet a látványosság anarchiájába, ő szolgáltatja nekünk azokat a szempontokat, amelyek alapján képesek leszünk rá, hogy megfékezzük ezt az anarchiát, és megkonstruáljuk az igazság megfelelő mércéjét és nézőpontját. Ez viszont előfeltételezi a Másik felé való megnyílást, a Másik tekintélyének elismerését. Az igazság feltételezi a Másikkal, mint Mesterrel vagy Tanítóval való *méltányosságot*. A Másikkal, mint Mesterrel vagy Tanítóval való viszonyban engedjük, hogy a Másik tanítson bennünket, hogy felkínálja nekünk a látványosság anarchiáját megszelídítő szempontokat, elismerjük tehát, hogy tanulhatunk a Másiktól.²⁹⁶

²⁹⁵ Lévinas különösebb fenntartások nélkül használja ezt a kifejezést.

²⁹⁶ Ld. erről: Ullmann Tamás, „A látványosság anarchiája”, in *Transzcendencia és megértés – Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest: L'Harmattan, 2008: 108-122.

Az igazság ily módon mindenkor a Másikkal együtt elért *közös teljesítmény*, melynek alapja a Másikkal, mint Tanítóval szembeni, méltányosságként felfogott igazságosság. Engedjük magunkat vezetni a Másik által. A Másik, ebben az értelemben tekintély ugyan, de soha nem diktatórikus tekintély, aki nem tűr ellentmondást. Lévinas hangsúlyozza, hogy a szubjektumnak szabadságában áll, hogy ellentmondjon a Másiknak, mint Tanítónak, kritizálhatja őt, ezáltal teret nyitva a vitának, mint az igazság egymásra nyitott, közös kutatásának. Ennek a kutatásnak az alapvető, irányadó szempontjait mégis a Másiktól kapja, és igazsága végső soron mindig azon alapul, hogy amit mond, azt egy Másik igazságnak ismerheti el. Az igazság magányos bajnoka, aki a világ végezetéig egyedül marad az általa felismert igazsággal, *puszta absztrakció*: a dologra vonatkozó igaz szempont éppen attól igaz, hogy a Másik igazként ismerheti fel, és ily módon igazat adhat nekem, aki ezt a dolgot megfelelő módon fedtem fel; még akkor is, ha ez az elismerés csak korszakok távlatából, halálom után történik meg.

3. fejezet. Mezei Balázs. Az igazság mint reveláció

Mezei Balázs munkássága szervesen illeszkedik abba a vallásfilozófiai perspektívába, amelyet Lévinas fektetett le. Az igazságkérdés is elsősorban vallásfilozófiai kontextusban jelenik meg nála, mint vallási igazság. A *Zárójelbe tett Istentől* (1997) kezdve a *Vallásbölcselet* (2005) című vaskos, kétkötetes, több mint ezeroldalas könyvén át egészen a *Mai vallásfilozófiáig* (2010), illetve az angolul frissen megjelent *Religion and Revelation after Auschwitz* c. műig (2013)²⁹⁷ filozófiai törekvései egységes gondolati ívet járnak be, amely még mindig nem zárult le. Mezei a fenomenológia felől érkezett a vallásfilozófiához, és gondolkodása mind a mai napig megtartott egy nagyon erősen fenomenológiai attitűdöt; noha úgy véli, hogy a fenomenológia következetesen gyakorlása egy bizonyos ponton szükség-szerűen túl kell, hogy vigyen a fenomenológián. Ezzel a megfontolásával egyébként nem áll egyedül a fenomenológiai mozgalomban: ennek az *átfordulásnak* a legerőteljesebb kifejeződését éppen Lévinasnál találjuk; de bizonyos módon megvan már Heideggernél, Sartre-nál és Merleau-Pontynál is. A fenomenológia radikalizálása túlvisz bennünket a fenomenológián. Úgy vélem azonban, Mezeinél mindvégig megfigyelhető egy erős fenomenológiai kötődés. Nézetem szerint mindaddig fenomenológiát gyakorlunk, amíg ilyen vagy olyan módon, de egy originális tapasztalatot próbálunk meg filozófiai eszközökkel kifejezésre juttatni.

²⁹⁷ Mezei, *Religion and Revelation after Auschwitz*, London: Bloomsbury Academic Press, 2013.

A fenomenológia radikalizálása Mezeinél a fenomenológia vallásbölcseleti metamorfózisához vezet, amit én a vallási tapasztalat sajátos elméleteként értelmezek. A *Zárójelbe tett Isten* egyik központi gondolata, hogy a tapasztalat egyik szükségszerű strukturális alkotóeleme az Istenre vonatkozó eszme, és ily módon Isten zárójelezése nem vihető teljesen végig. Ez az elképzelés egyfelől a fenomenológiai redukció hagyományos kritikáinak sorába illeszkedik: Scheler, Heidegger és Merleau-Ponty bírálják oly módon Husserlt, hogy a fenomenológiai redukciót kivitelezhetetlennek tartják. Mint Merleau-Ponty fentebb már idézett nyilatkozata szól: „A fenomenológiai redukció legnagyobb tanulsága, hogy egy ilyen redukciót lehetetlen teljesen végrehajtani”, (*PP*: viii). Ezeknél a szerzőknél viszont a létre, illetve Merleau-Pontynál a világra vonatkozó redukció lehetetlenségéről van szó. Más irányt jelöl ki az a gondolat, mely szerint magának Istennek a zárójelezése sem járhat sikerrel. Egy ilyen elgondoláshoz szintén találunk előzményeket: alkalmasint éppen ott, ahol a legkevésbé számítanánk rá: Sartre-nál.

Sartre-t ebben a kontextusban idézni azért is nagyon különös, hiszen, mint korábban láttuk, éppen ő volt az, aki egy „apodiktikus metafizika” jegyében Isten nem-létezésének ontológiai bizonyítását próbálta adni. Másfelől azonban Isten eszméje, mint szükségszerű eszme, végig ott kísért *A lét és a semmi* lapjain; éppen mint az emberi létezéshez szükségszerűen hozzátartozó mozzanat. Isten eszméjét Sartre azért tartotta fogalmi ellentmondásnak, mivel értelmezése szerint Isten „önmagában-való és önmagáért-való fúziója”, a kettő egyetlen fogalomba foglalt egysége volna, ami viszont lehetetlen. Márpedig az emberi létezés Sartre-nál sokszorosán kötődik egy ilyen paradox eszméhez, és ily módon létezése ebben a tekintetben is paradox lesz. Egyfelől Isten az ideális Másik. Másfelől az önmagáért-való arra törekszik, hogy felszámolja saját létének eredendő esetlegességét, ami Sartre-nál úgy jelenik meg, mint az önmagáért-való lényegi törekvése az istenné válásra. Harmadszor pedig az önmagáért-valót az a kiirthatatlan hajlam jellemzi, hogy egy külső, abszolút, „isteni” nézőpontot találjon önmagára, a Másikra és a világra. Mindebben Sartre szerint az mutatkozik meg, hogy az emberi létezés strukturális velejárója az isten-eszme.

Mindezt azért tárgyaltam ennyire részletesen, mivel Lévinas ezeket a gondolatokat a „végtelen ideájának” eszméjébe fogja átültetni, s általuk olyan vallásfilozófiai vonásokat mutató pozíciót alakít ki, mely véleményem szerint Mezei Balázs saját vallásbölcseleti felfogása számára is irányadó. Ily módon Mezei a fenomenológiai tradíciót, döntően Lévinas filozófiájának bibliai gyökerű értelmezésén keresztül egy olyan vallás-filozófiába (az ő megfogalmazásával élve: vallásbölcseletbe) próbálja meg átalakítani, mely a vallási tapasztalatot emberi alaptapasztalatnak, az emberi tapasztalás és létezés alapstruktúrájának

teszi meg. A vallásit eközben nem a felekezeti hagyományok között fogja fel, hanem tapasztalati állandóként értelmezi, mint amilyen Lévinasnál az arc fenoménje. Közös pont Lévinas és Mezei filozófiájában a rezponzivitás, a feleletkényszer, a felelősségvállalás mozzanata. Lévinasnál a Másik arca azt mondja, hogy „Ne ölj meg!”, Mezeinél a vallási tapasztalat a teljes önfeltárássra, a teljes őszinteségre ösztönöz („Légy őszinte!”, „valld meg!”), a transzcendenciával (a magasabb, isteni valósággal) kapcsolatos tapasztalat őszinte megvallására. Megvallani Mezei szerint csak a valóságot lehet, az álvalóság megvallása önellentmondó fogalom, az utóbbi félrevezetés volna. A vallásban egy magasabb rendű valóság tárul fel, és nyilatkozik önmagáról a hívőn, illetve az azt megvalló emberen keresztül. Ennek a valóságnak a feltárássá fejeződik ki az egyes felekezeti tradíciókban, az egyes vallási tapasztalatokban, és ennek a valóságnak a feltárássá bizonyos módon áthatja és meghatározza a mindennapi, partikuláris és magasabb rendű életvilágokat is.²⁹⁸

Lévinasnál az alteritás tapasztalatának fenomenológiai leírása egy ponton felfüggeszti önmagát, és átvezet egy normatív dimenzióba. Annak fenomenológiai leírása, hogy milyen én és Másik viszonya, a leírás egy bizonyos szintjén szükségképpen az előírás, felszólítás és parancs formáját ölti, és azt mondja meg, milyennek kell lennie én és Másik viszonyának, hogyan kell viszonyulnom a Másikhoz. Lévinasnál ezt a normatív vagy preskriptív átcsapást az teszi szükségessé, hogy az etikai viszonyban a Másik végtelenségéhez viszonyulunk, amit azonban az intencionalitás nem tud befogadni. Hasonlóképpen Mezeinél a fenomenológiai leírás önfelfüggesztése a normativitás szférájába vezet át, ahol nála is a végtelennel való szembesülésre kerül sor. Mindkettejük leírása azonban lényegileg tapasztalatelemzés. Mezei Balázsnál az elsődleges téma a vallási tapasztalat különböző formáinak leírása, mely tapasztalat szükségszerű szerkezeti alkotóelemként normatív mozzanatokot is tartalmaz. A normativitás kiküszöbölhetetlen része a vallási tapasztalatnak (az intézményesült vallási tapasztalat, mint religió a vallási tapasztalat specifikus területét képezi), mely nélkül az utóbbi nem érthető meg. A vallási normativitás azonban mindig a végtelen transzcendenciájára irányul, a vallásos személy mindig az isteni valóságához igazodik, és valamiképpen annak rendeli alá magát, ezt a valóságot tanúsítja, nyilvánítja meg egész életével.

A *Zárójelbe tett Isten* a szerző meghatározása szerint egy „fenomenológiai prototeológia” megalkotására vállalkozik. A „prototeológia” kifejezés az intézményesült, vagy intézményesülés előtti, „kanonizálatlan” vallási-teológiai képződmények valóságos tapasztalati alapjára utal; illetve a prototeológia, mint módszer, ezt az alapot kutatja. A reduktív módszert

²⁹⁸ Az utóbbi bekezdés megfogalmazásában alapvetően Mezei Balázsnak a disszertáció előző változatához fűzött megjegyzéseire támaszkodtam.

mindenesetre alkalmazza, amennyiben a vallási tapasztalatot szeretné megtisztítani a teológiai naivitástól, és megpróbálja azt egy reflektáltabb teológiai attitűd szintjére emelni. Egy ponton a fenomenológiai prototeológia gyakorlása szükségképpen elkezd kivezetni a szűkebb értelemben vett fenomenológia területéről, és megnyit egy magasabb normatív szférát, mely az isteni transzcendenciára irányult. A fenomenológiai prototeológia, miként a szerző fogalmaz, „anaballikus etikához” vezet; ahol az „anaballikus” melléknév az „anabaszisz”, „felemelkedés” görög szóra utal, jelezve, hogy ennek az etikának az irányultságát egy magasabb rendű istenfogalom határozza meg, amely egy „*tartalmazhatatlan végtelen*” felé mutat: egy olyan végtelen felé mégpedig, amely „széttöri” a noématisztikus istenfogalmat, amely a vallási intencionalitás tartalma. Az etikai itt átfogja az emberi élet egészét, nem csupán ember és ember viszonyának vonatkozásában jelöli ki a játékteret, hogy ember és ember viszonyában „mit illik”, és mit nem, hanem általában irányadónak számít a tekintetben, hogy e végtelen transzcendencia fényében miképpen szervezze meg az ember életének egészét. A vallási *tapasztalat* ebben a leírásban szervesen összefonódik a vallási *gyakorlattal*. Mezei felfogása szerint az emberi élettörténet mélyén kiiktathatatlanul jelen van egy vallási mozzanat, és a vallási gyakorlat (mely nem szükségképpen kell, hogy kövesse valamelyik intézményesült vallás, „religió” írott és előírt életvezetési szabályzatát) csak ennek a már eleve meglévő mozzanatnak a tudatos kifejezésre juttatása.

Az igazságkérdés is végső soron normatív formát ölt Mezeinél, amelyet részleteiben *Vallásbölcselet* című művében fejt ki. A kérdés kontextusát alkotó kérdés így hangzik: mi az igazi vallás? Milyen értelemben beszélhetünk igaz vallásról? Ezt a kérdést csak a vallás történeti életében tudjuk meghatározni; legyen szó bár magának a vallásnak a generációkon átívelő, és a magában a generációk életében megvalósuló életéről, vagy egy személy saját vallási fejlődéséről. A vallásbölcseleti igazságot csak a vallási tévedés alapján tudjuk megfelelő módon kifejteni. Mezei a „tévedés autonómiájáról” és a „tévedés katasztrófájáról” beszél:²⁹⁹ a tévedés nem pusztán úgy viszonyul az igazsághoz, mint árnyék a fényhez, nem csupán származékos léte van, hanem saját jogán létezéssel bír; mely, ha kibontakozik, képes arra, hogy egész létezésünket, és egy vallás egész létezését megingassa. A vallás azonban csak akkor válhat igazi vagy „igaz” vallássá, ha keresztülmegy a tévedés katasztrófáján. A tévedés valósága az álvallás; a vallás eltorzult, nem-igaz formája. Arról viszont, hogy *álvallással* van dolgunk, csak retrospektív módon szerezhetünk tudomást: amikor már

²⁹⁹ Mezei, 2004b: hatodik fejezet.

túljutottunk a tévedés katasztrófáján, illetve felismertük a kibontakozott tévedést, mint az álvallás valóságát.³⁰⁰

Az igazság ebben a gondolati keretben egy dinamikus fejlődési folyamat, egy kifejlés, amelynek fázisai vannak. Mezei hármasságokban gondolkodik, olyan logikai-egzisztenciális struktúrákat mutat be, amelyek többnyire három alapkategorisra épülnek, vagy három, egymásra épülő szinten valósulnak meg. Hangsúlyozza, hogy ez a módszer *nem* a hegeli dialektikus triászokat követi, ahol tézis, antitézis és szintézis fonódik egymásba:³⁰¹ amikor egy fejlődési folyamat A, B és C fázisáról beszél, akkor C nem az előző kettőből logikusan következő fejlemény, *hanem* inkább arról van szó, hogy utólag az válik nyilvánvalóvá, hogy az utolsó fázis feltételezi az előző kettőt, és nem az utolsó alapul az előző kettő megjelenésén. Egy lüktető, pulzáló mozgásról van szó, ahol a harmadik mozzanat bizonyul a centrális elemnek, a központi rendező elvnek, amely az előző mozzanatokot maga köré szervezi, és amelyre az előző mozzanatok már első fellépésüktől kezdve irányultak.³⁰²

A *Vallásbölcseletnek* az igazság problémáját közelebbről tárgyaló paragrafusai (§§69-71) számos különböző filozófiai igazságmodellt megvizsgál. Három filozófiai alaptípust sorol fel (melynek ismerteti főbb altípusait, valamint filozófiatörténeti háttérüket is), amelyhez társít egy-egy korrelatív vallásbölcseleti alaptípust: a filozófia oldalán a korrelációs, szubsztantív és aléthikus igazságfogalmat sorolja föl, melyhez a vallásbölcselet oldaláról sorrendben a reszponzív, promisszív és kompromisszív igazságfogalmak tartoznak. A *korrelációs* igazságfogalom a tárgy és a rá vonatkozó gondolat megfelelésének eszméjében állna. Mezei behatóan elemzi, hogy ez a megfelelés távolról sem olyan egyszerű mint amilyennek tűnik: ebben a megfelelésben három elemmel kell számot vetnünk: a *megfelelővel* (a gondolat, amely tárgyára vonatkozna), a *megfelelittel* (a tárgy, amennyiben eltalálja a rá irányuló gondolat) valamint magával a *megfeleléssel*, a korrelációval, mint viszonyal. Mezei főként Platón és Arisztotelész, valamint a rájuk épülő értelmezői tradíció alapján ismerteti ezt a modellt, figyelmeztetve arra, hogy a megfelelés struktúrája lényegileg más lesz annak megfelelően, hogy hogyan fogjuk fel a gondolatnak tárgyához való hasonulását, miképpen értelmezzük az egymással megfelelési viszonyba lépő gondolat és tárgy azonosságát, illetve különbségét, és hogy mekkora aktivitást feltételezünk a korreláció megvalósításában a megismerő szubjektum részéről.

A *szubsztantív* igazságfogalom az igazságnak saját fennállást tulajdonít. Ezt a felfogást leginkább Husserl gondolatainak alapján tárgyalja, de hangsúlyozza, hogy a filozófia-

³⁰⁰ Mezei, i.m. II. köt: 187skk.

³⁰¹ Mezei, i.m. I. köt: 34sk, 122sk, 124sk.o., §36.

³⁰² Mezei, i.m. II. köt: 329skk.

történetben a szubsztantív igazságkoncepció időről-időre felbukkant más szerzőknél is; így többek között Aquinói Szent Tamásnál, akinél Isten maga az igazság, és ily módon a végső és abszolút igazságként felfogott Istennel az igazság is sajátos fennállásra, szubsztantivitásra tett szert. Husserl a „magukban való igazságok” („Wahrheiten an sich”) Bolzanónál fellelhető eszméjét fejleszti tovább, majd mélyíti el a transzcendentális fenomenológiában. A transzcendentális-eidetikus fenomenológiai módszer önálló, sajátos fennállással bíró igazságokat tár fel, oly módon, hogy az a korábbi szubsztantív igazságmodellek bizonyos nehézségeit képes volt elkerülni; azonban a végtelennel való konfrontációban ez az igazságmodell, mégpedig transzcendentális-fenomenológiai interpretációjában maga is leküzdhetetlennek tűnő nehézségekkel került szembe. Az *aléthikus* igazságfogalmat, végezetül, Mezei Heideggerhez köti: ez a feltárultságon alapuló *egzisztenciális* igazságfogalom. Mezei saját olvasatában ezt az igazságfogalmat radikalizálja és fordítja át egy lényegesen új értelemben a vallásbölcseleti felfogás.

A vallásbölcselet felől tekintve mindegyik felsorolt igazságfelfogás bizonyos tekintetben korlátozott, és a vallásbölcselet megfelelő korrekciójára szorul. A *reszponzivitás*, mely a korrelációs igazságfogalom korrekciójául szolgál, egy mindenkor válaszadás képességében áll. A *reszponzivitás* felelősség, de a felelősség ebben az összefüggésben felelni tudás. A korreláció mindig magában hordozza saját bukásának lehetőségét: a frusztráció, a tévedés, a megghiúsulás esélyét. A vallásbölcseleti kontextusban a tévedésnek ezt az állandóan fenyegető lehetőségét, mely a korreláció lényegéhez tartozik, korigálja a *reszponzivitás*, mely nyitott a tévedés lehetőségére, felvállalja a tévedés autonómiáját, és túllép rajta a tévedés tényét elismerő, és a tévedést korigáló válasz vagy felelet felé. A *promisszív* igazságfelfogás az igazság ígéretkarakterét hangsúlyozza. Az ígéret egy magasabb valóságra irányul, mint ami a *reszponzivitás* szintjén jelen volt. Ily módon az ígéret a szubzisztencia szintjével korrelatív. Az ígéret nem csak a tévedés, hanem a vallás korrekciójára tesz ígéretet. A tévedés megfertőzi az egész vallást, és a *promisszív* igazságfogalomnak ezt a megromlott állapotot kellene korigálnia oly módon, hogy a vallást ráirányítja arra a magasabb rendű valóságra, mely elvileg mindig is a vallás tulajdonképpeni tárgyát kell, hogy képezze. Az ígéret lényeges része, hogy a szabadságból születik: az ígéretet, amennyiben tulajdonképpeni értelemben vett ígéretről van szó, mindig szabadon és önszántunkból tesszük. A *promisszív* igazságfogalomnak alapvető mozzanata az a heideggeri belátás, hogy „az igazság lényege a szabadság”.³⁰³ Az ígéret szabad elköteleződés a tévedés korrekciója mellett, és az igazi transzcendenciához való visszatalálás, illetve e transzcendencia helyes feltárása mellett.

³⁰³ Vö. Mezei, i.m. II. köt: 353.

A tévedés, legyen bármennyire is radikális és végletes, csak úgy következhet be, és csak oly módon állhat fenn, ha kapcsolatban van valamilyen módon az igazsággal. Még a legradikálisabb tévedésnek is kell, hogy legyen valamiféle igazságmagva. Csak ez teszi lehetővé, és csak ez teszi érhetővé, hogy aki megmakacsolja magát a tévedésben, és halálosan komolyan meg van győződve a maga igazáról, azt saját tévedése csupán úgy tudja meggyőzni és a hatalmában tartani, hogy mindig kapcsolódik valamiképpen az igazsághoz is. Egy olyan tévedés, melynek tévedés-volta mindenki számára nyilvánvaló, senkit sem tudna meg- és legyőzni, oly módon, hogy aki hatalmába kerül, az akár az élete árán is védelmezze a tévedést. *A tévedés csak úgy tud győzedelmeskedni, ha igazságnak maszkírozza magát.* Ez az igazsággal való kapcsolat ágyaz meg a vallásbölcseleti igazság harmadik, legmagasabb formájának, a *kompromisszív* igazságnak.

A vitázó felek szemben állnak egymással; aki igazságot akar tenni közöttük, annak tekintettel kell lennie a vitázó felek igazságára. Mezei interpretációja szerint a szembenálló felek igazsága nem nevezhető igazságnak a tulajdonképpeni értelemben: az igazság voltaképpen csak az *igazságtétel* aktusából születik meg.³⁰⁴ A kompromisszum a vitapartnerek „kölcsonös ígérete” (con+promissum) egymásnak arra nézve, hogy elfogadják a pártatlan bíró ítéletét, és egyaránt alávetik magukat döntésének, bármi is legyen az.³⁰⁵ Az érdekes ebben a modellben a harmadik fél szerepe, aki a döntéshozó és az igazságtevő, és aki a vitázók számára bizonyos módon az igazság forrását jelenti. Mindkettejüknek nyitottnak kell lenniük az igazságtevőre, akit nem ködösítenek el azok a *partikuláris érdekek*, amelyek a vitázó feleket tartják hatalmukban, és amelyek a szóban forgó feleket meggyőzik arról, hogy amit vallanak, az színigazság, és amit a másik fél vall, az szintiszta tévedés, mely teljesen mentes az igazságtól. Az „igazságtevő” alakja Mezeinél egy olyan motívumhoz kötődik, mely egyszerre van jelen a különböző vallási hagyományokban, mint a magasabb rendű és a partikuláris valóság, az isteni és az emberi valóság között közvetítő személy, mint a szent személy motívuma: a kinyilatkoztatás meghirdetője, a messiás, a próféta, vagy az eljövendő Buddha. A valóság az igazságtevő révén tárul fel.

Mezei kitágítja annyira a vallásbölcselet fogalmát, hogy az végső soron egybevág a filozófia tulajdonképpeni küldetését jelentő *metafizika* fogalmával. A metafizika a valóságra, mint totalitásra irányul (Mezeinél: nyitott totalitásra),³⁰⁶ másfelől, az előbbivel szoros összefüggésben, egy olyan magasabb valóságra, mely a bennünket körülvevő empirikus realitás birodalmát transzcendálja. A vallásban az ember a valóságról mint teljességről (nyitott

³⁰⁴ Mezei, i.m. II. köt: 355.

³⁰⁵ Mezei, i.m. II. köt: 360sk.

³⁰⁶ Mezei, i.m. I. köt: 53.o., 66-os lábjegyzet.

totalitásról) és a transzcendencia valóságáról *vall* azon a módon, ahogyan ez a valóság, mint totalitás és transzcendencia felfedi magát az ember számára. Egy *kinyilatkoztatás* megvallásáról van szó. Az ilyen értelemben vett metafizika fogalma egybevág a helyes értelemben vett vallásbölcselet fogalmával. Ez azonban egy olyan igazságfogalom felé nyit utat, mely még a kompromisszív igazságfelfogáson is túllép, és amelyen Mezei jelenleg is dolgozik. E tekintetben várnunk kell a szerző további kutatási eredményeire; az alapján viszont, amit legutóbbi publikációiban erről a legmagasabb fokú igazságfogalomról tudni engedett, felfogása összhangban van azzal, amit e fejezet elején mondtunk: Mezei vallásbölcseleti igazságmodellje az igazság lévinasi felfogásának horizontjába illeszkedik. Ez a magasabb igazságfogalom ugyanis a *revelatórikus*, a kinyilatkoztatáson alapuló igazság, mely ennek a magasabb rendű valóságnak az önfeltárulását jelenti.³⁰⁷ A revelációban egy végtelen valóság, egy végtelen igazság fedi fel magát. Ebben a tekintetben Mezei a vallásbölcseletet kinyilatkoztatásbölcseletté³⁰⁸ szeretné továbbfejleszteni.

4. fejezet. Az igazolás mint egzisztenciális mozgás

A fentebbiekben az igazság dolgozatunk szempontjából leglényegesebbnek tartott dimenzióit tekintettük át, részben kronológiai szempontot követve. A kronológiai szempont viszont bizonyos mértékig háttérbe szorította a logikai szempontot, azt a kérdést nevezetesen, hogy ezek a dimenziók miképpen függenek össze egymással szisztematikusan, ugyanannak a fenomenológiai struktúrának a mozzanataiként, illetve egyazon fenomén aspektusaiként. Egyáltalán: melyik az a fenomén, amely ezeket a változatos dimenziókat képes önmagában koherens módon egyesíteni? A fenomén, amelyről itt szó van, az egész fenomenológia alapfenoménje, ősfenomén, mely lényegi szerkezetéből fakadóan elválaszthatatlanul összefügg az igazsággal mint olyannal. *Ez az intencionalitás fenoménje.*

Azt kell mármost megvizsgálunk, hogy az intencionalitás miképpen függ össze strukturálisan az igazsággal. Az igazság a szubjektum oldaláról tekintve igazolás, *felfedés*, az objektum oldaláról pedig az objektum vagy tárgy feltárultsága, *önadottsága*, az igazolt dolog vagy tényállás önmegjelenése. Felfedés és önadottság *korrelációjáról* van szó. Amikor fentebb az igazságot lényegileg intencionális viszonyként határoztuk meg,³⁰⁹ akkor ez a szubjektumnak az igazsághoz való viszonyát jelentette. A szubjektum mindenekelőtt és elsősorban az

³⁰⁷ Mezei, i.m. I. köt: 280sk, 286skk.

³⁰⁸ Melynek a fenomenológiai mozzalmon belül is vannak ismert előzményei, mindenekelőtt a kései Heidegger személyében. De már a 19. században a modern kinyilatkoztatás-filozófia alapvető eseteivel találkozunk Hegel, az idős Schelling és Kierkegaard filozófiájában.

³⁰⁹ Bevezetés. „Az igazság kontextualista felfogása”

igazságban tartózkodik.³¹⁰ A szubjektum: Husserlnél transzcendentális egó, Heideggernél ittlét, Sartre-nál emberi realitás. Itt általánosságban a szubjektum kifejezést használjuk: *aki* végrehajtja az intencionális aktust.

Az intencionális aktus vagy az intencionális élmény mindenekelőtt és elsősorban az igazságra vonatkozik, az igazságról, a való létről szerzett *tapasztalat*. Létvizony, illetve léttapasztalat. Bármiféle tévedés csak azért válik lehetségessé, mivel mindenekelőtt az igazsággal állunk viszonyban, és az igazságban tartózkodunk. A tévedés egy eredendő (eredendően igaz) létvizony „deficiens módusza”, és fogalmánál fogva tartalmazza saját korrekciójának lényegi lehetőségét. Tévedés csak ott *lehetséges*, ahol *van* igazság. A tévedés *lehetőségét* megelőzi az igazság *valósága*. A szubjektum mindenkor egy világba ágyazott szubjektum.³¹¹ A szubjektum mindenkor úgy érti meg magát, mint aki bele van ágyazva világába. Saját magát és saját lehetőségeit, mint Heidegger mondja, a szubjektum a világból érti meg.³¹² A szubjektumnak a világhoz, a világbeli dolgokhoz, és önmagához, mint világban való létezéshez, világi egzisztenciához való viszonyulása egy *praktikus intencionalitás*. Még mindig a heideggeri szóhasználatot követve azt mondhatnánk, hogy az emberi létezés mindenekelőtt önmagunkról, embertársainkról és a dolgokról való *gondoskodás*.³¹³ Ennek a praktikus létezésnek az igazsága egy praktikus, a véges szubjektum lehetőségeire és szükségleteire „szabott” igazság. Az emberi létezés vonatkozásában: emberi igazság.³¹⁴ Tévedés – mint a Bevezetésben említettük³¹⁵ – azért van, mert végesek vagyunk, és befogadóképességünket végtelenül meghaladó dolgokkal is találkozhatunk. Az viszont, hogy végesek vagyunk, egyúttal azt is jelenti, hogy vannak véges igazságok, melyeket felfogunk, és amelyeket *helyesen* fogunk fel.

A teoretikus intencionalitás a praktikus intencionalitáson nyugszik. Minden intencionalitás-típust végső soron a praktikus intencionalitás fundál. A megfelelő beállítódás szerint a

³¹⁰ Heidegger szerint az emberi létezéshez az igazság és nem-igazság egyformán eredendően hozzátartozik. GA2: 222, magyar: 259. „A jelenvalólét fakticitásához hozzátartozik az elzárttság és az elfedtség. E tétel teljes egzisztenciál-ontológiai értelme: «a jelenvalólét az igazságban van», éppoly eredendően ezt is jelenti «a jelenvalólét a nem-igazságban van»”. Logikai elsőbbsége miatt azonban az igazságnak ezen a helyen ontológiai, fenomenológiai elsődlegességet tulajdonítok.

³¹¹ Még Husserl szerint is. Husserl annak transzcendentális feltételeit kutatta, hogy egy világba ágyazódott szubjektum ilyen módon *konstituálódhasson*. Erre vonatkozott nála az önobjektíváció problémája. Ld. ezzel kapcsolatban pl. Hua 36: 133, Hua 39: 207-258.

³¹² GA2: 15, magyar: 32. „Létmódjának megfelelően a jelenvalólétre [...] az a legjellemzőbb, hogy legsajátabb létét abból a létezőből érti meg, amelyhez lényege szerint állandóan és mindenekelőtt viszonyul: vagyis a «világból»”.

³¹³ Ez a gondolat azonban, meggyőződésem szerint, már teljesen kifejlett formában jelen van Husserlnél, mégpedig a Heideggerrel való találkozást megelőző Husserlnél. Ld. erről alább részletesebben: II.1.1. „A természletes beállítódás”. Ld. továbbá: Overgaard, 2004. Lilian Alweiss, *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2003.

³¹⁴ Ld. ehhez: Fehér M., 2006a.

³¹⁵ Bevezetés. „Az igazság kontextualista felfogása”

legkülönbözőbb tárgytipusokra és tárgyrégiókra irányulhatunk. Minden tárgytipus egy neki megfelelő intencionalitást implikál, és ezzel együtt az igazság sajátosan rá jellemző típusát.³¹⁶ A praktikus igazság fundál minden más – teoretikus, vallási, esztétikai, stb. – igazságot. Az igazság azonban nem pusztán az érzéki észlelésről szól: Egy tényállással szembesülünk, melyet kategoriális viszonyok artikulálnak. Minél összetettebb egy tényállás, annál nehezebb felfedni. Minél bonyolultabb összefüggésről van szó, annál nehezebb azt igaz módon belátni. Az igazságok nehézségi fok szerint hierarchiába rendeződnek. Mindegyik igazságrégió a neki megfelelő hierarchikus struktúrával bír.

Az intencionalitás, mint a szubjektumnak a tárgyhoz való viszonya, a tárgyat mindig felfedi valamilyen módon. A dologhoz mindig valamilyen *irányból* közelítünk, a dologra mindig egy *motivált* nézésirány vonatkozik, a dolognak mindig egy meghatározott *aspektusát* látjuk.³¹⁷ A felfedés mindig valamilyen módon motivált. *Érdekeltek* vagyunk a létezésben, és ezek az érdekek meghatározzák a dolgok és összefüggéseik felfedésének irányát és mikéntjét. A létben való érdekeltség, mint korábban láttuk, közös pont Husserlnél és Heideggernél.³¹⁸ A létben való érdekeltségünk motiválja az igazolás mint felfedés (gondolataink igazsága vagy nem-igazsága felfedésének) mikéntjét. A természetes beállítódás szintjén a praktikus és kognitív szempontok összefonódnak egymással. Motivációinkat, Heidegger kifejezésével³¹⁹ élve, az *eredeti létmegértés* határozza meg; az a *mód* tehát, ahogy létezésünk során már eleve megértettük magunkat, és megértjük valahogy a dolgokat a világban. A teoretikus motivációk és érdekek a praktikus motivációkban, érdekekben és vélekedésekben gyökereznek.³²⁰

Minden felfedés a létről szerzett tapasztalaton, végső soron a létben való érdekeltségen nyugszik. Minden felfedés valamilyen *létösszefüggés* felfedésére irányul. A felfedés irányát, motivációit, a célba vett létösszefüggésre nyíló „látómező” „szélességét” a létbe való beágyazottságunk mikéntje határozza meg. A felfedés értelmében vett igazoló intencionális aktus mindig a lét közegében való mozgás; egzisztenciális mozgás. Ebben az értelemben teljesen jogosnak kell tekintenünk az intencionalitás heideggeri értelmezését, aki azt a *transzcendenciaként*, a világra történő kivetülésként, a világ felé való megnyílásként értelmezte.³²¹ Az

³¹⁶ Az evidencia és az igazság regionalitásával kapcsolatban ld. Heidegger, GA20: 68.

³¹⁷ Vö. Heidegger, GA62: 346sk, magyar: 7. „Tárgyköre és megismerési igénye szerint minden értelmezésnek van: 1) egy többé-kevésbé kifejezetten elsajátított és megszilárdított *nézőpontja*; 2) egy ezáltal motivált *nézésiránya*, [...] 3) egy, a nézőpont és a nézésirány által kimetszett *látómezeje*, amelyen belül az interpretáció mindenkor objektivitásiránya mozog”. A fordításban a „Sichtweite” szóra Schwendtner Tibor megoldását alkalmaztam: látómező. Vö. Schwendtner, 2008:99.

³¹⁸ Vö. I.1.2. „Husserl. Az önadódás transzcendentális dimenziója”. Az alfejezet bevezető fejtegetése.

³¹⁹ Pl. Heidegger, GA2: 5, magyar: 23.

³²⁰ Praktikus és teoretikus érdekek, illetve motivációk viszonyáról korábban beszéltünk. I.1.2. „Husserl. Az önadódás transzcendentális dimenziója”. Az alfejezet bevezető fejtegetései.

³²¹ Vö. Heidegger, GA20: §5.

intencionalitás jelent meg azon alapstruktúraként, mely képes egyesíteni az igazság fentebb tárgyalt alapdimenzióit: a pszichológiai, transzcendentális, egzisztenciális dimenziót, továbbá az inkarnáció és reveláció dimenzióját. Ezek közül az egzisztenciális dimenzió kitüntetett, amennyiben az intencionalitáson belül organikus egészbe szervezi az összes többi. A felfedés egy inkarnálódott, interszjektív, történeti, egzisztáló szubjektum teljesítménye, aki inkarnációja, interszjektivitása, történetisége és egzisztenciája révén bele van ágyazva az általában vett létbe, és ez utóbbihoz mindenkor viszonyul valahogyan.³²²

A felfedő igazolás a szubjektum *egzisztenciális* (mert létbe ágyazott és létérdekektől motivált) *mozgása*. Ez az egzisztenciális mozgás a létnek, a létösszefüggéseknek mindig csak egy véges kis szeletét képes láthatóvá tenni. A felfedés minden egyes fázisát és mozzanatát a létben való eredeti involváltságunk határozza meg. Jogosan merül fel a kérdés: ha az egzisztenciális involváltságnak ilyen központi szerepet tulajdonítunk, akkor a soron következő szisztematikus fejtegetések során miért helyezzük előtérbe mégis a transzcendentális dimenziót? Módszertani megfontolások alapján. Az egzisztenciális dimenzió kitüntetettsége ugyanis csak egy magas konstitúciós szinten tárulhat fel. Az egzisztencia mindig konstituált egzisztencia. Az egzisztencia konstitúcióját csak az epokhében, a transzcendentális dimenzió talaján tudjuk feltárni. Módszertani szempontból tehát a transzcendentális dimenzió élvez elsőbbséget, melynek alapján minden értelem- és érvényességképződményként mutatkozik meg. Az önobjektíváció szintjén minden egzisztencia (így a szubjektum egzisztenciája is) a konstituált egzisztencia értelmével és érvényességével jelenik meg.

Az önobjektíváció álláspontján az igazolás, igazzá tevés úgy mutatkozik meg mint az egzisztenciának a lét közegében való és a léthez viszonyuló mozgása. Retrospektív módon láthatóvá válik, hogy minden transzcendentális teljesítmény és reflexió egzisztenciális motívumoktól és motivációktól áthatott. Az egzisztenciaként felfogott szubjektum álláspontján állva azután kézenfekvőnek tűnik, hogy a fenomenológiát túlhajtsuk önmagán, tehát oly módon radikalizáljuk, hogy túllépünk magán a fenomenológián, sőt, alkalmasint magán a filozófián is. A fenomenológiai mozgalom tagjai közül többen érkeztek pályafutásuk során olyan ponthoz, ahol szükségesnek érezték ilyen túllépést. Három példát szeretnék említeni. A fordulat utáni Heidegger túllépett magán a filozófián is, a költői gondolkodás, általában a *művészet*, a lét művészi ábrázolása felé. Nézete szerint a hagyományos filozófiai gondolkodás képtelen megragadni a létet a maga konkrétságában. A léthez való adekvát viszonyulást a művészi

³²² Mint a szisztematikus fejtegetekben látni fogjuk, Husserlnél mindezek a szempontok jelen vannak – legkésőbb a tízes évek írásaitól kezdve ez a kép ebben a formában jól kimutathatóan megtalálható gondolkodásában. Az egzisztenciális szempont a kései – a harmincas évekbeli – Husserl írsaiban, vélelmezhetően Heidegger kritikájának hatására, jóval hangsúlyosabb, mint korábban. Heidegger Husserl-kritikáját illetően ld. Schwendtner, 2008.

ábrázolás,³²³ és különösen a költészet jelenti. Lévinas kételyt támaszt a megismerés-központú nyugati metafizikával szemben, és a fenomenológián, valamint általában a hagyományos filozófián, az *etika* felé lép tovább, melyet az *első filozófia* (*proté philosophia*) rangjára emel. Az etikai viszony megelőz minden tudást és minden megismerést.³²⁴ Mezei a vallás felé lép tovább: egy végtelen valóság önmegnyilatkozása, a kinyilatkoztatás, a reveláció filozófiája felé. Mint Mezei megjegyzi:³²⁵ az előző két túllépés háttérében is megtalálható a vallás felé való orientáció. Heideggernél a művészet felé fordulás összekapcsolódik³²⁶ a szent iránti egyre intenzívebb érdeklődéssel. Lévinasnál az alteritás és etika középpontba helyezésének háttérében pedig ott az abszolút Másik, vagyis Isten.³²⁷ Minden ilyen túllépésben végső soron egy végtelen valóság ad hírt önmagáról.³²⁸

Az ilyen túllépések létjogosultságát a legteljesebb mértékben elismerve és tiszteletben tartva az elkövetkezendő (szisztematikus) részek során mégis a (transzcendentális) fenomenológia husserli alapvetését tartom elsősorban szem előtt. Husserl maga úgy gondolta, hogy a legegyszerűbb kérdésektől lépésenként felemelkedhetünk a legösszetettebb, legnehezebb összefüggések belátásáig. Ily módon a fenomenológia nagyon magas fokán, nagyon előrehaladott álláspontján lehetségesnek tartott egy spekulatív metafizikát is, mely mindazonáltal őrzi távoli, közvetett kapcsolatát a „princípiumok princípiumával”, az eredeti szemléleti alappal, mint az igazság és evidencia végső bázisával; és amely a maga részéről képes válaszolni a legelvontabb, legmagasabb fokú metafizikai kérdésekre is, melyek a lélek halál utáni sorsával, Isten létezésével, a metafizikai sorssal és szabadsággal függnek össze, (Hua 1: 182, magyar: 173).³²⁹ Úgy vélem, hogy a husserli kérdésfeltevés és látásmód lehetőségei még távolról sincsenek kimerítve, ezért úgy hiszem, hogy a Husserl által kijelölt irányban továbbhaladva olyan új eredményekhez juthatunk, mely a filozófia eddigi kérdéseit és válaszait új

³²³ Heidegger időről-időre foglalkozik a képzőművészetek problémájával is. A képzőművészet képes a létet a maga konkrét valójában ábrázolni, megmutatni. A művészet eminens formája azonban mégiscsak a költészet marad a számára. Ld. ezzel összefüggésben: Joseph J. Kockelmans, *Heidegger on Art and Art Works*, Phae 99, 1985.

³²⁴ Az etikai viszony Lévinasnál egy bizonyos ponton felfüggeszti a megismerésbeli viszonyt, és magát a fenomenológiát is. Vö. ezzel kapcsolatban: Joseph Cohen, *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 2009: (különösen) 76sk. Mint Mezei Balázs ehhez hozzátette (a disszertációhoz fűzött megjegyzéseiben): azért az etika mindig a hagyományos filozófia szívében helyezkedett el.

³²⁵ A disszertáció előző változatához fűzött kiegészítéseiben.

³²⁶ A szent problémájának a kései Heideggernél való megjelenését illetően ld. Vajda, „A szent”, in uő., 1993: 88-96. Ld. ugyanerről: Ben Vedder, *Heidegger's Philosophy and Religion*, Pittsburgh, Pennsylvania: Dusquesne University Press: 2006: 28, 257-263

³²⁷ Olyannyira, hogy egyes szerzők szerint az alteritás lévinasi fenomenológiája volt az, ami a francia filozófia „teológiai fordulatát” motiválta (Janicaud), amit más szerzők (Benoit) „lévinasi fordulatnak” is mondanak. Janicaud, 1991. Jocelyn Benoit, *L'idée de phénoménologie*, Paris: Beauchesne Editeur, 2001: 22.

³²⁸ És Mezei szerint pontosan ebben áll a vallási kinyilatkoztatás mint reveláció lényege.

³²⁹ A spekulatív metafizika husserli koncepcióját illetően ld. Schwendtner, 2008:230-243. Ld. még: Lee-Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2008.

megvilágításba képesek helyezni.³³⁰ Mindeközben azonban folyamatosan tekintettel leszek a husserli filozófia radikalizálási kísérleteiből született eredményekre, és azokat az előttünk álló fejtegetések során időről-időre hasznosítani fogom.

A felfedést mint egzisztenciális mozgást tehát a transzcendentális beállítódás talaján fogjuk vizsgálni. Ebben az attitűdben az egzisztencia viszonylag magas szintű konstitúciós teljesítménynek mutatkozik. Amit a felfedés felfed az mindig egy kontextus, illetve egy horizont.³³¹ Magát a felfedést három tekintetben is kontextuálisnak kell mondanunk: először is a felfedés mindig más felfedő aktusok összefüggésébe illeszkedik, másodsor a felfedés mindig az egzisztálás közegében, egy egzisztenciális kontextusba beleágyazva megy végbe, végül pedig a felfedés a felfedett dolgot mindig más dolgokkal összefüggésben mutatja meg. A soron következő fejtegetések vezérfonalát ez az elgondolás képezi. A kontextus a felfedés mint igazolás lényegi struktúráját alkotja. A megismerés, a létezés során mindig egymásba ágyazódó, egymást átjáró, egymásba alakuló, mozgásban lévő kontextusok sokaságával van dolgunk. A megismerésben, a létezésben mindig horizontok, kontextusok olvadnak össze egymással. A dolgozat második részében ezeknek a kontextusoknak a különböző rétegeiről és típusairól készítek pillanatfelvételeket.³³²

³³⁰ Előfordulhat persze, hogy egy ponton magam is olyan kényszerítő motivációkkal találom magam szemben, melyek engem is a husserli filozófián való radikális túllépésre ösztönöznek. Amíg azonban ilyen motivációkkal nem találkozom, addig a transzcendentális fenomenológia Husserl által lefektetett módszertani elvei mentén szeretnék eljárni.

³³¹ Horizont és kontextus fogalmát itt közel azonos értelemben használom. A „kontextus” kifejezés talán egy picivel jobban kifejezi a szóban forgó dolgok között fennálló szisztematikus, strukturális kapcsolatot.

³³² A harmadik rész témája volna a kontextus- és horizontgenezis problémája, melyet azonban szándékaim szerint egy különálló, további könyvben fogok kidolgozni.

II. rész. A tapasztalat szövedéke

Az igazság fenomenológiájának vezérfonala a tapasztalat fenoménje. A tapasztalat a fenomenológia voltaképpen munkaterülete. Noha a fenomenológusnak mindig a tapasztalatot kell szem előtt tartania, az előző részben láthattuk, hogy a fenomenológiai mozgalom különböző képviselői eltérő utakat kerestek a tapasztalat leírásához, és azon keresztül az igazságprobléma artikulálásához. A tapasztalat természeténél fogva olyan, hogy maga kínálja fel ezeket az alternatív nézőpontokat. Olyan rétegeket és redőket hord magában, melyek csak gyökeresen különböző álláspontok felől válnak láthatóvá.

A tapasztalat szubjektív és objektív egymáshoz való illeszkedése, a szubjektív és objektív mozzanatok egybeszövődése. Szubjektív és objektív találkozásaként a tapasztalat magának az igazságnak az eseménye. Az igazságot lényegileg meghatározza az a tárgyterület, amellyel kapcsolatban igazságról beszélünk. Az igazságot nem lehet elválasztani sem attól a tárgytípustól, amelyre a tapasztalat intencionalitása irányul, sem attól az attitűdtől, amelyben a tapasztaló személy a szóban forgó tárgyra irányul.

Amit a husserli fenomenológia tudatnak nevez, az nem teoretikus absztrakció, és nincs köze a természettudományos pszichológia tudatfogalmához. A tudat az ember intencionális viszonya a világhoz, a tárgyhoz és önmagához. A tudat intencionalitás, mely mindig valamilyen létezészt vesz célba. Az igazság fenomenológiájának a tudat intencionális analízisét kell elvégeznie. Ahány tárgyterület, ahány tárgytípus, annyi lehetséges igaz viszonyulási mód, annyi lehetséges igazság.

Az igazság azonban mindenekelőtt aktus, és nem pusztán potencia. A világ közegében létezve az ember minden percben, minden nap kénytelen szembenézni a dolgok valódi állásával. Az igazság az elsődleges. A tévedés, nem-igazság, csalódás, hallucináció parazita létforma, mely csak egy eredeti valóságon élőködve képes létezni. A tévedés, a nem-igazság egyáltalán csak az igazsággal összefüggésben, rá való vonatkozásban nyerik el sajátos értelmüket. Minden tévedés szükségszerűen önmagában hordozza lelepleződésének lehetőségét, hogy lelepleződése által egy eredendőbb valóságot segítsen világra. „Ahány látszat, annyi «lét»”.³³³

Nem minden igazság tárul fel azonban ugyanolyan könnyen. Vannak igazságok, melyek feltárása hosszú és küzdelmes feladat. Vannak olyan igazságok, melyek felfedése egy egész emberi élet munkáját veszi igénybe. Az igazságért gyakran szenvedni kell – és vannak

³³³ Heidegger, GA2: 36, magyar: 53.

igazságok, melyekért érdemes szenvedni, és olyanok is, melyekért talán kevésbé. Az igazság, melyről itt szó van, az ember számára tárul fel, illetve előle rejtőzködik. Vannak olyan igazságok, melyek felfedése meghaladja az emberi létezés lehetőségeit. De minden igazsághoz lényegileg hozzátartozik az elvi felfedésnek legalább a lehetősége – ha nem is az ember, akkor egy emberfölötti szubjektivitás számára.³³⁴ A „feltárhatatlan igazság” önellentmondás, *contradictio in adiecto*.

A tények a nekik megfelelő igazságokban válnak felfedetté. A tények egyre növekvő komplexitási fokot mutatnak. A tények komplexitási foka a végtelenbe tart. A tények együtt adják a valóság formáját, annak végtelen komplexitásában. A végtelen komplexitású valóságnak végtelen komplexitású igazság felel meg. De nincs a transzcendentális szubjektivitás elől elvileg elzárt tény, illetve igazság. Minden tény és minden igazság potenciálisan felfedhető a transzcendentális szubjektivitás által és számára. Husserlnél ez a *transzcendentális idealizmus* tényleges értelme: nincs elvileg hozzáférhetetlen igazság és realitás a transzcendentális szubjektivitás vonatkozásában. Minden ilyen igazság és realitás legalább elvileg „számára való”.³³⁵

Elemzéseink során értelemszerűen a fenomenológus számára aktuálisan és mindenekelőtt hozzáférhető tapasztalatot tartjuk majd szem előtt: az emberi tapasztalatot. Néhány helyen kitekintünk az emberi tapasztalat horizontjáról anomáliaként megjelenő állati tapasztalatra is, ez utóbbi azonban jellegzetesen a fenomenológia határproblémái közé tartozik. A *direkt* fenomenológia határai a tapasztalat határaival esnek egybe. Nincs azonban teljesen elzárva a fenomenológia elől az sem, ami kívül esik a tapasztalat körén. Ami a tapasztalaton túl van, azt a fenomenológia a tapasztalaton keresztül, *indirekt* módon látja, mintegy „tükör által homályosan”. A tapasztalaton túlit maga a tapasztalat teszi hozzáférhetővé, mégpedig közvetett módon. A fenomenológia követi ezeket a magában a tapasztalatban megjelenő, de rajta túlmutató utalásokat.

Ahhoz, hogy a tapasztalat határaiig eljussunk, előbb a tapasztalat mélyrétegeibe kell leásnunk. A tapasztalat mély rétegeihez több fázisban próbálunk meg eljutni a dolgozat soron következő két részében. A jelen részben elsősorban a *statikus fenomenológia* szempontjait próbáljuk meg érvényre juttatni. Több olyan témával is szembetalálkozunk azonban, melyek már túlmutatnak a statikus fenomenológia körén, és szigorúan véve a genetikus fenomenológia tárgykörébe kellene sorolnunk: ezek lesznek többek között az ős-én és az életvilág kérdései, melyeket mindazonáltal itt is érintenünk kell. A rákövetkező, harmadik részben, mely a jelen

³³⁴ Husserl példájában a *Prolegomenában* „angyali egyenletek” szerepelnek, (Hua 18: 151).

³³⁵ „[V]alamennyi létező, legyen reális vagy ideális, a transzcendentális szubjektivitás e teljesítményében konstituált «képződményként» válik érhetővé”, (Hua 1: 118, magyar: 100).

munka utolsó nagyobb tematikus egységét alkotja, a *genetikus fenomenológia* alapproblémáit vesszük sorra. A harmadik rész első szakaszában (mely sorban a hatodik) a temporalitás formális struktúrája, a másodikban (hetedik szakaszban) pedig a genesis lényegszerkezete képezi elemzéseink vezérfonalát.³³⁶ Amit a disszertációban ezzel el szeretnénk érni, az csupán egy megfelelően kidolgozott *filozófiai szótár*, és legalább a nyelvtan egyes elemei kimunkálása az igazság átfogóbb fenomenológiája számára.

A jelen részt négy szakasz alkotja: *módszertanra*, amely egyáltalán a tapasztalat fenomenológiai hozzáférhetővé tételét elemzi, *noétikára*, mely a tapasztalat szubjektív aspektusát, és *noématikára*, mely a tárgyi-objektív aspektusát veszi szemügyre, és végül *egológára*, mely magával a tapasztaló, az igazságot kereső szubjektummal foglalkozik.

II. szakasz. Metodológia

A fenomenológia munkaterülete, mint mondtuk, a tapasztalat. Az a módszertani művelet, mely ezt a területet alkalmassá teszi a filozófiai megközelítésre és feldolgozásra, a *fenomenológiai redukció*. A redukció hivatott megnyitni a tapasztalat és a világ korábban láthatatlan mélységi dimenzióit. A redukció két alaptípusa a transzcendentális redukció, mely a kétségbevonhatatlan bizonyossággal bíró tiszta immanencia tartományára redukál, és az eidetikus redukció, amely a tapasztalatban meghúzódó apriori struktúrákat emeli ki. A fenomenológiáját az apodikticitás eszméje vezérli, a redukció ennél fogva végső soron a tapasztalat apodiktikus aspektusainak és rétegeinek feltárását célozza. A fenomenológiai redukció végső értelmé szerint épp ezért *apodiktikus redukció* is.³³⁷

A fenomenológiai redukció eszméjét számos kritika érte a fenomenológiai mozgalom többi képviselőjének részéről.³³⁸ Mégis, Marionnal egyetértésben úgy vélem, hogy ezek a bírálatok a redukció gondolatának csak szűkebb értelmét érintik, és a fenomenológiai mozgalom történetének belső dinamikáját éppenséggel maga a tág értelemben vett redukció adja.³³⁹ A fenomenológiai redukció, mint olyan feladata az, hogy a rejtőzködő fenoméneket, a

³³⁶ A harmadik rész, mint említettem, terveim szerint külön anyagban lesz kidolgozva.

³³⁷ Ahogy Husserl a húszas évek előadásaiban fogalmazott. Vö: Hua 8: 80, Hua 35. Ld. továbbá: Ulrich Melle, "Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie", in: *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, hrsg.v. C. Hubig u. H. Poser, XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig 1996, Workshop Beiträge Bd. 1, S. 620–627. Varga Péter, „A szigorú fenomenológia fantáziája”, in Kenéz László-Rónai András (szerk.), *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: 205-223.

³³⁸ Heidegger: GA20: §§10-11, GA25: §5, Sartre, 1943: 37-38, 310-312, magyar: 37-38, 334-336, Merleau-Ponty, 1945: v-xii, különösen: viii: „A redukció legnagyobb tanulsága az, hogy a teljes redukció lehetetlen”.

³³⁹ Marion, 1989: 7-10.

tapasztalat és a létezés elfedett rétegeit és mozzanatait, segítse megnyilvánulni. „Minél több redukció, annál több adódás”.³⁴⁰

Husserl a redukciók komplex, szisztematikus módszertani apparátusát dolgozta ki. A fordulat előtti Heidegger szintén nagy hangsúlyt fektetett a fenomenológiai módszer részleteinek kidolgozására. A fordulat után a módszer iránti érdeklődés háttérbe húzódott, de soha nem tűnt el teljesen. A megfelelő módszertani művelet a fenomének meghatározott területét, illetve meghatározott aspektusát teszi láthatóvá. A megfelelő fenoméntartomány hozzá speciálisan igazodó, megfelelő fenomenológiai módszert követel meg. A módszernek kell illeszkednie a tárgyhoz. Az egyes módszertani struktúrák és szintek a fenomének egybekapcsolódó struktúráit és egymásra épülő szintjeit kell, hogy kövessék. A módszer kérdése, többé vagy kevésbé kifejezett formában, de végig ott kísértett a fenomenológiai mozgalom történetében.

A klasszikus német idealizmus egyik legfontosabb belátását Schelling és Hegel fogalmazták meg. Eszerint a módszer nincs elválasztva a tárgytól, hanem a kettő csak egymás viszonyában fogható fel.³⁴¹ A tapasztalathoz képest a tárgy éppoly immanens, mint a rajta alkalmazott módszer,³⁴² s a megismerés megismerése maga is megismerés, mely nem emel kívül bennünket a megismerés eseményén.³⁴³ *Nincs* olyan ideális *külső pozíció*, melybe visszahúzódva a tapasztalattól elválasztott módszertani előkészületeket tehetnénk, és ahonnan összehasonlíthatnánk a módszert a tárggyal. Csak *belső pozíció* van: eleve benne állunk a tapasztalat, a megismerés folyamatában.³⁴⁴ Tárgy és módszer egyetlen egységben adott. A tapasztalatban mindig viszonyulunk valamilyen módon a tárgyhoz. A módszer magának a tapasztalatnak a mozgásában artikulálódik, és igazodnia kell e mozgásához. A módszer a tárgy megközelítésének bizonyos módja, a reflektáltság és kifinomultság eltérő fokán. A módszer a tárgyra irányuló, módszertanilag kimunkált és tudatos reflexió.³⁴⁵

³⁴⁰ I.m. 303.

³⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1973: 47-50.

³⁴² Vö. Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York: Routledge, 2002:37-39.

³⁴³ Vö. Arsenyij Gulüga, *Schelling*, Budapest: Gondolat kiadó, 1987: 255: *A tiszta ész kritikájának* „alapját egy egyszerű gondolat képezi: mielőtt bekapcsolódnánk a megismerés folyamatába ellenőriznünk kell a rendelkezésünkre álló eszközöket. A gondos építő ellenőrzi az anyagot és a szerszámot, mielőtt munkához lát. De hiszen a megismerés megismerése ugyancsak megismerési aktus, hogyan lássunk hát hozzá előkészületek nélkül? – jegyzi meg Schelling kajánul”. Ld. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Leipzig: hrsg. Manfred Buhr, 1966: 99

³⁴⁴ Vö. Csikós Ella, *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan kiadó, 2008: 104-132, különösen: 107skk.

³⁴⁵ Heidegger részletesen foglalkozik Hegel vonatkozó gondolatmenetével, vö. „Hegel tapasztalatfogalma”, in GA5: 115-208, magyarul: 103-182.

Ennek a problémának a felismerése világosan megjelenik a fenomenológiai tradícióban, és konkrétan Husserlnél is.³⁴⁶ Nincs külső pozíció a tapasztaláshoz képest; a fenomenológiai redukció sem szolgál ilyennel, csupán a tárgyhoz való viszonyunkat változtatja meg alapvető módon. A redukció a tekintet irányát és alapkarakterét változtatja meg. A fenomenológiai mozgalom történetében annyi félreértést szülő „világmegsemmisítés” („Weltvernichtung”)³⁴⁷ kifejezése maga is erre a reduktív mozgásra vonatkozott: nem egy szubjektív idealista fordulatot jelölt, hanem annyit, hogy a világra tisztán mint megjelenőre irányulunk, és ebben a megjelenésben zárójelbe tesszük a transzcendencia értelmét.³⁴⁸

A redukciót a redukció gyakorlása során pontosítjuk és fejlesztjük tovább, ahogy Husserl a transzcendentális fordulat kezdetétől fogva egészen élete végéig folyamatosan dolgozott a redukciók módszertanán. A redukció nem emel ki bennünket a világ folyásából, hanem a benne való pozíciókat, a hozzá való viszonyunkat változtatja meg. Az éber életet a gyakorló fenomenológus „hivatali ideje” („Berufszeit”)³⁴⁹ és a természetes beállítódás hivatáson kívüli ideje tagolja. Faktikus személyként belépek ebbe az időbe, a fenomenológiai beállítódás hivatali idejébe, majd a természetes beállítódásba való visszatéréssel elhagyom azt.³⁵⁰ Kései kutatási kézírataiban Husserl visszatérően foglalkozott azzal problémával, hogy miképpen illeszkedik a fenomenológia az általában vett történelembe, és a fenomenológiai beállítódás a természetes élet folyásába.³⁵¹

Husserl a fenomenológiai redukció kifejlesztésének kezdetétől tisztában volt az apodiktikus felmutathatóság bizonyos nehézségeivel, (mint a múlt és az idegentapasztalat esetében). Ezen nehézségek leküzdésére többféle megoldással is kísérletezett: előbb a *kettős*

³⁴⁶ Speciálisan erre vonatkozólag lásd: Tanja Stähler, *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phanomenologie*, Phae 170, 2003: 4skk., 85skk., 89skk., 191-194. A Husserl-Hegel viszonyhoz lásd még: Varga Péter András, „Husserl és a filozófiai megismerés kibontakozásának fenomenológiája. Egy fejezet a Hegel-recepció történetéből”, in *Világosság*, 2008/3-4: 147-159.

³⁴⁷ Hua 3/1: §49.

³⁴⁸ Ld. ehhez: Mezei Balázs, *World and Life-World*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1995: 44-46. „Az egész téridőbeli világ, amelynek részeként az ember és az emberi én önmagát egyedi létezőként megéri, értelm szerint pusztán intencionális lét, és mint ilyen, a tudat számára való, pusztán másodlagos, relatív lét értelmével bír» [Hua 3/1: 106] - Amennyiben ezeket a szavakat nem szabad ontológiailag értenünk, akkor a világ semmissége és nem-léte pusztán az attól való visszahúzóást jelenti, hogy rákérdézzünk az értelemegységek és a magukban való dolgok közti viszonyra”.

³⁴⁹ Vö. Hua 6: 139, 154, 241skk., 261, (magyar/1: 173-176, 190-191, 291-295, 314-315), 328 (magyar [1972]: 340-341), Hua 29: 237-238. A hivatás fenomenológiájához: Hua 39: 326, 352, 391-395, 46-os szöveg, 50-es szöveg (különösen: 573), 52-es szöveg. A fenomenológia mint hivatás: Hua 8: 11. Ld. továbbá: Toronyai Gábor, *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest: Osiris kiadó, 2002: 108, 119sk, 204 (21-es lábjegyzet).

³⁵⁰ A fenomenológiai és a természetes élet közötti viszonyról: Mezei Balázs, 1995: 154-160, különösen: 158-159. Könyvében Horváth Orsolya részletesen tárgyalja a két attitűd közti közlekedés problémáját. Vö. Horváth Orsolya, 2010: 9-22, 122-127, 143-164.

³⁵¹ Vö. Luft, 2002a. Uő, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 34. Husserl: Hua 34: 9-es szöveg (különösen: 176skk.), 22-es, 23-as, 30-as (különösen: 441skk.), 31-es és 33-as szövegek.

fenomenológiai redukció módszerével,³⁵² majd kései korszakában, a konstruktív fenomenológia koncepciójával megjelent nála az *indirekt apodikticitás* gondolata.³⁵³ A fenomenológiai metafizika területét az indirekt apodikticitás, illetve a konstruktív és generatív fenomenológia fogja megnyitni számunkra.³⁵⁴

Különleges helyet foglal el a jelen részben és egyáltalán a fenomenológiában a „lényeg” vagy „eidosz” problémája. A fenomenológia „eidetikus tudomány”: a tapasztalat lényegstruktúráit próbálja meg feltárni. A „lényeg” ennek megfelelően a jelen rész mindegyik szakaszában kitüntetett szerephez jut: az elsőben (metodológia) mint eidetikus redukció, a noétikus aktusokkal foglalkozó második szakaszban mint lényeglátás, a harmadikban (noématica) mint lényegtárgy és lényegösszefüggés, és végül a negyedikben mint a transzcendentális egó eidetikus struktúrái.

A redukció két alaptípusa két nagy feladatterületet fog kijelölni: az immanenciára való redukció a tapasztalat tisztán szubjektív és interszjektív struktúráinak *transzcendentális* szféráját, az eidetikus redukció pedig a lényegek és azok ontológiájának problémakörét. Ezek lesznek a jelen rész fő témái.

1. fejezet. Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés

A redukció, az apodiktikusra való redukcióként, a minden lehetséges kételynek ellenálló végső bizonyosságot célozza. A *módszertani kétely* motívumáról van szó: a szkepticizmust a filozófiai gondolkodás mozzanatává tesszük azért, hogy általa a filozófiát immunissá tegyük bármilyen szkeptikus támadással szemben. Szemben a védőoltással, ahol a kórokozó legyengített változatát juttatják a szervezetbe, hogy az megtanuljon védekezni a betegséggel szemben, a filozófiában a kétely legerősebb, legradikálisabb formája révén próbálják meg védetté tenni azt a szkepticizmus ellen.³⁵⁵ A módszeres kételynek ez a gesztusa

³⁵² Először az 1910/11-es téli szemeszterben tartott „A fenomenológia alapproblémái” című előadásában. Hua 13: 188skk. Ld. hozzá: Tengelyi, 1998: 62-77. Françoise Dastur, „Réduction et intersubjectivité”, in Éliane Escoubas-Marc Richir (szerk.), *Husserl*, Grenoble: Millon, 1989: 64.

³⁵³ Husserl maga, tudomásom szerint, nem használta az „indirekt apodikticitás” kifejezését; ezt én használom csak a közvetett apodiktikus felmutatás motívumának megjelölésére.

³⁵⁴ Vö. Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Millon, 2007. Uő. „Intersubjectivity in Husserl’s Work”, in *Metajournal Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, (2010), II/ 1: 9-32. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Hua Dok 2/1, 1988: 61-74., Toronyai, 2002: 37-53. Ezt a problémakört tárgyalja Steinbock is, aki azonban, Toronyai Gábor értelmezése szerint, összemossa a generatív és a konstruktív fenomenológiát, ami nem teljesen jogosult. Anthony Steinbock, „Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 2003: 289-325. Toronyai Steinbock-ot érintő kritikája: Toronyai, i.m. 46. „Steinbock pedig mintha összemossa a konstruktív fenomenológia tartalmi heterogenitását és háttérbe szorítja, nem tisztázza a monadikus individualitás egészváltára irányuló konstrukciót.”

³⁵⁵ Ld. ehhez: Moran, 2002: 148-152. Paul S. MacDonald, *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, New York: State University of New York Press, 1999: 151-186, Elisabeth Ströker, *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987: 219-225. A módszertani

Descartes-tal került be a modern gondolkodásba, s ez a gondolat központi szerepet töltött be a klasszikus német idealizmusban, és speciálisan Hegelnél is. A módszertani szkepszis a megalapozás problémájával kapcsolódik össze. Úgy tűnik, hogy a végső megalapozás („Letztbegründung”) eszméjét követve Husserl egy lényegét tekintve kartéziánus vállalkozást követ, s e tekintetben az a látszat keletkezhet, hogy Husserl élete végéig kartéziánus maradt.³⁵⁶ Úgy vélem azonban, hogy ebből a szempontból Husserl közelebb áll Hegelhez, mint Descartes-hoz: az „alap” értelme radikálisan megváltozott Husserlnél Descartes-tal összehasonlítva.³⁵⁷ Husserl nem volt olyan értelemben „fundacionalista”, mint Descartes, akinél egyetlen alaptétel szolgált a tudományok teljes rendszerének alapjául. Husserlnél az alap egy dinamikus kontextus volt: egymással összefüggő, egymást átható apodiktikus belátásoknak a személyes és történelmi időben szerveződő, folyamatos alakulásban lévő rendszere.³⁵⁸

A redukció egy igazságrégiót nyit meg.³⁵⁹ A redukció a figyelmet egy meghatározott tárgyterületre, vagy tárgyak egy meghatározott aspektusára összpontosítja. Abban a tekintetben, hogy egy igazságrégiót tesz hozzáférhetővé, a redukció analóg a *beállítódás* vagy *attitűd* fogalmával. A beállítódásnak mindig megfelel egy sajátos igazságtípus. Ez pontosan ezt jelenti: a beállítódás egy bizonyos tárgyterületet, illetve a világ, a dolgok egy bizonyos aspektusát teszi számunkra hozzáférhetővé. Ezzel együtt azonban redukció és beállítódás még nem esnek egybe: a fenomenológiai redukció ugyanis a filozófiai öneszmélés³⁶⁰ legmagasabb szintjére utal, ahol egy szisztematikusan elmélyített és aprólékosan kidolgozott módszertani műveletről kell beszélnünk.

Noha a beállítódás révén igazságrégió válik felfedetté, ennek a régióknak az elemei és összefüggései nem mindenki számára tárulnak fel egyforma mélységben. Az adott területen jártasabb személy a régióknak belüli tárgyi összefüggéseket jobban és mélyebben átlátja, mint az, aki a vonatkozó tartománnyal csak most ismerkedik. A szóban forgó igazságrégió maga szabja meg feltárulása mértékének és mikéntjének feltételeit és törvényszerűségeit. A tárgyi összefüggések magasabb komplexitási foka értelemszerűen magasabb elvárásokat támaszt a

kétély speciálisan a Hegel-Husserl viszony vonatkozásában: Tanja Stähler, 2003: 89-112.

³⁵⁶ Ezen az állásponton van többek között Schwendner Tibor. Ld: Schwendner, 2008: 62, 136-os lábjegyzet: „Landgrebe-vel szemben úgy vélem, hogy Husserl sohasem «mondott le a kartéziánus szellemben elgondolt, a *fundamentum absolutum et inconcussumra* támaszkodó megalapozási kísérletről»”. A Descartes és Husserl álláspontjában rejlő különbségek tematikus megvilágításához lásd: Mezei Balázs, „A nulladik kartéziánus elmélkedés”, in *Vallás és hagyomány*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2003: 250-265.

³⁵⁷ Vö. Takács, 2009: [6-11].

³⁵⁸ Vö. Takács, 2009: [311]. Drummond, 1990: §§43-45, 50, uő, 1991, 2008: 81.

³⁵⁹ Kifejezetten a transzcendentális fenomenológia összefüggésében lásd ehhez: Luft, 2002a: 6, 12sk, 52sk, 132sk; különösen 12: „Az apodiktikus redukció, mint fenomenológiai önkritika programja tehát az apodikticitás «rögzítése» a transzcendentális élet *valamennyi* régiójában”. Ld. továbbá: uő, „Husserl's Theory of Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, in *Research in Phenomenology* 34 (2004): 198-234, különösen: 211sk, (és 43-as lábjegyzet).

³⁶⁰ Vö. Horváth Orsolya, 2010: 12, (továbbá: 23kk, 58skk, 105skk).

feltáró szubjektummal szemben. A feltárás feltételeinek és törvényeinek objektivitásából viszont az következik, hogy mindenki ugyanolyan módon és ugyanolyan mértékben képes hozzáférni a kérdéses terület igazságaihoz, aki ezeknek a feltételeknek megfelel, és ezekkel a törvényekkel összhangban jár el. Mezei Balázs megfogalmazásával élve: „az «objektív igazság» kifejezése egy tautológia”.³⁶¹ A tisztán szubjektív igazság *contradictio in adiecto*: egy igazság, legalább elvileg, mindenki számára való igazság. Minden olyan feltáró szubjektum számára való igazság, aki a feltárulás specifikus törvényeihez képes igazodni.

Míg az attitűd vagy beállítódás fogalma a tárgyakhoz való általános tudati viszonyt fejez ki,³⁶² a reflexió az egyes attitűdön belüli tudati mozgást jelöl. A reflexiónak különböző típusai és fokozatai vannak, melyek igazodnak ahhoz a beállítódáshoz, amelyen belül a reflektáló aktust végrehajtják. A redukció egyfajta *előzetességet* implicál: megnyit egy területet, illetve előkészíti azt a szisztematikus filozófiai vizsgálatra. A reflexió ezzel szemben az *utólagosság* karakterével bír: a tudat visszatérését jelenti az előzetesen adotthoz vagy a már átélthez.³⁶³ A transzcendentális redukcióval kerülünk át a fenomenológiai beállítódásba. A transzcendentális reflexió a redukció közegében mozog.³⁶⁴ A transzcendentális reflexió gyökerét a természetes élet elemi reflexív aktsaiban leli, azok végsőkig radikalizált formája.³⁶⁵ Magának a transzcendentális reflexiónak a radikalitása is fokozható azonban. A reflexivitás határainak vizsgálata a kései Husserl számára egy teljesen új problémátartományt fog megnyitni: az ősfenomének területét nevezetesen.³⁶⁶

Valamennyi beállítódás eredeti talaja azonban a természetes beállítódás: belőle nőnek ki, és belé is térnek vissza. Ez azt jelenti: minden beállítódás a természetes élet menetébe illeszkedik. A filozófiai beállítódás végső soron a természetes beállítódásban jelentkező

³⁶¹ Mezei, 1995: 116. Szó szerint: „Ha nem használom ebben az összefüggésben az «objektív igazság» kifejezését, ez csak azért van, mert ez a kifejezés tautológia”.

³⁶² Az értelmezők közül Vajda Mihály hangsúlyozza különösen a „beállítódás” husserli fogalmának immanens-tudati karakterét. Ld. Vajda Mihály, *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudomány-felfogásának bírálatahoz*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1968: 21, 69sk. Ld. még: Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2005: 149-152, 191-193.

³⁶³ A reflexió utólagosságáról: Toronyai, 2002: 88-89, Hua 8: 88skk. Horváth Orsolya alternatív szempontot választ, és a reflexiónak a fenomenológiai redukciót előkészítő szerepét emeli ki. Horváth Orsolya, 2010: 21. „A husserli leírások alapján úgy tűnik, minden redukciót szükségszerűen meg kell, hogy előzzön egy reflexió, aminek nyomán majd szemünk elé kerülhetnek a redukcióban tudatosan érvényen kívül helyezett adottságok. Nem minden reflexiót követ azonban szükségképpen redukció”.

³⁶⁴ Redukció és reflexió kapcsolatához lásd: Schwendtner, 2010: 83-107, (különösen: 83-91); Lina Rizzoli, *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*, Phae 188, 2008: 1-9, 34sk, 41-45, 133sk; Luft, 2002a: 1-33, 37sk, 41, 50, 104-141. Horváth Orsolya, 2010: 20-22.

³⁶⁵ Az elemi reflexiótól a fenomenológiai reflexióig vezető úttal kapcsolatban ld: Horváth Orsolya, 2010:23-60, Luft, 2002a: 79-104; Hua 9: 28-30, 44-45, 187-192, Hua 34: 9skk, 41sk, 50skk, 100skk, 210skk, 219skk, 302skk, 311sk.

³⁶⁶ Ld. ezzel kapcsolatban: Toronyai, 2002, 89-93, Shigeru Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*, Phae 178, 2006:xvi, 41skk, 93skk, 105-146, 197-200; Liangkang Ni, „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl”, in *Husserl Studies* 15 (1998): 77-99.

önreflexió radikalizált formája. A fenomenológia a filozófia radikalizálódásának szükségszerű következménye. A fenomenológiai attitűdben használt alapvető módszertani műveletek primitív előformái valamennyien megtalálhatók a természetes, filozófia előtti életben: ismerjük, és használjuk őket. A fenomenológia csak módszertanilag tudatosan elmélyíti és kimunkálja ezeket az eljárásokat. A következőkben a leglényegesebb beállítódási módokat, valamint azok összefüggését fogjuk megvizsgálni.

1.1. A természetes beállítódás

A természetes beállítódás minden más attitűd és viszonyulás őstalaja. Ez az őskontextus, amelyből minden reflexió származik, és ahova minden öneszmélés után végül vissza kell térnünk. A természetes beállítódás korrelátuma az életvilág: hétköznapi foglalkozásaink meghitt, filozófia előtti világa.³⁶⁷ Husserlnél ezt a korrelációt fejezi ki a „természetes világbeli élet” kifejezése („natürliches Weltleben”).³⁶⁸ A természetes beállítódás a világhoz való ősvizonyulás. Ebben az ősvizonyulásban egyszerűen beleéljük magunkat a világba, „csak úgy” vagyunk benne.³⁶⁹ Nincs távolságunk a világhoz képest, maradéktalanul feloldódunk annak mozgásában és lüktetésében.³⁷⁰ A természetes beállítódásban a dolgok és a dolgok közti viszonyok a maguk közvetlen, szubjektív viszonylagosságukban adódnak. Ismerősek a számunkra, tudjuk, hogyan kell bánni velük. Nem reflektálunk rájuk, hanem használjuk őket.³⁷¹ Naiv, reflektálatlan, világbirtokló életről van szó. „Elemi reflexiók” persze felbukkannak ennek az életnek a kontextusán belül is,³⁷² de ezek nem visznek túl bennünket a természetes beállítódás őshorizontján.³⁷³ A természetes életben végbemenő minden reflexív kezdeményezésre épül azonban rá valamennyi magasabb rendű reflexív aktus és attitűd.

³⁶⁷ Természetes beállítódás és életvilág korrelációjához lásd: Luft, 2002a: 52-56, 72skk.

³⁶⁸ Vö. pl. Hua 15: 174, 530, 564, Hua 29: 128-129, Hua 39: 335skk, Hua 6: 121, 151sk, 156sk, 178, 247, (magyar/1: 154, 188skk, 220, 298).

³⁶⁹ Vö. Toronyai, 2002: 16sk, 38sk, 54skk, 70.

³⁷⁰ Heidegger ezt úgy fogalmazta meg, hogy „a világra hanyatlunk” (GA2: 166sk, magyar: 197sk); én viszont a „hanyatlás” szó pejoratív felhangját túl erősnek, és kevésbé zárójelezhetőnek tartom.

³⁷¹ Sebastian Luft a természetes beállítódás három kitüntetett karakterisztikumát emeli ki: természetesség, naivitás, normalitás. A természetesség azt jelenti, hogy közvetlenül beleéljük magunkat a világba; a naivitás, hogy mindent magától értetődőnek veszünk benne, hogy egy alapvetően reflektálatlan attitűdről van szó, feloldódunk az életvilágbeli tradícióban; a normalitás végül arra utal, hogy egy ismerős tipika, egy jól meghatározott stílus jellemzi a természetes beállítódás tapasztalatát. Luft, i.m.: 57skk, 61skk, 66skk.

³⁷² „Elemi reflexió”, illetve „a tudat, mondjuk így, *elemi reflexivitása*” – Horváth Orsolya megfogalmazása. Mint lábjegyzetben hozzát teszi: „Husserl – tudomásunk szerint – nem él ezzel a kifejezéssel”, (Horváth Orsolya, 2010: 28, 28-as lábjegyzet). Nota bene: Husserl beszél viszont a természetes beállítódáson belüli reflexív aktusokról, szó van nála „filozófia előtti”, „tudomány előtti”, „teória előtti” reflexiókról, beszél „egyszerű”, „természetes” reflexiókról („schlichte”, „natürliche Reflexion”), „természetes öneszmélésről” („natürliche Selbstbesinnung”). Vö. Hua 39: 5, 243.

³⁷³ Horváth Orsolya, 2010: 29. „Úgy is mondhatnánk, ebben az elemi reflexióban nem történik horizontváltás, hanem az aktus az előzetesen adott horizonton mozog”.

A természetes beállítódás *problémája* Husserlnél filozófiai pályafutásának gyakorlatilag a legkorábbi időszakától kezdve jelen volt: *Az aritmetika filozófiájának* egyik központi kérdése a természetes számfogalom genezisére vonatkozott; arra tehát, hogy még a teória előtti életben hogyan jön létre valami olyasmi számunkra, mint a szám.³⁷⁴ A „beállítódás” („Einstellung”) fogalma a brentanói lélektanból, és a korabeli német empirikus pszichológiai iskola nyelvezetéből került át Husserlhez, és gyakorlatilag már a *Logikai vizsgálódások* időszakában jelen volt nála.³⁷⁵ Husserl a legkülönbébb jelentésben és összefüggésben használja a „beállítódás” kifejezést, amely nála bizonyos helyeken a dolgokhoz való nagyon általános viszonyulási módot jelenti,³⁷⁶ másutt viszont a dolgok létstátuszával kapcsolatos specifikus állásfoglalásra vonatkozik.³⁷⁷ Az első jelentésben mondhatjuk, hogy a beállítódás kimetsz egy tapasztalati réteget vagy dimenziót a világból. Husserl néhol a „szemellenző” („Scheuklappen”) képét használja: a beállítódás ugyanúgy működik, mint a lovakra helyezett szemellenző: egyszerre megnyitja és leszűkíti számunkra a világot.³⁷⁸

A természetes beállítódás doxikus pozíció. A természetes beállítódás világát Husserl úgy is jellemzi, mint az „ősdoxa” világát.³⁷⁹ Ez a nem-modalizált pozíció, amelyre minden pozícióváltás és minden modalizáció vonatkozik, mint származási helyre. Az ősdoxában mindent annak veszünk, aminek adja magát. A világ és benne a dolgok tőlünk függetlenül létezőnek jelennek meg, és minden csalódás, álom, hallucináció harmonikusan illeszkedik a magát folyamatosan létezőként érvényesítő világ kontextusába. Ebben áll a természetes beállítódás „generáltézise”: minden csalódás ellenére létezik közös, objektív világ, (Hua 3/1: 60).

A „természetes beállítódás” kifejezése Husserlnél 1905/1906 körül kéziratokban bukkant fel.³⁸⁰ Maga a kifejezés és az általa jelzett probléma tematizálása a redukció kidolgozásának kezdeti időszakába nyúlik tehát vissza. A természetes beállítódás tehát

³⁷⁴ Vö. Zuh Deodáth, „How Do Categorical Representations Influence Everyday Intuition. On Husserl's Early Attempt to Grasp The Horizontal Structure of Consciousness”, in *Studia Universitatis Babeş Bolyai – Philosophia*, LIII/1–2 (2008), 49–62.

³⁷⁵ Vö. Moran, 2005: 149.

³⁷⁶ Így beszél Husserl természetes, etikai, esztétikai, axiológiai, perszonalisztikus, tárgyi („sachliche”, Hua 15: 646), matematikai, privát aszociális (Hua 15: 510), absztraháló (Hua 6: 242) attitűdről, az érdek nélküli szemlélő pozíciójáról, „abszolút beállítódásról” (Hua 6: 431, vö. még: Mezei, 1995: 159-160), stb.

³⁷⁷ Mint hit, kételkedés, feltételezés, stb.

³⁷⁸ Vö. többek között: Hua 4: 183 („habitualis szemellenző”, „habituelle Scheuklappen”), Hua 9: 376, Hua 27: 102, 116, Hua 35: 25, 475, Hua 37: 106 („a természetes beállítódásban bizonyosfajta szemellenzőt viselünk”), 116. Ld. továbbá: Marvin Farber, *The Aims of Phenomenology*, New York: Harper & Row, 1966: 46, Moran, 2005: 149.

³⁷⁹ EU: 60, 469 („a nem modalizált hit”, „das nicht modalisierte Glauben”).

³⁸⁰ Bernet-Kern-Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner Verlag, 1996: 58. „Mint Husserl már 1905/1906 körül felismerte, a természetes élet beállítódása «a gondolkodás egész természetes hajlama», az empirikus appercepcióra vonatkozik. Az élmények az «empirikus ére irányuló habitualis vonatkozásra» tesznek szert, «miközben sajátos iskolázásra van szükség ahhoz, hogy a tiszta adottság körén belül maradjunk», (Ms. F I 26: 3a, 5a)”.

legelőször kifejezetten problémaként jelenik meg: mint a természetes élet naturalizáló tendenciája, amellyel harcolni kell. A transzcendentális fordulat kezdeteinél a természetes beállítódás úgy bukkant fel, mint amit meg kell haladnunk, hogy beléphessünk a transzcendentális fenomenek birodalmába.³⁸¹ A természetes beállítódás meghaladásának koncepciója a naturalizmus elleni küzdelem jegyében bukkant fel.³⁸² A természetes beállítódást „neutralizálnunk” kell, „fel” kell „függeszteni”, „játékon kívül” kell „helyezni”, stb.³⁸³

Ezeknek a módszertani operációknak az előformái mind megtalálhatók a természetes életben is. A mindennapi életben is rászorulunk, hogy bizonyos helyzetekben, bizonyos kérdésekben „mintha”-pozíciót vegyünk fel, „eljátszunk” valaminek a gondolatával, „eltekintsünk” a szóban forgó helyzet vagy dolog bizonyos vonatkozásaitól. A természetes beállítódás egyáltalán csak a transzcendentális fordulat felől válik láthatóvá. Önmaga számára nem tematikus. Fink épp ezért „transzcendentális fogalomnak” nevezte.³⁸⁴ Husserl maga inkább használja, mintsem értelmezi a természetes beállítódás fogalmát. Van olyan értelmező, aki épp ezért úgy véli, Husserl soha nem dolgozta ki a természetes beállítódás szisztematikus elméletét.³⁸⁵ Én úgy vélem, hogy egyfelől az életmű különböző helyein elszórt megnyilatkozások megfelelő mozaikokkal szolgálnak számunkra ahhoz, hogy egy egységes képet kirakjunk belőlük,³⁸⁶ másfelől a kései életvilág-problematika értelmezhető a természetes beállítódás problémakörének szisztematikus kibontásaként is.

A természetes beállítódás, olyan ősatitúd, amelyben az ember magát reflektálatlanul, naivan, önfeledt módon beleéli a világba.³⁸⁷ Mivel ez bizonyos módon számunkra „készen talált”, természetes módon adott, és nem választunk, hogy ebbe a beállítódásba kerüljünk, Husserl „nem-akarati beállítódásnak” is nevezi, mely valamennyi más „akarati”, azaz tudatosan választott attitűdnek megveti az alapját, (Hua 34: 49, 67). A tudatos akarati beállítódás elsődleges formái, mint az esztétikai, etikai, vallási vagy akár tudományos viszonyulás, kiszakítanak bennünket a természetes beállítódás naiv önfeledtségéből, de nem visznek túl rajta bennünket radikálisan. Transzcendentális tekintetben továbbra is naivak

³⁸¹ Vö. Moran, 2002: 11sk, 77sk, 96sk, 117sk, 123sk, 136sk, 142-154.

³⁸² Mezei, 1995: 19, „a természetes beállítódás kritikája”; Moran, 2002: 142sk. „A naturalizmus kritikája”.

³⁸³ Moran, 2002: 142, 147.

³⁸⁴ Vö. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Hua-Dok 2/1: 104.

³⁸⁵ Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, USA: Northwestern University Press, 2011: 38. „Husserl soha nem dolgozta ki szisztematikusán a természetes beállítódás teljes és konzisztens elméletét. Ez a fogalom, hogy Fink gyakran idézett terminusát használjuk, inkább egy «operatív fogalom» volt Husserl gondolkodásában, mely a további gondolkodás nem-tematikus bázisául szolgált”.

³⁸⁶ Jóllehet, ez nyilvánvalóan nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy az egymásnak alkalmasint ellentmondó mozaikdarabokból több, alternatív képet is kirakjunk.

³⁸⁷ Heidegger ezt a létállapotot az emberi létezésnek a mindennapi gondoskodás folyamatában való feloldódásként jellemezte. Vö. pl. GA2: 76, magyar: 97. „Az eddigi interpretáció szerint a világban-benne-lét a következőt jelenti: nem-tematikus, körültekintő feloldódás az eszközezős kézhezállóságát konstituáló utalásokban”

maradunk. Az első módszeres reflexív, sőt akár teoretikus teljesítményektől is hosszú út vezet a transzcendentális redukció végrehajtásáig.³⁸⁸

A kulcskérdés a *motiváció* problémája: milyen motiváció kényszerítheti ki a transzcendentális átállítódást? Egyfelől Husserlnél hangsúlyos a szabad akarat motívuma: a fenomenológiai beállítódás felvétele végső soron *a szabadság aktusa*.³⁸⁹ Másfelől Husserl azt is kiemeli, hogy létezhet *elégéges motiváció*, mely a transzcendentális átállítódást a radikális öneszmélés szükségszerű lépéseként mutatja meg.³⁹⁰ A kérdés a megfelelő motivációs alap felmutatására irányul. Kései korszakában Husserl különösen sokat küszködött ezzel a problémával. Fel kell tudnunk mutatni a reflexió fokozatainak sorát, az elemi reflexiótól a legradikálisabb transzcendentális reflexióig, és meg kell tudnunk mutatni, hogy milyen motivációs bázis felel meg a reflexió egyes szintjeinek.³⁹¹

A reflexivitás az intencionalitás lényegében gyökerezik. A természetes életben megjelenő elemi reflexivitás alapja *az intencionális modifikáció* lehetősége és valósága. Az emlékezet, a fantázia, a várakozás, a kételkedés valamennyien az intencionális modifikáció példái.³⁹² Az észlelés az őspozíció, az eredeti modifikálatlanság. Minden modifikáció és reflexivitás az észlelésre megy vissza. Az intencionális modifikáció a tudati élet általános reflexivitása, mely egyre magasabb szinteken, egyre komplexebb formában valósul meg, (Hua 7: 263skk, Hua 15: 543skk). Reflexió és modifikáció ugyanannak a folyamatnak különböző aspektusait jelentik.³⁹³ Mivel a redukció egyik lényeges komponenseként Husserlnél a neutralizálás jelenik meg,³⁹⁴ ebben az összefüggésben: a világtézis, a természetes beállítódás semlegesítése, ezért Horváth Orsolya a motivációs átmenet elemzésében a hétköznapi és

³⁸⁸ Horváth Orsolya, 2010: 90. „Az alábbiak vonatkozásában különösen hangsúlyozni szeretnénk, hogy vizsgálódásaink ezen szakaszában még mindig a természetesség, azaz a transzcendentális naivitás talaján mozgunk, így azokat a husserli megfontolásokat igyekszünk csupán számba venni, amelyek az eszmélődésre hívott természetes embert érintik”. Ebben az összefüggésben szó van egy „első” és egy „második”, „magasabb rendű” naivitásról. Az első a természetes beállítódás naivitására, a második pedig a transzcendentális beállítódáson belül naivitásra, mint a fenomenológiai praxis önreflexiójának a hiányára vonatkozik. A „transzcendentális naivitas” („transzendentale Naivität”) kifejezés mindkettőre vonatkozhat, mint egyfelől *a transzcendentális iránti* naivitásra, másfelől pedig mint a transzcendentális beállítódáson belüli reflektálatlanságra. Vö. Luft, 2002a: 10-20.

³⁸⁹ Hua 3/1: 62, „Az univerzális kételkedés kísérlet *tökéletes szabadságunk* birodalmába tartozik”. Ld. még: Luft, 2011: 59.

³⁹⁰ Ld. Hua 5: 148, magyar: 75. „Sok éven át tartó töprengéseim során számos különböző s egyenlőképpen lehetséges eljárást vetettem 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”. Vö. még: Horváth Orsolya, 2002: 32-33.

³⁹¹ Részben ezt a feladatot próbálja meg elvégezni könyvében Horváth Orsolya. 2010: 23-60.

³⁹² Vö. Taguchi, 2006: 148. „Az «intencionális modifikáció» egy általános elnevezés a tudati élet azon alapfenoménjére, amelyet Husserl korai alkotói periódusától kezdve szem előtt tartott. Ez a fenomén mindenütt megtalálható a tudatban: retenció, visszaemlékezés, fantázia, noétikus hitkarakterek, noématisz létkarakterek, evidencia, reflexió, appercepció és ítéletgenezis, hogy csak néhány példát említsünk”.

³⁹³ Taguchi, 2006: 149.

³⁹⁴ Vö. Marcus Brainard, *Belief and Its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, New York, State University of New York Press, 2002: 160skk.

teoretikus attitűd között azt a beállítódási típust emeli ki, amelynek a neutralizálás hasonlóképpen lényegi összetevőjét alkotja: *az esztétikai tudatot*.³⁹⁵

A hétköznapi életben számos olyan helyzettel találkozunk, mely reflexióra készít bennünket, illetve amely adott esetben kikényszerítheti a beállítódásváltást. A gondoskodás folyamata számos ponton megakadhat, és ilyenkor meg kell állnunk, hogy szemügyre vegyük az előállt problémát, és megkeressük a lehetséges megoldásokat.³⁹⁶ Etikai dilemmákkal szembesülünk, esztétikai tárgyak vesznek körül bennünket, és időnként kapcsolatba kerülünk a szakrális dimenzióval is. Mindezek kivezetnek bennünket a természetes attitűd közvetlenségéből, és a világ korábban ismeretlen aspektusait teszik számunkra hozzáférhetővé.

A mindennapi beállítódásban a dolgok közvetlenül ismerősként adódnak: mint a veranda, az utcán játszadozó gyerekek, az egyetem folyosóján felbukkanó jóbarát, a könyvekkel megrakott íróasztal, (vö. Hua 3/1: 58). Miként Husserl az *Eszmék* második kötetében hangsúlyozza: a teoretikus beállítódás konstrukciói, a „téridőbeli fizikai objektumok”, „pszicho-fiziológiai animális realitások”, stb. csak ennek az eredendően praktikus attitűdnek az alapján jelenhetnek meg.³⁹⁷ A dolgokhoz való elméleti viszonyulásban a praktikus, akarati, értékelő attitűd adottságait artikuláljuk teoretikus módon, ennél fogva a teoretikus attitűd mindenütt előfeltételezi a praktikus, akarati, értékelő attitűdöt.³⁹⁸ A praktikus, értékelő beállítódás azonban még csak nem is a legmélyebb szint: a természetes beállítódás legmélyebb rétegét a világba való őspasszív testi beágyazódás jelenti.³⁹⁹

A természetes beállítódás tehát messzemenően rétegzett. A természetes beállítódástól Husserl megkülönbözteti a „naturalisztikus beállítódást” („naturalistische Einstellung”, vö. Hua 4: 180skk), és figyelmeztet rá, hogy a kettőt nem szabad összekevernünk. A naturalisztikus beállítódás a természettudós nézőpontjának felel meg, és a természetes beállítódásból nő ki. A naturalisztikus attitűd számára minden oksági törvények által meghatározott tisztán naturális, dologi létezőként jelenik meg.⁴⁰⁰ A dolgoknak ez a megközelítése egy merőben absztrakt szemléletmód: a nyers fizikai realitásig bontja vissza a természetes beállítódás

³⁹⁵ Horváth Orsolya, 2010: 42-48.

³⁹⁶ Heideggernél a teoretikus attitűd felé vezető hosszú úton ez az eszközök, illetve eszköz-összefüggések „deficiens móduszaiban”, a „feltűnés”, „tolakodás” és „makrancosság” fenoménjeiben jelenik meg, GA2: §16.

³⁹⁷ Ez a gondolat azonban már a *Logikai vizsgálódásokban* is jelen van bizonyos módon: vö. „Nem színéreteteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangéreteteket hallok, hanem az énekesnő énekét”; „*Én hallok: ez a pszichológiában jelentheti azt, hogy érzékelek, a mindennapi beszédben pedig jelentheti azt, hogy észreveszek valamit: hallom a hegedű adagioját, a madarak csiripelését, stb.*”, Hua 19/1: 387, 395, magyar: 30, 33.

³⁹⁸ Hua 4: §§2-5, különösen: 3, 7sk, 10sk.o. Ld. még: Hua 4: 27. „A természetes életben egyáltalán semmi dolgunk sincs természeti objektumokkal. A dolgok, melyeket ismerünk, festmények, szobrok, kertek, házak, asztalok, ruhák, munkaeszközök, stb.” Vö. Hua 8: 151.

³⁹⁹ Hua 4: §18, különösen: 56, 58.o. Lásd még ehhez: Ulrich Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, Phae 91, 1983: 108skk, 114skk, (11-es és 12-es fejezetek).

⁴⁰⁰ Ennek a husserli interpretációnak a tekintetében a kvantummechanika felfedezése tökéletesen irreleváns: a részecskék viselkedését leíró statisztikai törvények is kauzális jellegű természettörvények.

személyes, személyek közötti viszonyokba ágyazott adottságait. A természetes beállítódás még nem tud erről a teoretikus absztrakcióról. Világa személyes, személyek lakta, személyközi kapcsolatokban megjelenő kommunikatív és kulturális környezet, („Umwelt”). A benne található dolgok használati eszközök, kulturális produktumok, értéktárgyak: az interperszonális praxis teljesítményei és segédeszközei. A természetes beállítódás mindenekelőtt egy személyes világot nyit meg, a személyek közössége felé orientál bennünket. Husserl ezért „perszonalisztikus beállítódásnak” is nevezi, (Hua 4: §49).⁴⁰¹

A tudományos attitűd egyáltalán csak a perszonalisztikus attitűd talaján bontakozhat ki. A perszonalisztikus attitűd mint az eredeti természetes beállítódás tárgyai, nem naturális, hanem értékkel, kulturális, szociális jelentéssel bíró tárgyak. A természetes beállítódás a környezetünkben előforduló tárgyakat értékkel rendelkező tárgyként, eszközökként tárja fel, Husserl épp ezért „axiológiai attitűdnek” is nevezi, (Hua 4: 7). Az életvilág, a szellemi világ konstitúciója tekintetében az *érték* husserli fogalma kulcsjelentőségű. Alapvetően félreértenénk Husserl értékfelfogását, amennyiben azt a nyers dologisághoz mintegy kívülről, külsődlegesen hozzájáruló többletként értelmeznénk. Husserlnél nem arról van szó, hogy egy tudatos művelettel az eredetileg értékkel nem bíró természeti dolgot értékkel látnánk el, mint ahogy a bevásárlóközpontban a megfelelő árucikkre ráragasztják az árcímkét. Az értékkel nem rendelkező dolog Husserlnél egy absztrakció, mely csak a tudományos beállítódás tekintete számára tárulhat föl, (Hua 15: 56).

Amikor Husserl arról beszél, hogy az értéktárgyat az érzéki tárgy fundálja, mint őstárgy, hogy tehát az érték egy eredetileg érték nélküli entitáson konstituálódik,⁴⁰² akkor itt konstitúciós szintekről van szó, a konkrét, közvetlenül megjelenő tárgyiség konstitúciójában. Az „értékpredikátumok” lehántása a használati tárgyról, a műalkotásról, stb. a dolgot mindenkor konkrétságától fosztja meg. A „nyers” természeti valóság a kulturális, eredendően praktikus tárgyiségben csupán egy absztrakt réteg.⁴⁰³ A tárgyak „kemény”, dologszerű aspektusa, amellyel folyamatosan számolnunk kell, ezzel együtt mindennapi életünk szerves

⁴⁰¹ A „perszonalisztikus attitűd” kérdéséhez lásd: Overgaard, 2004: 9-21, különösen: 16-17; továbbá: Pierre Keller, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, UK: Cambridge University Press, 1999: 55-58, 124-128; Vajda Mihály, *A mítosz és ráció határán*, Budapest: Gondolat kiadó, 1969: 225-232.

⁴⁰² Hua 4: §§7-8, közelebbről: i.m. 2, 7, 15-17, 35, 360-363.o.

⁴⁰³ Azt a felfogást, hogy a kalapács előbb kalapács, és csak egy absztrakt nézőpontból jelenik meg „atomok halmazaként”, John Searle bírálta, aki szerint a kalapács ontológiailag előbb egy „atomhalmaz”, és csak azután kalapács, a szembenálló felfogást – melyet én is képviselek – „fenomenológiai illúzióknak” nevezve. Ld. „The Phenomenological Illusion”, in Marek & Reicher (szerk.): *Experience and Analysis. Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2004: 317-336. Searle kritikáját Dermot Moran vetette alá viszontbírálólatnak, rámutatva, hogy a fenomenológiában nem arról van szó, hogy a kalapács *ontológiailag* előbb volna kalapács, és csak azután egy „atomhalmaz”, hanem hogy a kalapács nevű dolog számunkra mindenekelőtt kalapácsként *tárul föl*, és atomhalmazként való feltárása távolról sem kézenfekvő, hanem egy nagyon magas tudományos-kulturális absztrakciós teljesítmény eredménye. Ld. Moran, “John Searle’s Critique of Phenomenology: A Reply”, elhangzott: 2008. február 7.

része,⁴⁰⁴ de mélyen kulturális értelmezettségek szövedékébe beágyazottan. Az érték a dolgok által felkínált egzisztenciális motiváció. Az értékek segítenek eligazodni nekünk a világban, értékek után orientálódunk, ugyanakkor mi magunk vagyunk azok, akik értékelő módon egzisztálunk, és értékeket fedünk fel a világban.⁴⁰⁵

1.2. Az etikai beállítódás

„Minden élet állásfoglalás” – fogalmazott Husserl.⁴⁰⁶ Az élet napról-napra, óráról-órára arra kényszerít bennünket, hogy színt valljunk, hogy a dolgokkal kapcsolatban állást foglaljunk. Minden esetben hallgatólagosan vagy kifejezetten elfogadott normák, értékek alapján foglalunk állást. Az attitűd mint olyan megértése szempontjából az érték fenoménje kulcsfontosságú. Egész gyakorlati életünket értékek artikulálják. A természetes beállítódás, s a belőle kinövő valamennyi más attitűd működését a nekik speciálisan megfelelő – etikai, esztétikai, vallási, stb. – értékek szervezik meg. Az attitűd által mindenkor egy értékhorizont is hozzáférhetővé válik. Az attitűdben a dolgokat, a tényállásokat értékelő módon létezünk. Faktikus létezésünk során értékekre vetítjük ki magunkat, szabadon kötelezzük el magunkat mellettük. Ebben a szabad elköteleződésben az értékek önálló, objektív hatalmakként lépnek velünk szembe, mint amelyeket mi hívtunk életre, és amelyek mégis függetlenek tőlünk.⁴⁰⁷ Az értékek értékítélő aktusokban konstituálódnak, amelyek beleszövődnek az egyén konkrét intencionális életének egészébe. Maga Husserl az értékstruktúrákat mindenekelőtt az érzés- és akarataktusokon próbálta megragadni.⁴⁰⁸

Különbséget kell tennünk két dolog között: van egyfelől az etikai beállítódás, másfelől pedig az etika, mint szisztematikusan is kidolgozott, vagy legalább alapelemeit tekintve felvázolt filozófiai elmélet. Különbség van tehát egy általános akarati pozíció között,⁴⁰⁹ mely a világot számunkra meghatározott módon teszi láthatóvá, illetve ennek a pozíciónak a

⁴⁰⁴ Sartre – Bachelard nyomán – a dolgok „ellenségességi együttthatójának” nevezte ezt az aspektust. Vö. Sartre, *EN*: 364, magyar: 393. Ha nem hajolunk le az ajtón belépve, akkor beütjük a fejünket az ajtófélfába. Ha nem nézünk a lábunk elé, belerúgunk a küszöbbe. Állandóan a valóság kemény falaiba ütközünk.

⁴⁰⁵ Az értékekről, mint a kategoriális tárgyak speciális típusáról, később még bővebben is lesz szó. Ld. IV.1.2. Husserl értékelméletéhez lásd: D.W. Smith, 2007: 356-402; Melle, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 28.

⁴⁰⁶ „Alles Leben ist Stellungnehmen” – Hua 25: 56, magyar: 184. „Minden élet állásfoglalás, minden állásfoglalás egy követelménynek, az érvényesség vagy érvénytelenség megítélésének megfelelően abszolút érvényességűnek feltételezett normák szerint történik”.

⁴⁰⁷ Sartre volt az, akit különösen megbabonázott az értékeknek ez a boszorkányos létmódja. Az értéket a szabadság vetíti ki, s az mégis ideális objektivitásként jelenik meg a szabadság számára. Ezért is nevezi Sartre az értéket önmagában-önmagáért-valónak („l'en-soi-pour-soi”). Vö. *EN*: 73, 230, magyar: 75, 248. Sartre és Husserl értékelméletének összevetéséhez lásd: D.W. Smith, 2007: 381, 391-394.

⁴⁰⁸ Vö. D.W. Smith, 2007: 373-376.

⁴⁰⁹ Vö. Hua 6: 326, magyar: 338. „Beállítódás – általánosságban nem jelent egyebet, mint az akarati élet habituálisan szilárd stílusát, a benne kifejezésre jutó szándékokat és érdeklődéseket, végcélokat és kultúr-teljesítményeket, melyeknek tehát az meghatározza a stílusát”.

teoretikus tudatos kimunkálása között. Az élet már azelőtt erkölcsileg kényes döntésekre kényszerít bennünket, hogy bármilyen kiforrott etikai rendszerre, vagy akár „ideiglenes erkölcsstanra”⁴¹⁰ szert tehetnénk. Az etikai értékelések, amint az egyéb, a közvetlenül gyakorlati életérdekeltségeket meghaladó (esztétikai, vallási) értékelések is, alapjukat a természetes beállítódás praktikus szempontú axiológiai teljesítményeiben lelik. Minden értékelés alapja: az életben való közvetlen *érdekeltség*. Ez az érdekeltség fejeződik ki a természetes beállítódásban a saját élet fenntartására és életkilátásaink javítására irányuló értékelésekben.⁴¹¹ A praktikus élet eredeti értékeléseinek összpontját az önfenntartásra és tulajdon létfeltételeink javítására irányuló *ösztönös* intenció jelöli ki.⁴¹² Ezek az értékelések tehát alapvetően egoisták, és ennyiben előtte vannak a specifikusan etikainak, pre-morálisnak, illetve morális tekintetben közömbösnek, amorálisnak nevezhetők. Egy etikai beállítódás lehetősége először csak ennek az egoista nézőpontnak a meghaladásával válik lehetségessé.⁴¹³

Az etikai vakság arra való képtelenség, hogy túllépünk a természetes beállítódásnak az eredetileg pusztán a saját életérdekeket szem előtt tartó praktikus értékelésén.⁴¹⁴ Emberi közösség, szubjektumok bármely közössége egyáltalán, csak ott maradhat fenn tartósan, ahol ilyen vakság *anomáliának* számít. A közösségi önfenntartás megköveteli az etikai nyitottság képességének általánosan elterjedt voltát.⁴¹⁵ Az etikai nyitottság az interszubjektív létezésre való axiológiai jellegű megnyílást jelenti. Az általában vett axiológiai attitűd interszubjektív működési formája. Az etikai beállítódás előfeltétele ebben a tekintetben az *empátia*.⁴¹⁶ képeseknek kell lennünk annak megértésére, hogy életünkkel folyamatosan hatással vagyunk a többiek életére is; tetteinkkel örömet vagy fájdalmat okozhatunk nekik, befolyásoljuk

⁴¹⁰ À la Descartes.

⁴¹¹ Nam-In Lee interpretációjában ennek az értékelő attitűdnek a végső alapja az ösztön. Ezzel később fogunk közelebbről foglalkozni. Vö. Lee, 1993: 134skk. Minden ösztönintenció alapján véve egy értékelő intenció (passzív értékelés). A passzív objektíváló konkrét intenció nem lehet értékmentes, hanem lényegénél fogva összekapcsolódik az értékelés fenomenójával

⁴¹² Lee, 1993: 168skk.

⁴¹³ Fenomenológiailag tökéletesen írja le a helyzetet Lévinas a *Teljesség és végtelenben*, ahol az egoista szubjektumot még egyfajta gyermeki ártatlanságban létező lényként írja le, aki még előtte van a Másik másságával, és ezáltal a specifikusan etikaival való találkozásnak. *TI*: 111skk, magyar: 85skk, (II. szakasz, „A belső és az ökonómia”).

⁴¹⁴ Ilyen vakság előfordulhat a közvetlen életérdekeket szolgáló axiológiai attitűdön túllépő egyéb beállítódási típusok vonatkozásában is. Így beszélhetünk esztétikai vakságról, vallási vakságról (amikor valaki képtelen a szakralitás tapasztalatára), és teoretikus vakságról is, amikor valaki közömbös a magasabb rendű teoretikus szempontok iránt.

⁴¹⁵ Az önfenntartás fokozataihoz és a közösségi önfenntartáshoz lásd: Lee, 1993: 195skk. Az esztétikai, vallási, teoretikus, stb. érdeklődés az emberiség magasabb rendű önfenntartását szolgálja.

⁴¹⁶ A fenomenológiai értelemben vett empátiával vagy beleérzéssel („Einfühlung”) később, a közösségi lét transzcendentális konstitúciójánál foglalkozunk. Előzetesen elég itt annyit mondanunk, hogy az empátiát a szubjektum lényegileg interszubjektív természetének eredeti működési módjaként kell értenünk. Ld. ehhez: Marosán, „Apodicticity and Transcendental Phenomenology”, in *Perspectives International Postgraduate Journal of Philosophy*, 2009, Autumn: 92-94. Továbbá: Georg Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Phae 123, 1992: 3-10, 77-84.

életlehetőségeiket és kilátásaikat, elősegíthetjük sikereiket, vagy éppen akadályozhatjuk őket terveik valóra váltásában, kudarcaik okozóivá válhatunk.

Az etikai értékelés szempontjait először pusztán passzívan, neveltetés útján, a honi, közvetlenül ismerős kultúrába belenöve sajátítjuk el.⁴¹⁷ Így válunk az adott kultúra részeseivé. Megtanuljuk a szóban forgó közösség játékszabályait: szüleink, rokonaink, a körülöttünk élők megtanítják nekünk, hogyan viselkedik az ember, mit illik és mit nem illik, mit szabad és mit tilos csinálnunk az adott közösségben. Aktív reflexióink során azután ezeket a kezdetben passzívan elsajátított szempontokat felülbírálnak, megerősíthetjük vagy elvethetjük őket, továbblépve egy önállóbb, reflektáltabb etikai pozíció felé.⁴¹⁸ Módszertanilag tudatos etikai reflexiókat kompakt elmélet formájában dolgozhatjuk ki, közben – amennyiben saját pozíciónk kialakítása ezt szükségessé teszi – más elméletekkel vitába szállva, azokat bírálva. Munkássága során Husserl is visszatérően foglalkozott az etikum problémájával, voltaképpen azt találjuk, hogy a fenomenológiának nála soha nem pusztán elméleti jelentősége van, hanem mindig egyúttal gyakorlati, erkölcsi következményekkel terhes.⁴¹⁹

Lévinasnak igazat adhatunk abban a tekintetben, hogy az etikai viszonyulás előfeltételezi a tisztán egoista életérdekeltségeken történő túllépést, (az „ugyanaz azonosságának” meghaladását). Először a „Másik másságára” való megnyílás révén kerülünk át az etikum szférájába. A másik általi eredeti megszólítotttságban létezőnk: ez azt jelenti, hogy mindig feleletkényszerben vagyunk a másikhöz képest. Az etikai elvek, normák, értékek azok a módok, amelyek szerint a másikhöz való viszonyunkat artikuláljuk. Az alapértékeknek a másikkal való személyes viszonyaink alapján kell megjeleníteniük. Ebből a szempontból teljesen jogosultnak kell tartanunk Lévinas „etikai fordulatát” is,⁴²⁰ amennyiben a megismeréssel, a teoretikus viszonyulással szemben az etikai viszonyulást tette meg elsőd-

⁴¹⁷ Az *Eszmék* második kötetében Husserl az ilyen elsajátítást a szellemi világ konstitúciójának tárgyalásakor írta le. Vö. pl. Hua 4: 268-270. Ld. még: Schwendtner, *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2011: 66-68.

⁴¹⁸ Az aktivitásnak és passzivitásnak a történeti életben való ezen játékával a generatív fenomenológia foglalkozik közelebbről, melynek sajátos tárgya a nemzedékről nemzedékre áthagyományozódó tradíció fenomenológiája. Ld. többek között: Antony Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, Toronyai Gábor, 2002: 146-162, Schwendtner, 2011: 47-72.

⁴¹⁹ Ld. Horváth Orsolya, 2010: 14. „Az etikai-gyakorlati kérdések kifejezett megjelenése tehát nem a szigorú tudományosságra való igény rovására történik, hanem ezek a problémák szervesen hozzátartoznak a husserli tudományosságához: eleve ezek a kérdéshelyzetek jelölik ki magának a transzcendentális fenomenológiának a feladatmezőjét.” Dolgozatában Horváth Orsolya kifejezetten ezt az etikai perspektívát szem előtt tartva tárgyalja a kései Husserl transzcendentális fenomenológiáját. Ld. még: Deczki Sarolta, *A kezdet és a cogito – (Az affirmáció fenomenológiája)*, (kéziratban), 2012: [151]: „Azt is mondhatjuk, hogy az etikai kérdések mintegy árnyékként követték a fenomenológia alapproblémáinak kibontakozását”.

⁴²⁰ Vö. Tengelyi László, *A bűn mint sorseselemény*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1992.

legesnek.⁴²¹ Elméleti, tudományos kutatásainkat már eleve bizonyos normák és elvek teszik lehetővé, melyeket a másikkal való viszonyunkban alakítunk ki, illetve sajátítunk el.

Ez a megközelítési mód Husserltől sem teljesen idegen, amennyiben nála az etikai beállítódás lehetőségfeltételét az *empátia* képezi, az tehát, hogy egyáltalán képesek legyünk a másik mint másik tapasztalatára. Husserl azonban az etikumot elsősorban nem a másikkal való személyes, szemtől szembeni viszonyaim alapján közelíti meg, hanem a *morális közösség* perspektívájából, amelynek minden egyes tagja erkölcsi személynek számít. A morális közösség életét az általa konstituált értékek rendszere szervezi meg.⁴²² A morális közösség által konstituált értékrendszer egy erkölcsi világot épít fel.

Husserl szerint, mint etikai előadásaiból kiderül, egy adekvát etikának három komponensen kell alapulnia: az akaraton, a racionalitáson és az érzésen, mégpedig mindenekelőtt a másik iránti együttérzésen, szimpátián, („Mitgefühl”). Ahol a három elem közül valamelyiket mellőzik, vagy nem jelenik meg kellő hangsúllyal, ott nem lehet szó kielégítő etikai elméletről. Ily módon visszatérően bírálja a szentimentalizmust (Hume-ot említi), mivel ott hiányzik az értékek objektivitása, az utilitarizmust, mert a következmények előtérbe helyezése mellett háttérbe szorul az akaratban és szándékban artikulálódó szubjektivitás mozzanata, és végül polemizál Kanttal, mert ő kizárná az etikából a mások iránti *érzés*, és ily módon a tulajdonképpeni értelemben vett interszubjektivitás elemét is.⁴²³ Az erkölcsi érték alapja Husserlnél a cselekvő akarata a gyakorlati racionalitáshoz és a másik iránti rokonszenvünkhöz vagy együttérzésünkhöz való viszonyában.⁴²⁴ Husserl az ily módon konstituált értékeket hierarchiába rendezve fejti ki. Egy morális közösség perspektívájában állva a legfőbb érték nála a személy, a személy integritása, illetve maga a közösség, mint morális személyek alkotta interszubjektív egész.

Lévinas és Husserl esetében két egymásra épülő szintről van szó (a szemtől szembeni személyes viszony, valamint a közösség nézőpontja). Az alapvető, mindkettejüknél közös elem: a *decentralizáció*. Az etikai beállítódás kiragad engem világom középpontjából. Ezt a centrumot a *másik* foglalja el, illetve a másikhöz és általában a többiekhez való lehetséges viszonyulási módjaimat megszervező *értékek*. Az etikai beállítódás decentralizál: életemet a másik, a többiek, bizonyos etikai értékek és eszmények köré szervezem. Addig tartózkodom az etikai attitűd hatálya alatt, amíg alávetem magam ennek a decentralizációnak. A másokra

⁴²¹ Vö. *TI*: 5-16, 80-104, magyar: 5-13, 62-79. Ld. még: Tengelyi, 1998: 217-239.

⁴²² Vö. *Hua* 4: 190. „Morális-praktikus tekintetben pusztán dologként kezelek egy embert, ha nem morális személyként tekintek rá, aki személyek olyan morális közösségének a tagja, amelyben egy erkölcsi világ konstituálódik”.

⁴²³ Vö. D.W.Smith, 2007: 377-379.

⁴²⁴ *I.m.* 382.

való nyitottság már önmagában is egy értékelő attitűd: ebben a megnyílásban értékelem a másik személyiségét, szabadságát, integritását, engedem a másikat megnyilvánulni, nem akarom őt akaratom, érdekeim, hiúságom pusztá eszközévé tenni. A másokra való nyitottság: a másik iránti tisztelet, a másik előtti alázat gesztusa.

Az érték az a *mód*, ahogy a másikhöz vagy a közösség egészéhez való viszonyomat megformálom. Amikor etikai viszonyba lépek a másikkal, akkor ez a vonatkozás már eleve rendelkezik egy bizonyos megformáltsággal, de az etikai reflexió révén tovább formálhatom, artikulálhatom ezt a relációt. A másik és az érték viszonyának kérdése segíthet abban, hogy megértsünk egy alapvető problémát, mely végigkísérte a fenomenológia történetét. Arról a nehézségről van szó, hogy a másikhöz való viszonyunk alapvetően szimmetrikus, vagy inkább aszimmetrikus. Tengelyi értelmezése szerint e két felfogás párhuzamosan vonul végig a fenomenológiai hagyományban.⁴²⁵ Az első értelmezést képviselik szerinte mindenekelőtt Heidegger és Merleau-Ponty, a másodikat pedig Husserl, Sartre és Lévinas.⁴²⁶ Mintha egy hasadás volna a másikkal való tapasztalatomban, hogy mindkét álláspont egyformán koherens módon képviselhető. A megoldás röviden abban áll, hogy túl kell lépnem valamilyen módon a másikkal való eredeti, „négy szemközti” viszonyomon ahhoz, hogy ezt a viszonyt „ki tudjam simítani”, szimmetrikussá tudjam tenni. Ez a szimmetrikussá tétel csak egy külső nézőpontból vihető végbe: eleve a közösség álláspontjára kell helyezkednem ahhoz, hogy magamra és a másokra úgy tudjak tekinteni, mint egy meghatározott egésznek a részeire. Ez viszont csak egy külső perspektívából lehetséges.

Amennyiben az értéket helyezzük a középpontba, mint olyan normatív elvet, amely egyforma mércéül szolgál az én és a másik cselekvésének megítéléséhez, akkor bizonyos módon ezt a szimmetrikussá tételt elvégeztük. Az interszubjektivitás konstitúciójának tekintetében azonban előbb van az én és a másik közti aszimmetrikus, abszolút és áthidalhatatlan különbség. És csak ennek a törésvonalnak a tudatosítása *után* alakítható ki egy olyan, magasabb rendű nézőpont (*az érték, a morális közösség nézőpontja*), melynek alapján szimmetrikussá tehető a kettőnk közti viszony, amelyre helyezkedve azután magamra is, a másokra is, úgy tudok tekinteni, mint egyazon közösség tagjaira. A közösségi létezésnek ez a magasabb szintű konstitúciója azonban nem tüntetheti el teljesen az én és a másik közti aszimmetrikus viszonyt: az utóbbi továbbra is meghúzódik a felszín alatt.

⁴²⁵ Vö. Tengelyi, 2007: 237-251.

⁴²⁶ I.m. 238. „Mindhármukat az a felismerés készíti a látszólag egyszerűbb és magától értetődőbb eljárással való szakításra, hogy bármely egész, amely eleve átfogja az ént és a másikat – mint például a közös társadalom, a közös nyelv, vagy a közös történelem – csupán az összehasonlítás külső nézőpontjára helyezkedve ragadható meg: ám ha erre a nézőpontra helyezkedünk, ezzel eleve elvágjuk annak lehetőségét, hogy valaha is világosan lássuk az én és a másik közti abszolút különbséget”.

1.3. Az esztétikai beállítódás

Az esztétikai attitűd, miként az összes többi alapbeállítódás, *világkonstituáló*. Ebben az összefüggésben ez azt jelenti: a világot meghatározott módon fedi fel. Az esztétikai beállítódásnak is sajátos, minden másra visszavezethetetlen igazságértéke van: a művészet igazsága. A művészet igazsága túllép a természetes észlelés igazságán, mely az érzéki tárgyak, a naiv valóságtapasztalat horizontjához kötődik. Az esztétikai beállítódásra a *képtudat* jellemző, az esztétikai reprezentáció. A benne találtak létkarakterét semlegesítjük, neutralizáljuk: az esztétikai tudattal lényegileg összekapcsolódik a *fikció* karaktere. Épp ezért Horváth Orsolya értelmezésében az esztétikai beállítódás a fenomenológiai beállítódással analóg módon bukkan fel Husserlnél, és az utóbbi lényegi előfokát alkotja, mint a „világfelfüggesztés”, az „érvénytelenítés” egy sajátos módja.⁴²⁷ Az esztétikai beállítódás egy nem-doxikus, nem-pozícionális attitűd. A doxikus és nem-doxikus, pozícionális és nem-pozícionális attitűd közti határok elmosódása pszichopatológiai zavarokat jelez, és tragikus következményekhez vezethet a természetes életben. A fiktív és a közvetlenül valóságos elhatárolására való képtelenség alapvető veszélyeket hordoz magában: ha a művészi reprodukciót valóságnak vesszük, mintha valóságos eseményeket vélünk látszólagosnak, pusztán fiktívnek.

A művészet a pusztán érzéki tapasztalatok közegében mozgó beigazolódások és cáfolatok szintjét meghaladó, bizonyos tekintetben magasabb rendűnek mondható igazságteljesítménnyel rendelkezik. A művészet *lényegmegismerést* nyújt: az emberi létezés lényegébe, lényegi mozzanataiba és összefüggéseibe enged betekintést.⁴²⁸ Ahhoz viszont, hogy ez a magasabb rendű valóság, ez a magasabb fokú igazság megjelenhessen, a közvetlenül látottat képi-fiktív módon kell felfognunk. A művészi tudat feltételezi, hogy képesek vagyunk nem-doxikus, neutrális módon irányulni a közvetlenül látottra, hogy benne és mögötte meglássuk a lényegét. A művészi tudat, analóg módon a fenomenológiai tudattal: *neutrális modifikáció*.⁴²⁹ Ebben a modifikációban részt vesz a fantázia is, mely felelős egy mintha-tudat kialakításáért, és képes megjeleníteni egy kvázi-világot, de az esztétikai

⁴²⁷ Horváth Orsolya, 2010: 43.

⁴²⁸ Vö. Gadamer, *Igazság és módszer*, Budapest: Gondolat kiadó, 1984: 96 (GW I: 120). Ld. továbbá: Olay Csaba, *Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007:90skk.

⁴²⁹ Hua 3/1: §§109-114, EU: §40. Vö. még: D.W.Smith-Roland McIntyre, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1984:384skk. A képzeletet sem szabad összekeverni a neutrális modifikációval. A képzelet önmagában egy partikuláris modifikáció, a neutrális modifikációnak ellenben univerzális érvényessége van, (Hua 3/1: §111). Husserl, az *Eszmé*kben, a művészet példáját, konkrétan Albrecht Dürer „A lovag, a halál és az ördög” című képét használja a neutrális modifikáció illusztrálására, (Hua 3/1: 252).

beállítódásnak a képzelet csak szükségszerű *komponense*, az esztétikai tudat megnyilvánulásai nem vezethetők vissza pusztán a fantáziatudat működéseire.

Az esztétikai beállítódás, a többi alapvető beállítódáshoz hasonlóan,⁴³⁰ radikalizálható oly módon, hogy általa elhagyjuk a szűkebb értelemben vett fenomenológia területét. Ilyen radikalizálásra találhatunk példát mindenekelőtt a fordulat utáni Heideggernél, Gadamernél, és bizonyos mértékig Merleau-Pontynál.⁴³¹ Eszerint a művészet erőteljesebb és koncentráltabb lényegmegmutatásra képes, mint a fenomenológia, vagy akár általában a filozófia. Minden ilyen radikalizációs kísérlet ellenére úgy vélem, hogy amennyiben teoretikusan artikulált tartalomhoz akarunk jutni, akkor minden esetben vissza kell térnünk a fenomenológiához. Minden ilyen esetben egy meghatározott tapasztalati szféráról van szó. A tapasztalat teoretikusan, filozófiailag végső soron adekvát kifejtési formája pedig a fenomenológia.

Husserl érdeklődésének a horizontján az esztétikai problematika folyamatosan jelen volt; még ha nem is került a középpontba. A művészetet egyfelől a képtudatra irányuló elemzéseiben tárgyalta, másfelől pedig általában, a szellemi, kulturális világ konstituációjánál. Tény, hogy nem jutott nála a művészetnek olyan fundamentális szerep, mint a kései Heideggernél, Gadamernél, vagy Merleau-Ponty művészetfilozófiai gondolatmeneteiben, de itt figyelembe kell vennünk, hogy a művészet az emberi létezés és a világ lényegeihez vezető konkrét utakat mutatja meg, Husserl érdeklődését pedig a szigorú fogalmiság, az absztrakt teoretikus artikuláció és kifejtés szempontjai határozták meg. Alapvetően visszás volna a sajátjától különböző érdeklődést számon kérni rajta. Husserl művészetfelfogásának alakulását részben saját göttingeni tanítványai (Fritz Kaufmann, Roman Ingarden), részben a müncheni fenomenológusok (Moritz Geiger, Waldemar Conrad, Dietrich von Hildebrand) esztétikai irányultságú munkái határozták meg.

Az esztétikai beállítódás képes arra, hogy a világot eredetibb és igazabb módon láttassa, mint a hétköznapi attitűd. A képnek speciálisan rá jellemző szerkezete van: képi téridővel és képi oksággal. Nem csak a szó szűkebb értelmében vett képekre: festményekre, rajzokra, szobrokra, stb. kell itt gondolnunk. Husserl szerint a művészi ábrázolás minden formája lényegileg a képtudat karakterével rendelkezik, minden műalkotást alapvetően a kép

⁴³⁰ Ahogy az etikát Lévinas radikalizálta egy fenomenológián túlmutató irányba. Igaz ezeknek a meghaladási törekvéseknek az élet Lévinas néhol tompítani próbálja: „Mindezek ellenére az, amit csinálok, mégis fenomenológia, még akkor is, ha nincs redukció a Husserl által felállított szabályok szerint, még akkor is, ha az egész husserli metodológiát figyelmen kívül hagyom”. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982: 140.

⁴³¹ A művészetnek Merleau-Ponty gondolkodásában betöltött szerepét illetően ld.: Szabó, 2005: 15, 31. Továbbá: Carolyne Quinn, *Perception and Painting in Merleau-Ponty's Thought*, in *Perspectives International Postgraduate Journal of Philosophy*, 2009, Autumn: 38-59.

létmódja jellemez. Így például felfogása szerint a színházi előadásra is képtudat irányul: a drámában (mondjuk a *Don Carlosban*)⁴³² játszó színész játékaival a megfelelő fikatív vagy valós személyt reprezentálja. A színész az általa reprezentált személyre vonatkozó *kép*. A színpad előadás alkalmával olyan teret nyit meg, melynek térbeli és időbeli összefüggései, valamint oksági kapcsolatai nem a fizikai világ téridőbeli és kauzális rendjét tükrözik, hanem egy művésziileg megformált és újraalkotott világét.⁴³³ A művészi képben a valóság eredetibb és igazabb módon mutatkozik meg, mint a művészetén kívül. Miként Gadamer fogalmazott: a művészi ábrázolás révén az ábrázolt, a leképezett gyarapodik létében és igazságában.⁴³⁴

Az esztétikai beállítódás tehát annyiban a fenomenológiai beállítódás analógiájaként és előfokaként kezelhető, hogy „felfüggeszti a világhorizontot”.⁴³⁵ Viszont az esztétikai beállítódás egyfelől a fikciói, a képtudat közegén keresztül az emberi létezés lényegéhez vezető konkrét utakat keresi, szemben a fenomenológiai attitűd absztrakt-teoretikus megközelítésével, másfelől a valósághoz való esztétikai viszony fenntartása, mint Horváth Orsolya kiemeli, számos nem-akarati tényezőn is múlik.⁴³⁶ Az esztétikai beállítódás bármikor megtörhet: a színházban egész előadás alatt valaki harákol mellettem, képtelen vagyok tőle az előadásra figyelni, a moziban hangosan zörög mellettem valaki a kukoricával, két székkal arrébb egy pár felettébb indiszkréten enyeleg egymással, stb. „Így az esztétikai beállítódás, mint nem-akarati beállítódás lepleződik le”.⁴³⁷ A transzcendentális beállítódás ezzel szemben teljesen akarati, Husserl szerint megfelelő összpontosítással felvehető, és fenn is tartható.

1.4. A vallási beállítódás

A vallási beállítódásban az ember számára a létezés szakrális dimenziója válik hozzáférhetővé. Husserlnél egyfelől szó van a szó szigorú értelmében vett vallási tudatról, („religiöse[s] Bewusstseins”, Hua 3/1: 125, Hua 3/2: 563). Ez a vallási tudat az isteni, szakrális transzcendenciára való nyitottságot vagy megnyílást jelent. Másfelől beszélhetünk nála a vallás a közösségi gyakorlatban kifejeződött, intézményesült aspektusáról, mint a szellemi világ konstitúciójának egyik részterületéről, (Hua 4: 182). A kései Husserl több helyen vizsgálja az univerzális történelmi életbe beleágyazódó vallási viszonyulást, melyet „mitikus-vallási attitűdnek” nevez.⁴³⁸ Ez a beállítódás, noha annyiban túllép a praktikus életen, hogy a

⁴³² Vö. Hua 23: 537.

⁴³³ Ld. többek között: Hua 23: 450skk, 490sk, 515skk, 537sk.

⁴³⁴ Gadamer, 1984: 107-112, (GW I: 139-149).

⁴³⁵ Vö. Horváth Orsolya, 2010: 44.

⁴³⁶ I.m. 46-47.

⁴³⁷ I.m. 47.

⁴³⁸ Hua 6: 330, magyar [1972]: 343, Hua 29: 37-46, 393. Ld. még: Moran, „Husserl and Heidegger on Transcendental «Homelessness» of Philosophy”, in Sebastian Luft-Pol Vandeveld (szerk.), *Epistemology*,

világra körülhatárolt egészként, *kozmoszként* tekint, másfelől azonban mégsem haladja meg radikálisan az életvilágbeli praxist, hanem annak bizonyos elemeit univerzalizálja.⁴³⁹

Maga a vallási problematika, mint azt vonatkozó könyvében Mezei hangsúlyozza, végigvonul Husserl egész munkásságán.⁴⁴⁰ A vallásos érdeklődést nem lehet a husserli fenomenológia szemszögéből pusztán mellékesnek tartani: a fenomenológia egyik fő céljának éppen azt tartotta, hogy megalapozzon egy racionális istenhitet.⁴⁴¹ Isten fogalmának Husserlnél számos rétege és aspektusa van, melyeket el kell különítenünk egymástól a tisztánlátás érdekében.⁴⁴² Megjelenik nála *először* is a nyugati filozófiatörténeti tradíció klasszikus, metafizikai istenfogalma, melyet a fenomenológiai redukcióval automatikusan ki kell kapcsolnunk. *Másodszor* jelen van a természetes beállítódás horizontján megjelenő vallásos tudat naiv istenképzete. A vallási tudattal korreláló isteni transzcendenciára külön fenomenológiai redukció vonatkozik, (Hua 3/1: §58). *Harmadszor* a történeti életvilágba beleágyazott „mitikus-vallási beállítódásról” van szó: a pozitív vallások naivitása, melyen Husserl szerint fenomenológusként túl kell lépnünk, (Hua 6:184, magyar/1: 227). *Végül* jelen van nála egy fenomenológiailag fundált, és kizárólag a racionális hiten alapuló istenfogalom, mely kutatási kézírataiban legkésőbb 1908-tól kezdve megtalálható,⁴⁴³ és időről-időre bekövetkező hangsúlyeltolódásokkal, többé vagy kevésbé jelentős módosításokkal egészen élete végéig, az utolsó években készült kéziratok jegyzetekig elkíséri őt.⁴⁴⁴ Ez korábban nála egy egészen személyes istenkép, mely utolsó korszakaiban, mint arra Mezei Balázs is utal, egészen panteisztikus jelleget ölt.⁴⁴⁵

Husserl Istent a „teleológia” és az „entelekheia” fogalmaival ragadja meg.⁴⁴⁶ Ugyanakkor Isten ennél sokkal több is nála: *univerzális létalap*, végső soron: maga az Abszolútum.⁴⁴⁷ Husserl az *Eszmé*kben felismeri, hogy Isten transzcendenciája egészen sajátos jellegű, mely teljesen különbözik az „abszolút tudat”, valamint a világ transzcendenciájától is,

Archeology, Ethics: Current Investigations on Husserl's Corpus, London: Continuum International Publishing Group, 2010: 182sk.

⁴³⁹ Vö. Vajda, 1968: 77skk.

⁴⁴⁰ Mezei, *Zárójelbe tett Isten*, Budapest: Osiris kiadó, 1997: 11-40, különösen 33.o. „Ha nem a *Husserl-Kronik*ból vagy a levelezés egyes darabjaiból, legalább Karl Schumann írásából tudhatjuk, hogy Husserl magányos óráiban racionalitását és tudományos szigorát meghazudtoló módon misztikus hajlandóságú lélek volt”.

⁴⁴¹ Vö. Lo, 2008: 191sk.

⁴⁴² Vö. Mezei, 1997b: 39sk.

⁴⁴³ Vö. Hua 13: 5-9, kéziratban: B II 2: 18, 24sk, 42sk, 54skk.

⁴⁴⁴ Husserl istenfogalmának fejlődéséhez közelebbről lásd: Lo, i.m., Klaus Held, „Gott in Edmund Husserls Phänomenologie”, in Carlo Ierna-Hanne Jacobs-Filip Mattens, *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phae 200, 2010: 723-738. Ld. még: Mezei, 1997b: 34sk.

⁴⁴⁵ Mezei, i.m. 35. „Végül pedig a harmadik korszak Husserlje, az életvilág filozófusának teológiaiailag értelmezett sémája leginkább egyfajta panteisztikus istenfogalmat tesz lehetővé”.

⁴⁴⁶ Mezei, i.m. 27skk, 32sk.

⁴⁴⁷ Mezei, i.m. 37sk, Held, 2010: 726skk.

és rá vonatkozó speciális redukciót igényel, (Hua 3/1: 125). A fenomenológiai kutatások előrehaladásával azonban Husserl ráébred, hogy nem lehet Istent, mint az Abszolútumot teljesen kikapcsolni a vizsgálódás menetéből. A fenomenológiai beállítódásban Isten továbbra is jelen van, mint „határfogalom”, mely az ismeretelméleti reflexióban elért eredményeket magyarázza, és szélesebb összefüggésekbe helyezi.⁴⁴⁸ A fenomenológus „egyáltalán a tudat” apriori törvényszerűségeit vizsgálja, olyan törvényszerűségeket tehát, melyek bizonyos módon még egy isteni tudatra is érvényesnek kell lenniük. Az isteni tudat ugyanakkor olyan, hogy belehatol az egyes partikuláris, véges tudatokba, és rajtuk keresztül szemléli a világot.⁴⁴⁹ Ezzel azonban Isten még mindig nem vált tulajdonképpeni fenomenológiai témává. Husserl élete végéig küszködni fog azzal, hogy Istenhez, mint az Abszolútum apodiktikus felmutatásához vezető utakat lehetővé tegye.

Maga a fenomenológián kívüli vallási beállítódás az isteni transzcendencia naiv *tézisét* jelenti. A vallási beállítódás sajátos tárgya a *szakrális* mint olyan. A vallási tapasztalat a szakrális, a szent tapasztalata. Husserl, az 1923-ban íródott *Kaizo*-cikkben,⁴⁵⁰ hangsúlyozza a vallási beállítódás autonómiáját, azt, hogy a vallási tapasztalat redukálhatatlan eredetiséggel bír, (Hua 27: 66). Ez az egyik olyan szöveg, ahol a szerző részletesen foglalkozik a vallási beállítódás kérdésével. Husserl szerint a vallási beállítódást a *hit* módusza határozza meg, és ez az, ami lényegileg megkülönbözteti a teoretikus, illetve a filozófiai beállítódástól, ahol végső soron minden állítás és megfontolás ki van téve a radikális, és semmilyen tekintélyt nem ismerő kritikának, (i.m. 91). Ez nem jelenti azt, hogy a vallásnak irracionálisnak kellene lennie, éppen ellenkezőleg: Husserl szerint a tulajdonképpeni vallás „szabad, racionális hitből” nő ki, (i.m. 67). Azonban a vallási beállítódás igazságigénye és sajátos érvényességforrása egészen más, mint akár a tudományos vagy a filozófiai beállítódásé.

A vallási beállítódás központi tapasztalata a *szent* önmegnyilatkozása. A vallás valóságként fogja fel az általa megtapasztaltat.⁴⁵¹ A vallásos élmények központi szervező elve

⁴⁴⁸ Hua 3/1: 175, lábjegyzetben. „Isten eszméje az ismeretelméleti megfontolásokban szükségszerűen fellépő határfogalom, illetve elengedhetetlen indexe bizonyos határfogalmak megalkotásának, melyeket még a filozófáló ateista sem kerülhet meg” – Mezei Balázs fordítása. Ld. még: Mezei, i.m. 30skk.

⁴⁴⁹ Hua 13: 9, Ms B II 2: 56. „Isten azonban látja a dolog egyik oldalát (az én tudatommal), és «egyszerre» a másik oldalát is (a *másik* tudatán keresztül). Azonosítja ezt a két appercepciót, azonban nem úgy, ahogyan én észlelem a különböző jelenségeket a maguk egymásutániségában, hanem némiképp úgy, ahogy én azonosítom a dolgot és a dolog «tükörképét». „Gott aber sieht das Ding von der einen Seite (mit meinem Bewusstsein) und «zugleich» von der anderen Seite (mit dem Bewusstsein des anderen). Er identifiziert die beiden Apperzeptionen; aber nicht so, wie ich die verschiedenen Erscheinungen im Nacheinander apperzipiere, sondern etwa einigermassen so, wie ich Ding und «Spiegelbild» des Dinges identifiziere.” (Hua 13: 9).

⁴⁵⁰ A korabeli „Kaizo” japán filozófiai és kulturális folyóirat felkérésére írt esszében. Ld. ehhez: Horváth Orsolya, 2010: 25, 49sk, 57sk.

⁴⁵¹ Mezei, „Vallás és etika”, in uő., 2003: 150. A vallás „nem elméletként, magyarázatként, nem munkahipotézisként vagy ehhez hasonló eszközként tekint magára, hanem a *valóság valóságos jellegének feltárását nyújtja*, mely jelleget gyakran szembeállítja ugyanezen valóság félrevezető, téves vagy részleges

a szent tapasztalata. Köré szerveződik a vallásos élet többi alaptapasztalata, mint a bűn, a lelkiismeret, a megvilágosodás, a megváltás, az áldozat. Ezeknek az alaptapasztalatoknak a rendszere (a középpontban a szenttel) alakítja ki a vallásos élet igazságának mozgásterét. A vallási beállítódást sajátos viszony fűzi a többi attitűdhez. Minden vallás bizonyos életvezetési elveket, a másikkal való meghatározott viszonyulási módokat ír elő, ily módon kitüntetett kapcsolatban áll a vallás az etikával.⁴⁵² A szent tapasztalata határozza meg a vallás viszonyát más alapterületekhez. Ezek közül a leginkább problematikus talán *vallás és tudomány kapcsolata*.

A problémát az okozza, hogy a történetileg kialakult pozitív vallások, mint láttuk, a valóságot egészként, kozmoszként ragadják meg, és pozitív állításokat tesznek a kozmosz szerkezetéről.⁴⁵³ A pozitív tudományok szintén a valóságra vonatkozó pozitív állítások (megfelelő fejlettségi szinten: egzakt törvénykijelentések) rendszereként valósulnak meg. A konfliktus abból fakad, hogy a pozitív, tételes vallások szó szerint értett valóságállításai összeütközésbe kerülhetnek a tudomány, mindenekelőtt a természettudomány valóságállításával. A naturalizáló tudomány ennél fogva hajlamos a vallásra úgy tekinteni, mint ami a valóságmegragadás alacsonyabb rendű formájára. A pozitív vallás dogmatizmusával saját univerzális kritikai attitűdjét állítja szembe, a naiv-mágikus világmagyarázattal pedig az empirikus valóságot módszertanilag letisztult megfigyeléseken és kísérleteken alapuló egzakt és ideális törvények révén megragadó pozitív tudományosságot. A vallás ebben a perspektívában csak meghaladandó naivitásként jelenik meg.

Ez az interpretáció nem teljesen méltányos a vallással. Ahhoz, hogy ennek a méltánytalanságnak a mibenlétét közelebbről láthassuk, meg kell tennünk egy elhatárolást. A tudomány sajátos közege, melyben tudományként egyáltalán létezni tud, az empirikus valóság. Törvényállításai az empirikus valóság törvényeire vonatkoznak. A vallási tapasztalás magát, mint láthattuk, ezzel szemben a szent megnyilatkozása alkotja. A szentben egy érzékfölötti valóság ad hírt magáról. A vallás éltető közege az empirikus világot meghaladó *transzempirikus* transzcendencia. Ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy milyen módon artikulálják ezt a tapasztalatot a pozitív vallások a tényleges kultúrtörténetben, a történetileg meghatározott életvilág talaján.

A tudomány erről a tartományról egyáltalán semmit sem mondhat, ha nem akar határsértést elkövetni. Már azt is tiltott határátlépésnek kell tartanunk, ha a tudományt

felfogásával”.

⁴⁵² Mezei, i.m. 129.o. „[A]z emberiség életében e két fogalom tartalma évezredekken át a lehető legszorosabban összekapcsolódott: vallás nélkül nem volt etika, és etika nélkül nem létezett vallás”.

⁴⁵³ Hua 6: 330, magyar [1972]: 343. „A mitikus-vallásos beállítódás azt jelenti, hogy a világ mint totalitás válik az érdeklődés tárgyává”.

speciálisan *materialistaként* és *ateistaként* akarnák meghatározni. Azt mondani, hogy az érzéki világon túl nem létezik semmi, nem létezik semmiféle érzékfeletti világ, ehhez az érzéki világhoz képest egy külső nézőpontot feltételez. Maga is az érzékfeletti transzcendenciáról szóló kijelentés, még akkor is, ha ezt a transzcendenciát negatív módon, az üres transzcendencia, a semmi formájában fogja fel. Ami az érzékfeletti világot illeti, a tudomány álláspontjáról egyetlen igazolható viszonyulási mód van: és ez az *agnoszticizmus*. Lévén közege az empiria, legitim módon csupán annyit mondhat, hogy a tudomány nem mondhat semmit az érzékfölöttiről.

A vallás saját közege tehát a szent tapasztalata. A vallási beállítódás fenomenológiája azokat a módokat célozza meg, ahogyan a szent ebben az attitűdben megnyilvánul. A vallásnak azonban, amennyiben önmagát *racionális észhitként*⁴⁵⁴ szeretné megalapozni, nem lehet vak a világra. A kozmoszra vonatkozó egykori pozitív vallási tételek szó szerinti jelentéséhez való makacs ragaszkodásban *eltorzul* a vallás tulajdonképpeni értelme. A vallás csupán az irracionalizmus és fanatizmus formájában akarhat polémiába bocsátkozni a tudomány objektív eredményeivel és tételeivel. Husserl értelmezésében a vallás, belső teleológiája szerint, arra irányul, hogy univerzális észhiten alapuló észvallássá váljon. A világra való nyitottság nála a vallási racionalizmus lényegi, kiiktathatatlan vonása.

1.5. A teoretikus beállítódás

Van a vallásnak és a teoretikus beállítódásnak egy közös pontja: mind a kettő esetében erős motiváló tényező a világ rejtélyes volta, a „világrejtély” („Welträtsel”), jóllehet alapvetően másféle irányba indulva próbálják meg megmagyarázni vagy értelmessé tenni ezt a rejtélyt.⁴⁵⁵ A teoretikus beállítódás a természetes attitűdben jelentkező reflexív és kritikai tendenciák radikalizálásának eredményeképpen áll elő. Kétféle értelemben is beszélhetünk a teoretikus attitűd kifejlődéséről: egyfelől az egyetemes emberi történelem szemszögéből, ahogyan a tudomány és teória mint összemberi, kulturális teljesítmények kibontakoznak,⁴⁵⁶ másfelől ahogyan a teoretikus attitűdöt a praktikusból módszertanilag levezetjük, tehát a köztük fennálló logikai-strukturális kapcsolatot felmutatjuk. A hétköznapi beállítódásban a látszat és valóság különbségének tapasztalata, a dolgok kétséges voltának tudatosítása, a bizonytalanság

⁴⁵⁴ „Vernunftglaube”. Vö. Lo, 2008: 195, Held, 2010: 737sk.

⁴⁵⁵ Ld. Horváth Orsolya, 2010: 58.

⁴⁵⁶ Husserl gyakorlatilag ennek transzcendentális fenomenológiai rekonstrukcióját próbálta meg elvégezni a *Válság* vonatkozó részeiben.

élménye vezet el az első, még a természetes beállítódás horizontján végbemenő naiv reflexiók megvalósulásához, a kritikai attitűd első kezdeményeihez.⁴⁵⁷

Husserl elemzései szerint a reflexivitás három alapvető szintje készíti elő a természetes beállítódás horizontján a teoretikus attitűd megszületését: 1. az elemi reflexiók, 2. az önmagunkra általában irányuló reflexió, az etikai jellegű öneszmélés, 3. a kritikai reflexió, illetve az általános kritikai attitűd. Az *elemi reflexió* körébe tartozik a visszaemlékezés, a jövőre irányuló tervezés, és a hétköznapi élet azok a pillanatai, melyek valami miatt megállásra kényszerítenek bennünket. Az utóbbiak alatt jellemzően olyan eseteket kell értenünk, amikor a mindennapi praktikus eszközhasználatban zavarok jelentkeznek. Ezekről az esetekről adott érzékletes fenomenológiai beszámolót Heidegger a kézhezállóság deficiens móduszainak analízisében, (GA2: 74, magyar: 94).⁴⁵⁸ Az *öneszmélés* radikális szakadást idéz elő a hétköznapi beállítódásban, amennyiben eltávolít bennünket önmagunktól. Az önreflexió személyiségünk, személyes életünk egészére irányul: arra kényszerít bennünket, hogy számot vessünk önmagunkkal, valamint egész addigi életünkkel. A radikális önreflexivitás ennél-fogva etikai motívumokkal kapcsolódik össze, amennyiben felébresztheti a saját élet átalakítására irányuló akaratot, melyben a „változtasd meg életed!” követelményével vagyunk kénytelenek szembesülni.⁴⁵⁹ Végül a kritikai beállítódás a hétköznapi életben előforduló kétséges fejleményekre vonatkozó kritikus, mérlegelő viszonyulást fejleszti habituális attitűddé. Semmit sem fogadunk el többé magától értetődő természetességében, hanem igényt tartunk arra, hogy mindent gondosabban, közelebbről is megvizsgáljunk. A kritikai attitűd a természetes naivitással mint olyannal való szakítás, mely azonban még nem haladja meg radikálisan a természetesség horizontját, (Hua 34: 338, 377).

A habitualizált kritikai reflexió kaput nyit a teoretikus beállítódásra. A természetes beállítódás horizontját azonban a módszeresen, szisztematikusan elmélyített kritikai attitűd képes meghaladni, amely a kritikát képes a *megismerés* szolgálatába állítani. Szilárd fogalmi és módszertani bázis kialakítására törekszik, hogy általa univerzálisan érvényes, evidensen felmutatható és bárki számára világosan belátható ismeretek rendszerére tegyen szert. A teoretikus attitűd megfelelően demonstrálható eredményekre törekszik. A teoretikus attitűdben a kritika a tudományos megismerést szolgáló *eszközként* jelenik meg. Heidegger a tudományosságban rejlő kritikai attitűdöt hangsúlyozza, amikor a következő megállapítást

⁴⁵⁷ Ld. Horváth Orsolya, i.m. 33sk, 48skk.

⁴⁵⁸ Id. hely. „A feltűnésben, tolakodásban és makrancosságban a kézhezálló valamiképpen elveszíti kézhezállóságát. Ezt viszont – bár nem lesz témává – a kézhezállóval való foglalatoskodásban értjük meg. A kézhezállóság nem egyszerűen eltűnik, hanem az alkalmazhatatlan feltűnő voltában mintegy elbúcsúzik. A kézhezállóság még egyszer megmutatkozik, és éppen eközben mutatkozik meg a kézhezállónak a világszerűsége is”.

⁴⁵⁹ Vö. Horváth Orsolya, 2010:48.

teszi: „Egy tudomány színvonalát az határozza meg, hogy mennyire *képes* saját alapfogalmait válságba hozni”, (GA2: 9, magyar: 25).⁴⁶⁰ Egy tudomány számára azonban a korábbi metodológiai és konceptuális bázis megrendítése, alapvető felülvizsgálata sohasem lehet pusztán öncél, hanem mindig a radikálisabb megismerés érdekében megy végbe.

A beállítódásváltást kikényszeríthető lényegi egzisztenciális motiváció Husserl szerint mindenekelőtt a *kíváncsiság* hajlama.⁴⁶¹ Husserl a minden emberben benne rejlő, a közvetlen életérdekek körén túllépő ösztönös kíváncsiságról, a dolgok iránti *játékos*, teoretikus érdeklődésről beszél. Ennek az érdeklődésnek a felszabadulására és kibontakozására az alapszükségletek kielégítésén túl rendelkezésünkre álló *szabadidő* nyújt lehetőséget. A tárgyak iránti spontán kíváncsiság magányos vagy társas kielégítése olyan eredeti *örömet* nyújt számunkra, mely a pozitív önkiteljesítés élményében részesít bennünket, (Hua 27: 84). Heideggerrel ellentétben Husserl, mint annak kifejezetten hangot is ad, úgy véli, hogy a kíváncsiság nem egy hanyatló, nem-tulajdonképpen, önmagunkat a világban elveszejtő létmód, hanem olyan autentikus törekvés, amelynek gyakorlásában és tudatos elmélyítésében többek leszünk, amely az öfenntartás magasabb szintjei felé vezet bennünket.⁴⁶²

A teoretikus beállítódás lehetővé tételéhez sajátos motívumok tartoznak, és *Heideggerrel* szemben számomra úgy tűnik, hogy – a tudomány esetében éppúgy, mint a művészet esetében – egy eredeti motívum rejlik a játék szükségszerűségében, és speciálisan a játékos – tehát nem az életszükségletből, a hivatásból, az öfenntartás célösszefüggéséből származó – «teoretikus kíváncsiság» motivációjában; amely a dolgokhoz úgy közelít, hogy azokkal egyszerűen csak szeretne megismerkedni, olyan dolgokkal mégpedig, amelyekkel egyébként semmi dolga sincsen. És itt szó sincs «deficiens» praxisról.

Hua 34: 260

Ahhoz azonban, hogy a természetes beállítódásban megnyilvánuló kíváncsiságnak ezekből az alkalomszerű, spontán és sporadikus tendenciáiból megszülethessen a teoretikus beállítódás, arra van szükség, hogy ezt a teoretikus érdeklődést egyfelől *univerzálissá* tegyük, másfelől módszertanilag tudatos és kimunkált *habitussá* formáljuk. Husserl szerint a teoretikus beállítódásnak ez az áttörése a tényleges emberi történelemben a korai görögség

⁴⁶⁰ Ld. még: uo. „A tudományok «mozgása» saját alapfogalmaik többé-kevésbé radikális és önmaguk számára nem tudatos revíziójaként játszódik le”. Husserl és Heidegger tudományfelfogása megegyezik egy fontos pontban: mindkettejüknél a teoretikus beállítódás a természetes élet talaján megjelenő reflexivitásból nő ki. Heidegger és Husserl tudomány-fogalmának tematikus összevetését illetően ld. Schwendtner, 2008: 162-174.

⁴⁶¹ Vö. Hua 15: 564, Hua 6: 332 (magyar [1972]: 346), Hua 27: 84, Hua 29: 61, 217sk, 389, Hua 34: 260. Ld. ehhez: Horváth Orsolya, i.m. 53sk., továbbá: Held, „Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt”, in Carl Friedrich Gethmann (szerk.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn: Bouvier Verlag, 1991: 79-113, különösen: 90sk, 110.

⁴⁶² Vö. ehhez: Moran, 2002: 182sk.

gondolkodóinál következett be, akik megteremtették a tisztán teoretikus pozíciót. Ezt a pozíciót a dolgokra való eredeti rácsodálkozás gesztusa: a *thaumazein*.⁴⁶³ Ez a görögség áttörése a tisztán teoretikus attitűdhöz. A teoretikus beállítódás vonatkozásában is különbséget kell azonban tennünk a pozitív-tudományos és a filozófiai attitűd között, (vö. Hua 34: 342). Történetileg a teoretikus attitűdnek ez a két típusa sokáig egymásba ágyazva, szorosan összefonódva létezett, logikai struktúrájuk tekintetében viszont világosan elkülöníthetők egymástól. Mindkettő, a pozitív-tudományos és a filozófiai beállítódás is végső érvényességre törekszik. Azonban a tudományos attitűd végső vonatkozási pontja az empirikus valóság. Minden radikalitása ellenére így elvileg el van zárva bizonyos olyan kérdésektől, amelyeket csak a filozófia tud feltenni. A valóság általános természetére vonatkozó ismeretelméleti, ontológiai és metafizikai kérdésekről van szó, melyek feltevéséhez és kidolgozásához az empirikus valósághoz képest külső nézőpontot kell felvennünk.

A transzcendentális beállítódás a filozófiai attitűd túlhajtásaként jelenik meg. A filozófiai attitűd még a naturalizáló teoretikus beállítódás horizontján helyezkedik el, mely nem tudott teljesen elszakadni a természetességtől. A fenomenológiai beállítódás a természetességgel való radikális szakítást fogja végbevinni.

1.6. A fenomenológiai beállítódás

Az egyes beállítódások, beleértve a transzcendentális-fenomenológiai beállítódást is, valamennyien a természetes beállítódásból, illetve a vele korreláló *életvilágból* mint őstalajból nőnek ki. Ezek a beállítódások ennél fogva nem is tudnak egymástól teljesen elszigetelődni, az életvilág egységében mindig is szerves kapcsolatban állnak egymással. A belőlük fakadó belátások önálló teoretikus diszciplínává munkálhatók ki (etikává, esztétikává, teológiává, pozitív tudományokká), melyeknek megvan a maguk története, mely utóbbi számára az életvilág történetisége nyújtja az őskontextust és az őshorizontot.

A filozófiatörténetnek, a kései Husserl felfogása szerint, megvan a maga inherens, immanens teleológiája, mely a fenomenológiára irányul.⁴⁶⁴ A filozófiatörténet titkos álma a fenomenológia.⁴⁶⁵ Speciális feltételek együttállása kell ahhoz, hogy a filozófia fenomenológia-

⁴⁶³ Ld. Hua 6: 331, magyar [1972]: 345. „Élesen elválnak az univerzális, de mitikus-praktikus beállítódástól az a minden eddigi értelemben nem-praktikus «teoretikus» beállítódás, a *thaumazein* beállítódása, amelyre a görög filozófia első csúcspontjának nagy képviselői, Platón és Arisztotelész a filozófia eredetét visszavezetik”. Ld. még: Moran, 2005: 46-48. Világosan jelen van ez a motívum gyakorlatilag már *A formális és transzcendentális logika* Bevezetésében is: Hua 17: 5skk.

⁴⁶⁴ Hua 6: 70-73 (magyar/1: 97-100), 347sk (magyar [1972]: 366). Ld. továbbá: Hua 29: 362-392, magyar: 171-198. Varga, 2012. Dodd, 2005: 7, 27, 53sk, 66sk, 71sk, 81, 179sk, 208, 211.

⁴⁶⁵ Hua 3/1: 133. „Érthető tehát, hogy a fenomenológia mintegy az egész újkori filozófia titkos álma”. Merleau-Pontynál hasonló gondolat fogalmazódik meg *Az észlelés fenomenológiájának* Előszavában, *PP*: ii.

ként ébredjen öntudatra, a történelmi utat Husserl szerint nem lehetett megspórolni. A filozófiatörténet belső teleológiáját vizsgáló genetikus-történelmi elemzés másfelől összekapcsolódik azzal a statikus-logikai jellegű analízissel, mely a fenomenológiai átállítódáshoz vezető motivációs lépcsőfokokat próbálja meg feltárni.⁴⁶⁶ A kérdés úgy hangzik: milyen motivációs feltételek meglétére van szükség ahhoz, hogy a filozófáló személy számára a transzcendentális beállítódás felvétele megkerülhetetlen feladatként adódjon?

Egy komplex motivációs hálóról van szó, melynek középpontjában a *végső bizonyosság* iránti vágy, a végső alapok feltárására irányuló törekvés áll. A végső alapok elérésének lehetőségét tagadó szkeptikus mindig is az *agent provocateur* szerepét játszotta, aki kritikájával radikálisabb reflexióra ösztökélte azokat a filozófusokat, akik nem voltak hajlandók lemondani erről a *céleszméről*. A szkeptikus megingatja korábban megingathatatlanak gondolt hiedelmeinket, s ezáltal a tudatossá tett *naivitás* meghaladására kényszerít bennünket. Minden szkeptikus támadás a reflexivitás magasabb szintje felé mutat tovább. A végérvényes ismeretre vágyó filozófusnak át kell élnie addig elért bizonyosságainak minél mélyebb *megrendülését* ahhoz, hogy a filozófiai reflexió radikalitását fokozni tudja.

A naivitás egyes fokainak meghaladásában, és ezáltal a reflexivitás elmélyítésében, az *előfeltevés-mentesség princípiumának* egyre radikálisabb megvalósításáról van szó, (vö. Hua 19/1: 24skk). Husserl egy percig sem gondolta azt, hogy képesek lennénk előfeltevések nélkül gondolkodni. Az előfeltevés-mentesség princípiuma nála előzetes vélekedéseink mind radikálisabb tudatosítását, és *játékba hozását* jelentette.⁴⁶⁷ Ily módon az előfeltevés-mentesség princípiumával éppenséggel a destrukció heideggeri motívuma állítható párhuzamba.⁴⁶⁸ A transzcendentális átállítódáshoz az a felismerés vezethet el bennünket, hogy naturalizáló előfeltevéseink elzárnak bennünket a radikalitás magasabb szintjeitől. Mint annak Husserl legkésőbb 1906-tól kezdve tudatában volt:⁴⁶⁹ az előfeltevés-mentesség princípiumának a legmegfelelőbb módon *a természetes beállítódás generáltézisének, a világtézisnek* a felfüggesztésével tehetünk eleget.

A fenomenológiai beállítódást az *univerzális epokhé* teszi lehetővé. Az epokhé mint a világtézis zárójelezése, voltaképpen a redukció mozgásának *negatív* fázisa. Az epokhé egyáltalán nem azt követeli tőlünk, hogy kételkedjünk a világ, illetve a dolgok létezésében.

⁴⁶⁶ Részben ez utóbbi feladatot próbálta meg elvégezni könyvében Horváth Orsolya – nézetem szerint sikeresen.

⁴⁶⁷ Vö. Moran, 2002: 9skk, 126sk, különösen: 126. „Hegel óta sok filozófus érvelt amellett, hogy teljesen előfeltevés-mentes tudomány lehetetlen. De Husserl nem azt mondja, hogy nem indulhatunk ki a hétköznapi tapasztalatból, vagy hogy nem használhatnánk a hétköznapi nyelvet és gondolkodást. Inkább úgy vélte, hogy nem előfeltételezhetünk semmilyen filozófiai és tudományos elméletet”. Uő, 2005: 24sk, 95.

⁴⁶⁸ Vö. Schwendtner, 2008: 101skk, uő, 2011: 87-90.

⁴⁶⁹ Akkoriban még „valóságtézis” („Thesis der Wirklichkeit”), vö. Hua 24: 61, 2-es lábjegyzet.

Az epokhé pusztán a hozzájuk kapcsolódó léttételezést semlegesíti azért, hogy tekintetünket arra tudjuk összpontosítani, ami a megjelenés eseményében abszolút bizonyos.⁴⁷⁰ Az epokhé végrehajtását a végső ismeretforrásokra való visszakérdezés igénye motiválja. A redukció, *pozitív* oldalát tekintve, megnyitja számunkra a transzcendentális szubjektivitás mint minden értelem és érvényesség végső forrásának birodalmát.

Mint az a szakirodalomból jól ismert, munkássága során Husserl a redukció három általános útját dolgozta ki: a kartéziánus, az ontológiai és a pszichológiai utat.⁴⁷¹ A redukció kartéziánus útja a leggyorsabb: egyből a transzcendentális egóhoz, valamint annak apodiktikus tartalmihoz visz bennünket. Gyorsasága miatt viszont itt a legnagyobb annak a kockázata, hogy a természetes beállítódásból naturalizáló félreértéseket viszünk magunkkal, és eleve tévesen értelmezzük a redukcióban megjelenő transzcendentális szubjektumot, (Hua 27: 173). A redukciót és transzcendentális egót övező félreértésekért és hamis interpretációkért viselt saját felelősségével számot vetve Husserl a korai húszas években⁴⁷² nekiállt kidolgozni a redukció egy másik útját: a pszichológiai utat. A pszichológiai út az intencionalitásra, a tudat-tárgy korrelációra redukál: először azt próbálja meg megtisztítani a naturalizáló tendenciáktól. A naturalizmustól megtisztított intencionalitás eszméjétől lép tovább a teljes redukcióig. A harmadik, az ontológiai út, még lassabban halad, még több fokozatot illeszt be a transzcendentális szféra és a mindennapi attitűd közé. Ennek során a fenomenológus azt mutatja be, hogy milyen módon gyökeredzik szükségszerűen minden tudományos teljesítmény, így a fenomenológia is, az életvilágban, és milyen szubjektív források táplálják mind az életvilágot, mind a tudományt. Ezt az utat teljesen Husserl csak a harmincas években fogja felvázolni.

Mind három út a transzcendentális szubjektivitáshoz vezet, de Husserl egyre több állomást iktatott be. Magán a fenomenológiai beállítódáson belül Husserl külön komplex módszertani apparátust épített ki, melynek egyes különös eljárás módjai a fenoméneket más és más aspektusból tették láthatóvá. A következő fejezetben a konkrét reduktív eljárásokkal fogunk foglalkozni.

⁴⁷⁰ Vö. Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, Evanston: Northwestern University Press, 1974: 172skk (§66). Uő, 2000: 49.

⁴⁷¹ Ld. magyarul mindenekelőtt: Horváth Orsolya, 2010: 58-90. Ezen kívül: Mezei, 1998: 276skk, Vajda, *A mítosz és a ráció határán*, Budapest: Gondolat kiadó, 1969: 310skk, Toronyai, 2002: 56skk, 105skk, 137skk. Idegen nyelven: Rudolf Boehm, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 8, Bernet-Kern-Marbach, 1989: 62skk, Sokolowski, 1974: 172skk, 180, 253, 264, Sokolowski, 2000: 51-56.

⁴⁷² Mindenekelőtt az *Első filozófia* előadásának szövegeiben, Vö: Hua 8: 46-os szöveg.

2. fejezet. A fenomenológia gyakorlása. A redukciók típusai

A két legalapvetőbb redukció-típus, melyről már eddig is többször esett szó, az eidetikus és a transzcendentális-fenomenológiai. Az eidetikus redukció független a transzcendentálistól. Az eidetikus látás jelen van a fenomenológiai beállítódáson kívül is, az eidetikus redukció csak ennek a látásnak a módszertanilag elmélyített gyakorlása. Az eidetikus látás teszi egyáltalán lehetővé a tudományokat. Az univerzális epokhé láthatóvá teszi a transzcendentális fenoméneket. Végrehajtásával gyakorlatilag megvalósítjuk a fenomenológiai átállítódást. A fenomenológiai redukció gyakorlásával fenntartjuk a fenomenológiai beállítódást. A fenomenológiai redukció, mely tekintetünket a fenoménekre, illetve azok meghatározott aspektusaira, területeire irányítja, több módszertani mozzanattól tevődik össze.

Az eidetikus diszciplínák a reális világ léttartományaira irányulnak. Regionális ontológiákként a létezők legalapvetőbb nemeit ölelik fel. Az általában vett létezők formális viszonyaival és felépítésével foglalkozik a formális ontológia, melynek minden materiális-tárgyi lényegrégió alá van rendelve, (Hua 3/1: 26). Ezek az ontológiák az egyes tudományterületek teoretikus alapját nyújtják. Husserl ezeket mundán ontológiáknak is nevezi, melyeket ki kell zárunk a fenomenológiai redukcióval, (i.m. §§59-60). A mundán ontológiák, köztük a matematikai-logikai tárgyak formális ontológiája is, végső evidenciájukat a transzcendentális fenomenológiából kell, hogy nyerjék. A mundán ontológiákat a transzcendentális szubjektivitás konstituálja. A transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráival foglalkozó fenomenológia viszont maga is eidetikus tudomány, amely ennél fogva szintén egyfajta ontológiaként épül föl.⁴⁷³ Husserl ennél fogva a mundán ontológiákkal szembeállítva néhol *transzcendentális* vagy *abszolút ontológiának* is nevezi a fenomenológiát. Ez az abszolút ontológia minden más – mundán – ontológia végső kontextusa.⁴⁷⁴

A transzcendentális fenomének birodalma alkotja a végső kontextust. Ezt a birodalmat a redukciók komplex apparátusa tárja fel. Az egyes eltérő speciális redukció-típusok a fenomének más-más területére irányítják rá a figyelmet, illetve a fenomének meghatározott strukturális elemeit teszik láthatóvá. A következő alfejezetekben a redukciók legfontosabb típusait vesszük sorra, megvizsgáljuk a velük kapcsolatos különböző nehézségeket, és kísérletet teszünk a köztük fennálló módszertani összefüggés tisztázására.

⁴⁷³ Fenomenológia és ontológia viszonyáról később lesz szó részletesebben, ld.: IV.1.4. „Transzcendentális ontológia”.

⁴⁷⁴ Vö. Hua 28: 281-284, 302-309, Hua 29: 170, Hua 30: 304, Hua 15: 385, Hua 41: 348-352, 374.

2.1. Az eidetikus redukció

Az eidetikus redukció az eidetikus látás módszertanilag tudatos, teoretikusan elmélyített gyakorlása. A *Logikai vizsgálódások* egyik fontos belátása, hogy a mindennapi és a teoretikusan kiművelt tapasztalat megértéséhez reális, egyedi tárgyak mellett feltételeznünk kell ideális, általános tárgyak létezését is, noha a kettő esetében nyilvánvalóan más értelemben kell beszélnünk létezésről. Husserl a *Logikai vizsgálódások* megjelenésétől kezdve újra és újra védekezni kényszerült a metafizikai platonizmus vádjával szemben, az általános tárgyakra vonatkozó elképzelései miatt.⁴⁷⁵ Husserl szerint azonban az általános tárgyak nem valamiféle önálló létrégióban, a világon túl léteznek. Az ideális a realitás ideális formája, és nem létezik attól függetlenül.⁴⁷⁶ A reálistól elvonatkoztatva az ideális csupán absztrakt lehetőség. Az ideális tárgy, mint fogalmazott, sem a tudatban, sem a tudaton kívül nem létezik reálisan: az ideális egyáltalán nem létezik reálisan, hanem csak ideális módon, a tudat által konstituáltan, (Hua 19/1: 127sk). Néhol úgy fogalmaz, hogy az ideális csupán a reálisra való vonatkozásunk identikus módjában áll fenn.⁴⁷⁷ Mégis: ideális tárgyak nélkül nincsen tapasztalat. Csak az ideális tárgyak teszik lehetővé, hogy tényállásokat észleljünk, hogy szituációkban találjuk magunkat. Az ideális entitások részt vesznek az érzéki tapasztalat artikulálásában, a tapasztalt konkrétsága belőlük fakad.

Husserl *kategoriális szemléletnek* nevezi azt a képességünket, hogy észlelni tudjuk a dolgok általános, ideális vonásait, valamint a dolgok közti formális viszonyokat. A *Logikai vizsgálódásokban* a kategóriák két alaptípusát különbözteti meg: beszél *formális* és *materiális kategóriákról*, (Hua 19/1: 256). Az előbbiek a minden konkrét tárgyi tartalomtól mentes legáltalánosabb formális viszonyokra vonatkoznak, az utóbbiak ezzel szemben a tárgyak meghatározott nemeit ölelik fel, (uo.). Nem csak azt köszönhetjük a kategoriális szemléletnek, hogy mindennapi életünk során tényállásokat, helyzeteket tapasztalunk, de nélküle nem lennénk képesek arra sem, hogy valamely konkrét dolgot eleve egy általános tárgytípus különös esetének lássunk. Nem arról van szó, hogy látunk valamilyen dolgot ott, amit aztán háznak „értelmezünk”, hanem arról, hogy „látunk egy házat”.⁴⁷⁸ Sőt: Husserl szerint a szó szoros értelmében véve látjuk, hogy „a háznak vörös színe van”.

Kategoriális szemlélet nélkül nincs tapasztalat. A teoretikus beállítódásban viszont ez a képesség továbbfejleszthető és kiművelhető. Noha módszertanilag tudatos gyakorlása

⁴⁷⁵ Vö. Moran, 2002: 75, 122, 134sk, uő, 2005: 96, 134.

⁴⁷⁶ D.W.Smith olvasatában Husserl, általános és reális viszonyát elemezve, Platón és Arisztotelész elképzeléseit próbálta meg ötvözni. Vö. D.W.Smith, 2007: 83, 159sk.

⁴⁷⁷ Vö. Varga, 2009: 248sk, 42-es lábjegyzet.

⁴⁷⁸ Mint Heidegger példájában. Vö. GA20: 91.

komoly munkát, előképzettséget és elmélyültséget igényel, semmiképpen sem valamifajta misztikus képességről van szó, mint azt például Moritz Schlick gondolta, (vö. Hua 19/2:535sk). Ugyanúgy, ahogy az alapfokú matematikai műveletekkel ismerkedő sem futhat neki rögtön magasabb fokú matematikai problémáknak, a fenomenológia területén is csak fokozatosan, rengeteg tanulással és gyakorlással tehetünk szert egyre kifinomultabb lényeglátásra. Az általános tárgyat az egyedi tárgyon ragadjuk meg. Megragadásának aktusát a *Logikai vizsgálódások* „ideatív absztrakciónak” nevezte, (i.m. 635, 690, 712sk). Később ezt a kifejezést túlságosan pszichologisztikusnak tartotta,⁴⁷⁹ ezért az *Eszmé*ben már inkább „lényegmegragadásról” („Wesenserfassung”) beszélt.

Az eidetikus struktúrák megragadásának kérdése közvetlenül összefügg az igazságkérdéssel. Ezek a struktúrák ugyanis aprioriak, érvényességük nem függ az empirikus tapasztalattól. Az eidetikus struktúrákra irányuló lényegállításokból alakítjuk ki a különböző tudományok teoretikus bázisát, (Hua 3/1: §6). A lényegekre (eidoszokra) vonatkozó kijelentések Husserl szerint *apodiktikusak, szükségszerűek és univerzálisak*.⁴⁸⁰ Ezekből a lényegállításokból épülnek fel a regionális ontológiák. A lényeg apriori és szükségszerű, az egyedi dolog empirikus és esetleges. Az apriori egy szükségszerű igazság megjelenése. A *Logikai vizsgálódások* az apriori kétféle alaptípusáról beszélt: a *formális* és *materiális aprioriról*, melyek közeli rokonságot mutatnak az analitikus és szintetikus apriori kanti fogalmával.⁴⁸¹ Az apriorinak ez a két alaptípusa logikailag összekapcsolódik a formális és materiális lényeg fogalmaival. Husserl, a *Logikai vizsgálódások* második kiadásának betoldásaiban, a kétféle aprioriból kiépítendő ontológiai rendszerekről írt, (Hua 19/1: 258skk).⁴⁸²

A formális apriorira a következő típusú kijelentések szolgálnak például: „nincs apa gyermek nélkül”, „nincs hűbérúr vazallus nélkül”, míg a materiális apriorinak a következő állítások felelnek meg: „nincs szín kiterjedés nélkül”, (Hua 19/1: 256). A fenomenológia számára az utóbbi típusba tartozó állítások különleges jelentőséggel bírnak, hiszen nem csupán pontosítják, hanem bővítik ismereteinket. Egy materiális apriori esetében az apodiktikus evidencia abban áll, hogy egy bizonyos tényállást nem tudunk másképp megjeleníteni, mint ahogyan az megjelenik.⁴⁸³ A materiális apriorik rendszere a megjelenít-

⁴⁷⁹ Vö. Lina Rizzoli, 2008: 1-8, 39, 58-76. Ld. továbbá: Dirk Fonfara, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 41.

⁴⁸⁰ Vö még: James Palermo, „Apodictic Truth: Husserl’s Eidetic Reduction versus Induction”, in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume XIX, Number 1, January, 1978: 69-80.

⁴⁸¹ Vö. Tugendhat, 1970: 163-165.

⁴⁸² Vö. ehhez: Hua 17: 16. „Ugyancsak összefüggésben áll ezzel a *formális ontológia* valódi értelme, melynek fogalmát a *Logikai vizsgálódások* vezette be a formális és materiális (tárgyi) ontológia, illetve az analitikus és szintetikus (materiális) apriori szférája közti alapvető különbségtételen belül”. A *Logikai vizsgálódások* első kiadásában: szintetikus és analitikus szükségszerűség, (A: 246, Hua 19/1: 256, 2-es lábjegyzet).

⁴⁸³ Vö. Hua 1: 56, magyar. 26. „Az *apodiktikus* evidencia azonban arról ismerszik meg, hogy nem általában a benne fellépő dolog vagy tényhelyzet létének bizonyosságára utal, hanem a kritikus reflexió nyomán egyúttal

hetőség ilyen törvényszerűségeiből épül fel. Az eidetikus törvények, a formális és materiális eidoszok törvényei egyaránt, a megjelenés *lehetőségeit* szabályozó törvények. Az eidetikus redukció segít nekünk, hogy kiemeljük a lényeket az individuális és faktikus viszonyok szövedékéből, hogy azt minden esetlegességtől megtisztítva állítsuk magunk elé.⁴⁸⁴ Ugyanakkor rávilágít arra is, hogy maguk az eidoszok, a tiszta lények sem elszigeteltek, hanem az egyes lények mindig egy tágabb lényösszefüggés részeként jelennek meg.

Az eidetikus redukció hálózatszerűen összekapcsolódó lények szövedékét tárja fel. A megismerés során az újonnan feltárt lények más összefüggésbe helyezik a korábban megragadott lények, gazdagítják és árnyalják azok értelmét. A lények megismerés végtelenül nyitott folyamat. Husserl több utat is kidolgozott arra, hogy miként ragadhatjuk meg a lényeket. Ezek közül a legfontosabb, úgy vélem, az imaginárius variációk módszere.

2.2. Imaginárius variációk

Az imaginárius variációk során a konkrét, faktikus, individuális adottságot variáljuk képzeletben, hogy annak invariáns lényegmozzanataihoz, tehát a hozzá tartozó tiszta eidoszhoz eljussunk. Az eidetikus vagy imaginárius variációk módszere nem a fenomenológia találmánya: ismerjük és használjuk a filozófián kívüli életben is. Amikor egy dologtól nem tudunk elvenni bizonyos tulajdonságot anélkül, hogy meg ne semmisítenénk annak lényegét, akkor az adott tulajdonságot a szóban forgó dolog lényegéhez tartozóként ismerjük fel.⁴⁸⁵ Erre a módszerre kell támaszkodnia az irodalomnak, amennyiben *lények megismerésé*ként akar működni. A jó író szabadjára engedi a történet szereplőit: különböző szituációkba helyezi őket, s úgyszólván megfigyeli viselkedésüket, az általa teremtett helyzetekre adott reakcióikat. Különösen jól látható ez a variációs eljárás a tudományos-fantasztikus irodalomban.⁴⁸⁶ A fenomenológia előtti filozófiában az imaginárius variációk módszerével él Descartes második metafizikai elmélkedésének nevezetes viaszpéldájában.⁴⁸⁷ A konkrétan előttünk álló viaszdarab minden faktikus tulajdonságát megváltoztatta, hogy kinyerje az általában vett anyagság tiszta lényegét: a kiterjedést mint olyat.

A fenomenológiában módszertanilag tudatos elvként használva az imaginárius vagy eidetikus variációk módszere az eidetikus redukció kivitelezésének egy lehetséges útja. Célja, hogy minden faktikustól, individuálistól, empirikustól megtisztítsuk az eidoszt. A

főltárja nemlétének maradéktalan *elgondolhatatlanságát*".

⁴⁸⁴ Vö. Moran, 2002: 135sk.

⁴⁸⁵ Vö. Sokolowski, 2000: 179sk.

⁴⁸⁶ Sokolowski, 2000: 180.

⁴⁸⁷ Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1994: 39-41.

fenomenológia tisztítási eljárásainak egyike.⁴⁸⁸ A megfelelő invariáns lényegmozzanatok rögzítésével áll előttünk egy eidosz. Noha a variációs módszer csírája már a *Logikai vizsgálódásokban* is jelen van,⁴⁸⁹ tiszta eidetikus eljárásként, eidetikus variációként csak az *Eszmék* korszakára, 1912 körüli szövegekben kristályosodik ki teljesen.⁴⁹⁰ Az eidetikus variáció módszertani vezérfonal, melyet a transzcendentális beállítódásban követve, eljuthatunk az immár fenomenológiailag redukált, de még mindig konkrét, faktikus és individuális élmények és tárgyi adottságok tiszta, általános lényegéhez. A fenomenológiai beállítódásban gyakorolt eidetikus redukció, illetve annak konkrét útja, az imaginárius variáció teszi lehetővé, hogy a fenomenológia lényegtudományként kibontakozhasson. A redukciónak ezt a két alaptípusát azonban egymástól lényegileg függetlennek kell tekintenünk, amit az eidetikus redukció fenomenológián kívüli alkalmazása is bizonyít. A fenomenológián belül gyakorolt eidetikus redukció pusztán annak magasabb szinten történő használatát jelenti. Husserl kifejezetten e tekintetben mondja, hogy a fenomenológia egy „új eidetikát” eredményez, (Hua 3/1: 67, 149).

Az eidetikus variációk tekintetében alapvető fontosságú reális és ideális lehetőségek megkülönböztetése, (Hua 20/1: 177skk). A reális lehetőségek az észlelés faktikus világához kötődnek. Az ideális lehetőségeket a fantázia tárja fel, melyet csak részben köt a reális, faktikus világra vonatkozó ismereteink és várakozásaink. A képzeletnek el kell szakadnia a faktikusan adottól, ahhoz, hogy láthatóvá tegye bármilyen lehetséges megjelenés általános lényegtörvényeit. A képzelet révén kell kiemelnünk a faktikus adottságok invariáns mozzanatait. A képzelet így Husserl számára a fenomenológiai beállítódásban módszertani alapképességgé válik, melynek segítségével nem csak konkrét perceptuális tárgyak lényegszerkezetét tárhatjuk fel, hanem általa olyan fenomének eidosza is megközelíthetővé válik, mint az egó, a világ, az észlelés vagy akár maga a képzelet, (vö. pl. Hua 1: 104, magyar: 84sk, Hua 9:74). A reális adottságok szövevényéből a dolgokat egy mintha-világba, fantázia-birodalomba helyezi át, és ezáltal megkönnyíti, hogy a reális vonatkozásokat eltávolítsuk az ideális struktúrákról. Megfelelően művelve és használva ily módon a fantázia kedvezőbb rálátást biztosít a dolgok mögött húzódó tisztán eidetikus összefüggésekre.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ A tisztítás/megtisztítás husserli fogalmához lásd: Schwendtner, 2008: 83-91.

⁴⁸⁹ Erre hívja fel a figyelmet Thomas Seebohm: „Kategoriale Anschauung”, in *Phänomenologische Forschungen*, 1990 (23): 14skk. Vö. még Lohmar, „Kategoriális szemlélet”, in Varga-Zuh (szerk.), 2009: 112skk.

⁴⁹⁰ Vö. Lina Rizzoli, 2008: 68skk, 144skk, 270skk, különösen 68-69. Ld. még: Fonfara, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 41: xvii skk, xxviii skk. I.m. xxviii: „Az 1912-ből származó 4-es számú szövegben [...] található meg első ízben az «eidetikus variáció» terminus”.

⁴⁹¹ Az ideális és reális lehetőségek viszonyával kapcsolatban ld. még: Lina Rizzoli, i.m. 300-307. Husserl az *Eszmékben* is visszatérően beszél a motivált és a motiválatlan, pusztán üres, tisztán teoretikus vagy logikai lehetőségek kapcsolatáról. Hua 3/1: 324skk [§140], Hua 4: 263-265, 327skk. Az *Eszmék* első kötetében arról beszél, hogy csak a tapasztalat megszokott stílusai által megalapozott motivált lehetőségtudat alapján képződnek várakozások, jön létre „valószínűségi tudat”. Csak azokkal a lehetőségekkel számolunk, amelyeknek „súlyuk” van. Mint mondja: „Motiválatlan lehetőségekből soha nem épül fel valószínűség, csupán motivált

Az imaginárius variáció gyakorlásán keresztül kivitelezett eidetikus redukció egy lényegstruktúrán, vagy annak egy mozzanatán fixálja tekintetünket. De a lényegeket soha nem önmagukban állnak, hanem mindig más lényegekkal állnak összefüggésben. Az imaginárius variációt is a lényegmegismerés szükségszerű kontextualitása határozza meg. Az újabb eidetikus belátások árnyalják és gazdagítják a korábban megszerzett lényegismeretek értelmét. Mivel azonban az eidetikus törvényszerűségek a megjelenés tiszta lehetőségeit szabályozó törvények, ezért annyi biztosan kijelenthető, hogy a rájuk vonatkozó lényegállításoknak egymással legalább formálisan összhangban kell lenniük, (vö. Hua 17: 144). Amennyiben lényegállításaink között formális ellentmondás merül fel, akkor a hibát magunkban kell keresnünk.

A variációs módszerrel felfedezhetjük fogalmaink szemléletiségét, és egyúttal azok határait is. Segítségével választ adhatunk arra a kérdésre, hogy meddig tudunk alkalmazni egy fogalmat, anélkül, hogy átlépnénk annak határait, hogy az adott fogalom helyett „valami mást” képzelnénk el. Lohmar szerint azonban,⁴⁹² amikor olyan „komplex” tárgyakra kezdjük el alkalmazni ezt az eljárást, melyek a *szemléletben* nem jelennek meg közvetlenül, hanem amelyek teljes értelmüket csupán a *közösségi konstitúcióban* nyerik el (mint az „istenség”, „az életvilág, a mítosz, a vallás, stb.”),⁴⁹³ akkor ez a módszer alapvetően problematikusnak bizonyul. Ezzel a (potenciálisan) kritikai felvetéssel szemben úgy gondolom, hogy egyfelől nincs olyan tisztán intuitív tárgy, mely minden kulturális értelemről mentes volna, másfelől pedig a módszer az utóbb említett, „komplex” esetekben is alkalmazható, noha egy nagyságrendileg magasabb komplexitási fokon vagyunk kénytelenek gyakorolni azt. Mint fentebb megjegyeztük: a művészet, és speciálisan az irodalom sikerrel képes alkalmazni ezt a módszert. A fenomenológián belül abból indulhatunk ki, hogy az interszubjektív konstitúció-

[lehetőségeknek] lehet «súlyuk»”, (Hua 3/1: 325, lábjegyzetben). Ilyen módon beszélhetünk doxikus és nem-doxikus lehetőségekről is. Az *Eszmék* második kötetében ideális vagy teoretikus, illetőleg praktikus lehetőségekről beszél (Hua 4: id. hely). Minél „fejlettebb” egy szubjektum, annál több, az alacsonyabb fejlettségi fokon még pusztán ideális lehetőség válik számára reális, vagy praktikus lehetőséggé, (Hua 4: §60).

Bizonyos morális belátások alapján Husserl szerint bizonyos praktikus lehetőségek, mint immoralisak is letiltódnak a személyiség számára. Egy morálisan érett szubjektum képzetével bizonyos cselekedetek nem férnek össze. Egy 1935. októberi kéziratban írja: „Valakit megtámadni, elrabolni a pénzét, sőt, akár meg is ölni» - fontolóra veszem a lehetőséget, és ekkor evidenciával jelentem ki: «*Erre nem volnék képes*». Bele tudnám magam gondolni egy ilyen tettbe, bizonyos módon még szemléletivé is tudnám tenni. Egyúttal azonban az is evidens számomra, hogy az nem én volnék, én, ahogyan faktikusan vagyok”, (Hua 41:368).

A természetes beállítódásban a lehetőségek ugyanakkor rendelkezhetnek sajátos affektív – vonzó-kecsgetető, vagy éppen taszító-elrémítő, fenyegető – jelleggel is. A remények vonzó lehetőségeket vázolnak fel, a félelmek, szorongások pedig félelmetes, fenyegető, taszító lehetőségeket. A lehetőségeket azonban képes vagyok neutralizálni, és ezzel affektív színezetüket is ki tudom oltani. A praktikus lehetőségeket Husserl szerint fontolóra vehetem pusztán teoretikus szempontból is; az érdektelen szemlélő szemszögéből, mint neutralizált, tisztán elméleti-ideális lehetőségek, (Hua 4: 262skk).

⁴⁹² Lohmar, 2009: 113sk.

⁴⁹³ Lohmar, i.m. 114.

nak vannak bizonyos eidetikusan szükségszerű momentumai, és azokat alapul véve kezdhetünk variálni bizonyos kulturális teljesítményeket és képződményeket, hogy kiemeljük az utóbbiak invariáns elemeit.

2.3. Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése

Az eidetikus redukció, illetve az eidetikus variáció módszere, önmagában még nem visz túl a természetesség szféráján. A mundán ontológiák kialakításában speciálisan proto-fenomenológiai szerepet játszik. Igaz ugyan, hogy Husserlnél, a húszas évek előadásaiban és kézírataiban az eidetikus látás szert tett egyfajta sajátosan transzcendentális funkcióra, ezt azonban csak az „új eidetika” kontextusában tehette.⁴⁹⁴ Ahhoz, hogy átlépjünk a transzcendentális beállítódásba, végre kell hajtanunk az univerzális epokhét, ami a természetes beállítódás generáltézisének felfüggesztésének felel meg. A természetes beállítódás generáltézise azt mondja ki, hogy minden érzécsalódás, hallucináció, kiábrándulás, álom, stb. ellenére létezik a világ, mint őshorizont, melynek vonatkozásában az áltapasztalatok ilyenként lepleződhetnek le, (Hua 3/1: §30). A végső igazolódási kontextus a tapasztalatok állandó alapjaként és háttereként szolgáló világ. Mindaddig, amíg a természetes beállítódás generáltézise érvényben marad, a természetesség talaján mozgunk. Az univerzális epokhé, a fenomenológiai átállítódás elindító kezdeti mozzanatként, ezt a tézist helyezi hatályon kívül.

Az univerzális epokhé a módszertani kétely fenomenológiai alkalmazása.⁴⁹⁵ Előírja az előfeltevésekre irányuló módszeres reflexiót. Husserl szerint Descartes-nak azért nem sikerült végrehajtania a fenomenológiai fordulatot, mert nem vette elég komolyan az epokhét.⁴⁹⁶ Az epokhé távolságot teremt a fenomenológiai beállítódáson kívüli vélekedésekkel és érvényességekkel szemben. Ez a távolság képezi a rájuk irányuló reflexió játékerét. A világtézis zárójelezése *nem* azt jelenti, hogy kételkednünk kellene a világ létezésében. Az epokhé a világra való irányulásunk *módját* változtatja meg azáltal, hogy a világ létezésébe vetett hitet *semlegesíti*. A generáltézis felfüggesztésével teszi csak lehetővé az epokhét, hogy a világ mint fenomén jelenhessen meg számunkra. Azzal, hogy a világtézist kikapcsolja, az epokhé egyúttal hatályon kívül helyez minden világi érvényességet is. A pozicionális attitűd

⁴⁹⁴ Vö. Lina Rizzoli, 2008: 288skk (különösen 288-ik oldalon a 777-es lábjegyzet), 305skk.

⁴⁹⁵ Vö. Moran, 2002: 146-152, különösen: 148skk.

⁴⁹⁶ Hua 1: 63, magyar: 34. „Descartes nyomán mily könnyűnek tűnik a tiszta én és *cogitatio*inak fölfogása! De valójában meredek sziklagerincen egyensúlyozunk: nyugalmunk megőrzése, lépéseink biztossága filozófiai életről vagy halálról döntenek. Descartes komolyan arra törekedett, hogy gyökeres előítéletmentességet érjen el. De a legújabb kutatásokból, különösen Gilson és Koyré urak szép és mélyreható munkáiból tudhatjuk, hogy Descartes elmékedéseit mily erősen meghatározta a skolasztika megannyi öelötte rejtve maradt és tisztázatlan előítélete”.

érvényességeiből érvényességfenomének lesznek. Az epokhé végrehajtása nyomán minden fenoménné változik át.

Az epokhéban, Husserl beszámolója szerint, „mindent megőriztünk, és semmit sem vesztettünk el”.⁴⁹⁷ Nem veszítjük el sem a dolgot, sem a rá irányuló észlelési aktust, csupán a rájuk való vonatkozásunk módja változik meg: puszta fenoménekként vesszük őket tekintetbe.⁴⁹⁸ Az univerzális epokhéban a transzcendentális szubjektivitás jelenik meg minden érvényesség és értelem forrásaként. Transzcendentálisnak nevezzük ezt a szubjektivitást, amennyiben transzcendál minden általa konstituált létet és érvényességet.⁴⁹⁹ A konstitúció itt szubjektív és objektív összetalálkozását jelenti: felfedést.⁵⁰⁰ A felfedés azonban nem mehet végbe önkényesen: ideális-eidetikus törvények kötik. A felfedés továbbá megnyilvánítja, hozzáférhetővé teszi az általa feltárt létet, és nem teremti azt.⁵⁰¹ A létet a transzcendentális szubjektivitás megvilágítja, nem pedig előállítja.⁵⁰² Csak a világ zárójelezésével válik lehetővé, hogy pontosan megértsük, miként történik ez.

A *Logikai vizsgálódásokért* Husserl tanítványai többek között annak realista alapvonása miatt lelkesedtek. Az *Eszmé*kben bemutatott transzcendentális fordulatot, annak vélelmezett idealista tendenciája miatt, a követők és tanítványok (a legismertebb módon Scheler és Heidegger) általánosnak mondható kritikával fogadták.⁵⁰³ Az epokhé és az általa nyújtott tiszta tudat leírásaiban Husserl gyakran radikálisan fogalmazott, ami kézenfekvővé tette, hogy a transzcendentális fenomenológiát az újkori szubjektumfilozófiák egyszerű meghosszabbításaként értelmezzék. Az epokhé: a világ, minden tudattól független létezés zárójelezése, hatályon kívül helyezése. Az epokhé voltaképpen a világ nem-létezésének, mint elméleti lehetőségnek a felvetése, módszertani elvként történő alkalmazása, (Hua 8: 55, 69sk). Az epokhé e tekintetben: *világmegsemmisítés*, (Hua 3/1: 103skk).⁵⁰⁴ A világ kikapcsolása után

⁴⁹⁷ Vö. Sokolowski, 1974: 181.

⁴⁹⁸ Moran, 2002: 150. „Soha nem kapcsolhatjuk ki aktusaink tétikus karakterét, azonban, egy szabad akarati elhatározással, visszautasíthatjuk, hogy bevonódjunk a tételezés irányába, és ehelyett inkább az aktus és intencionális korrelátuma struktúrájára összpontosítunk, anélkül, hogy azt a létező világ terminusaiban gondolnánk el. Husserl úgy véli, hogy ez az első lépés, hogy tisztázzuk egy aktus lényegét, például, hogy mit *jelent* valamit észlelni, felidézni, elképzelné, stb.”.

⁴⁹⁹ Vö. Sokolowski, 1974: 10, uő, 2000: 58sk. „A tudat, még a természetes beállítódásban is, transzcendentális, mivel túlnyúlik önmagán a számára adott azonosságok és dolgok felé”, 2000: 58.

⁵⁰⁰ Sokolowski, 1970: 35.

⁵⁰¹ Sokolowski, 2000: 92sk. „A «konstitúció» terminus nem szabad, hogy bármi olyat jelentsen, mint a teremtés, vagy a szubjektív formáknak a valóságra való rátelepedése. A fenomenológiában egy kategoriális tárgy «konstitúciója» azt jelenti, hogy napvilágra hozzuk, artikuláljuk, előtérbe helyezzük, aktualizáljuk annak igazságát”. Ld. még ehhez: Moran, 2002: 164skk.

⁵⁰² Vö. Heidegger, GA20: 97. „«Kontituálni» nem a csinálás vagy a gyártás értelmében vett előállítást jelenti, hanem a létezőnek a maga tárgyiségében való látni engedését”.

⁵⁰³ Ld. többek között: Moran, 2002: 2sk, 20sk, 66sk, 71, 74sk, 76skk, 89sk, 138, 144skk, 168sk, 178, 205sk, 226skk.

⁵⁰⁴ Husserl később, éppen filozófiájának szubjektív idealizmusaként történő interpretációja miatt, megbánta, hogy ezt a kifejezést használta. Vö. Moran, 2002: 78.

visszamaradó tiszta tudat abszolút létként mutatkozik meg, mely semmi másra nem szorul rá ahhoz, hogy létezzék, (Hua 3/1: 104).⁵⁰⁵ A tudat önmagába zárt létszféra. Marion, az ilyen és ehhez hasonló megnyilatkozások alapján, Heideggert követve,⁵⁰⁶ a tiszta tudatot *szubsztancia-ként*, szubsztanciális létként értelmezi. Marion meggyőződése szerint Husserl szubsztancia-metafizikát művelt.⁵⁰⁷

Husserl ráadásul maga jellemzi álláspontját „transzcendentális” vagy „fenomenológiai idealizmusként”.⁵⁰⁸ Noha az *Eszmék* első kötete magát a kifejezést még nem használja, az általa kifejezett álláspont mégis világosan megjelenik a szövegben, (Hua 3/1: §§39-49). Úgy vélem azonban, hogy Husserl álláspontjának megítélésekor megfelelő óvatossággal és körültekintéssel kell eljárunk, és az egyes megfogalmazásokat mindig szélesebb összefüggésükbe kell behelyeznünk. Egy mű kijelentései csak más kijelentésekkel összefüggésben, az adott korszak egyéb írásaira, továbbá a későbbi fejlődési tendenciákra való tekintettel ítéelhetők meg kellő biztossággal.

A világtézis felfüggesztése nem a tudaton kívüli valóság eliminálását jelenti. A fenomenológia, mint Husserl az *Eszmé*kben hangsúlyozza, nem implikál szubjektív idealizmust, (Hua 3/1: 120sk). A konstitúció értelemadás, és nem teremtés. A mű megjelenését követő években, a benne foglaltakat övező téves értelmezésekkel szembesülve, a szerző később mind nagyobb hangsúlyt fektetett arra, hogy ezeket a félreértéseket eloszlassa. A *Formális és transzcendentális logiká*ban a transzcendentális szolipszizmus látszatáról beszél, melyet mindazonáltal el kell oszlatni, (Hua 17: 248sk). A fenomenológiával kapcsolatban *módszertani szolipszizmus*ról beszél,⁵⁰⁹ mely azonban a fenomenológiai elemzéseknek csupán a legalsóbb szintjét jelenti, és amelyet szükségképpen meg kell haladnunk a *transzcendentális interszubsztantivitás* felé,⁵¹⁰ melyben a fenomenológiai tapasztalat a maga teljes konkrétságában és gazdagságában kibontakozhat. A teljes fenomenológiai analízisben a szolipszista szint csak egy önállótlan és absztrakt réteget jelent.

⁵⁰⁵ „Az immanens lét tehát abban az értelemben véve kétségkívül abszolút lét, hogy alapvetően semmilyen «dologra» sem szorul rá ahhoz, hogy létezzék”.

⁵⁰⁶ Heidegger: GA20: 141sk, 143skk. I.m. 141. „Harmadszor: ez az abszolút adottság értelmében vett lét abszolút abban az értelemben is, hogy *nulla re indiget ad existendum* (ezzel befogadtuk a szubsztancia régi definícióját is), tehát, hogy semmilyen *res-re*, dologra nem szorul rá ahhoz, hogy létezzék”.

⁵⁰⁷ Marion, 1989: 119-161, különösen: 126skk.

⁵⁰⁸ Vö. pl. Hua 3/2: 633skk, Hua 5: 149skk (magyar: 77skk), Hua 1: §40.

⁵⁰⁹ A módszertani szolipszizmust illetően lásd: Moran, 2002: 178. Továbbá: Sonja Rinofner-Kreidl, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2000: 522-558. Ursula Rohr-Dietschi, *Zur Genese des Selbstbewusstseins*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1974: 136skk.

⁵¹⁰ Ld. Hua 1: 69, magyar: 42. „Valóban látni fogjuk, hogy a transzcendentális szolipszizmus a transzcendentális filozófiának csak alsóbb szintjét alkotja, s ezen minőségében módszertani tekintetben kell körülhatárolnunk, hogy ezáltal megalapozottan és helyes módon tudjuk játékba hozni a transzcendentális interszubsztantivitás immár magasabb szintű problematikáját”.

Mindenekelőtt azt kell szem előtt tartani, hogy Husserl ezeket a kijelentéseket a fenomenológiai beállítódás kontextusában tette. A fenomenológiai redukció révén ezek a megfogalmazások, kifejezések is olyan értelemmodosuláson mentek keresztül, amely eltávolítja őket a klasszikus metafizikai tradícióban hordozott értelmüktől. A tiszta tudat *nem* szubsztanciális lét. „Semmi másra nem szorul rá, ahhoz, hogy létezzék” abban az értelemben, hogy minden más dologi, transzcendens létezésétől elvonatkoztatható. A transzcendentális tudat teszi csak lehetővé, hogy a világ horizontján létező embernek mint pszichofizikai lénynek az empirikus tudatát, mint természettörvényeknek alávetett realitást megértsük. Az epokhé abban az értelemben tárja fel abszolút létszféaraként a transzcendentális tudatot, hogy azt önmagában, minden más léttől elvonatkoztatva is tekintetbe vehetjük, ellenben minden más rajta kívüli lét, aktuálisan vagy potenciálisan, rá vonatkozik. Az abszolút tudat vonatkozásában minden más lét relatív. A transzcendentális idealizmus speciális jelentése az, hogy a tudathoz képest nincs semmilyen abszolút magában való lét: aktuálisan vagy potenciálisan minden a tudat számára való lét, nincs abszolút értelemben megismerhetetlen, nincs semmi, ami elvileg el volna zárva a tudat megismerő és konstituáló munkája elől.⁵¹¹

A tiszta vagy transzcendentális tudat végső vonatkozásközpont. Ebben az értelemben abszolút. Husserl viszont nem tagadta a tudattól független valóság létezését. Ezt a felfogást „paradox idealizmusnak” nevezte, és élesen kritizálta.⁵¹² Husserl egész életén keresztül, még transzcendentális fordulata után is, megőrzött egy határozott realista attitűdöt.⁵¹³ Az észlelés magára, a világban létező dologra vonatkozik, magát, a dolgot nyújtja számunkra. Az empirikus realitásnak a tudattól független, és arra visszavezethetetlen létezése van. Mivel ilyen módon két, egymáshoz képes transzcendens létszféráról van szó, úgy tűnik, hogy Husserlnél, amennyiben realizmusát komolyan akarjuk venni, metafizikai dualizmushoz jutunk. Ez a látszat annak ellenére, hogy vonatkozó előadásaiban és kéziratok eszmefuttatásaiban Husserl hangsúlyozta, hogy szellem és természet esetében hiba volna két, egymástól elszigetelt létrégióról beszélni, hogy tehát a kettő között lényegi kapcsolat van, lényegileg egymásra vannak vonatkoztatva, (Hua 32: 69sk). A tudathoz képest transzcendens természet csak a tudat egybehangzó aktusainak lefolyásában konstituálódik, (uo.). Husserl mindenképpen szerette volna elkerülni a dualizmust, és ennek érdekében egy rendkívül sajátos monizmust

⁵¹¹ Vö. pl. Hua 1: 33, (magyar [1972]: 267sk), 118sk (magyar [2000]: 100sk). A transzcendentális idealizmus kérdéséhez lásd továbbá: Tengelyi, 1998:58sk, uő., 2007: 23sk.

⁵¹² Hua 6: 88-92, magyar/1: 117-121.

⁵¹³ Vö. Moran, 2002: 122sk.

dolgozott ki: a *fenomének monizmusát*.⁵¹⁴ Az egyetlen univerzális létszféra a fenomének szférája, de a fenoméneknek mindig van egy immanens és egy transzcendens oldala.

A megfelelő szöveghelyekre támaszkodva azonban több alternatív metafizikai, ismeretelméleti felfogás rekonstruálható Husserl alapján. Így például az értelmezők közül A.D. Smith, elsősorban a *Kartézianus elméleteket* elemezve,⁵¹⁵ de a kéziratot hagyaték szerteágazó anyagára támaszkodva, Husserl klasszikus metafizikai idealista értelmezését nyújtja. A.D. Smith úgy értelmezi a husserli transzcendentális tudatot, hogy azon a realitás úgymond „szupervenial”, tehát transzcendentális tudat nélkül nem létezne aktuális realitás sem.⁵¹⁶ D.W. Smith bírálja ezt a felfogást, tagadja, hogy ha következetesen járunk el, akkor Husserl alapján egy berkeley-i típusú idealizmushoz tudnánk jutni.⁵¹⁷ D.W. Smith szerint Husserlnél legfeljebb „noématis idealizmusról” beszélhetnénk, vagyis arról volna szó, hogy a fenomenológiai redukcióban a dolgokat „noémák rendszerére” redukáljuk, és az objektív világ ezután csak transzcendentális fenomének rendszereként, noémák alkotta struktúra-rendszerként férhető hozzá.⁵¹⁸

A legtöbb értelmező ma egyetért abban, hogy Husserl munkásságát végigkíséri egy markánsan realista alaptendencia. Így például, sok más szerző mellett, Husserl realista olvasatát támogatja Sokolowski, és tanítványa Drummond is, noha D.W. Smith-szel szemben ők Husserl „direkt realista” értelmezését javasolják, (míg az utóbbi szerint Husserl indirekt realista volt, amennyiben az ő értelmezésében Husserlnél a tárgyakhoz az ideális jelentésként értett noémák közvetítésével férnénk hozzá).⁵¹⁹ Jómagam úgy vélem, hogy a transzcendentális fenomenológia kontextusában, Husserl szándékaival összhangban, mind a realizmust, mind az idealizmust fenomenológiailag radikalizált értelemben kell vennünk, (vö. Hua 9: 299-301, magyar: 223-226). Ebben a kérdésben Nam-In Lee interpretációját követem, aki szerint egy olyan eredeti filozófiai pozíciót dolgozott ki, amely még előtte van realizmus és idealizmus megkülönböztetésének: ez a *transzcendentális őselet* pozíciója.⁵²⁰

⁵¹⁴ Vö. Taguchi, 2006:7. „Az intencionalitás fogalma tudat és tárgy pusztá egymás mellé állítását, ahol a kettőt különlegesen kellene egymással vonatkozásba hoznunk, lehetetlenné teszi. Az «intencionalitás» inkább azt a korrelativitást jelenti, amelyben először polarizáljuk és tesszük megkülönböztethetővé a fenomén immanens és transzcendens oldalát”.

⁵¹⁵ Arthur David Smith, *Husserl and the Cartesian Meditations*, London & New York: Routledge, 2003:183skk.

⁵¹⁶ Uo.

⁵¹⁷ D.W. Smith, 2007: 75, 170skk.

⁵¹⁸ I.m. 171skk.

⁵¹⁹ Ld. ehhez: i.m. 307-311. Ld. még: Moran, 2002: 155-160.

⁵²⁰ Vö. Lee, 1993: 4-5, 242-243. A transzcendentális-fenomenológiai idealizmus sem nem idealizmus, sem nem realizmus a hagyományos értelemben, mert egy olyan létszférára megy vissza, mely teljesen közömbös ezzel a megkülönböztetéssel szemben: nevezetesen a transzcendentális élet szférájára. A hagyományos értelemben a transzcendentális fenomenológia sem nem realizmusnak, sem nem idealizmusnak nem nevezhető. Éppen e sajátos tulajdonsága miatt van, hogy a transzcendentális fenomenológiát épp oly sokszor nevezték idealizmusnak, mint realizmusnak.

Noha Husserl kéziratok hagyatékában fellelhetők bizonyos gondolatmenetek, amelyek egy klasszikus értelemben vett metafizikai idealizmus álláspontjára utalnak, (mindenekelőtt az összkiadás 36-os kötetének egyes szövegeiről van szó), tágabb összefüggésbe helyezve még ezek a megállapítások is sokkal árnyaltabb és összetettebb képet mutatnak, mint elsőre. Ezekben a szövegekben Husserl időnként odáig megy, hogy kijelentse: „*egy dolog létezésének eszméje* előírja, hogy létezzék egy valóságosan tapasztaló tudat is”, (Hua 36: 77). Ezek a drasztikusnak tűnő szöveghelyek azonban, miként tanulmányában Tengelyi László figyelmeztet rá bennünket, a *retroaktív konstitúció* husserli eszméjére utalnak.⁵²¹ A tudattól függetlenül létező világ, az elmúlt napok, elmúlt korok és nemzedékek világa, az emberiség megjelenése előtti világ természettörténeti korszakai, visszamenőleges hatállyal konstituálódnak az aktuálisan megismerő és eszmélődő tudatban.⁵²² Ezt figyelembe véve, Tengelyi meggyőződése szerint, Husserl esetében inkább „módszertani idealizmusról”, illetve „módszertani transzcendentalizmusról” kellene beszélnünk.

Husserl, Tengelyi olvasatában, nem kívánt olyan világnézetileg terhelt kérdésekben véleményt nyilvánítani, mint a test-elme dualizmus, illetve a lélek halhatatlan vagy halandó volta, hanem egyszerűen egy módszertanilag tudatos „munkafilozófiát” kívánt kimunkálni, amely alkalmas a világnézetileg semleges filozófiai kérdések tudományos igényű tárgyalására.⁵²³ Ez a felfogás egy bizonyos szintig teljes mértékben tartható is. Egy magasabb szinten azonban, mint látni fogjuk,⁵²⁴ Husserl céljai között szerepelt egy fenomenológiailag megalapozott apodiktikus metafizika, melynek témává kell tennie a legalapvetőbb egzisztenciális kérdéseket is, azok nyilvánvaló világnézeti kötődése ellenére.

2.4. A szolipszista redukció. A direkt fenomén

Az univerzális epokhé kizárja a természetes világot, és vele természetes emberi éneket. A fenomenológiai redukció, mint az epokhé pozitív fázisa, a figyelmet a minden természetes világhorizont kikapcsolásával megmutatkozó transzcendentális fenoménekre összpontosítja. Ez a redukció kartézianus útja. A filozófust egyből tulajdon transzcendentális egójához, valamint annak apodiktikus tartalmához viszi. A transzcendentális redukció a transzcendentális ön- és világtapasztalás mezejét nyitja meg. A fenomének a transzcendentális

⁵²¹ Tengelyi, 2010.

⁵²² I.m. 18skk.

⁵²³ I.m. 21. „Az idealizmus és a realizmus, valamint a szubjektivizmus és a naturalizmus közti vita valójában a *világnézetek* között folyó harc része. Politikai elkötelezettségeink és esetleg vallási meggyőződéseink nyilvánvalóan nem függetlenek e harc mindenkori állásától. Egy módszertanilag átgondolt munkafilozófiának azonban semmi dolga a világnézetek között folyó harccal. Nemcsak Husserl, hanem – főként korai alkotói periódusában – Heidegger is kiáll filozófia és világnézet egyértelmű elválasztása mellett”.

⁵²⁴ Ld. VII.3. „A konkrét életig és tovább”

tapasztalat fenomenéjei. A redukcióban megmutatkozó fenomén: „értelemegység”, „értelem-képződmény”, (Hua 3/1: 120sk). A fenomenológiai beállítódásban a transzcendentális szubjektivitás tárul fel minden értelem és érvényesség *konstituáló* forrásaként. Ebben a korszakban a fenomén, mint értelemegység, értelemadó tudatot előfeltételez, (uo.). Ez a felfogás némiképp módosul Husserl utolsó alkotói periódusában, a harmincas években. A szubjektivitás legalsóbb szintjén, az őspasszivitás talaján, az értelemgenézis teljesen spontán módon, az értelemadó tudattól függetlenül indul be. Ezáltal az idős Husserlnél felsejlenek egy „*ellen-kopernikuszi fordulat*”⁵²⁵ körvonalai.

A *Logikai vizsgálódások* megjelenése után Husserl több lépésen keresztül jut el a transzcendentális fordulatot előidéző fenomenológiai redukciónak mint univerzális módszertani elvnek a letisztult felfogásához. A módszertani kétely elvét Husserl már korábban, az 1896-os *Logika*-előadásaiban is igénybe veszi, (Hua Mab 1: 7sk).⁵²⁶ Az 1902/03-as téli szemeszter szövegeiben az empirikus én *kikapcsolásának* szükségességéről beszél: az empirikus ént, mint transzcendens entitást, valamint a rá vonatkozó appercepciókat is, ki kell zárunk az abszolút bizonyos *cogitatio*-k áramlásából, („Ich-Ausschaltung”).⁵²⁷ A következő alapvető állomást az 1904/05 téli szemeszterben tartott *Időelőadások* jelentik, ahol Husserl kikapcsolja a vizsgálódás menetéből az objektív, világi, transzcendens időt, és végrehajtja a tisztán immanens időtudatra való redukciót, (Hua 10: 4skk, magyar: 14skk).⁵²⁸ Magát a kész koncepciót először az 1906/07-es *Bevezetés a logikába és az ismeretelméletbe* című kurzusa során mutatja be nyilvánosan, (Hua 24: 211skk, 238skk). A fenomenológiai redukció volta-képpen értelme: a tudatmezőnek minden empirikus, világi transzcendenciától történő *megtisztítása, az immanencia birtokba vétele*.

A fenomenológiai redukció a „magában való létet” konstituált transzcendenciaként teszi láthatóvá. Azt kell megmutatnunk, hogy miként tesz szert valami a tudattól független létezés értelmére, miképp konstituálódik a transzcendens létezés értelme a tudati immanencián belül. *Az alapfeladat tehát: a transzcendencia konstitúciójának feltárása*. Ennek során a fenomenológust vezető alapelv a „princípiumok princípiuma”, a szemléletiség elve: mindennek direkt módon, „húsvér valójában” kell adódnia, (Hua 3/1: 51). Mivel Husserl szerint nem csak érzéki, hanem magasabb rendű, „kategoriális” tárgyakat is tudunk látni, ily módon a transzcendentális analízis a lényeg-szemlélet módszeres alkalmazásává válik.

⁵²⁵ Tengelyi, 2005: x.

⁵²⁶ Varga Péter ezt a motívumot már a fenomenológiai redukció előképeként azonosítja. Ld. Varga, 2009: 249sk.

⁵²⁷ Hua Mab 3. Vö. Taguchi, 33skk, 52sk, Moran, 2002: 138, Varga, 2006: 82.

⁵²⁸ Vö. ehhez: Inga Römer, 2010: 28skk, Toine Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Phae 161, 2002: 22.

Láthatóvá kell tennünk a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráit, a maguk közvetlen adottságában.

A fenomenológiai mező lényegileg hármassá osztható: *ego, cogito, cogitatum* – szubjektum, aktus, tárgy. Ezek a teljes transzcendentális tapasztalat legalapvetőbb struktúra-mozzanatait alkotják. A transzcendentális szubjektivitás az egó viszonya a tárgyhoz, illetve a világhoz. A transzcendentális tekintet bármely mozzanat felé fordítható. *A transzcendentális egó mi magunk vagyunk, a fenomenológia redukció alatt, az igazság és ésszerűség ágenseként.*⁵²⁹ Az egó, aki az önreflexióban az aktusok pólusaként jelenik meg, a reflexión kívül pedig közvetlenül egy a fungáló transzcendentális szubjektivitással, ennek megfelelően részben objektiválható, részben pedig objektiválhatatlan rétegekkel és mozzanatokkal rendelkezik. A transzcendentális egónak van egy lényegileg eltárgyiasíthatatlan, reflektálhatatlan aspektusa, amelynek révén az egó, mint ős-én vagy eredeti én („Ur-Ich”) kivonja magát a szemléletiség princípiuma alól.⁵³⁰

Minden világi érvényesség kikapcsolásával azonban nem válik egy csapásra minden tudati tartalom apodiktikus bizonyosságává is. Husserl a húszas évek folyamán kísérletet tett a transzcendentális tapasztalat *apodiktikus kritikájára*, amit az 1922/23-as *Bevezetés a filozófiába* című kurzus szövegeiben *apodiktikus redukciónak* is nevezett,⁵³¹ mely radikalitásában túllépne a transzcendentális redukción.⁵³² Husserl tehát még a fenomenológiai redukciót sem találja kellőképpen radikálisnak, szükségesnek tartja, hogy a transzcendentális tapasztalat mezejét is mintegy átmossa, kritikai tisztázásnak vesse alá. Az apodiktikus redukció gondolata azonban eltűnik Husserl kései munkásságában.⁵³³ sejtésem szerint azért, mivel Husserl ráébredt, hogy *vannak olyan fenomének, melyek nem jeleníthetők meg a direkt apodikticitás módján*, melyek lényegüknél fogva kivonják magukat a fenomenológiai reflexió, és vele együtt a szemléletiség princípiuma alól, és amelyek a fenomenológia számára mégis a legnagyobb jelentőséggel bírnak.

A redukció a közvetlen bizonyosságra redukál. *A fenomenológiának ezen a szintjén ez a saját szubjektivitásra való szolipszista redukcióként jelenik meg.* A szolipszista redukcióban előálló fenoméneket, közvetlenül bizonyosságuknál fogva, *direkt fenoméneknek* nevezzük. Vannak azonban olyan fenomének, melyek nem ragadhatók meg ezen a módon, mint az

⁵²⁹ Vö. Sokolowski, 2000: 58, 110skk.

⁵³⁰ Toronyai, 2002: 89skk. „Az eredeti én és a husserli spekulatív gondolat”.

⁵³¹ Ld. Hua 35, negyedik szakasz, (szerkesztői felosztás).

⁵³² Az apodiktikus redukcióhoz lásd: Varga, 2008a: 156sk, uő, 2008b: 213skk, Luft, 2002a: 8-15, Lo, 2008: 74-77. Luft, i.m. 11. „Az apodiktikus redukció tehát az apodiktikus evidenciát kutatja a transzcendentális tapasztalati szférán belül, amiből másfelől az következik, hogy nem minden transzcendentális evidencia apodiktikus”.

⁵³³ Luft, 2002a: 14 „[Az apodiktikus redukció] mindazonáltal epizód maradt Husserl kései munkásságában”.

idegentapasztalat és a régmúlt felidézése. Ahhoz, hogy ezek is megközelíthetővé váljanak, a fenomenológia kerülőutakra kényszerül.

2.5. Az interszubjektív redukció. Az indirekt fenomén

A fenomenológiai redukció, legalsóbb szinten, a teljes, konkrét transzcendentális szubjektivitásnak csupán egy absztrakt, szolipszista rétegét teszi hozzáférhetővé. A saját-szerűsége, a közvetlenül bizonyos, apodiktikus, immanens tartalmakra redukál, ennél fogva *transzcendentális magányra* kárhoztat. A közvetlen apodiktikus tartalmakra való korlátozódás azonban elzárna a fenomenológus elől a magasabb konstitúciós szintekhez, a magasabb rendű konstitúciós problémákhoz vezető utat. A múlt és a másik transzcendenciája, éppúgy ahogy a világ transzcendenciája is, a transzcendentális egóban konstituálódó transzcendencia. A transzcendentális egót a maga konkrétságában azonban csak ezekhez a konstitúciós rétegekhez eljutva érthetjük meg. Az alacsonyabb konstitúciós szinteken ez az egó önmagában *absztrakt*. A transzcendentális egó önmagát egy transzcendentális közösség részeként konstituálja. A transzcendentális élet végső formában egy transzcendentális interszubjektív közösség életében konkretizálja magát.

A transzcendentális szférát megnyitó redukcióra ráépíthető egy komplett, immár a fenomenológiai attitűdön belül kidolgozott és továbbépített redukciós apparátus, amely lehetővé teszi, hogy tekintetünket speciálisan valamely meghatározott fenométerületre összpontosítsuk. Ilyen az *interszubjektív redukció* is, mely speciálisan az egó interszubjektív természetét szeretné, a mindannyiunkban már eleve benne működő interszubjektivitást szeretné megvilágítani, (Hua 15: 69).⁵³⁴ Az interszubjektív redukció azt kívánja megmutatni, hogy a transzcendentális szubjektivitás már eleve *transzcendentális interszubjektivitás*: vagyis a transzcendentális egó, mint monász (Husserl így nevezi a transzcendentális egó „teljes konkrécióját”),⁵³⁵ már mindig is egy transzcendentális monászközösség tagja, hogy tehát a kezdeti „szolipszisztikus redukció” csak egy *módszertanilag* szükséges lépés, amely azonban már eleve az interszubjektivitás talaján megy végbe.

Pár évvel a fenomenológiai redukció kidolgozása után, az 1910/11-es téli szemeszterben *A fenomenológia alapproblémái* címen tartott kurzusa során⁵³⁶ Husserl már teljesen tisztában volt a fenomenológus mozgásterét a közvetlenül apodiktikus tartalmakra korlátozó kartézianus típusú redukció nehézségeivel. Ez a redukció, vetette fel Husserl,

⁵³⁴ Az interszubjektív redukcióról részletesebben lásd: Schnell, 2010.

⁵³⁵ Hua 1: 102, magyar: 82. „A monász az én teljes konkréciója”.

⁵³⁶ Hua 13: 111-235.

elszigetelne bennünket az elsődleges emlékezet, a retención túllépő visszaemlékezés, valamint az idegentapasztalat adottságainak fenomenológiai tematizálásától. Ahhoz, hogy ezt lehetővé tegye, Husserl ezekben az előadásszövegekben, *a kettős fenomenológiai redukció módszeréhez* folyamodott. A kettős redukció az élmény fenomenológiai redukcióval zárójelezett tartalmi, speciálisan mint ilyen és ilyen meghatározott tartalmak apodiktikus karakterének a kiemelésére irányul.⁵³⁷

Ahhoz, hogy a felsőbb konstitúciós szintekre eljussunk, azonban világos metodikai rendet kell tartanunk, és az egyes módszertani lépéseket megfelelően el kell különítenünk egymástól. *Először* a fenomenológiai redukcióval kizárunk minden természetes adottságot, és megteremtjük a speciálisan fenomenológiai tapasztalat mezejét. *Majd* egy következő lépésben gyakorolunk *apodiktikus kritikát* ezen a fenomenológiai tapasztalaton, tehát Husserl úgy gondolja, hogy a redukcióval elnyert tapasztalaton kell végeznünk egy utólagos tisztítási munkálatot.⁵³⁸ Ennek a kritikai eljárásnak az eszméje, melyet Husserl a húszas években apodiktikus redukciónak nevez el, már itt, ebben az 1910/11-es szövegben jelen van. Ilyen közbeeső tisztítási eljárásnak felel meg a *primordiális redukció* is, melyet szintén a már elnyert fenomenológiai tapasztalaton belül gyakorolunk, (Hua 1: §44). A primordiális redukció kizár a fenomenológiai vizsgálódásból mindent, mely nem az én sajátosságának a szférájához tartozik. A primordiális redukció, illetve az értelmében hozzá közel eső apodiktikus redukció, a redukcióval elnyert transzcendentális tapasztalaton végzett utólagos tisztítási eljárás, mely a fenomenológiai mezőt megtisztítja mindentől, ami nem tiszta immanenciaként, nem az egó sajátosságának a részeként van adva.

Először tehát a vizsgálódást lehatároljuk a módszertani szolipszizmus területére. Csak ezután léphetünk tovább az *interszjektív redukcióhoz*, mely megmutatja korábbi álláspontunk *korlátozott* voltát.⁵³⁹ Így Husserlnél, már ebben a szövegben,⁵⁴⁰ a redukció kartézianus útja mellett megjelenik egy másik, azon túlmutató út is, melyet „*leibniziánus útnak*” is

⁵³⁷ Hua 13: 178. „A legfigyelemreméltóbb dolog amellyel itt találkozunk az az, hogy minden tapasztalat alávethető kettős redukciónak, egyszer olyannak, hogy magát a tapasztalatot tisztán immanens szemlélet tárgyává tesszük, és máskor pedig olyannak, amelyet e tapasztalat intencionális tartalmán és tárgyán gyakorolunk”.

⁵³⁸ Hua 13: 160, (lábjegyzetben). „Először egyáltalán a tiszta fenomenológiai tapasztalatra kell szert tennünk, csak utána tudunk rajta apodiktikus kritikát gyakorolni”. Ld. ehhez: Varga, 2008a: 156sk.

⁵³⁹ Vö. Fink: Hua Dok 2/1: 6, magyar: 135-136. „A konstitutív visszakérdezések – melyek úgyis mind a «világ-fenomén» érvényes-ségképződményből indulnak ki – csak a transzcendentális interszjektivitás feltárása révén – még ha csak annak ősmódiális alakzatában is – nyerik el először a méltóságot, hogy lehetővé tegyék az interszjektív világnak, mint egy transzcendentális kommunikáló konstitúció korrelátumának a kielégítő megértését. Az *egologikus korlátozottságban* megkezdhetjük ugyan a konstitúció menetét, de sohasem leszünk képesek a konstituált tárgyiságok interszjektív létjelentését egologikus teljesítmények alapján kielégítően megmagyarázni; nem feloldódó maradványrészek maradnak az egologikus konstitúcióproblematikában, amelyek arra kényszerítenek bennünket, hogy *visszatérjünk* a regresszív fenomenológia metodikailag első szintjére, és kibővítsük a konstitúcióra történő visszakérdezés *leszűkített* betörési mezejét”.

⁵⁴⁰ Igaz, az interszjektivitás monadikus modellje már korábbi szövegekben is megtalálható: pl. Hua 13: 5skk.

szokás nevezni, lévén az az interszjektív monadikus életre redukál.⁵⁴¹ A végső konkrét alap csak ez a monadikus élet. A redukciónak ezt kell hozzáférhetővé tennie. Ezt próbálja meg lehetővé tenni a kettős fenomenológiai redukció módszere, mely az idegentapasztalatra való alkalmazásában interszjektív redukcióként működik.

A szolipszisztikusan korlátozott transzcendentális tapasztalatnak a kettős redukció módszerével történő kitágítása során tehát Husserl a régmúlt felidézését és az idegentapasztalatot veszi irányadó példának. A kettős redukció úgy működik, hogy először magát a tapasztalatot redukáljuk, majd egy következő lépésben a tapasztalat tartalmára alkalmazzuk a redukciót. Ennek következtében figyelmen kívül hagyjuk annak tényleges létstátuszát, és csak a tapasztalati tartalom apodiktikusan leírható struktúrájára vagyunk tekintettel. Ezen leírás során válik nyilvánvalóvá ennek az eljárásnak a felbecsülhetetlen fenomenológiai jelentősége. A múlttapasztalatra irányuló kettős redukció feltárja, hogy minden emlékezetcsalódás csak úgy válik lehetségessé, ha egyáltalán létezik múlt. Az idegentapasztalatra alkalmazott redukció pedig láthatóvá teszi lényünk eredendő interszjektív természetét. Az idegentapasztalatban fellépő minden eseti, konkrét csalódás (amikor a panoptikumban valóságos embernek nézek egy bábú),⁵⁴² csak a bennünk működő eredeti interszjektivitás talaján válik lehetségessé.

Mi köti össze ez azt első pillantásra egymástól meglehetősen távol eső két tapasztalati formát, az idegentapasztalatot és a régmúlt tapasztalatát? Husserl szerint analógia van aközött, ahogyan egy idegen énhez és tulajdon múltbeli énemhez *beleérző* módon viszonyulok, (Hua 13: 186). Az idegentapasztalatot Husserl a beleérzés terminusaiban gondolja el, ahol azonban nyomatékosan elhatárolja a beleérzés transzcendentális-fenomenológiai fogalmát annak korabeli pszichológiai értelmezéseitől.⁵⁴³ A beleérzés, mint arra korábban már utaltunk, Husserlnél a bennünk működő eredeti interszjektivitás transzcendentális működése.⁵⁴⁴ A beleérzést, a visszaemlékezéssel analóg módon, Husserl ekkoriban újra-megjelenítésként, *reprezentációként* („Vergegenwärtigung”, i.m., uo.) értelmezi. Ahogy a visszaemlékezésben saját *múltbeli énem* reprezentálódik, úgy reprezentálja a beleérzés aktusa is a *másikat*. Később ez az interpretáció alapvetően problematikussá válik számára, mégpedig elsősorban az *idő* problémája felől.⁵⁴⁵ Míg ugyanis a régmúlttól vezet kontinuuus sor a jelen pillanathoz, addig nincs semmiféle csatorna, mely saját énem immanenciáját, s vele együtt: immanens idejét,

⁵⁴¹ Vö. Françoise Dastur, 1989: 64. Ld. még: Tengelyi, 1998: 62sk.

⁵⁴² Vö. Hua 19/1: 455skk.

⁵⁴³ Így például Theodor Lipps empátia-felfogásától, akinek elméletét Husserl élesen bírálja. Ld. Hua 13: 70-76.

⁵⁴⁴ Vö. [82-es lábjegyzet].

⁵⁴⁵ Ld. ehhez: Tengelyi, 1998: 70-77.

összekötné a másik én immanenciájával, s immanens idejével. Hogyan konstituálódik akkor a *közös idő*?

A *Kartézianus elmélekdedésekhez* készített jegyzetanyagban Husserl szembefordul az idegentapasztalat korábbi modelljével. A másakra vonatkozó tudat, írja, nem értelmezhető „sem pusztá szimbolikus indikációként, sem pusztá újra-megjelenítésként”, (Hua 15: 77). A másakra irányuló intencionalitás redukálhatatlan eredetiséggel bír, nem értelmezhető pusztá reprezentációként. A másik tapasztalata magát a másikat nyújtja számomra, az ő „húsvér valójában”.⁵⁴⁶ A harmincas évek kutatási kézírataiban Husserl, az egyes szubjektív élményfolyamok immanens időbeliségét egy közös, objektív időbeliségbe történő illeszkedését magának a monásközösségnek az önkonstitúcióján keresztül magyarázza. *A konstitúciós rend megfordul: nem én konstituálom a monásközösséget: a monásközösség konstituál engem.* Szubjektív, immanens időbeliségem konstitúciója eleve az intersubjektív, intermonadikus időbeliség konstitúciójának alapján megy végbe. A monásközösség diakronikus és szinkronikus totalitásban konstituálja önmagát, és ebbe az intermonadikus önkonstitúcióba tagolódik bele az egyes monász tiszta immanens temporalitásának a konstitúciója, (vö. Hua 15: 193skk, 589skk, 637, 666skk).

III. szakasz. Noétika

A „noézis” kifejezéssel Husserl általában a tudati aktusokat jelöli. A tudat, mint intencionális élmény, mindig valamilyen tárgyra vonatkozik. A legalapvetőbb strukturális összefüggés a fenomenológián belül tudat és tárgy *korrelációja*.⁵⁴⁷ A *Logikai vizsgálódások* ban az élmény szubjektív oldalát „valósnak” („reell”), objektív-tárgyi oldalát pedig „reálisnak” („real”) nevezi, bár ebben nem mindig konzekvens.⁵⁴⁸ A transzcendentális fenomenológia immár következetesen kimunkált, kiérlelt és letisztult terminológiájában a tárgyi megjelenés szubjektív aspektusát *noétikusnak*, objektív aspektusát pedig *noématikusnak* mondja.⁵⁴⁹ Az igazság problémája minden szinten involválja aktus és tárgy megkülönböztetését: az objektív, „magában való” igazság csak egy szubjektív aktus révén

⁵⁴⁶ Vö. Hua 1: 151, magyar: 141. „Amit valójában látok, nem jel, nem merő analogon, nem valamilyen természetes értelemben vett képmás, hanem éppen a Másik. S ez a testalkat «ott», melyet valóságos eredetiségében fogok föl, – s ezen belül is felületének egy szelete felől –, nem más, mint magának a másiknak a testalkata”.

⁵⁴⁷ Vö. Hua 6: 169, (lábjegyzetben), magyar: 210. „A tapasztalati tárgy és az adottságmód ezen egyetemes korrelációs apriorijának első jelentkezése (miközben 1898 táján a *Logikai vizsgálódások* című művemem dolgoztam) oly mélyen megrázott, hogy azóta életem egész munkáját ezen korrelációs apriori rendszer kidolgozásának szenteltem”.

⁵⁴⁸ Vö. Moran, 2002: 115. Ld. még: Held, „Husserl’s Phenomenological Method”, in Welton (szerk.), 2003: 27.

⁵⁴⁹ A két korszak közti köztes álláspontot reprezentálja az 1908-as nyári szemeszteri *Előadások a jelentésről*, ahol a szubjektív oldalt Husserl „fanzikusnak”, illetve „fenológiaiának” („phansisch”, „phänologisch”) nevezi, az objektívát pedig „fenomenológiaiának”, illetve „ontikusnak”. Hua 26: 38.

válhat számunkra hozzáférhetővé. A tudat, mely által a tárgyhoz viszonyulunk, mindenekelőtt *prezentáció*: magát a tárgyat nyújtja, magának a tárgynak van tudatában. Ezáltal a tudat mindig valamilyen létezéshez való viszonyt fejez ki: eredendően *létvizony*.⁵⁵⁰

A tudat ősfarmája az észlelés.⁵⁵¹ Az észlelés közvetlenül magukat a dolgokat, a maguk igazságában nyújtja. Az érzéki észlelésre épül rá az észlelés magasabb szintje, a kategoriális, a dolgok lényegstruktúráját felfedő észlelés. A kategoriális észlelés, az érzéki észleléshez hasonlóan, „színről-színre”, a maguk közvetlen adottságában látja a kategoriális struktúrákat. Az észlelés alapvetően nem értéksemleges, közömbös dolgokat nyújt számunkra: a praktikus élet közegébe ágyazottan működik, életérdekek vezetnek és határozzák meg; a teoretikus pozícióban működő észlelést pedig „magasabb rendű”, teoretikus érdekek. A fantázia, a visszaemlékezés már az eredeti, a nem-modalizált észlelés-tudatra utalnak vissza (i.m. 238skk), és maguk is a megfelelő (természetes, teoretikus) pozícióhoz illeszkedve, annak speciális érdekei által meghatározottan működnek.

Husserl élesen bírálta az észlelés *képelméletét*. Az észlelés nem a dolog mentális reprezentációját nyújtja, az észlelésben közvetlenül maga a dolog jelenik meg, adódásának *hogyan*-jában, (Hua 19/1: 436skk, magyar: 43-46).⁵⁵² A képtudat, mint Husserl mondja, az észleléssel összehasonlítva, a megjelenítés vagy képzetalkotás teljesen eltérő, teljesen eredeti és új módját alkotja. Az észlelés *prezentáció*, míg a képtudat a leképezett és a leképező hasonlóságán alapuló *reprezentáció*. Az észlelést a világba vetett hit élteti, ebből a hitből meríti erejét. *Az észlelés: őshit, ősdoxa, eredeti tudat, forrástudat, léttudat*, (Hua 3/1: 241sk, EU: 60, 469).⁵⁵³ A képtudat semlegesített, nem-doxikus tudat, mely tisztában van vele, hogy nem az eredetit, hanem annak leképezését látja.

⁵⁵⁰ Vö. Fink, 1988: 79. „Minden természetes megismerés valami *létezőnek* a megismerése, minden tapasztalat valami létezőről szerzett tapasztalat. *Lét és ismeret*: a megismerő viszony két, egymástól elválaszthatatlan összetevője. Minden ismeret csak annyiban rendelkezik igazsággal, amennyiben magához a létezőhöz illeszkedik, amennyiben «összhangban» van vele. Lényegénél fogva nem lehet más tárgya az ismeretnek, mint maga a létező. És amennyiben az ismeret önmagára vonatkozik, ez csak azért lehetséges, mivel maga az ismeret is «létező». Nem csak a tárgy «létező», nem csak az ismeret «létező», hanem a köztük lévő viszony is létező: «*két létező közti létvizony*». A megismerés ennél fogva, legbelsőbb értelme szerint, és nem pusztán külsőlegesen és esetlegesen, mindig valami létezőre irányuló vonatkozás. Ez a viszony, mintegy «analitikus» módon rejlik benne az ismeret és a teoretikus tapasztalat fogalmában”.

⁵⁵¹ Vö. Hua 3/1: 239, Hua 17: 166, 172sk, Hua 23: 394skk, 405 („a közvetlen, akadályozatlan észlelés mint doxikus ösfenomen”), EU: 111sk, stb. Hua 17: 166: „*Az önadás ősmódja az észlelés*”.

⁵⁵² I.m. 439, magyar: 46. „Elég ha kimondjuk, és mindenki el fogja ismerni, *hogy a képzet intencionális tárgya ugyanaz mint valóságos, és adott esetben külső tárgya, és hogy értelmetlen volna különbséget tennünk a kettő között*”. – Fordítást módosítottam, MBP. Ld. továbbá Locke bírálatát az *Első filozófia* első, eszmetörténeti előadásában. Hua 7: 112skk.

⁵⁵³ Ld. Moran, 2005: 166skk.

Az intencionális élmény továbbá *transzcendencia*.⁵⁵⁴ Benne túllépünk a szubjektív adottságmódok hogyanján az identikus tárgy felé, (Hua 17: 174). Az élettörténetet élményegységek építik fel. Egy élményegység, melyben valamely tárgyat vagy tényállást vélünk, maga is tagolt. Az élményt intencionális és nem-intencionális (hületikus, érzetszerű) mozzanatok alkotják. Az élmény azzal együtt egységes, hogy tárgya, melyre irányul, nagyon is komplex lehet. Irányulhat például összetett tényállásokra: „a-piros-nyelű-kés-az-asztalon-van-a-vágólap-és-a-kenyértartó-között”.⁵⁵⁵ Ez egyetlen tárgy. Az élmény lehet azonban egyetlen összaktus („Gesamtakt”), amely parciális, részleges aktusokból épül fel, (Hua 19/1: 416skk). A részaktusok viszont ekkor is egyetlen egységes intencionális teljesítményt hoznak létre, az összaktus révén, amelyhez viszonyítva maguk is önállóan mozzanatok.⁵⁵⁶ Intencionális életünket továbbá a figyelem változásai alakítják: a figyelem megfeszül és kienged, vándorol a tárgyak, vagy a tárgyak önállóan mozzanatai között, miként Husserl fogalmaz: *a figyelemnek sajátos ritmusa és élete van*, (Hua 38: 107sk, 283skk). *A figyelem irányultsága nem önálló intencionális aktus*, hanem inkább az aktus sajátos *modifikációja*, (vö. Hua 3/1: 211skk). „Az attentio nem intencio” – mondja Husserl, (Hua 24: 250).⁵⁵⁷

Az aktusban tehát a tárgyhoz viszonyulunk. Az aktus, amennyiben sikeresen eléri, a tárgyat annak igaz-létében fedi fel. Az észlelés révén mindenekelőtt és többnyire az észlelt tárgy igazságában tartózkodunk. A magasabb rendű tárgyiságok azonban egyre magasabb fokú, egyre komplexebb intencionális teljesítményeket követelnek tőlünk. Néha egy tárgy, egy igazság felfedése meghaladja egy ember faktikus képességeit, és egymással együttműködő tudósnemzedékek sokaságára van szükség. Ha a tárgyra vonatkozó igazoló felmutatás egyetlen ember nevéhez is fűződik végül, ez a teljesítmény a tudóstársak, és a korábbi tudósgenerációk előkészítő és segítő munkája nélkül nem lett volna lehetséges. Ugyanahhoz az igazsághoz azonban több út is vezet, ugyanaz az igazság több különböző módon is megmutatkozhat, és többféleképpen is kifejezhető.

⁵⁵⁴ Vö. Hua 17: 174. Ld. még ezzel kapcsolatban: Moran, „Heidegger’s Critique of Husserl’s and Brentano’s Account of Intentionality”, in *Inquiry*, 43 (2000): 39-66. Uő, 2005: 53

⁵⁵⁵ Vö. Moran, 2005: 124.

⁵⁵⁶ Hua 19/1: 417. „Mindegyik részaktusnak sajátos intencionális vonatkozása van, mindegyik rendelkezik egységes tárggyal, valamint azzal a móddal, amelyben rá vonatkozik. Ez a sokféle részaktus azonban egyetlen összaktussá kapcsolódik össze, amelynek összeteljesítménye az intencionális vonatkozás egységességében áll. És ehhez járulnak hozzá mármint az egyedi aktusok, egyedi teljesítményeik révén; a megjelenített tárgy egységes, és a rá irányuló intencionális vonatkozás egész módja nem mintegy a részaktusok *mellett* konstituálódik, hanem bennük, továbbá egyúttal kapcsolódásuk módjában, amely az egységes aktusban, és nem általában egy élmény puszta egységességében jut érvényre.”

⁵⁵⁷ Ld. ehhez: Thomas Vongehr-Regula Giuliani, „Einleitung”, in Hua 38, különösen: xlii skk.

Éber életünk (sőt: álmaink)⁵⁵⁸ minden egyes pillanata komplex intencionális élmény, melyben aktusok és nem-aktusok fonódnak (néha torlódnak) össze. Minden konkrét, élményszerű pillanat kialakításában észleletek, fantáziák, emlékek, gondolatok, a jövőre irányuló előlegezések, érzések, érzetek, testérzetek vesznek részt. A mindenkori élmény, miként Husserl legkésőbb az Eszmék korszakától kezdve folyamatosan hangsúlyozza, *lényegileg horizontszerű*.⁵⁵⁹ A figyelmünk aktuális fókuszában lévő tárgy mellett homályosan mindig tudatában vagyunk az azt horizontszerűen körülvevő tárgyi összefüggésre is, amelyre mintegy másodlagos figyelem irányul. Az aktus tehát nem más, mint a szubjektumnak dolgok felé történő eksztatikus,⁵⁶⁰ horizontszerű megnyílása, kimozdulása.

Az aktusokat, három fő ellentétpár mentén, három nagy csoportba oszthatjuk: prezentáló és reprezentáló, intuitív és szignitív, valamint doxikus (tétikus, pozicionális) és nem-doxikus vagy neutrális aktusokra. Az intuitív aktusok esetében különbséget kell tennünk üresen vélő és a szemléletileg betöltött aktusok között. Nem azonosak továbbá az üres intenciók és a szignitív, illetve a szignifikatív aktusok: az előbbiek az *intuíciónak*, az utóbbiak pedig a *nyelviséghez* tartoznak.⁵⁶¹ Észlelés, előlegzés és emlékezet aktusai intuitív, doxikus, *prezentációk*, melyek tárgyat közvetlenül nyújtják, jóllehet a tárgyat a temporalitás különböző módjain veszik célba. A fantázia és a képtudat nem-doxikus, neutrális aktusok, de míg a fantázia közvetlenül a fantáziált dolgot vagy tényállást jeleníti meg, addig a képtudat a képszüzsén keresztül vonatkozik az eredeti, leképezettre, és a kettő közti hasonlóságon alapul. A fantázia prezentál, a képtudat reprezentál. A fantázia-aktusnak egy fantázia-tartalom felel meg. Ezt a tartalmat a fantázia nem reprezentálja, hanem közvetlenül vonatkozik rá.

⁵⁵⁸ Vö. Hua Mab 8: 419, magyar: 117. „Ha elalszunk rendelkezünk ugyan valamilyen múlttal, de ez a múlt nem bír olyan horizonttal, ami beváltható lenne egy kiemelkedő, tehát éber aktusokban lezajló következő jövőre. Persze itt nem vettük figyelembe az álom módusát, a maga álomaktusaival, álmódott dolgaival, élményeivel, tárgyalásmódjaival, stb.” Az álom fenomenológiai problematikájához lásd továbbá: Julia V. Iribarne, „Contributions to the Phenomenology of Dreams”, 2002, <http://www.o-p-o.net/essays/IribarneArticle.pdf>

⁵⁵⁹ Vö. Hua 3/1: 57. „Az aktuálisan észlelt, a többé vagy kevésbé világosan együtt-jelenvaló vagy meghatározott (legalábbis bizonyos mértékig meghatározott) részben érvényre juttatott, részben pedig *a meghatározatlan valóság homályosan tudott horizontja* révén környezetszerűen adott”. „A ködös, és soha teljesen meg nem határozott horizont mindig szükségszerűen jelen van”. Vö. még: Hua 17: 207, lábjegyzetben. „A *Logikai vizsgálódásokban* még hiányzott a horizontintencionalitás elmélete, amelynek mindent meghatározó szerepét először az *Eszmékben* emeltük ki.”

⁵⁶⁰ A heideggeri „eksztázis” értelmében. GA2: 329skk, GA24: §§19-21, GA25: 12, 408sk, GA26: 81, 208sk, 276skk, stb. Az eksztázis heideggeri fogalmához lásd még: Lengyel Zsuzsanna, *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*, 2011: 159-164.

⁵⁶¹ Igaz, a köztük lévő pontos különbséget Husserl csak a *Logikai vizsgálódások* átdolgozását kísérő kéziratokban tisztázta egyértelműen. Vö. Hua 20/2: 199sk, 201-207 (13-as szöveg), különösen: 204sk, Melle, „Einleitung des Herausgebers”, in. i.m. xxxvi sk; uő, „Husserl’s Revision of the Sixth Logical Investigation”, in D. Zahavi és F. Stjernfelt (szerk.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Phae 164, 2002: 114. Röviden: a *szignitív* intenció egy puszta jelentésadó *tendencia*, mely a jeltől a jelentésadó intencióig mutat, míg a *szignifikatív* intenció magának a jelentésadásnak az aktusát jelöli. Ezekről megkülönböztetjük az üres vélelét, mely a puszta percepció szintjén is megtalálható, amikor például egy kocka hátoldalát üresen vélem.

A *fantázia* szerepe Husserlnél annál is lényegesebb, mivel a fenomenológiában módszertani jelentőségre tesz szert. A fantázia, akárcsak az észlelés, intuitív megjelenítés. Az észlelés azonban doxikus, pozicionális aktus, mely a dolgot telített módon, annak „húsvér valójában” nyújtja. Az emlékezet az észlelés *modifikációja*,⁵⁶² amennyiben maga is doxikus módon adó aktus, azonban egyfelől a múltbeliség temporális státuszában, másfelől az észlelés telítettsége nélkül. Az emlékezet, ahogy az előlegzés is, az észleléssel összehasonlítva kvázi-tartalmakat nyújt,⁵⁶³ a megismétlő megjelenítés vagy újra-megjelenítés („Vergegenwärtigung”) módján. Azonban mindkettő, az emlékezet és az előlegzés, egyaránt pozicionális aktusok. A fantázia a pozicionális aktusok modifikációjának tekinthető, amennyiben *neutralizált*: az eredeti módon adó aktusokkal szemben a *fikció* módusában prezentálja tárgyát.

A fantáziához a legközelebb az előlegzés („Erwartung”) áll. Az előlegzés el kell, hogy rugaszkodjon a valóságosan adottól, vagy az egyszer már megtörténttől, és ki kell, hogy lendüljön a még nem adott, a pusztán lehetséges jövő felé. Az előlegzés jelenbeli énünket egy valószínűnek vett jövőbeli szituációba helyezi át.⁵⁶⁴ Az előlegzésben azonban mindenkor a jövő felé vetítjük ki magunkat. Az előlegzés doxikus. A fantázia pontosan ezt a doxikus karaktert semlegesíti, elszakad minden aktualitástól, és a *tiszta lehetőségek* talaján működik. A fantázia lényegileg a szabadság aktusa, az aktualitás alól való emancipációt involválja. A tiszta lehetőségek közegeiben mozogva válhat a lényegkutatás metodológiai eszközévé.

Az emlékezet, az előlegzés és a fantázia egyaránt a távollét módján vélik tárgyukat. Az emlékezet a „már nem”, az előlegzés a „még nem”, a fantázia pedig a „nem itt”, a „másutt”, a reális lehetőségektől elszakadva, tisztán ideális lehetőségekben mozogva⁵⁶⁵ pedig a „sehol”, a „csak elméletben lehetséges” karakterével jeleníti meg a dolgot. A távollét a dolgok kiiktathatatlan struktúra-mozzanata, olyan fenomén, mely a fenomenológiai lényegkutatást egyáltalán lehetségessé teszi. Csak az aktualitás talajától elrugaszkodva tudunk fantáziavariációkat végezni. Távollét nélkül nincs eidetikus variáció, és lényegfeltárás sem. Sokolowski Husserl egyik legfontosabb eredményének éppen jelenlét és távollét strukturális kapcsolatára vonatkozó belátásait tartotta.⁵⁶⁶ Még a *lényeglátást* is a távollét mozzanatai hatják át: egy megjelenített lényegstruktúrának vannak az eidetikus intuíció számára explicit

⁵⁶² Vö. Hua 3/1: „Közelebből szemügyre véve a fantáziálás egyáltalán a «tétélező» újra-megjelenítés, tehát a lehető legtagabb értelemben vett emlékezés *neutrális modifikációja*”.

⁵⁶³ Vö. Hua 23: 313skk, 546skk, EU: 70sk, 106sk, 195skk. A „kvázi-tartalmak” nélkülözik az észlelés tömörségét és telítettségét, és speciálisan rájuk jellemző térbeli és időbeli szerkezettel rendelkeznek. A problémáról lásd később részletesebben is: III.1.2-4.

⁵⁶⁴ Vö. Sokolowski, 2000: 71skk, 74skk.

⁵⁶⁵ Ld. Lina Rizzoli, 2008: 300skk.

⁵⁶⁶ Sokolowski, 2000: 22.

és implicit, csak később kifejthető, kifejtendő mozzanatai. Husserl szerint a dolgok lényegénél fogva sehol nem lehetséges tiszta szemléleti jelenlét távollét nélkül.

A noézisként felfogott aktus, mint mondtuk, az igazság felfedésére irányuló törekvés szubjektív oldala. Az igazság általános problémája szempontjából ezért is játszik döntő szerepet. A jelen szakasz négy fejezetre oszlik: 1) a tudat fogalma általában, 2) intuitív aktusok, 3) szignitív aktusok, 4) az aktusainkat kísérő evidencia legfőbb típusai.

1. fejezet. A tudat mint élmény

A tudat Husserl szerint nem olyasmi, ami elszigetelné az embert a dolgoktól, ami az embert saját szubjektivitásának börtönébe zárná, hanem éppenséggel az ember és a dolgok közti eredeti kapcsolat, az a viszony, amelynek révén az ember már mindig is dolgoknál, a dolgok jelenlétében és közelségében tartózkodik. A tudat immanenciája e viszony szubjektív oldala, de immanencia mindig csak valamilyen transzcendencia alapján lehetséges. A tudat mint immanencia mindig túlmutat önmagán a dolgok, a világ és a többiek felé. Heidegger nem kedvelte a tudat terminusát: a kifejezést a modern szubjektumfilozófiákhoz, valamint a hozzájuk kapcsolódó álproblémákhoz, mindenekelőtt az úgynevezett „külvilág” problémájához kapcsolta, (GA2: 62, magyar: 82). Utolsó, 1973-ban tartott szemináriumai során úgy tekintett vissza a *Lét és időre*, mint ami először szabadította ki a filozófiát a modern gondolkodás története során a „tudat börtönéből”, (GA15: 379). Úgy vélte, hogy a tudat kifejezése nem engedi érvényesülni az emberi létezés, az „ittlét” eredendően eksztatikus karakterét; azt tehát, hogy az ember már eleve a világon van, már eleve a dolgoknál van.

Sartre, Heideggerrel szemben, úgy vélte, hogy az emberi létezés („réalité humaine”) megfelelő interpretációjában nem tudjuk megkerülni a tudat, a „cogito” fogalmát.⁵⁶⁷ Descartes, Husserl és Heidegger cogitóval kapcsolatos nézeteinek kritikáján keresztül artikulálja saját felfogását. Descartes szerinte szubsztancializálta a cogitót.⁵⁶⁸ Husserl elővigyázatosabb volt Descartes-nál, próbálta elkerülni a szubsztancializmus csapdáját, hibáját túlzott óvatossága okozta: megmaradt a funkcionális leírás szintjén, bezárkózott a cogitóba. Emiatt Husserl álláspontja, Sartre véleménye szerint, inkább volt *fenomenalista*, mint *fenomenológiai*.⁵⁶⁹ Heidegger megint csak az ellenkező végletbe esett: a tudat dimenzióját meg-

⁵⁶⁷ Vö. Fehér M., 1980: 37-49, uő, 2006.

⁵⁶⁸ EN: 109, magyar: 115. „Descartes rákérdezett a cogito funkcionális aspektusára: «Kétkedem, gondolkodom», mivel azonban ebből a funkcionális aspektusból minden átvezetés nélkül kívánt az egzisztenciális dialektika területére jutni, a szubsztancializmus hibájába esett.”

⁵⁶⁹ Uo. „Husserl, okulva ebből a hibából, mindig gondosan ügyelt arra, hogy csak a funkcionális leírás talaján maradjon. Ezért soha nem távolodott el a megjelenés mint olyan tiszta leírásától, a cogito-ba zárta magát - bár saját maga tagadta ezt - s inkább a fenomenalista, mint a fenomenológus nevet érdemelte ki ezzel; fenomenalizmusa pedig minden pillanatban a kanti idealizmus mentén haladt.”

próbálta teljesen kiiktatni az ittlét leírásából, ezáltal viszont elszigetelte magát attól, hogy a tudati dimenziót később visszanyerhessük. Azonban mégis mi lehetne a heideggeri egzisztenciális analitika által tárgyalt ön- és létmegértés e megértés *tudata* nélkül? Mi más lenne a megértés, mint hogy tudatában vagyunk annak, amit megértettünk?⁵⁷⁰ Az emberi létezés megértéséhez, vonja le a következtetést Sartre, mindenképpen a cogitóból kell kiindulnunk, „mely mindenhova elvezethet minket, föltéve persze, hogy nem zárkózunk belé, hanem kitalálunk belőle”.⁵⁷¹ Sartre tehát a cogitót, mint önmagáért-valót, mindenekelőtt a transzcendencia oldaláról ragadta meg: a tudat egzisztenciális mozgás, kivétel, „projekt” („projet”), a létre való nyitottság, a lét felé történő kilendülés.

Sartre szerint azonban a tudat nem csak önmagán való túllendülés, transzcendencia, hanem egyúttal önmagánál való jelenlét is, (*EN*: 109, magyar: 115). A cogito tárgy tudatként pozícionális tudat, amennyiben tárgyát tételezi, és önmagát az általa megcélzott tárgyra vetíti ki. Egyúttal azonban mindig önmagának nem-pozícionális tudata is, amennyiben implicit módon mindig tudatában van önmagának is, (*EN*: 20). Ez azt jelenti, hogy a fájdalom csak mint a fájdalom tudata lehetséges, az öröm az öröm tudataként, a félelem a félelem tudataként, stb. Implicit módon minden fájdalomban, örömben, félelemben, stb. önmagunknak vagyunk tudatában, mint szenvedő, boldog, rémült létezésnek.⁵⁷² Ez a prereflexív cogito, mely annyira megelőz minden tematikus, explicit, „pozícionális” önismeretet, hogy Sartre, a félreértések elkerülése végett, a birtokos jelzőt zárójelbe teszi: „önmagá(nak a) tudata”, „conscience (de) soi”.⁵⁷³

A cogitónak ez az értelmezése, úgy gondolom, nem áll olyan távol a tudat husserli felfogásától, mint azt Sartre vélte. Mint azt több szerző is megállapította,⁵⁷⁴ Sartre Husserl-olvasata helyenként meglehetősen tendenciózus, amiből azonban rendkívül gyümölcsöző

⁵⁷⁰ Uo. „Heidegger el kívánta kerülni a leírásnak ezt a fenomenalizmusát, mely a lények megárikus és antidialektikus elszigeteléséhez vezet, közvetlenül az egzisztenciális analitikának látott neki, anélkül azonban, hogy átverekedte volna magát a *cogitón*. Ám a "Dasein", miután Heidegger megfosztotta a tudati dimenziótól mint eredetétől, már nem képes visszanyerni ezt a dimenziót. Heidegger az önmegértés emberi valóságát részesíti előnyben, amit ő saját lehetőségeink "extatikus ki-vetítésének" definiál, s nem bocsátkozik bele e kivétel létezésének tagadására irányuló intencióinkba. Miféle megértés lenne azonban az, amely már önmagában is nem a megértés lété(nak a) tudata lenne? Az emberi valóság ezen ek-sztatikus jellege újra visszazuhan egy dologi és vak önmagában-valóba, ha nem az ek-sztatikus tudatából bukkan elő. Mindenképpen a cogitóból kell kiindulni, még akkor is, ha egy híres mondást parodizálva azt kell mondanunk, a cogito mindenhez elvezet, feltéve, ha letérünk az által kijelölt útról.”

⁵⁷¹ Fehér M., 2006b: [...].

⁵⁷² Sartre: „Ezt az önmagunk(nak a) tudatát nem kell valamilyen újfajta tudatnak tekinteni, hanem *az egyetlen létezmódnak, ami lehetséges, hogy valaminek a tudatával rendelkezünk*. Ahogy egy kiterjedt tárgynak a három dimenzióban kell léteznie, egy intenció, egy tetszés, egy fájdalom is csak önmagá(nak) közvetlen tudataként létezhet. Az intenció léte csak tudat lehet, hacsak nem az intenció a tárgya tudatomnak.”

⁵⁷³ Ez a gondolat már Arisztotelésznél megtalálható, mint arra Mezei Balázs külön felhívta a figyelmemet. Nikomakhoszi Etika, 1170a-b. Tengelyi László egy beszélgetésünk során a legnagyobb proto-fenomenológusnak nevezte Arisztotelészt.

⁵⁷⁴ Vö. pl.: Sokolowski, 2000: 220, Moran, 2002: 17.

gondolatmenetek születtek. A közös pont Husserllel, amire itt szerettem volna rámutatni, a tudatnak, a cogitónak *transzcendenciaként* történő felfogása. A cogito Husserlnél nem zár bennünket az immanenciába, hanem a transzcendenciát konstituálva túlvisz bennünket az immanencián. A cogito nála egyszerre *önmagánál való jelenlét*, és *túllépés* önmagán a világra, a dolgokra, a másik felé. Az (intencionális) élményként értett cogito a híd immanens és transzcendens között. *Az élmény* nem elzár bennünket a világtól, és mindattól, ami benne van és benne zajlik, hanem az élmény *az a mód*, ahogyan átéljük a világot és a dolgokat, *ahogyan részt veszünk a világ folyásában*.

Élmény az, hogy reggelente felkelek, az újsághoz kávé készítek magamnak, és újságolvasás közben a forró kávé ízét élvezem, élmény a parkban való séta, a másokkal való beszélgetés, a kudarcok miatti bánat, a siker feletti öröm, egy vizsgától, egy állásinterjútól való szorongás, az, hogy a jegyzeteimet rendezgetem, hogy vacsorát készítek magamnak, hogy lefekszem aludni. Az élmények egymásba szövődnek, és élményeink összefonódnak mások élményeivel. Beszélünk közös élményekről, melyek a másokkal együtt töltött közös, nyilvános életünk momentumai. Közös élmény egy randevú, egy közéleti vita, a közös filmnézés, az olvasmányélmények, filmélmények megvitatása ismerőseinkkel, barátainkkal, társunkkal. Ezek a közös élmények mindenkor az ő élményeik is. Az élmény világon lét, a világ közegében lét, a világra való kivetülés. Az élmény a létezés önmagánál léte, másoknál léte, a dolgoknál léte, a világnál való léte.

Az élmény faktikus életünk legkisebb, elemi, önálló, konkrét része.⁵⁷⁵ Maga az élmény önállóan mozzanatokból épül fel, messzemenően rétegzett, és sok szinten tagolt egységről van szó. Az élmény aktivitás és passzivitás játékában adódik, ahol a legalsóbb szinteken végbemenő, tisztán érzéki szintézisek eredeti passzivitásban mennek végbe, a legmagasabb fokú aktivitást pedig ésszerűség és szabadság jellemzi, de még szabadságunk legtisztább működése sem menten minden passzivitástól. Ez azt jelenti: nincs és soha nem is lesz teljes ellenőrzésünk élettörténetünk menete és fordulatai felett. Az élményegység alapvetően *praktikus intencionalitás*,⁵⁷⁶ már eleve a társas világ felé forduló *életgond* határozza meg.⁵⁷⁷ A teoretikus megismerés sem más, mint a praktikus intencionalitás magasabb szintű

⁵⁷⁵ Akinek első meggondolásra valószerűtlennek tűnne, hogy az élményt az élettörténet konkrét, reális részének mondjuk, hiszen az élmények szervesen összekapcsolódnak egymással, és áthatják egymást, gondoljon csak bele, hogy az élet fonala bárhol elszakadhat. Aminek következtében élettörténetünk nem folytatódhat újabb élményekben – vagy az élményfolyam mesterségesen is megakasztható, majd továbbengedhető, a minden érzéket kikapcsoló, éppen csak a szervezet vegetatív működését engedélyező mesterséges kómával, illetve – ha a technikai feltételek a jövőben meglesznek hozzá – akár hibernációval.

⁵⁷⁶ Vö. Henning Peucker, „Grundlagen der praktischen Intentionalität”, 2008.

http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf

Ld. még: Hua 8: 201skk, különösen: 203: „A teoretikus élet az általános praktikus élet egyik ága”.

⁵⁷⁷ Lee, 1993: 148, 193sk.

működése, mint *teoretikus praxis*.⁵⁷⁸ A kései Husserl felfogása szerint a teória is csak az egyetemes, életvilágbeli praxis egy különös formája.⁵⁷⁹ A mindenkori konkrét élményegység intuitív és szignitív aktusokból, érzéki és jelentésszerű, értelemmel bíró mozzanatokból épül fel. Épp ezért a következő két fejezetben az aktusok e két nagy csoportjának legfontosabb típusaival fogunk foglalkozni.

2. fejezet. Intuitív aktusok

Husserl a *Logikai vizsgálódások*ban az aktusokat általában két nagy csoportra osztotta: intuitív és szignitív aktusok csoportjára, (Hua 19/2: 586skk). Az intuitív aktusok nála egyáltalán az érzékiséggel – és nem csupán a szűkebb értelemben vett szemlélettel – összefüggő aktusokat jelentették, melyeket épp ezért néha „érezéki aktusoknak” („sinnliche Akten”) is nevez, (i.m. 540sk).⁵⁸⁰ Az *érezékiség* általános fogalma különösen kézenfekvő abban a tekintetben, hogy nemcsak az öt érzékszerv tapasztalatait foglalja magában, és mellettük a testi érzetek különböző típusait is, hanem ezeknek az emlékezetben történő reprodukcióját, sőt: a képzeletben történő produktív variációikat is. Amikor az érzékiség aktusaira általában az „intuitív aktusok” megjelölést alkalmazzuk, akkor ezzel egy Husserlnél általánosan és jellemző módon érvényesülő terminológiai tendenciához igazodunk. Az észlelés, mint korábban többször volt már róla szó, Husserlnél alapvetően gyakorlati. Az észlelés gyakorlati összefüggéseket tár fel, és gyakorlati összefüggésekbe helyez bennünket. Az észlelés vázolja föl azt a mozgásteret, azt a praktikus szituációt, amelybe viselkedésünk, az önállóság magasabb vagy alacsonyabb fokán álló tetteink révén illeszkednünk kell. Miként Sartre találó megfigyelése szól: a szabadság mindig szituációhoz kötődik, nincs szabadság szituáció

⁵⁷⁸ Hua 6: 113, magyar: 144. „Az emberi környezetben a gyakorlat sokféle módja érvényesül, köztük az a sajátos és történetileg kései is, amelyet *teoretikus praxisnak* nevezünk. Ennek megvannak a saját szakmai módszerei; az elmélet művészete olyan igazságok fellelésére és a róluk való megbizonyosodásra irányul, amelyek újfajta, a tudomány előtti élettől idegen értelemben véve igazságok: «végérvényesek», általános érvényük van”. (A disszertáció által hangsúlyozni kívánt motívum kedvéért a fordítást némiképp módosítottam, a módosítást kurzívval jeleztem – MBP.) Vö, Lee: 1993: 147skk, 186skk.

⁵⁷⁹ Lee, 1993: 148.

⁵⁸⁰ Id. hely. „Ezzel függ össze az érzéki (reális), valamint a kategoriális tárgyak, meghatározottságok, kapcsolatok közti különbségtétel; ahol a kategoriálisak szempontjából karakterisztikusnak bizonyul, hogy azok az «észlelés» módján csupán olyan aktusokban lehetnek «adva», amelyek más aktusokban, végső soron az érzékiség aktusaiban *fundáltak*. A kategoriális aktusok szemléleti, tehát egyszersmind imaginatív betöltődése egyáltalán az *érezéki aktusokban* fundált [kiemelés tőlem - MBP]. A *puszta* érzékiség azonban önmagában soha nem nyújthat betöltődést a kategoriális, pontosabban: kategoriális formákat tartalmazó intenciók számára. A betöltődés inkább mindig a kategoriális aktusok által megformált érzékiségben rejlik.”

nélkül.⁵⁸¹ A szituációt – a megismeréshez, a teoretikus praxishoz kötődő szituációt is – azonban az észlelés jeleníti meg.

Sartre a megismerést hangsúlyosan praktikus viszonyként értelmezi, mint az önmagáértvalónak a világ közegében kifejtett egzisztenciális mozgását.⁵⁸² A megismerés, mondja, eredendően az elsajátításra irányuló törekvés („s'approprier”, „appropriation”); ebben a formában a birtoklásnak, mint eredendő egzisztenciális struktúrájának a módusza. A megismerő folyamat leírásában két, általánosan használt metaforához fordul: az evés és a szexuális aktus képéhez. Mindkettő a birtoklás egzisztenciális struktúrájához kötődik, igaz, a második némiképp komplexebb módon, mint az első. Az első szerint a tudományos kutatás leginkább a vadászathoz hasonlítható, melynek során a vadász, akárcsak a prédára leső ragadozó, megpróbálja elejteni zsákmányát, hogy azután elfogyassza azt.⁵⁸³ Az evés (és a vadászat) metaforájának alapján a megismerésben alapvetően a megismerendő tárgy elfogyasztására, asszimilálására, önállóságának felszámolására törekszünk. „A kíváncsiság az állatoknál mindig a szexualitásból vagy az éhségből ered. Megismerni annyi, mint szemeinkkel enni”.⁵⁸⁴ Lábjegyzetben hozzáteszi: „A gyerek számára a megismerés a szó szoros értelmében az evést jelenti. Meg akarja *izlelni*, amit lát”.⁵⁸⁵

Ez az első mozgás ott megy át a másodikba, ahol a tárgy totális asszimilációjára, tehát tiszta énné, tudattá, fogalomná alakítása kudarcot vall, ahol a tárgy „megemészthetetlen” mozzanataival találkozunk.⁵⁸⁶ Ez a kudarc hívja életre azt a paradox törekvést, hogy a tárgyat úgy sajátítsuk el, hogy közben megőrizzük annak önállóságát. A megismerésnek ez a második fajta mozgása Sartre szerint a szexualitás strukturális analógiájára megy végbe. Ennek során nem arra törekszünk, hogy felszámoljuk a megismerendő dolog önállóságát, és azt teljesen magunkba olvasszuk, hanem inkább a hozzá való igazodás révén próbáljuk magunkat kiismerni benne.⁵⁸⁷ Sartre szerint bizonyos szempontból mindkét metaforának megvan a maga különös jogosultsága, a két mozgás kölcsönösen összekapcsolódik és kiegészíti egymást.

⁵⁸¹ Vö. *EN*: 526skk., különösen: 534. „Kezdünk bepillantani tehát a szabadság paradoxonjába: csak *szituációban* létezik szabadság, és csak szabadság által létezik szituáció. Az emberi-valóság mindenhol olyan ellenállásokba és akadályokba ütközik, amelyeket nem ő hozott létre; ezeknek az ellenállásoknak és akadályoknak azonban csak abban a szabad választásban és az által van értelmük, ahogy az emberi-valóság *van*.”

⁵⁸² Ld. különösen: i.m. 623-626.

⁵⁸³ I.m. 624. „Bacon Pán vadászatának nevezi”.

⁵⁸⁴ Uo.

⁵⁸⁵ Uo.

⁵⁸⁶ I.m. 625. „Ezt a feloldódást azonban megakasztja az a tény, hogy a megismert mégis ugyanott marad, a végtelenségig feldarabolva, felzabálva, mégis végtelenül érintetlenül, teljesen megemészte, mégis teljesen kívül és megemészthetetlenül, mint egy kavics. Észrevehetjük, milyen fontos a „felzabált emészthetetlen dolgok” szimbóluma a naív képzeletben, a strucc gyomrában lévő kavics, Jónás a bálna gyomrában.”

⁵⁸⁷ Uo. „Az asszimilációnak és az asszimilált megőrzött integritásának ez a lehetetlen szintézise gyökereit tekintve a szexualitás alapvető törekvéseinek felel meg. A testi „birtoklás” egy állandóan birtokolt és mégis mindig új test nyugtalanító és csábító képével szolgál, amelyen a birtoklás semmilyen nyomot nem képes hagyni.”

Ezekben a leírásokban Sartre gyakorlatilag a megismerés két alapmodelljét mutatja be: a megismerés mint a megismerendő dolog *asszimilációja*, illetve mint a megismerendő dologhoz való *adaptáció* vagy alkalmazkodás. A husserli fenomenológia kontextusába helyezve a kérdést, úgy vélem, hogy a megismerést inkább *adaptációnak*, mint asszimilációnak kell tekintenünk. Husserl nem eliminálni akarja az objektivitást, hanem megmagyarázni azt. A valóság komplex konstitúciós utakat követel meg. Minél összetettebb a megismerendő igazság, tényállás, annál komplexebbet. A konstitúció nem teremti a konstituált objektivitást, hanem *felfedi* azt. Az objektivitás felfedése során olyan fogalmakkal, sémákkal, teoretikus modellekkel élünk, amelyek természetesen szubjektív, interszjektív teljesítmények. Viszont bizonyos módon illeszkedniük kell a megcélzott tárgyhoz, tényálláshoz, amennyiben a dolgot igaz-létében, a maga valóságában szeretnénk megismerni.

A dolgot magánvaló-létében vagy igaz-létében megcélzó észlelést kettősségek uralják. Ilyen alapvető kettősségek: 1. *észlelt tartalom* és az emlékezetben, illetve a fantáziában *reprodukált tartalom* vagy *kvázi-tartalom*; 2. üres és betöltött intenció, és 3. *figura és háttér*.⁵⁸⁸ Ami az *első*t illeti: minden eredeti módon észlelt tartalomhoz lényegileg hozzá-tartozik a reprodukció és a fantáziában való variáció lehetősége. A *másodikról* előzetesen annyit kell itt mondanunk, hogy mivel az észlelés elsősorban tárgyészlelés, és a tárgy nem lehet egyszerre minden oldalról adva, az észlelés *prezentáló* mozzanataival lényegileg össze-kapcsolódnak *apprezentáló*, a tárgy nem látható, kitakart részeit üresen megcélzó intencionális mozzanatok. A dolog mindig csak perspektivikusan, csak egy meghatározott nézőpontból lehet adva.⁵⁸⁹ A harmadik alapstruktúra szintén az észlelés tárgyias, objektíváló jellegéhez kapcsolódik. A figyelmünk középpontjában álló dolog mindig a vele homályosan együttvélt („mitgemeint”) tárgyi összefüggések háttéréből emelkedik ki. Ez a *horizontintencionalitás* eszméje.

Ezeknek a kettősségeknek a közös gyökeréig csak a genetikus fenomenológia szintjén áshatunk le. Jelenleg azonban a statikus fenomenológia horizontján mozgunk. A kettősségek eredetének felmutatása a tárgyképződés általános problémájával függ össze. Az elsőként említett kettősséget az időtudat fenomenológiája fogja feloldani. Az eleven jelen körében mozgó közvetlen prezentációt nyújtó észlelés hatókörén túl az eredetileg prezentált tartalmat

⁵⁸⁸ Az alaklélektannak ezt az irányadó megkülönböztetését már Husserl is alkalmazta, aki némiképp sérelmezte, hogy az alaklélektan klasszikusai nem méltányolták kellőképpen vonatkozó felfedéseit, sőt, hogy figura és háttér kettősségét, az érzetadat-elmélet minden kritikája ellenére is, pszichologisztikusan és naturalisztikusan értelmezték, így figura és háttér alapvető jelentőségét mégis csak félreértették, (Hua 17: 291sk). Husserl és az alaklélektan kapcsolatához lásd: Ullmann, 2010: 250-255, Aron Gurewitsch, „*Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*”, in *Psychologische Forschung* 12 (1929): 279-381.

⁵⁸⁹ Vö. Hua 3/1: 351. „Látható tehát, hogy a téridőbeli dolog nem pusztán számunkra, emberek számára, hanem még Isten – tehát az abszolút ismeret ideális reprezentánsa – számára is csak jelenségek révén, «perspektivikusan» [...] van és lehet adva”.

mi már csak az eredeti prezentáció utánzatának formájában, megismétlő módon tudjuk megjeleníteni. A valóságos észlelés *árnyékokat* hagy az emlékezetben, melyeket a fantázia, árnyjátékok formájában, nagyon is kreatív módon tud újrahasznosítani.⁵⁹⁰ A tárgyi értelem születési folyamatának genetikus fenomenológiai analízise révén pedig képessé válunk majd az utóbbi két szembeállítás meghaladására. Mindennek közelebbi vizsgálatára azonban csak az értekezés következő, harmadik részében, az igazság genetikus dimenziójának feltárásakor nyílik majd alkalmunk.

A jelen fejezet a következő pontokra oszlik: 2.1. észlelés, 2.2. visszaemlékezés, 2.3. előlegzés, 2.4. fantázia, 2.5. képtudat.

2.1. Észlelés

Az észlelés itt *érzéki észlelés*, mely egy magasabb szinten a kategoriális észlelés érzéki-szemléleti alapját nyújtja. Az érzéki észlelésben jelenlévő apperceptív, apperceptív, üresen vélt mozzanatok még nem a kategorialitás, a szignifikáció szintjéhez tartoznak. Az érzéki tárgyat a maga egységében véljük, amihez hozzátartozik a dolog nem látható oldalainak, aspektusainak üres megcélzása. Ez az üres megcélzás az intuíció és nem a szignifikáció aktusaihoz tartozik.⁵⁹¹ Ezek az üres mozzanatok egy alapvető, már korábban is emlegetett fenomenológiai struktúrát tesznek hozzáférhetővé már az érzékiség szintjén is: a távollét fenoménjét. Az üres és teli mozzanatok váltakozása, és egymásba szervesülő, szálanként egymásba fonódó szövedéke azzal kapcsolódik össze, hogy Husserl szerint az észlelés mindenekelőtt *tárgyészlelés*, maga a tárgy pedig, mint már mondtuk, pedig csak perspektivikusan, meghatározott oldalai felől lehet adva. Husserl, mint ismeretes, kitágította az értelem fogalmát, annyira, hogy abba a nem nyelvi jelentések is beleférjenek.⁵⁹² Értelemről

⁵⁹⁰ Vö. Hua 23: 152. „A «fantáziakép» esetében azonban nem rendelkezünk megjelenő valósággal, nincs tehát ellentmondás sem az aktuális valósággal. A fantázia nem mosódik össze a valósággal, hanem önálló birodalmat alkot: az árnyékok birodalmát”.

⁵⁹¹ Vö. Sokolowski, 2000: 79. „A szignitív megcélzás különbözik az észlelést kísérő üres intenciók fajtájától. Amikor egy épület elejét látom, akkor belefoglalom a nem látható oldalakat, a hátsó részt és az épület belsejét, de ez a fajta üresség különbözik attól a fajtától, mely a szavak használatánál van jelen. Az észlelést átjáró üres intenciók folyamatosak és mindig változók. Olyanok mint a rojtozat vagy a holdudvar, mely mindent körülfolyl, ami a középpontban adva van. Folyamatosan utat biztosítanak a jelenlétnek. A verbális szignitív intenciók azonban, másfelől, diszkrét és nem-folytonosak. A dolgot egyetlen csapásra, és mint egy egészet veszi célba. Tárgyat pontosabban és explicitebb módon határozzák meg, mint az üres intenciók. A szignitív intenciók nem egyenletesek és fokozatosak, hanem szaggatottak és jobban azonosítható egységek: a «Burritt Hotel» szavakkal csupán magát a Burritt Hotelet vélem, és semmi többet. A szignitív intenciók ennél fogva konkrét jelentéseket alapítanak, melyek szintaxisba helyezhetők, és amelyekkel mondatokat építhetnek fel. A szignitív intenciók jelentik a belépést az ész birodalmába, míg az észlelést kísérő üres intenciók megmaradnak az érzékiség szintjén”.

⁵⁹² Vö. pl. Tengelyi, 2007: 30. Husserl nem csupán „a nyelvi képződmények jelentését nevezte értelemnek, hanem tágabban alkalmazta ezt a kifejezést: észleleti értelemről, valamint a tapasztalatok értelméről is gyakran esett szó nála. Ez a fogalomhasználat követőkre talált: az értelem szó tágabb használata meghonosodott a fenomenológiában”.

beszélt már jóval a nyelviség szintje alatt, az érzéki észlelés szintjén. „Észleleti értelemről” („Wahrnehmungssinn”) beszélt ebben az összefüggésben, ami nála az érzékszervi észlelésben előforduló dolog tárgyi értelmét jelentette, (Hua 19/2: 698sk, 764sk). A tárgy érzékszerveink számára mindenekelőtt tárgyi értelemként adódik, ami az érzéki észlelés kontextusában egy észleleti értelem. Értelmezésem szerint ez az értelem a heideggeri megfogalmazásnak is: „az aiszthészisz mindig a maga ideá-jára irányul”, (GA2: 33).

Észlelésünk mindig tárgyakra irányul. Az észlelést ennél fogva Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* az objektíváló aktusok általános osztályába sorolja. Az objektíváló aktusok tárgyakkal szembesítenek bennünket. Husserl, az első főműben, megváltoztatott formában, átveszi Brentanónak⁵⁹³ a képzetek általános megalapozó szerepéről vallott felfogását: „*Minden intencionális élmény vagy maga objektíváló aktus, vagy egy ilyen aktus szolgál neki «alapul»*; azaz, az utóbbi esetben szükségszerűen tartalmaz egy objektíváló aktust, mint alkotóelemet, amelynek összmatériája egyúttal, mégpedig individuális módon, azonos az ő összmatériájával”, (Hua 19/1: 514).⁵⁹⁴ Ebben az időszakban még Husserl szerint a nem-objektíváló aktusok vagy képzetek az objektíváló aktusokon alapulnak. A nem-objektíváló aktusokra példa nála az öröm, a kívánság, az akarás, (pl. i.m. 519). Ezeket a nekik alapul szolgáló tárgyi intenciók teszik tárgyiaszá.

Az ilyen szöveghelyek olvasásakor azonban körültekintőnek kell lennünk, amikor az „objektíváló aktus” kifejezést értelmezzük. Néhány értelmező⁵⁹⁵ ezekből a megfogalmazásokból a megismerés primátusára következtetett Husserlnél. Az objektíváló intenciót, vagy objektíváló aktust közvetlenül megismerő aktusnak olvasták. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Husserlnél már maga az objektíválás, azaz a tárgyiasítás is a praktikus, mindennapi élet keretei között nyeri el első, irányadónak számító értelmét, nem pedig a tudományos-teoretikus élet magasabb szintjén. Az objektíváló intenciót a világ felé forduló praktikus alaptendenciát járnak át.⁵⁹⁶ A megismerő intenciók az objektíváló aktusok *magasabb* típusát képviselik. Később azonban, a genetikus fenomenológia álláspontjáról, már problema-

⁵⁹³ Brentano, „Psychologie vom empirischen Standpunkt”, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973/1: 112sk. Minden pszichikai fenomén vagy maga képzet, vagy képzeten alapul. Ld. ehhez: Moran, 2002: 45sk.

⁵⁹⁴ Husserl Brentano eredeti megfogalmazásához is pozitív módon kapcsolódik, noha annak a fenti módon idézett változatát veszi irányadónak. Vö. még: „*Minden aktus vagy maga képzet, vagy egy vagy több képzet által fundált*”, Hua 19/1: 479.

⁵⁹⁵ Köztük Lévinas. Vö. pl.: *TI*: 7, 14, 111sk, 127skk.

⁵⁹⁶ Ld. Drummond, „The Structure of Intentionality”, in Welton (szerk.), 2003: 83. „Husserl úgy véli, hogy minden aktus vagy maga «objektíváló aktus», vagy rajta alapul, és hogy az észlelés az alapvető objektíváló aktus. Ez néhányakat arra késztetett, hogy Husserl-t azzal vádolják, hogy jogosulatlanul előnyben részesítette a megismerés aktusait, de én nem hiszem, hogy Husserl-nek az objektíváló aktusokra vonatkozó igényének a legjobb olvasata volna, ha azt a megismerő és egyéb fajta tapasztalatok kontextusába helyeznénk, teszem azt a megismerő és a praktikus, a megismerő és az axiológikus különbségtétel kontextusába. Láttuk már, például, hogy Husserl felismeri, hogy az észlelésben mindig jelen van egyfajta praktikus érdeklődés a világ vagy a dolgok iránt, amely bizonyos fokig vezérli a feltáró észlelésnek a folyamatát”.

tikusnak érzi az objektíváló aktusok abszolút megalapozó szerepéről vallott felfogását, és a fundációs rend az idős Husserlnél *megfordul*: minden aktus vagy nem-objektíváló, vagy ilyenén alapul.⁵⁹⁷ Az ösztönös, praktikus, axiológikus intenciók mint nem-objektíváló aktusok fundálják a doxikus, objektíváló képzetintenciókat, képzetaktusokat.⁵⁹⁸

Az észlelésnek objektíváló aktusként történő értelmezése a következő gondolatot rejti magában: minden észlelés tárgyészlelés. A tárgytapasztalat genetikus gyökereit feltárva láthatóvá tesznek az objektíváló tapasztalatot lehetővé tévő nem-objektíváló (ösztön-struktúrák vezérelte érzéki-hületikus) szintézisek, a statikus fenomenológiának ezen a szintjén azonban számunkra mindenekelőtt magának a tárgymegjelenésnek az eseménye fontos. Az észlelés, mint tárgyi megjelenítés aktusában Husserl két alapvető réteget különböztet meg: az érzéki mozzanatot (*Empfindung*) és a felfogást (*Auffassung*). Az érzéki anyagot a felfogás „lekesíti át” („beseelt”),⁵⁹⁹ és az irányítja valamely megfelelő intencionális tárgyra. Husserl visszatérően bírálta az érzetatomizmust, mely a tárgyakat elemi érzetektől kívánta volna felépíteni. Érzetek pusztán egymáshoz kapcsolása azonban csak nagyobb érzetkomplexumokat eredményez, tárgyként megjelenő entitást azonban soha. Egy felfogó aktusra van szükség, mely az érzeteket mintegy értelmezi. A felfogó aktus és az érzettartalom elvi függetlenségének megmutatása végett Husserl olyan példákat elemez, melyek a korabeli alaklélektani vizsgálatokban is felmerültek. Ezen példák szerint ugyanaz az érzettartalom radikálisan különböző tárgyi interpretációra tehet szert. Maga az „érzetanyag” azonos, és mégis teljesen másik tárgy áll a szemünk előtt. „Gondoljunk például arra, hogy bizonyos figurák vagy arabeszkék először pusztán esztétikai módon hatnak ránk, és azután hirtelen belénk hasít a felismerés, hogy itt szimbólumokról vagy szójelekről lehet szó” – hangzik a szerző egyik jól ismert példája, (Hua 19/1: 398, magyar: 35).

Az érzéki észlelés mindig tárgyakat, és soha nem pusztán érzeteket nyújt számunkra; az érzet csupán az észlelési aktus önállóan mozzanata. Elvonatkoztatás útján kiemelhetjük belőle, de ettől még önmagában tekintve merőben absztrakt entitás marad. Az *Eszmék* terminológiájában az észlelési aktus érzetanyaga és felfogásszerű mozzanata a noézis, a tudati

⁵⁹⁷ Vö. Lee, 1993: 35sk, 130skk. Vö. még pl.: Hua Mab 8: 259, [1934, február eleje]. „A (nem-objektíváló) ösztönök, egyszer megnyilvánulásukban, máskor pedig lecsillapodásukban, egy tárgyi környezetet, tárgyi magvakat konstituálva, melyek jószágok «jelentésével» rendelkeznek, aszerint, hogy milyen ösztönös szükségletet ébresztenek, ébreszthetnek maguk iránt.”

⁵⁹⁸ Lee, i.m. 36. Vö. még: Ullmann, 2010: 257-259, Bakonyi Pál, „Az ösztönösség fenomenológiája”, in *Aspecto* filozófiai folyóirat, 2009, II. évf. I. szám: 43-68.

⁵⁹⁹ Hua 19/1: 360sk. „És egy ismét új vonatkozás az objektíváló vonatkozás, amelyet a megjelenésben átélt érzetkomplexumnak a megjelenő tárgyra való vonatkozásában tulajdonítunk; nevezetesen amennyiben azt mondjuk: a megjelenés aktusában átéljük az érzetkomplexumot, emellett azonban bizonyos módon «fel is fogjuk», «appercipiáljuk», és az érzeteket átélkesítő felfogás ezen fenomenológiai karakterében áll az, amit egy tárgy megjelenésének nevezünk”.

élet szubjektív oldalára kerül, mint (érzéki) *hülé* és intencionális *morfé*, (vö. Hua 3/1: 191-199, Hua 3/2: 606, 616skk). A kettő összjátéka⁶⁰⁰ hozná létre az aktus vonatkozását az intencionális tárgyra, mely az *Eszmé*kben tárgyi értelemként, *noémaként* jelenik meg. Szigorú értelemben véve Husserl háromrétegű elemzésről beszél az *Eszmé*kben. Az intuitív aktus (észlelés, visszaemlékezés vagy fantázia) érzéki összetevőjét, a hülét, ekkor még pusztán passzívnak tartja, „halott”, „élettelen” anyagnak.⁶⁰¹ Az érzéki komponensre vonatkozólag megenged egy „tisza hületikát”, amely azonban korlátozott, és nagyon szegényes szerepet tölt be a „tisza tudat fenomenológiájában”, (Hua 3/1: 198sk). A következő a noétikus analízis szintje, mely a „specifikusan noétikus”, tehát az „átlelkesítő”, „értelemadó” aktusok szintjének fenomenológiáját nyújtja, s amelyet Husserl „az összehasonlíthatatlanul fontosabb és gazdagabb analíziseknek” tart, (Hua 3/1: 196).⁶⁰² A hülé és az intencionális morfé révén a konkrét élmény mindig egy tárgyi értelemre irányul. Az elemzések harmadik szintjét a noématikus értelemre vonatkozó vizsgálatok szintje jelenti, a noématikus analízis.

A „tisza hületika” ekkor még pusztán alárendelt szerepet játszik.⁶⁰³ Későbbi kutatásai folyamán ez a kép drámaian megváltozik. A genetikus fenomenológia kibontakozásával a hülé úgyszólván „kitört” korábbi alárendelt funkciójából, és kései kézírataiban egyenesen főszerepre tett szert.⁶⁰⁴ A hülé többé nem a noétikus oldalon helyezkedik el, hanem *megelőzi noézis és noéma szembenállását*, és minden magasabb rendű tudati aktivitás alapjaként szolgál. Az alsóbb szintű hületikus szintézisek, végső soron a minden tudatosságot megelőző ős-hülé rezdülései alapozzák meg a magasabb szinteken zajló noétikus-noématikus értelemképződést. A tárgyi értelem kialakulását alacsonyabb szinten a hülé mozgása és élete *motiválja*. A hülé többé nem passzív, halott anyag, hanem a tapasztalat önszerveződésének egyik önálló életet élő központja. A döntően a harmincas években keletkezett C-kéziratokban minden

⁶⁰⁰ Vö. Karl Schumann, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 3/1: xlvii.

⁶⁰¹ Vö. Hua 3/1: 192. „Azt találjuk, hogy ezek a konkrét élményadatok átfogóbb konkrét élmények komponensei, amelyek egészként intencionálisak, mégpedig úgy, hogy ezeken az érzéki mozzanatokon egy mintegy «átlelkesítő» *értelemadó* (vagy lényegileg értelemadást implikáló) réteg helyezkedik el, egy réteg, amelynek révén az *érzékiből*, *melyben semmi intencionális sincsen*, megszületik a konkrét intencionális élmény”. I.m. 198. „Sajátos talaján kell eljutnia a transzcendentális fenomenológiának oda, hogy az élményeket ne mintegy önkényes halott dolgokként, mintegy «tartalmak komplexumaiként» kezelje, amelyek pusztán vannak, de semmit sem jelentenek, semmit sem vélnek [...], hanem hogy elfoglalja az *alapvető specifikus problematikát*, mely az élményeket *intencionális élményekként* nyújtja, mégpedig *tisztán eidetikus lényegük révén*, mint «*valamiről való tudatot*”. Az *Eszmé*khez készült kézírataiban még erőteljesebben fogalmaz: „az anyagok pusztán ideális absztraktumok, melyek forma nélkül egyáltalán semmik”, Hua 3/2: 546. Vö. még: Brainard, 2002: 130skk.

⁶⁰² Id. hely: „Az összehasonlíthatatlanul fontosabb és gazdagabb elemzések a noétikus oldalon kapnak helyet”.

⁶⁰³ Hua 3/1: 198sk. „A tisza hületika természetesen alárendelődik a transzcendentális tudat fenomenológiájának. Egyébiránt egy önmagában zárt diszciplína karakterével rendelkezik, ilyenként megvan a maga értéke, másfelől azonban funkcionális tekintetben jelentőségét az adja, hogy lehetséges kapcsolódási pontokat nyújt az intencionális szövedék számára, lehetséges anyagot az intencionális formációk számára”.

⁶⁰⁴ Ld. ehhez: Lee, 1993: 45, 99skk, 116skk.

értelemképződés őspasszív altalaját ős-hülének és ős-énnek az ős-kinesztézisben összefonódó együttmozgása alkotja.⁶⁰⁵ Az ős-hülé az, amely abszolút én-idegenként betör a tapasztalat áramába, amely felé az ős-én passzív-ösztönös módon odafordul,⁶⁰⁶ és amely a tapasztalat magasabb szinteken való szerveződéseinek eleven kiindulópontjaként lép fel.

Magának az érzetnek a fogalma (mely a konstitúció matériájaként értett hülé fogalmának az előzménye, és bizonyos módon alapja is) sem mentes azonban minden problémától. Sokan az érzetanyag husserli felfogásában egy empirista előítélet maradványát látták, Husserl le nem küzdött empirista tendenciáinak és szimpátiáinak továbbélését.⁶⁰⁷ Sartre egyenesen elveti az érzet fogalmát, és tagadja, hogy bármi olyan mint érzet létezne. Szerinte csak tárgyakat látunk, érzékelünk, azok meghatározott, konkrét tárgyi minőségeivel:

Az érzet, ez a szubjektív és objektív közötti hibrid lét, amit a tárgyból kiindulva gondolunk el, és azután a szubjektumra alkalmazunk, ez a korcs létforma, amelyről nem tudjuk megmondani, hogy ténylegesen vagy elvileg létezik-e, csupán a pszichológusok agyszüleménye, s a tudat és a világ viszonyáról kialakított minden komoly elméletnek következetesen el kell utasítania.

EN: 354, magyar: 382

A felmerülő kétségekre, úgy vélem, a következő módon lehet válaszolni. Egyfelől Husserlnél az érzettartalom (a konstitúciós matériaként szolgáló hülé, illetve, a genetikus fenomenológia szintjén, a felsőbb szinteken végbemenő értelemképződés mozgásterét kialakító hületikus alap) semmi esetre sem számít „primer adottságnak”. Olyannyira nem, hogy az észlelési aktus érzetállományához egyáltalán csak elvonatkoztatás útján lehet hozzáférni, és

⁶⁰⁵ Hua Mab 8: 199. „Tehát: a különböző szintű létezők, világok, idők konstitúciójának két őselőfeltevése van, két ősforrása, amelyek az időbeliség (minden ilyen időbeliség) szempontjából fogalmazva mindig «alapul szolgálnak» nekik: 1) eredeti énem mint fungáló, mint ős-én, a maga affekcióiban és akcióiban, a megfelelő módokhoz tartozó minden lényegi alakzatával, 2) eredeti nem-énem mint a temporalizáció eredeti árama, és amely maga a temporalizáció ősfarmájaként, az őstárgyisághoz tartozó időmezőt konstituálja. De mindez a két ősalap egy, elszakíthatatlan, és önmagában tekintve pusztán absztrakt”. I.m. 225. „Az ős-hülé az ős-kinesztézissel. Azt mondjuk: egy egységes céltalan «tett», egy a hülé osztatlan totalitásával”. I.m. 258sk. Ld. továbbá: Inga Römer, 2010: 86skk, 92skk, 111sk. Lee, 1993: 117skk. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Phae 23, 1966.

⁶⁰⁶ Ld. Lee, 1993: 116sk.

⁶⁰⁷ Heidegger, GA 89: 185. „Ha azonban az embert Descartes értelmében véve ego cogito-ként, tudatként jelöljük meg, és ezt a megjelölést követve azután a tudat primer tartalmaira kérdezzük rá, akkor ezek a tartalmak, az angol empirizmus tanítása szerint, ahogyan az a 19. században uralkodott, és még Husserlt is hosszú időn át meghatározta, az érzet. Husserl ezt az adottságot közelebbről mint hületikus adatot határozta meg (...). Hülé a görögben anyagot, matériát, eredetileg fát jelentett”. Ld. még: Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1998: 71skk. Továbbá: Sartre, EN: 25. „S még ha egyet is értenénk Husserllel, hogy van a noésisnek egy hületikus rétege, nem tudnánk megérteni, hogyan képes a tudat ezt a szubjektívét az objektivitás felé transzcendálni. A *hylét* a dolog és a tudat jellemzőivel ellátva, Husserl úgy vélte, megkönnyítette az átjárást az egyiktől a másikhoz, de csak egy hibrid létet sikerült létrehoznia, amit a tudat is elutasít, s a világból sem részesülhet”

Husserl az önmagában tekintett érzetet „absztraktumnak”, „puszta elvonatkoztatásnak” nevezi, (Hua 3/2: 546). Ami másfelől egyáltalán az érzet létezését illeti, úgy gondolom, hogy egyfelől azt kell megvizsgálunk, hogy milyen módon jelennek meg egy dolog minőségei az észlelésben egyáltalán, másfelől pedig az észlelés határesetei felé kell fordulnunk.

Mit mond Sartre a tárgyi minőségekről? Ezek kint vannak a világban, a dolgok reális tulajdonságaiként, és semmi közük a szubjektumhoz.⁶⁰⁸ Ugyanaz a dolog viszont folyamatosan változó minőségek szubsztrátumaként jelenik meg a fényviszonyoktól függően, illetve, ha színes lencséjű szemüveget veszek fel. A dolog minőségei ilyen esetekben anélkül változnak, hogy magának a dolognak a fizikai szerkezete megváltozna – egyszerűen az őt körülvevő viszonyok változnak, illetve az a mód, ahogyan mi magunk viszonyulunk hozzá. Vegyük azonban, másfelől, az észlelés anomáliáit. Megváltoztathatom saját fizikai állapotomat úgy, hogy a dolgot, általában a dolgokat és a világot, más színmegjelenésben lássam, mint egyébként. Husserl saját példájában a *szantonin* szerepel, melynek elfogyasztása után sárgás színben látom magam körül a dolgokat, (vö. Hua 4: 62sk, 73, 76).⁶⁰⁹

Amennyiben szigorúan akarjuk venni azt az elképzelést, mely szerint a dolog minőségei nem a dologról szerzett, a dologra vonatkozó érzetek, szubjektív benyomások, „ábrázoló tartalmak” („darstellende Inhalte”)⁶¹⁰ lennének, hanem objektív adottságok, „odakint a világban”, akkor ahhoz a képtelen felfogáshoz kellene folyamodnunk, hogy ugyanaz a dolog, ugyanabban az időpontban, felületének ugyanazon a részein különböző minőségekkel rendelkezne, mégpedig anélkül, hogy fizikai struktúrájában bármiféle változás is történne. A színtévesztésben (diszkromatopszia), illetve a teljes színvakságban (akromatopszia) szenvedők másmilyenen látják a dolgokat, mint azok, akiket ez a fajta érzékszervi rendellenesség nem érint. Az előbbieket összekevernek (vagy nem látnak) bizonyos színeket, az utóbbiak pedig az egész világot monokróm módon, fekete-fehérben látják. Azt, hogy milyenek a dolgok színei „normálisan”, a dolgok „objektív” minőségét egyáltalán csak az interszubjektív diskurzus révén ismerjük meg. Az objektivitás a tárgyi minőségek tekintetében valóban interszubjektív általánosság. Ha mi magunk szenvedünk színtéveszt-

⁶⁰⁸ EN: 350, magyar: 378. „Egy gyakorlatlanabb kísérletező talán azt kérdezné tőlünk: «fényérzete most erősebb vagy gyengébb, intenzívebb vagy kevésbé intenzív volt-e?» Ennek a mondatnak azonban semmi értelme nem lenne számunkra, hiszen mi a tárgyak közegében vagyunk, és a tárgyakat figyeljük, és senki nem tanította meg nekünk, hogy az objektív fényt, ahogy az a világban egy bizonyos pillanatban megjelenik nekünk, «fényérzetnek» nevezzük. Azt válaszolnánk tehát, hogy a fényérzet mondjuk kevésbé intenzív volt, de ezen azt értenénk, hogy az erény *szertünk* kevésbé volt megvilágítva. S ez a «szertünk» semmilyen valós dolognak nem felel meg, hiszen mi *valójában* az erényt ragadtuk meg kevésbé világosnak, hacsak nem annak a törekvésünknek, hogy ne keverjük össze a világ *számunkra való* objektivitását egy szigorúbb értelemben vett objektivitással, ami a kísérleti mérések eredményeként és az eredmények közötti összhangból adódik.”

⁶⁰⁹ I.m. 62. „Ha szantonint eszek, «látszólag» az egész világ megváltozik, «megváltozik» annak színe”. I.m. 73. „A szantonin úgy hat, mint egy sárga szemüveg”.

⁶¹⁰ Husserl, Hua 3/1: 75.

tésben vagy színvakságban, akkor a többi emberrel való kapcsolatunk révén tudjuk meg, hogy a dolgokat „abnormálisan” látjuk. A dolog, mely másmilyennek mutatja magát a különböző észlelők szemében: *ez a „másilyen” éppen az érzet*. Nincs értelme tárgyi objektivitásról beszélni ott, ahol a megjelenő minőség tapasztaló egyénenként változik. A tárgyi minőség megjelenése a konkrét, szóban forgó egyénre vonatkoztatott. Ennek a megállapításnak ez az értelme: *a tárgyi minőség szubjektív-viszonylagos. A szubjektív benyomás, melyben ez a minőség megmutatkozik, az érzet*.

Az érzet a maga nyers létezésében az érzékelés határeseiteiben mutatkozik meg: amikor nem látunk rendesen, amikor a foltok mögött nem látjuk a konkrét tárgyat, amikor nagyothallunk, és értelmes szavak, mondatok helyett csak zörejek jutnak el hozzánk. Az ilyen módon megjelenő nyers minőségek még nem nyertek „tárgyi interpretációt”, meresztjük a szemünket, hogy mit is látunk voltaképpen (vagy, a nagyothallás esetében, a fülünket hegyezzük, hogy halljuk, miről is beszélhetnek ott mellettünk), szemüveg nélkül, rövidlátóként, csak a piros pacát látjuk, mely akármi lehet: bögre, könyv, szerszámos láda, labda, stb. Ezek a nyers, elemi, brutális minőségek a „*vad észlelés*” tartománya felé mutatnak, ahol még nincs megszilárdult, kifejeződött tárgyi értelem.⁶¹¹

Az érzet a maga nyers létezésében azonban csak ezekben az anomáliás esetekben nyilvánul meg, egyébként *körbenövi a tárgyi értelem*, és az érzet már csak önállóan mozzanatként van jelen az észlelési aktusban. Az érzet az aktuális észlelés magja, melyet, mint az intencionális élmény fősugarát, mindig homályosan együttvélt észleletek horizontszerű környezete, „környező adottsága” („*Umgebung*”)⁶¹² vesz körül. A mellékesen megjelenített, ko-prezentált tárgyi-dologi környezet egyes elemei mind ilyen *érzéki magvak* köré épülnek. Az intencionalitás mindig horizontintencionalitás, lényegileg horizontszerű szerkezettel bír. Minden magasabb rendű igazság az érzéki észlelés igazságából emelkedik ki, arra épül rá. Az érzéki észlelés fenomenológiai elemzése ezért is bír centrális jelentőséggel az igazság fenomenológiájának szempontjából. A kategoriális észlelés, a lényeglátás, a magasabb rendű teoretikus vizsgálódások, és végül az abszolútumra irányuló filozófiai reflexió igazsága egyáltalán csak az észlelés alapján válik lehetségessé. Metafizikai létezésünk kitüntetett alaptapasztalatai, mint a bűn, a szorongás, a lelkiismeret és a halálhoz-viszonyuló-lét, mind a működő érzéki intencionalitás közegébe nyúlnak vissza gyökereikkel. Ezeknek az alaptapaszt-

⁶¹¹ Merleau-Ponty, *VI*: 261sk, magyar: 237. „Azt állítom, hogy a Renaissance által felfedezett perspektíva egy kultúrtörténeti tény, hogy az észlelés maga polimorf, és amikor euklideszivé válik, akkor egy rendszer befolyása alá kerül.”

⁶¹² Vö. Hua 3/1: 57, 257. „Minden észlelés [...] rendelkezik a maga észlelésháttérével. A speciálisan megragadott dolgot a perceptív, vele együtt megjelenő, a külön létezésétől nélkülöző dologi környezete [*Umgebung*] kíséri”.

talatoknak, valamint a magasabb rendű metafizikai problémáknak a tekintetében soha nem fogunk tisztán látni, ha először nem végeztük el az érzéki intencionalitás szerkezetének gondos és körültekintő elemzését.

2.2. Visszaemlékezés

Éber életünket többnyire és mindenekelőtt az érzéki észlelés közegében éljük. A konkrét intencionális élményben azonban az érzéki észlelő aktus soha nem jár egyedül: a fantázia, a visszaemlékezés, a gondolkodás, stb. aktusai kísérik. Csak az észlelést körülvevő, azt támogató és segítő aktusokkal együtt jön létre az intencionális élmény teljes konkrétsága. Mindennapi, de akár hivatalbeli életünk során az észlelés időnként teljesen háttérbe is szorulhat: valaki annyira beletemetkezhet gondolataiba, emlékeibe, fantáziáiba, stb. hogy teljesen el is feledkezhet róla, mi zajlik éppen körülötte. Az emlékezet, a tapasztalat és annak igazsága tekintetében, az észleléssel egyenrangú fontossággal bír. Emlékezet nélkül nem beszélhetnénk a tapasztalat egységéről, sőt, szigorúan véve, egyáltalán tapasztalatról sem. Ahhoz, hogy tapasztalat képződjön, arra van szükség, hogy a most aktuálisan tapasztalt ne tűnjön el véglegesen, hanem valamilyen módon megőrződjön. Emlékezet nélkül élményeinket semmi sem kötné egymáshoz, az élmények szövedéke széthullana, és tárgyészlelés éppoly kevésbé volna lehetséges, mint a jövőre vonatkozó anticipáció. Az emlékezet a tapasztalat gyűjtőmedre. Husserl azonban hangsúlyozza, hogy az emléktartalmak nem úgy őrződnek meg az egóban, mint valamiféle tartályban. Az emlékezet inkább egyfajta „lehetőségtérként” („Möglichkeitsraum”), „lehetőségek rendszereként” („System von Möglichkeiten”) veszi körül az egót, nevezetesen az egykori észleletek reprodukív megisméltéseinek rendszereként, (Hua 23: 555). Ennélfogva semmi olyannal nem vádolhatjuk Husserlt, amit Sartre az „immanencia illúziójának” nevezett. Az „immanencia illúziója” Sartre szerint az a nézet, mely szerint a fantázia és a visszaemlékezés tartalmai úgy töltenék meg a pszichikum „belső terét”, mint valamiféle tartályt.⁶¹³ Sartre szerint a képzelet, illetve az emlékezet közvetlenül vonatkozik az általa megjelenített tárgyra vagy tényállásra. Husserl ugyanezen az állásponton van: a fantázia tárgya közvetlenül maga a fantáziatárgy, az emlékezet magát a dolgot idézi fel nosztalgikus módon, az elmúltság módusában.

Az emlékezetnek azonban nem csak az a feladata, hogy egységbe fogja a tapasztalat szövedékét. Az, hogy az észlelésben a tárgyakat egészes módon tapasztaljuk, és a

⁶¹³ Vö. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris: Éditions Gallimard, 1940: 18skk, magyar: „A kép intencionális szerkezete”, in Bacsó Béla (szerk.), *Kép – Fenomén – Valóság*, Budapest: Kijárat kiadó, 1997: 98skk. Vö. még: Moran, 2002: 380sk.

prezentáció és apprezentáció, a betöltött és üres vélesek harmonikusan egymásba fonódó aktusain keresztül egy egységes tárgy jelenik meg, szintén az emlékezetnek köszönhető. Az emlékezet elengedhetetlen előfeltétele a tárgyi értelem képződésének. Az észlelés objektíváló aktus. Tárgyakra irányul, tárgyakat céloz meg az üres és betöltött intenciók módján. Az észlelés igazsága egy tárgyi vélekedés betöltődésében áll. Az emlékezet ezzel szemben az objektíváció mint olyan előfeltételeként jelenik meg, (Hua 11: 326sk).⁶¹⁴ Az észlelésben szilárd tárgyi értelem egyszerre képlékennyé válik az emlékezet felől nézve. Az emlékezet az univerzális passzív genesis területére vezet bennünket. Nem véletlen, hogy a passzív szintézis problémakörének szentelt egyetemi előadásainak egyik kitüntetett témája Husserlnél éppen az emlékezet.⁶¹⁵ Nem véletlenül nevezte az angol fordítás készítője és összeállítója, Anthony Steinbock, fordítói előszavának első mondatában ezeket az előadásokat az „igazság eredetére” („the origin of truth”) irányuló vizsgálódásoknak.⁶¹⁶ Az emlékezet fenomenológiai analízise teszi hozzáférhetővé az igazság genetikus dimenzióját. Ezt a dimenziót Husserl „transzcendentális esztétikának” is nevezi, szembeállítva a „transzcendentális logikával”. A transzcendentális esztétika az érzéki, passzív szintézisek szférája, a pre-logikai, pre-predikatív, nyelviség előtti aktusok birodalma, melyek még csak előkészítik a tárgyi értelem, kategoriális formák genesisét és artikulációját. Ezek az aktusok, Husserl szerint, az egó minden aktív közreműködése nélkül, teljesen passzívan mennek végbe.⁶¹⁷ A transzcendentális logika az én

⁶¹⁴ Vö. még: Hua 11: 328. „Ha mármost az emlékezetéről folytatott tanulmányaink alapján visszapillantunk az észlelésről folytatott tanulmányainkra, akkor nem csak annak ébredünk tudatára, hogy az észleletekben rejlőre vonatkozó minden ismeret, valamint a rá vonatkozó elemzések csak a visszaemlékezések [«Wiedererinnerungen»], az emlékezetben felidézett észlelések alapján válik lehetségessé, (...) hanem az is nyilvánvalóvá válik, hogy magához, minden észleléshez, elválaszthatatlanul hozzátartozik a megjelenítés egy területe, mégpedig az emlékezés egy sajátos formája, nevezetesen az úgynevezett primer emlékezet vagy retenció.”

⁶¹⁵ A 11-es kötet szövegeiről van szó, melyek több egyetemi előadás kéziratait, valamint a hozzájuk kapcsolódó kísérő jegyzeteket gyűjtötte egybe. Három kurzusról van szó: 1920/21 téli szemeszter, „Logika” („Logik”), 1923 nyári szemeszter, „Válogatott fenomenológiai problémák”, („Augewählte phänomenologische Probleme”), 1925/1926 téli szemeszter, „A logika alapproblémái” („Grundprobleme der Logik”). A dossziék, amelyekben Husserl összegyűjtötte az előadások szövegeit, valamint a kísérőanyagokat, a „Transzcendentális logika” feliratot viselték, ezt azonban a kötet szerkesztője, Margot Fleischer túlságosan pontatlannak érezte, és ezért választotta azt a címet, mely érzése szerint pontosabban illeszkedett az előadások tematikájához, („Elemzések a passzív szintézisről”, „Analysen zur passiven Synthesis”). A szóban forgó dossziék anyagából néhány szöveg az összkiadás más kötetében jelent meg. Így például az 1920/21-es előadáshoz íródott egy nagyobb terjedelmű bevezető, mely a 17-es kötet, a *Formális és transzcendentális logika* mellékleteiben látott először napvilágot, (Hua 17: 351-378). Más kéziratok a 31-es kötetben jelentek meg, („Aktív szintézisek: az 1920/21-es 'Transzcendentális logika'-előadásból”, „Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21”). A B III 10-es szignatúrájú külön a 14-es kötetben lett publikálva, (Hua 14: 36-42). Stb. A mappák szövegeiből Ludwig Landgrebe illesztett be néhányat a *Tapasztalat és ítélet* anyagába. További részletekért lásd: Anthony Steinbock, „Translator's Introduction”, in Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001: xxiv-xxviii.

⁶¹⁶ Steinbock, 2001: xv. „Az Elemzések a passzív és aktív szintézisről Edmund Husserl fenomenológiai vizsgálódásai az igazság eredetével kapcsolatban”. Ld. még: i.m. liii, lxii.

⁶¹⁷ Hua 11: 386. „«Asszociatív» módon (tehát ezen személytelen, tiszta immanens kauzalitás szabályait követve) jön létre az eredeti passzivitásból (tehát az aktív én részvétele nélkül) minden konstituálódó tárgy, minden, a személyes én számára (alkalmasint már személyiségének legalsóbb fokain) előzetesen adott tárgy; mindenekelőtt minden énidegen, tehát, mint első, minden, ami intencionális konstitúciójának felépülésében [„Bau”] nem utal az

aktív, ésszerű, predikatív, logikai teljesítményeit jelöli. Az előbbi a passzivitás, az utóbbi az aktivitás szféráját jelenti.

Husserl konzekvensen különbséget tesz az emlékezet („Erinnerung”) két formája között: egyfelől a közvetlen jelen körén túlnyúló visszaemlékezés („Wiedererinnerung”), másfelől a közvetlen jelenben zajló észlelési aktust kísérő primer emlékezet, vagyis a retenció közt, (Vö. Hua 11: 324skk, 371sk, 384sk, Hua 10: §§11-14). Husserl tagadja az észlelési aktus pontszerűségét. Mint fentebb láttuk: az észlelés horizontszerűen kiterjed, és nem csak térben, hanem az időben is. Az észlelési aktus magját alkotó ősbenyomást folyamatosan lecsengő retencionális fázisok kísérik. Husserl az „üstökös csóva”⁶¹⁸ („Kometenschweif”) képét alkalmazza erre a modellre. A retenció nem az észlelés elevenségével prezentálja a lecsengő fázisokat, ez ugyanis egy visszhang volna,⁶¹⁹ hanem az ősbenyomáshoz szorosan hozzákapcsolódó kvázi-észleleteket produkál, amelyek azonban egyáltalán az észlelést mint olyat teszik lehetővé. A retencionális emlékezetnek köszönhető, hogy egy tárgy számunkra egységként prezentálódik, a róla szerzett benyomások sokféleségében. A retenció azonban egyedül még nem elég a tárgyi értelem megjelenéséhez, önmagában csupán benyomások egységes mintázatát nyújtja számunkra. A tárgyi értelem megszületéséhez az kell, hogy a benyomásoknak a múltban megjelenő mintázatát össze tudjuk kötni egy aktuálisan észlelt benyomásszerű mintázattal, (vö. Hua 11: 112skk, 270skk, 326skk). Egy *párosító asszociációra* van szükség, az újrafelismerés, az identifikáció aktusára, (vö. Hua 11: 128skk, 133).⁶²⁰ Az egykor észlelt és a mostan észlelt között mintegy az időn átívelő *intencionális híd* képződik, és ez a híd jelenti a tárgyi értelem alapját.

Az egyszer észlelt benyomásnak el kell tőlünk távolodnia, feledésbe kell merülnie ahhoz, hogy újrafelismerés tárgya lehessen, és tárgyi értelemként jelenhessen meg számunkra. A tárgyi értelmet Husserlnél az „empirikus típus” („der empirische Typus”) alapozza meg, és készíti elő, (EU: §§80-85). Ez még nem az ideális általánosság, de az érzékiségben rejtőző általános mozzanatok előzetes-passzív megragadása Husserlnél már az idealitás konstitúciója felé mutat tovább, (ami már egy magasabb rendű kategoriális aktusnak számít nála).⁶²¹ Az emlékezetben nem csak tartalmakat, hanem struktúrákat is elraktározunk. A világnak, a dolgoknak általános *stílusuk* van. Az emlékezet ezt a stílust is megőrzi. Életünk során az

én «megragadására»”. Vö. még pl.: Hua 31: 40. „Az *értelem* a tárgyak konstitutív teljesítményeire vonatkozó megjelölés, melyeket az én magamagának ad az azonosítás aktív teljesítményei révén. Az *érzékiség* ezzel szemben azon konstitutív teljesítményeket jelöli, melyek az aktív egó részvétele nélkül mennek végbe”.

⁶¹⁸ Vö. pl. Hua 10: 30, 35, (magyar: 43, 48). Vö. még: Inga Römer, 2010: 40, 45, 112sk.

⁶¹⁹ Vö. ehhez: Ullmann, 2010: 188sk. A retencióról később részletesebben is lesz szó: VI.1.1. „Az eredeti időmező struktúrája”.

⁶²⁰ Ullmann, 2010: 230skk.

⁶²¹ Vö. Ullmann, *Az értelem dimenziói*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012: 213skk.

észlelésben, a viselkedésben, a cselekvésben habitusokat alakítunk ki magunknak. Ezeknek a habitusoknak a kialakítása, és emlékezetszerű megőrzése a *habitualizáció* folyamata, (vö. *EU*: §§25-27, továbbá: 174, 250, 330sk, 338skk.o.). Az értelemrögzítés minden aktusa csak az emlékezés alapján válik lehetségessé, és az ily módon rögzített értelmek azután az emlékezetben ülepednek le, *szedimentálódnak*.

Az emlékezet problémája tehát kétféleképpen is összekapcsolódik az igazság problémájával: egyfelől egyáltalán az emlékezet (mind a retencionális emlékezet, mind a másodlagos emlékezet vagy visszaemlékezés) teszi lehetővé az objektiváló aktusokat, tehát a tárgyi megjelenést mint olyat, (az emlékezetben zajló passzív genezis révén), másfelől az emlékezetnek köszönhető az, hogy az észlelési aktusok evidenciája nem korlátozódik egy pontszerű most nulldimenziós tartományára. „Világos,” – mondja Husserl – hogy az aktuális észlelésben önmagát adó tárgy „kétségbevonhatatlan, megszüntethetetlen érvényességgel rendelkezik. De mi haszna lenne annak,” – teszi fel a kérdést – „ha ez az érvényesség csupán pillanatnyi volna?”, (Hua 11: 110). Valamivel lentebb így folytatja a gondolatmenetet:

A pillanatnyi élmény, például egy érzetadat pillanatnyi átélése, amit aktuális létrejövetelében szemlélünk, nyilvánvalóan keresztülhúzhatatlan bizonyossággal bír. A létezőt azonban, amit ezáltal megragadunk, csak akkor véljük magában-valóan létezőként, ha azt nem csupán pillanatnyilag adottnak vesszük, a jelenbeli módján, hanem azt mint identikusan adottat (*dabile*) ragadjuk meg, amely tetszőlegesen megismételt visszaemlékezésekben lehet adva. Tehát amennyiben azt temporálisan adottnak vesszük: például a hangadatot a maga időbeliségében, amely identikusan egy, szemben a lehetséges orientációkkal, ahogyan például a különböző visszaemlékezésekben adódik.

Hua 11: 110

Ehhez utóbb a következő lábjegyzetet fűzi: „Ezzel nem vagyok teljesen elégedett. A tárgyi mégiscsak az első pillanattól fogva időbeliként konstituálódik, és a pillanatnyi fázis csak egy olyan absztrakció, amelyet először meg kell konstruálnunk. A pillanatnyi áthúzhatatlansága tehát nem az első”, (uo.). Ez azt jelenti, hogy a dolog, mint konkrétum, már eleve időbeli lefolyásként bukkan fel. Maga a visszaemlékezés is sajátos, redukálhatatlan evidenciával rendelkezik, amely megalapozza és lehetővé teszi a pillanatnyi észlelés evidenciáját. Minden hamis visszaemlékezés, mint egy visszaemlékező aktus evidenciájának „áthúzódása”, csak a visszaemlékezés eredeti evidenciájának alapján lehetséges. A hamis, téves visszaemlékezés csak az eredendő helyes visszaemlékező aktus deficiens módusza. Az emlékezet evidenciája nélkül az észlelés számára sem lehetne evidenciát biztosítani. Husserl egészen odáig megy, hogy „a visszaemlékezés apodikticitásáról” beszéljen, (i.m. 365skk). Érve

pontosan arra támaszkodik, hogy ha általában tagadnánk, hogy a visszaemlékezés apodiktikus evidenciák forrása lehet, akkor be lennénk zárva „az abszolút steril «én vagyok»” pillanatnyi bizonyosságába, mely mindig csak az aktuális mostban lenne hatékony, és ekkor el is felejtetnénk a fenomenológiát mint szisztematikus apodiktikus tudományt, (Hua 11: 366).

Hogy az emlékezet apodiktikus tartalmához hozzáférjen, Husserl az 1910/11-es előadásaiban (*A fenomenológia alapproblémái*) alkalmazott kettős redukció módszeréhez folyamodik ezekben a szövegekben is (1922/23): egy redukció vonatkozik az élményre, és egy második annak tartalmára, illetve intencionális korrelátumára, (Hua 11: 366-368). Husserl szerint ily módon biztosíthatjuk a fenomenológia temporális folytonosságát, azt tehát, hogy az egyszer már megszerzett apodiktikus belátásokat nem kell mindig újból érvényesítenünk (ami minden érdemi előrehaladástól elszigetelné a fenomenológiát), hanem ezek a belátások az eleven jelen körén túl is őrzik apodiktikus bizonyosságukat.⁶²² A kettős fenomenológiai redukció révén a transzcendentális egó múltbeli élete, és ennek az életnek a tartalmai, apodiktikus bizonyossággal válnak számunkra hozzáférhetővé.

A tényállás, a tartalom, amit a visszaemlékezésben felidézek, közvetlenül prezentálódik a számomra, mégpedig a múltbeliség, a voltság, az egykori észlelet módján. Az emlékezet nem képtudat.⁶²³ Nem egy mentális képen keresztül vonatkozom az elmúltra, hanem közvetlenül, magát az elmúlt élményt, helyzetet, eseményt jelenítem meg, de mint olyat, ami már visszavonhatatlanul, visszahozhatatlanul a múltba süllyedt. A visszaemlékezés re-prezentál, újra-megjelenít, reaktivál egy régebbi észleletet, de ehhez lényegileg hozzátartozik a múltbeliség dimenziója. „Ebből fakad minden visszaemlékezés nosztalgikus jellege” – mondja erről Sokolowski.⁶²⁴ Az aktuális konkrét élményt azonban mindenkor a visszaemlékezés aktusai kísérik; magamat e világban múltbeli tapasztalataim alapján értem

⁶²² Hua 11: 367. „Ezen a módon tehát emlékeim egész birodalmát, tehát az objektív világbeli dolgokra és folyamatokra vonatkozó összes emlékeimet, és azon túl egyáltalán minden emlékeimet, így például az általam valaha végrehajtott matematikai bizonyításokra vonatkozó emlékeimet is, nem csupán aktuális tényekként, hanem az emlékezetben felidézett intencionális tartalmuk szerint fenomenológiailag redukálva nyerhetem el. Mindez végső soron az én, vagyis az egóm múltbeli transzcendentális életét adja eredményül, annak összes múltbeli pólusával együtt; amelyek, amennyiben tárgyi pólusok, zárójelbe kell, hogy kerüljenek, miközben a mindenütt identikus én a transzcendentális én, amely éppoly kevésbé kerülhet zárójelbe, mint múltbeli transzcendentális élményei”.

⁶²³ Vö. Hua 10: 178-184, különösen 184, Hua 11: 305. Ld. még: Sokolowski, 1974: 148. „Az emlékezet nem képtudat, ahol a fantazma szolgálna képként, [Husserl] inkább szembeállítja egymással a képtudatot és az emlékezetet”; uő., 2000: 67skk. Vö. még: Ullmann, 2012: 134sk. „A visszaemlékezés ugyanis jó példát szolgáltat arra a típusú tudatra, ahol a megjelenítés úgy válik jelenlővé, hogy semmiféle ténylegesen jelenlő hordozóra (kép, jel, érzéki benyomás) nincs szüksége”.

⁶²⁴ Sokolowski, 2000: 68. „A visszaemlékezésben az történik, hogy újraélünk korábbi észleleteket, és visszaemlékezünk dolgokra, ahogyan azok abban az időben adva voltak. Elcsúszunk intencionális életünknek azt a korábbi részét. Újra életet adunk neki. Emiatt lehetnek az emlékek annyira nosztalgikusak”. Vö. még: uő., 1974: 154-156.

meg, és a jövőre vonatkozó lehetőségeimet is alapvetően múltbeli tapasztalataim talaján állva vagyok képes feltárni és értelmezni.

2.3. Előlegzés

Észlelés, emlékezet és előlegzés („Erwartung”) együtt alkotják az intencionális élmény konkrétságát. Mindhárom képesség eredendő összetartozásban építi fel az ember konkrét intencionális életét. Emlékezet nélkül az érzékelés („Empfinden”) nem emelkedhetne az intencionális észlelés, a tárgyi észlelés szintjére. Az emlékezetben zajló passzív genezis teszi lehetővé a tárgyi értelem, az észlelésértelem kiemelkedését az érzékelésből. A tárgyi értelem azonban önmagában véve megint csak absztrakt, ha nem ágyazzuk azt bele a jövőre irányuló intencióinkba. A tárgyi értelmeket, értelemösszefüggéseket lehetőségeink, a jövőre vonatkozó terveink felől értjük meg. „Egy gondolatot sem tudok elgondolni, ha nincs bennem az az anticipáció, hogy a gondolat folytatható és van értelme”.⁶²⁵ Sőt: a konkrét tárgyi értelmet igazából a protenció mint primer előlegzés alakítja ki. A protenció Husserlnél mindig értelem-előlegzés: egy értelem „előretartása”. A protenció révén mindig értelemképződményekre vetítjük ki magunkat.⁶²⁶ Más és más szempontból, de mindhárom a konkrét intencionális élmény lehetőségfeltételét alkotja. Hárman szerves egységet alkotnak.

Husserl az előlegzésre néhol az „anticipáció” („Antizipation”)⁶²⁷ kifejezést is alkalmazza. A *terminus technicus* azonban nála az „Erwartung” (várakozás, elvárás, előlegzés), melynek – az emlékezettel analóg módon – két alaptípusát különbözteti meg: a *primer előlegzést* vagy *protenciót*, valamint a közvetlen jelen hatókörén túlnyúló *szekunder előlegzést* vagy *anticipációt*. A primer előlegzést a protenció, a szekunder előlegzést pedig leginkább az „Erwartung” szó jelöli nála. Az észlelésre vonatkozó felfogásában Husserl egy radikális anti-kartéziánus fordulatot hajt végre, amennyiben tagadja az észlelési jelen pontszerűségét. Az eleven jelenhez lényegileg hozzákapsolódik a közvetlen emlékezet és a közvetlen várakozás dimenziója is. Husserl időnként (mindenekelőtt a Bernai kéziratokban) a tapasztalatot egyenesen retenciók (mint a múltba süllyedő ősbnyomások) és protenciók (még betöltetlen vagy már keresztülhúzott várakozások) *szövedékeként* („Verflechtung”)

⁶²⁵ Mezei Balázs példája, a disszertáció előző változatához írott megjegyzéseiben.

⁶²⁶ Hua 11: 83. „Az intenció fogalmára és fenoménjére vonatkozó radikális tisztázásaink révén a retenciót és a protenciót, melyeket egymás kontrasztjaiként tárgyaltunk, bizonyos módon ismét összekapcsoltuk egymással. A retenciótól eltérően a protenció, eredetének köszönhetően, lényegileg vélel-intenció [«Meinungsintention»]. Pontosabban fogalmazva: ennél fogva a protenciót úgy kell értelmeznünk, mint egy-, nevezetesen a jövő felé orientálódó *intentio*-t, mint előzetesen irányuló vélelét és törekvést”.

⁶²⁷ Vö. pl. Hua 11: 7, 11, 63, 124, 354. Időnként alkalmazza még az „előzetes várakozás” („Vorerwartung”, i.m. pl. 30, 41, 67), az „előrajzolás” („Vorzeichnung”, i.m. 211), sőt még az „előzetes megragadás” („Vorgriff”, i.m. 88) kifejezéseket is.

értelmezi.⁶²⁸ Ezek a fázisok és dimenziók már mindig is egymásba ágyazódva („Ineinander”)⁶²⁹ építik fel a tapasztalat szövedékét. Jóllehet az ősbnyomás alkotja az emlékek és az előlegzések *ősanyagát*, és ebben a tekintetben *kitüntetett*, ezzel együtt azonban csupán egy kitüntetett *mozzanat*, mely pusztán önmagában, retenció és protenció nélkül, nem hozhatna létre emberi észlelést.⁶³⁰ De magához a konkrét intencionális élethez a közvetlen jelenen túllépő másodlagos emlékezet, és a másodlagos várakozás vagy előlegzés is elválaszthatatlanul hozzátartozik.

Heidegger az emberi létezés jövő felé orientáltságának megvilágítására, az előzetesség struktúrájának kidolgozására különösen nagy hangsúlyt fektetett. A megértés nála mindig előrenyúl a tárgyak felé, egy előzetesen kialakított fogalmiság talaján. A dolgokat („a kézhez-állót”) nála az „előzetes birtoklás”(„Vorhabe”), az „előzetes megragadás”(„Vorgriff”) és az „előrepillantás”(„Vorblick”) alapján értjük meg, (GA2: 150skk, magyar: 179skk). Az emberi létezés lényegéhez tartozik, hogy magát jövőbeli lehetőségeire vetíti ki, hogy egyáltalán saját lehetőségei felől érti meg magát, hogy tehát „lehető-lét”(„Möglichsein”), és ezzel szerves összefüggésben „szabad-lét”, (i.m. 188, magyar: 221).⁶³¹ Heidegger egyfelől összekapcsolja egymással az időbeli horizontokat, és a horizontok „eksztatikus egységéről” beszél, (i.m. 329, magyar: 380). Másfelől azonban elsőbbséget tulajdonít a jövő eksztázisának: a temporalitás struktúrájának leírásakor a „jövő primátusáról” beszél.⁶³²

Sartre, aki szintén lehetőségként, szabadságként, a jövőbe való „előrenyúlásként” fogja fel az emberi létezést, elutasítja a jelen primátusának heideggeri elképzelését. Szerinte egyik dimenzió sem részesíthető előnyben a másik kettővel szemben, de ha mégis különös hangsúlyt szeretnénk fektetni valamelyik temporális móduszra vagy eksztázisra, akkor véleménye szerint a leginkább a „jelen” érdemli meg ezt az előtérbe helyezést, mivel a jelen pillanat talaján állva rugaszkodunk el a jövő felé. Az időben szétszóródott, „diaszpórikus” létét (mivel az ember hajlamos a múltjában, emlékeiben, és a jövőjében, terveiben élni) az emberi valóság a jelenben „gyűjti össze”, és onnan tör ki a jövő felé.⁶³³ A husserli fenomeno-

⁶²⁸ Hua 33: 6skk. Vö. még: Ullmann, 2010: 204-209.

⁶²⁹ Hua 33: 3.

⁶³⁰ I.m. 28. „[A]z ósadat csupán egy kitüntetett mozzanat, az intencionalitás kitüntetett mozzanata”.

⁶³¹ Vö. ehhez: Tengelyi, 1998: 83-89.

⁶³² Vö. GA2: 329, magyar: 380sk. „Az eksztázisok felsorolásakor mindig a jövőt neveztük meg az első helyen. Ezzel arra akartunk utalni, hogy a jövőnek az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség eksztatikus egységében elsőbbsége van, jóllehet az időbeliség nem eksztázisainak egymásra halmozása és egymásra következése által keletkezik, hanem mindenkor ezeknek egyformán-eredendőségében időzik”. „Az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség elsőleges fenoménje a jövő”. Ld. még ehhez: Lengyel Zsuzsanna, 2009: 156sk, 161-164, Inga Römer, 2010:151-160.

⁶³³ Sartre, *EN*: 177, magyar: 191. „Jelen, Múlt, Jövő egyszerre, létét szétszórva a három dimenzióba, az Önmagáért-való abból az egyedüli tényből adódóan, hogy semmíti önmagát, időbeli. Egyik dimenzióknak sincs ontológiai elsőbbsége a többivel szemben, egyik sem képes létezni a másik kettő nélkül. Ennek ellenére mégis megéri a hangsúlyt a jelen ek-sztázisára helyeznünk - és nem mint Heidegger, a jövőére -, mivel az Önmagáért-

lógia álláspontjáról azt mondhatjuk, hogy mindhárom mozzanat absztrakt a másik kettőtől elkülönítve, ugyanakkor mindháromhoz találhatók olyan lehetséges szempontok, amelyek alapján az egyik előnyben részesíthető a másik kettővel szemben. Az *ősbnyomás*, a *retenció* és a *protenció* együtt alkotják az eleven jelen közvetlen körét; az eleven jelenhez mint aktuális észleléshez azonban hozzákapcsolódik a régmúltra (a közvetlen mosttól már eltávolodott élményre) való *visszaemlékezés* és a közvetlen protencionális előlegzések körén túli lehetséges események felé történő anticipatorikus *előrenyúlás* („Vorgriff”) is. Ez az öt mozzanat *együttesen* alkotja az intencionális élmény teljes konkrét struktúráját.

Noha közös az emlékezetben és az előlegzésben az, hogy nem primer észleleti tartalmakkal, hanem „kvázi-tartalmakkal”, reprodukált tartalmakkal van dolguk, alapvető különbség köztük az, hogy az emlékezet, hogy úgy mondjuk, „kötött pályán”⁶³⁴ mozog, míg az előlegzés mindig lehetőségekre vetül ki, és ennyiben kötetlen. Kötetlensége a fantáziával rokonítja, azonban a fantázia nem-doxikus aktus, az előlegzés pedig doxikus. A másodlagos előlegzés vagy előlegző várakozás, mint Sokolowski fogalmazott, „az egó áthelyezése” egy lehetséges jövőbe.⁶³⁵ Eltervezem, hogy mit fogok csinálni a következő pillanatban, holnap, egy hét múlva, vagy jövőre. Amennyiben viszont ez a tervezés komoly akar maradni, mindig igyekszem a reális lehetőségek talaján mozogni. Hogy mik tartoznak, mik tartozhatnak reális lehetőségeim közé, azt világban való létezésem során tanulom meg, noha előfordulhat, hogy alábecsülöm, vagy éppen túlbecsülöm lehetőségeim körét. A világnak megvan a maga általános „stílusa”, és ez a stílus irányt ad a világra vonatkozó várakozásaimnak, (vö. pl. Hua 39: 53skk, 190skk). Otthonosan mozgok a világban, kiismerem magam benne. Fink ezzel kapcsolatban, Heideggeret követve,⁶³⁶ „a világba vetett bizalomról”, „a világgal való meghitt viszonyról” beszél.⁶³⁷ A jövőre való kivetüléseim mindig egy tágabb célösszefüggésbe illeszkednek. Ennek során háttérbe húzódhat ugyan az én, de egy implicit önvonatkozás mindig megmarad, még a legönfeláldozóbb ember esetében is. Az egó teljes eltűnése

való, amennyiben saját magának való feltárulás, saját Múltjaként van, mint aminek egy semmitő túllépésben Önmagáért-való, s ugyanezért hiány, és kísérti a jövő, vagyis ezért van önmaga számára amott, távol önmagától. A Jelen ontológiailag nincs «előbb» a Múltnál és a Jövönél, azok éppúgy feltételei a Jelennek, ahogy ő is feltétele azoknak, ám a Jelen a nem-lét mélysége, ami nélkülözhetetlen az Időbeliség teljes szintetikus formájához”.

⁶³⁴ Ez azt jelenti, hogy valami valóságoshoz, noha már elmúlt valóságoshoz, próbál meg igazodni. Az emlékezeti csatlakozás e tekintetben a helyes, a már régmúlttá vált valóságot igaz módon vélő emlékezet származékos esete.

⁶³⁵ „Displacement of the ego”, Sokolowski, 2000: 71skk, 74skk.

⁶³⁶ Vö. GA2: 86, magyar: 108. „Amiben a jelenvalólét ily módon már mindenkor megérti magát, az számára eredendően otthonos [vertraut]. A világnak ez az otthonossága nem követeli meg szükségképpen a világot mint világot konstituáló vonatkozások teoretikus áttekinthetőségét. E vonatkozások kifejezett ontológiai-egzisztenciális interpretációjának lehetősége viszont a jelenvalólét számára konstitutív világotthonosságon [«Weltvertrautheit»] alapul, amely a maga részéről szintén a jelenvalólét létmegértését alkotja”.

⁶³⁷ Fink, Hua Dok 2/1: 175.

patológiás eset.⁶³⁸ Sartre nevezetes példájában: amikor a villamos után futok, akkor nincs én, csak a *villamos-elérve-kell-legyen* tudata van.⁶³⁹ De ez a tudat csak további szándékaim, a szélesebb célösszefüggések, explicit vagy implicit önvonatkozásaim tágabb rendszerében nyeri el sajátos értelmét. Nem csak úgy futok a villamos után: valami miatt szeretném elérni a villamost. Valahova el akarok jutni, még hozzá időben. Randevúra igyekszem, vagy munkahelyre. A késés rémisztő és fenyegető következményei ott lüktetnek a fejemben miközben rohanok. Elkésem az első randevúról, és ez rossz fényt vet rám az áhított lány szemében. Elkésem a munkahelyemről és ezzel kockára teszem nehezen megszerzett állásomat. Mindezek az előrenyúlások egy jövőbeli énre vonatkoznak, illetve az ennek egy lehetséges jövőbe történő kihelyezésén alapulnak.

Az előlegzés mint a jövőre való tervező kivetülés (az emlékezéshez és észleléshez hasonlóan) szintén az emberi élet lényegéhez tartozik. Faktikus emberi létezésemet a jövőre vonatkozó lehetőségeimből értem meg. A múlt fakticitását a lehetőségek felől transzcendálok a jövő felé. E lehetőségeket a múlt talaján állva értelmezem, viszont általuk mindenkor túl lépek a múlton, és magam mögött hagyom azt. Az előlegzés már a teljesen szabad fantáziát vetíti előre, és a kettő között nincs is éles határ. Az előlegzés doxikus aktus, mely azonban reálisnak vélt lehetőségek megragadásán alapul. Könnyen előfordulhat azonban, hogy utólag ráébredünk arra, hogy valamivel kapcsolatban illuzórikus reményekbe ringattuk magunkat; hogy valamivel kapcsolatos reményeink teljesen alaptalanok és indokolatlanok voltak. A fantázia azonban nem lép fel a jövőre vonatkozó elhatározott és tudatos tervezés igényével, hanem a tiszta lehetőségek világában mozog.

2.4. Képzelet

Az észlelés, az (elsődleges és másodlagos) emlékezet, valamint az (elsődleges és másodlagos) előlegzés doxikus aktusok. Ezzel szemben a képzelet nem-doxikus, nem-pozicionális, nem-tétikus, neutrális aktus. A fenomenológia, és speciálisan a husserli fenomenológia számára a fantázia két okból is döntő jelentőségre tesz szert: egyfelől a fantázia alapvető szerepet tölt be már a mindennapi életben is, tudatos életünk kiiktathatatlan velejárójáról van szó, másfelől a fantázia a transzcendentális fenomenológia keretei között lényegi

⁶³⁸ Az egó közelebbi tanulmányozására azonban csak később lesz módunk; e rész negyedik szakaszában.

⁶³⁹ Sartre, 1966: 32, magyar: 28sk. „Midőn egy villamos után futok, vagy megnézem a pontos időt, vagy belemerülök egy portré szemlélésébe, nincsen én. A *villamos-elérve-kell-legyen* tudata van, és a tudat nem-tételező tudata. Ilyenkor valójában belemerülök a tárgyak világába, azok alkotják tudatom egységét, azok hordozzák az értékeket, a vonzó és taszító tulajdonságokat, de én magam eltűntem, megsemmisültem. Ezen a szinten nincs hely a Magam számára, és ez nem a véletlen műve, nem egy pillanatnyi figyelemkiesésből származik, hanem magából a tudat struktúrájából.”

módszertani funkcióra tesz szert, mint szabad imaginárius variáció.⁶⁴⁰ Különbséget kell tennünk tehát a fantázia hétköznapi fogalma, valamint transzcendentális-fenomenológiai alkalmazása és elmélyítése között. A kettő szorosan összefügg: a másodikat csak az első fenomenológiai tisztázása után és alapján érthetjük meg megfelelő módon. Husserl maga is tisztában volt ezzel: publikált (vagy publikálásra szánt) műveiben,⁶⁴¹ előadásszövegeiben⁶⁴² és kutatási kézírataiban⁶⁴³ egyaránt nagy figyelmet szentelt a fantázia problémájának.

A képzelet második fogalmát tehát az elsőre támaszkodva bonthatjuk ki. A fantázia, a hétköznapi életben, az emberi létezés egyik nélkülözhetetlen funkciója. Másképp, mint a doxikus aktusok, de a fantázia is hozzájárul, még hozzá megkerülhetetlen módon, az intencionális élet konkrétságának megteremtéséhez. Kísérő fantázia-aktusok teszik valóban elevenné a doxikus intuitív aktusokat, és szignifikáció, a nyelvi-szimbolikus megértés aktusait is.⁶⁴⁴ Nem csak tudatosan végrehajtott, aktív műveletekről van szó, hanem passzívan működő „háttér-fantáziákról”, (Hua 23: 340); Husserl teljesen passzívan működő fantázia-aktusokról is beszél, (i.m. 514, 546).⁶⁴⁵ Ezt a passzívan működő fantáziatevékenységet, Dieter Lohmar követve, „gyenge fantáziának” („schwache Phantasie”) is nevezhetjük, mely még a magasabb rendű főemlősöknél is megtalálható.⁶⁴⁶

Husserl felfogása a fantázia szerkezetéről és működéséről alapvető fordulatokat hozó, több fázisból álló, összetett fejlődésen ment keresztül. Az ifjú Husserl, az 1890-es évek végéig, tanára, Brentano hatása alatt állt,⁶⁴⁷ aki azt a Hume-tól eredő megközelítést vallotta, mely szerint észlelés és fantázia között csupán fokozatbeli különbség van, nevezetesen az érzet intenzívebb és elevenebb, mint a fantazma.⁶⁴⁸ Érzet és fantazma, észlelés és fantázia között tehát folyamatos az átmenet. Ezt az elképzelést az 1904/05-ös előadásokban kifejezetten elveti: észlelés és fantázia eleve más módon vonatkoznak tárgyakra, köztük az

⁶⁴⁰ Lásd fentebb, II.2.2. „Imaginárius variációk”.

⁶⁴¹ Pl. Hua 19/2: 549skk, 553, 559sk, 573sk, 598sk, stb. Hua 3/1:§4, 70, 111-112, EU: §§39-42, 96/c, 97/c.

⁶⁴² Pl.: „Fantázia és képtudat”, 1904/05 téli szemeszter, Hua 23: 1-169, „Előadások az időről”, 1904/05 téli szemeszter, Hua 10: §§19-23, „Első filozófia”, 1923/24 téli szemeszter, Hua 8: 112skk, 130, „Fenomenológiai pszichológia”, 1925 nyári szemeszter, Hua 9: 72-87.

⁶⁴³ Hua 23, Hua 36: 74sk, 113, Hua 41,

⁶⁴⁴ Ullmann, 2012: 139. „Mindnyájan ismerjük azt a hatást, amit egy regény olvasása gyakorol ránk: beleszokunk a regény világába, és látjuk, szagoljuk, érezzük ezt a világot. A regény látványok, hangok, érzések, ízek burjánzó sokaságát tárja elénk, noha a szöveg önmagában természetesen nem más, mint jelentésszerű jelek sorozata. A fantázia nélkül a szöveg halott maradna, a fantázia viszont a szöveg utalásai alapján «fantomérzetek» és «fantombenyomások» tömegét állítja elő”.

⁶⁴⁵ I.m. 514. „Úgy vélem azonban, hogy vannak – még hozzá bőségesen – passzív fantáziák, amelyeket nem hajtok végre”.

⁶⁴⁶ Vö. Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Phae 185, 2008: 217-229.

⁶⁴⁷ Mint például a „Pszichológiai tanulmányok az elemi logikához” című művében („Psychologische Studien zur Elementaren Logik”), vö. Hua 22: 92-123. Ld. még: Eduard Marbach, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 23: xxxvi sk.

⁶⁴⁸ Marbach, i.m. liii sk. Vö. Hua 23: 14, 92skk.

intenzitás foka szerint nincs, és nem is lehetséges átjárás.⁶⁴⁹ Husserl már a *Logikai vizsgálódásokban* határozottan szembefordul Brentano fantázia-elméletével. Brentanonál a képzeletben sajátosan keveredik egymással szemlélet és fogalom. A fantáziaképzetek „nem szemléletek, hanem fogalmak szemléleti maggal”. „Meghatározásunk szerint részben a szemléletek, részben pedig a fogalmak területére tartoznak”.⁶⁵⁰ Husserlnél, a *Logikai vizsgálódásokban*, a fantázia egyértelműen az intuitív, szemléleti aktusok területéhez tartoznak, és élesen elkülönülnek a szignitív aktusoktól.⁶⁵¹ Az első főműben azonban már az észlelés és a fantázia aktusait is nyomatékosan megkülönbözteti egymástól, mint amelyek között lényegi különbség áll fenn aktus-karakterük tekintetében. Az első nevezetesen tételező, a második pedig nem-tételező, neutrális aktus.⁶⁵² E tekintetben nincs átjárás a kettő között.

Egy lényegi ponton azonban még 1904/05-ös előadásaiban is pozitíve kapcsolódik Brentanóhoz: és ez a fantázia *reprezentáló*, közvetítésen alapuló jellege. Brentanonál a fantázia, szemben az észleléssel, egy „nem-tulajdonképpen képzet” („uneigentliche Vorstellung”), mely közvetett módon vonatkozik a valóságban nem is létező tárgyára. Brentanonál a fantáziaképzet „vonatkozások, fogalmak közvetítette képzet”, mely a reprezentált tárgy helyettesítőjeként, képviselőjeként jelenik meg az elmében, (Hua 23: 94). Husserl, ehhez némiképp hasonlóan, ebben az időszakban, miként már 1898-ban készült feljegyzéseiben is (i.m. 108skk.) a képtudat analógiájára fogja fel a képzelet működését.⁶⁵³ Husserlnél ekkoriban a fantázia a fantáziaképen keresztül vonatkozik a fantáziatárgyra; a fantáziakép és a fantáziatárgy viszonya a reprezentáción alapuló leképező viszony.

1904/05-ben a fantázia működése Husserl szerint a következőképpen nézett ki: a fantázia egy belső képen (a képtárgyon, „Bildobjekt”) keresztül irányult a fantázia tárgyára, vagy – Husserl saját terminológiájában – a képszükségre, („Bildsujet”). Az érdekes az, hogy Husserl még ebben az értelmezési modellben sem esett áldozatául az „immanencia illúziójának”: elhatárolja saját felfogását a naiv pszichologista interpretációtól, amely szerint a (fantázia)kép reálisan létezne az elmében.⁶⁵⁴ Husserl szerint nincs reális létezésről, reális immanenciáról szó: a kép csupán egy felfogó aktusnak az eredménye. A fizikai kép esetében a reprezentáló képtárgyat, a képhordozó tárgyat érzetek építik fel, és az érzettartalmakat megformáló felfogáson keresztül irányulunk a leképezett vagy reprezentált képszükségre. A

⁶⁴⁹ Hua 23: 92sk, 94skk.

⁶⁵⁰ Brentano, *Grundzüge der Ästhetik*, Bern: F. Mayer-Hillebrand, 1959: 83, 87. Idézi: Ullmann, 2012: 129.

⁶⁵¹ Vö. pl. Hua 19/2: 586skk, különösen 589skk.

⁶⁵² Hua Hua 19/1: 483.

⁶⁵³ Vö. Ullmann, 2012: 127-134.

⁶⁵⁴ Hua 23: 21. „A naiv felfogás mindenekelőtt abban téved, hogy a szellemi képet az elmében valóságos módon [reell] immanens tárgyként gondolja el”.

képzeletben a képtárgyat érzetek helyett kvázi-tartalmak, fantazmák építik fel. A fantázia-képet a fantazmák sajátos elrendezettsége alkotja. Ezen keresztül irányulunk a voltaképpeni képszüzsére, mely a fantázia esetében, éppúgy, ahogy egy fizikai képnél, lehet valóságos vagy fiktív. Gondolkodásának ebben a fázisában Husserl még univerzálisan érvényesnek gondolta a tartalom/felfogás-sémát az intencionális működés esetében.⁶⁵⁵ Ez a séma ekkoriban a fantázia-aktusok kettős felfogásának meglehetősen bonyolult elméletéhez vezette. Leírása szerint beszélünk kell egyfelől a fantáziában megjelenő, fantazmákból felépülő fantáziaképet megformáló felfogásról, másfelől viszont van egy *második*, az előzőre *ráépülő* felfogó aktus is, amely a fantáziakép által reprezentált képszüzsére irányul.⁶⁵⁶

1909 körül keletkezett kéziratokban *feladja* a korábban egyetemes érvényességűnek vélt tartalom/felfogás-sémát, és a fantázia új modelljével kísérletezik: a képzeletet az időtudat alapján és a visszaemlékezés analógiájára gondolja el.⁶⁵⁷ Csak az időtudat képes arra, hogy jelenvalóvá tegyen valami olyat, ami aktuálisan nincs jelen.⁶⁵⁸ A fantáziatudat esetében, akárcsak a visszaemlékezésnél, nincsen semmi aktuális (bár nagyon is lehet olyan aktuális élmény, tapasztalat, mely a fantázia, a visszaemlékezés irányát *motiválhatja*), semmi érzéki tartalom, ami a fantázia vagy visszaemlékezés tárgyát ábrázolná. A képzelet, akárcsak a visszaemlékezés, reprodukcióval ragadja meg tárgyát, de direkt módon.⁶⁵⁹ A fantázia fenomenológiájában jelentkező kétértelműségeket Ullmann Tamás azáltal próbálja meg kiküszöbölni, hogy különbséget tesz a képzelet két fogalma között: imagináció és affektív fantázia között. Az imagináció a tudatosan irányított, az objektíváló aktusok módjára működő, világos tárggyal rendelkező képzelet, mondhatni az *aktív képzelet*. Az affektív fantáziának nincsenek szilárdan megragadható tárgyai, ennél fogva nem-objektíváló aktus, mégis szerves velejárója

⁶⁵⁵ Ld. Ullmann, 2012: 132skk, Marbach, 1980: lx skk.

⁶⁵⁶ Vö. pl. 23: 24. „A fantáziaképzetben azonban két, egymásra épülő felfogással van dolgunk, melyek két tárgyat konstituálnak, nevezetesen a megjelenő fantáziaképet, valamint a képileg ábrázolt tárgyat, a képszüzsét, amelyet éppen ez a kép ábrázol. A teljes fantáziaképzethez tartozik mármint a vélem, amely a képszüzsére irányul. Elképzelem a Berliini Schloss-t, azaz megjelenítem magamnak egy képben, a kép mintegy előttem van, de nem a képet vélem. Inkább a képfelfogásban egy második felfogás fundálódik, amely új karaktert és új tárgyi vonatkozást kölcsönöz neki. Magában a képben nincs ott a Schloss, mégis a Schloss-t szemlélem, a kép megjelenít, hasonul a Schloss-hoz, és a vélem nem magára a képtárgyra irányul, hanem az általa reprezentáltra, analogizáltra”.

⁶⁵⁷ Vö. Hua 23: 225skk., Marbach, 1980: lxi skk., Ullmann, 2012: 135. „A visszaemlékezés fenomenójára egész egyszerűen nem alkalmazható a felfogás/felfogástartalom-séma. A visszaemlékezés alapja nem egy meghatározott tartalom sajátos intencionális felfogása, hanem az időtudat. Az időtudat rendelkezik azzal a rendkívüli képességgel, hogy egy elmúlt eseményt anélkül tegyen újra jelenvalóvá, hogy ahhoz valamiféle jelenbeli támasztékra (nyomra, jelre, képre) lenne szüksége.”

⁶⁵⁸ Ullmann, 2012: 136.

⁶⁵⁹ Ld. még: Sokolowski, 1974: 24. „A *Logikai vizsgálódásokban* Husserl a képzeletet még egyfajta képtudatnak tekintette. Az *Eszmék I*-ben ezt az elképzelést feladta, mivel a kép a fantáziában nem olyan önálló dolog, mint egy képmás vagy egy szobor”.

intencionális életünknek. Passzív jellegénél fogva *passzív képzeletnek* is nevezhetnénk.⁶⁶⁰ A fantázia szerepe a tudat általános életének fenomenológiájában Ullmann szerint alapvető: a fantázia összekapcsolódik a genetikus fenomenológiával, és ily módon „a fantázia a konstitúciós tevékenység mélyebb szintjeibe enged bepillantást”.⁶⁶¹ A fantázia egyik alapvető funkciója ugyanis az „önkéntelen sematizálás”, tehát hogy az érzékiség szövedékébe alakokat, mintázatokat látunk bele,⁶⁶² de a fantáziában zajló „sematikus genesis” veti meg az alapját a magasabb szintű, értelmi, nyelvi, intellektuális sémáknak is.⁶⁶³

Ez azonban a genetikus fenomenológia mélyrétegeibe vezetne bennünket. Ezen a helyen az objektíváló, *intencionális fantáziára* kell összpontosítanunk. Ez a fantázia tehát, hasonlóan, mint az emlékezet, újra-megjelenítés (*Vergegenwärtigung*) útján, reprodukált, kvázi-tartalmak révén, de *direkt módon ragadja meg tárgyát*. Viszont a fantázia *kiszabadul a doxikus kötöttség alól*, ami a visszaemlékezést jellemzi. A fantázia révén áthelyezzük magunkat egy fantázia-időbe, fantázia-térbe, sajátosan a fantáziára jellemző perspektivikus viszonyokkal, ahol valóságos énkünknek egy „fantázia-én” felel meg.⁶⁶⁴ Amikor a bútoráruházban a kanapékat próbálgatjuk, akkor pontosan a fantázia-énnek egy fantázia-világba való kihelyezését hajtjuk végre. Elképzeljük, hogy az adott kanapé hogyan illene a tervezett szobába, hogyan illeszkedne a szoba szín-, bútor- és anyagvilágába, hogyan éreznénk magunkat rajta hosszabb távon, mint a szoba egyik tartós bútordarabján, stb. De még nem köteleztük el magunkat egyik kanapé mellett sem. Csupán eljátszunk a gondolattal, a lehetőségekkel. A fantázia előszobáját az anticipáció jelenti. A kettőt az különbözteti meg, hogy míg az anticipáció elkötelezett kivetülés, addig a fantázia nem kötelezi el magát, hanem a tiszta lehetőségek horizontján mozog, a „senki földjén”, mint Sokolowski fogalmazott.⁶⁶⁵

⁶⁶⁰ Ullmann, 2012: 137. „A képzelet széles értelemben vett mezejét ezért feloszthatjuk intencionális és nem-intencionális képzeletre. Az előbbit hívhatjuk imaginációnak, szerkezete ugyanis az objektíváló aktusokéval mutat rokonságot, körülírható tárgya van, és hasonlít a képtudathoz. A másodikat pedig nevezhetjük szűkebb értelemben vett fantáziának, amelynek nincs világos intencionális tárgya, tehát egyrészt nem nevezhető objektíváló intencionális aktusnak, másrészt erősen kötődik az affektivitáshoz, amennyiben gyakran a vágy képei, a félelem képei, a szégyen és a büszkeség képei jelennek meg a fantáziában - mindannyiszor erős affektív töltettel. Az imagináció tudatos és akaratlagos elképzelése egy nem észlelhető tárgynak, a fantázia viszont szabadon lebegő képek váltakozása, alapvetően a nappali álmodozáshoz hasonlóan”.

⁶⁶¹ I.m. 145.

⁶⁶² I.m. 141. „A fantáziának van még egy sajátos változata, az önkéntelen sematizálás. Mindenki ismeri azt, amikor bonyolultan indázó geometrikus rajzolatokba, félhomályos sarkokba formákat és alakzatokat «látunk bele». A felhőben természetesen nincs arc, egy pillanatra mégis arcot látok benne. A tapétán természetesen csak síkbeli vonalak indáznak, mégis térhatású alakzatokat, betüremkedő vagy kiugró formákat látok. Ezt sematizált fantáziának nevezném”.

⁶⁶³ Vö. Ullmann, 2010: 9-15, 341-360.

⁶⁶⁴ Vö. pl. Hua 23: 170-179, (magyar: 9-14). I.m. 349. „Amikor a fantáziában élek, akkor az én, amely ott észlel, ítél és cselekszik, a fantázia-én, tehát reprodukált (egy reprodukció tárgya), éppúgy, ahogy azok az aktusok, amelyekről itt szó van”. I.m. 560. „A fantáziában élve a tiszta fantázia-szubjektum vagyok, a tiszta fantázia-szubjektum számára pedig egy fantázia-jelen, fantázia-múlt, stb. adatik”.

⁶⁶⁵ Sokolowski, 2000: 74, bővebben: i.m. 74skk.

Az aktív fantázia a szabadság aktusát jelenti. A reálisan adottól való elkötelezetlen elszakadásként minden tudatos tervezés előfeltételét jelenti. A fantázia speciális fenomenológiai jelentőségét pontosan az adja, hogy általa képesek vagyunk a tiszta lehetőségek talajára helyezkedni. A módszertanilag tudatosan alkalmazott fantázia a fenomenológiai beállítódásban egy sajátos transzcendentális dimenzióra tesz szert. Ez a transzcendentális dimenzió az *imaginárius variációk* korábban már tárgyalt⁶⁶⁶ módszerében mutatkozik meg. A fantázia különösen kínálkozó kapcsolatát a fenomenológiával éppen a *neutrális modifikáció* jelenti. Ez teszi alkalmassá arra, hogy felderítse a tiszta lehetőségfeltételeket, és feltárja a tisztán ideális (tehát semmilyen reális faktumtól nem kötött) lehetőségek összefüggéseit és struktúráit – a transzcendentális szubjektivitás lényegelemzése során is. A fantázia révén tudjuk feltárni a világ, a dolog, a tiszta én, stb. vagy akár magának a fantáziának a lényegszerkezetét is.

2.5. Képtudat

Az eddigi fejtegetések alapján világossá kellett, hogy váljon, hogy a tudati élet elsődleges aktusai valamennyien prezentáló aktusok, prezentációk. Az észlelés magát a tárgyat nyújtja, annak húsvér valójában. A visszaemlékezés és az előlegzés szintén közvetlenül vonatkoznak tárgyukra, noha reprodukált, kvázi-tartalmak révén. Ezek hárman doxikus aktusok. Az érett Husserl szerint, legkésőbb 1909-es szövegektől kezdve, a fantázia is *direkt* módon ragadja meg tárgyát, jóllehet az előbbiekkal szemben nem-doxikus aktus. Ezek együtt alkotják a konkrét, emberi intencionális élet alapját. Mindezek hangsúlyozására azért volt szükség, hogy kellőképp elhatároljuk a prezentáló és reprezentáló aktusokat. A reprezentáció („Repräsentation”) ugyanis Husserlnél indirekt, fundált képzet, (Hua 19/2: §§26-27, 54). Az elsődleges objektíváló aktusok valamennyien prezentációk, és nem reprezentációk. A reprezentációkat mindig direkt képzetek, prezentációk fundálják. A reprezentáció aktusai többnyire szignitív, nyelvi-szimbolikus aktusok. Az intuíció szféráján belül az első reprezentáló aktus a képtudat. Joggal merülhet fel a kérdés, hogy milyen módon kapcsolódik az igazság problémájához a képtudat fenoménje? Erre a kérdésre csak azután tudunk érdemben válaszolni, hogy vetettünk egy közelebbi pillantást a képtudat fenomenológiájára.

A képtudat mindenekelőtt különbözik a jeltudattól és a nyelvi megnyilvánulásoktól. A képtudat intuitív reprezentáció, míg a jelek és kifejezések szignitív reprezentációk. A jel az általa jelölt dologgal vagy tényállással teljesen külsődleges, konvencionális viszonyban áll, (Hua 19/1: 31-32, magyar [2002]:2-3, vö. még: Hua 26: §3). A nyelvi kifejezés mint fizikai szimbólum vagy szimbólum-együttes szintén külsődlegesnek tekinthető az általa kifejezett

⁶⁶⁶ Ld. II. 2.2. „Imaginárius variációk”.

ideális jelentéshez vagy jelentésszerű tényálláshoz képest.⁶⁶⁷ A szignifikáció valami távollévre utal tovább, lényegszerzetének szükségszerű mozzanata a jelzett távollét.⁶⁶⁸ A jel viszonya a jelzett dologgal, a kifejezés viszonya a kifejezett ideális jelentéssel bizonyos mértékig mindig esetlegesnek, önkényesnek vehető: *nem hasonlósági viszony*. Kép és leképezett viszonyát ezzel szemben a *hasonlóság* alapozza meg. E tekintetben a kettő között lényegi viszony áll fenn. A kép továbbá a közelségbe hozza a leképezett dolgot. Lényegi mozzanata a jelenlét, még akkor is, ha ez pusztán indirekt módon megjelenített jelenlét.⁶⁶⁹

A kép analógiát mutat továbbá a jellel és a kifejezéssel abban a tekintetben is, hogy nem létezik tulajdonképpeni módon a világban, hanem csakis a tudat az, ami egy képet képpé tesz, (ahogy a tudat konstituálja a jelet jelként, a kifejezést kifejezéseként is). Igaz, a kép esetében a konstitúciót a képtárgy és a leképezett közti hasonlósági reláció *motiválja*. Husserl szerint azonban maga a kép szigorúan véve *egyáltalán nem létezik*.⁶⁷⁰ Ami létezik az a képhordozó („Bildobjekt”), a fizikai tárgy (illetve a fizikai esemény, egy előadás, egy színész játéka, stb.), illetve a leképezett („Bildsujet”). A „megjelenő kép” („das erscheinende Bild”) egyáltalán nem létezik, legfeljebb csak a mi tudatunkban.⁶⁷¹ A kép egészen sajátos struktúrával bír: az észlelés mintegy újabb dimenziókat nyit meg a képtárgyon vagy képhordozón: a kétdimenziós vásznon, amelyet festménynek fogok fel, megnyílik egy háromdimenziós képtér, a képiségre sajátosan jellemző térviszonyokkal, esetleg egy komplett esemény, történet bontakozik ki a képen a szemem láttára,⁶⁷² (egy festmény ábrázolhat egy vallásos, történelmi, vagy teljesen fiktív, regénybeli, mitológiai, mesebeli, stb. jelenetet, eseményt). Az ásványvizes palackon lévő kétdimenziós címkén szintén egy háromdimenziós tájkép nyílik meg, amikor azt képként fogom fel. A képtudat felépülését a fantázia aktusai

⁶⁶⁷ Hua 19/1: 99sk, magyarul: 60. „Ha a tudományos kutató nem ragadja meg az alkalmat, hogy a nyelvit és a szignitívet az objektív gondolatitól és jelentésszerűtől kifejezetten elkülönítse, attól még nagyon jól tudja, hogy a kifejezés véletlenszerű, és a gondolat, az ideálisan azonos jelentés a lényegi”. Vö. még: Bernet-Kern-Marbach, 1989:156. Továbbá: Schwendtner, 2010: 110sk.

⁶⁶⁸ Sokolowski, 2000: 82skk, uő., 1974: 25.

⁶⁶⁹ Vö. Sokolowski, 2000: 82.

⁶⁷⁰ Ez az 1904/05-ös előadások tézise, de Husserl későbbi képelméleti kutatásai során is ez a felfogás számított irányadónak.

⁶⁷¹ Vö. Hua 23: 18-20. I.m. 19. „Az itt megjelenő miniatűr-gyerek ezzel a kellemetlen szürkés-lilás színárnyalattal természetesen nem a vélt, az ábrázolt gyermek. Nem maga a gyermek, hanem annak fotografikus *képe*. Ha mármost a képről beszélünk, és ítéletet mondunk róla, hogy a kép sikerületlen, hogy csak ebben vagy abban hasonlít az eredetihez, hogy tökéletesen megegyezik vele, akkor természetesen nem a fizikai képre gondolunk, a dologra, amely az asztalon fekszik, vagy a falon lóg. A fénykép, mint dolog, valóságos tárgy, és azt olyannak is fogjuk fel az észlelésben. Ez a kép azonban egy megjelenő, mely soha nem létezett, és soha nem is fog létezni, és amelyet természetesen egy pillanatra sem tekintünk valóságosnak”. Vö. még: Ullmann, 2012: 131sk.

⁶⁷² Szeretnék itt hivatkozni Ullmann Tamás 2008-as (március 19), Kolozsvárott a Babeş-Bolyai Egyetemen tartott „Fantázia és intencionalitás” című előadására, ahol részletesen elemezte ezt a problémát.

teszik lehetővé; a fantázia révén vagyok képes meglátni a képszerű teret, szituációt, eseményt a fizikai képhordozón.⁶⁷³

Noha a képtudat a képhordozó és a leképezett közti hasonlóságon alapul, a képen mégsem egy hasonmást látok, hanem magát a leképezettet, képileg megjelenítve. Egy James Joyce-ról készült képen nem Joyce hasonmását látom, hanem magát Joyce-ot veszem célba, a képiség módján. A képhordozónak, amelyen keresztül a képszűzsét megcélzom, sajátos anyagszerűsége van. Kezdetben teljesen feloldódom a téma megjelenítésében és szemléletében; de az esztétikai beállítódásban távolságot teremthetek a megjelenő képhez képest, és figyelmemet összpontosíthatom a képhordozó fizikai szerkezetére, amelyen a képszűzsé megjelenik. Ahogy magát a képet esztétikai értékelésnek vethetem alá (jól, vagy kevésbé jól sikerült kép, teljesen átlagos, vagy van benne valami izgalmasan újszerű, képes a témát új, korábban szokatlan nézőpontból ábrázolni, stb.), éppígy képes vagyok arra, hogy esztétikailag összehasonlítsam, megvizsgáljam a képszubsztrátum és a rajta megjelenő téma viszonyát.⁶⁷⁴ Megállapíthatom például, hogy ehhez a témához inkább más anyagok illettek volna, más összetételben és elrendezésben, vagy hogy épp ellenkezőleg: az anyagok felhasználása és elrendezése mennyire szerencsés és eltalált, milyen jól segít kifejezni a megfestett vagy megformált témát. Mindenesetre a kettő (szubsztrátum és téma) esztétikailag megfelelő, pozitív, sőt kiemelkedő illeszkedése esetén is a képiség e két szintje szükségszerű, bár gyakran a felszín alá rejtőző feszültséget hordoz magában. E feszültség pontosan a hordozó nyers fizikai jellegéből, és a megjelenő kép „szellemi”, nem-fizikai, nem-reális, „irreális” voltából fakad. Ezt a feszültséget nevezte Heidegger „föld és világ vitájának” a műalkotásról adott fenomenológiai leírásában.⁶⁷⁵

Az ábrázoló képnek nem kell feltétlenül kétdimenziósnak lennie. Husserl szerint képként működik a szobor, sőt a színházban előadó színész is.⁶⁷⁶ Ezekben az esetekben a leképező tárgyat, illetve személyt, nagyon is körbejárhatjuk, a maga háromdimenziós valójában. A leképezett dolog, személy azonban másutt helyezkedik el, amennyiben fiktív személyről van szó, helye egy tiszta „másutt”, vagyis pusztán fiktív, illetve ideális létezéssel bír. Mindennek tudatában vagyunk egy kép szemlélete során. A képtudat fikció, nem-pozicionális, semlegesített aktus. Mégsem maradunk teljesen semlegesek: bevonódunk a képben látott események körébe. A színház, film esetében, melyek a képtudat speciális eseteit képezik, ez különösen érzékletes. A képek, megfelelően hatásos műalkotás esetén, erős affektív töltettel

⁶⁷³ Ullmann, 2008b.

⁶⁷⁴ Sokolowskinál „szubsztrátum” és „téma”, vö. 2000: 83sk.

⁶⁷⁵ Heidegger, *A műalkotás eredete*, GA5: 35, magyar [2006]: 37. „A világ és a föld szembenállása egy vita”.

⁶⁷⁶ Vö. Hua 23: 495, 500, 510sk, 515skk, 519. Vö. még: Marbach, 1980: lxxix sk.

rendelkeznek: a szégyenletes jeleneten szégyenkezünk, a felháborítón felháborodunk, amikor a cselekmény a megbomlott erkölcsi rend helyreállítását ábrázolja, akkor mi is erkölcsi elégtételt érzünk. A képtudat, mint korábban, az esztétikai beállítódás elemzésénél, már beszéltünk róla,⁶⁷⁷ ott kapcsolódik speciálisan az igazság problémájához, ahol az emberi létezés lényegének *művészi* ábrázolását nyújtja. A képtudat, akárcsak a fantázia és a fenomenológiai beállítódás, neutrális attitűdöt tesz szükségessé, ezáltal viszont éppen azt teszi lehetővé, hogy általa meglássuk a lényegit.⁶⁷⁸

Az igazság problémája a képtudattal kapcsolatban az „igaz kép” és „hamis kép” közti különbségtétel kérdését veti fel. A válasz függ attól, hogy a képpel milyen kontextusban találkozunk. A kép igazságérvénye mindenekelőtt úgy merül fel, mint annak *hitelessége*. A mindennapi beállítódáson belül ez felvetődhet például egy nyomozás, egy bírósági tárgyalás alkalmával, ahol egy fényképet bizonyítékként szeretnének alkalmazni. Ilyenkor kérdés lehet, hogy a fénykép nem hamisított-e, vagy valóban azt ábrázolja, amit neki tulajdonítanak. A művészet esetében pedig úgy kerülhetünk szembe a kérdéssel, hogy hiteles, jó, komoly műalkotással van-e dolgunk, vagy giccsel, politikai propagandával, amely művészetidegen célokat szolgál.⁶⁷⁹ Gadamer szerint a művészileg hiteles ábrázolás esetében egy „felfokozott realitástudattal” van dolgunk.⁶⁸⁰

*

Exkurzus. Ikon és idol

A képtudat, mint mondtuk, a leképező (képtárgy) és a leképezett (képszüzsé) közti hasonlósági viszony alapján konstituálódik. A vizuális művészetek annyiban teszik érdekesebbé és gazdagabbá a képtudat problémakörét, hogy az érzéki észlelés szintjéről egy magasabb szintre emelik a látásunkat: a lényeglátás szintjére. Ezzel nem szakadunk ki teljesen

⁶⁷⁷ II.1.3. „Az esztétikai beállítódás”.

⁶⁷⁸ Ezáltal tud a művészi ábrázolás egyszerre filozofikusabb és bizonyos módon „igazabb” is lenni, mint pusztán történeti dokumentáció, mint arra már Arisztotelész is felhívja a figyelmünket. Arisztotelész, *Poétika*, 51b. „Az elmondottakból az is világos, hogy nem az a költő feladata, hogy valóban megtörtént eseményeket mondjon el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetnek és lehetségesek a valószínűség és szükségszerűség alapján. [...] Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál, mert a költészet inkább az általánosat, a történetírás pedig az egyedi eseteket mondja el”. Magyar [1997]: 20.o.

⁶⁷⁹ Vö. mindenekelőtt, Gadamer, „Az «eminens» szöveg és igazsága”, in uő., *A szép aktualitása*, Budapest: T-Twins kiadó, 1994: 197. „A giccs jelenségét épp egy ilyen idegen érdeknek a művészi autonómia területére betörő, romboló hatásaként kell leírunk, s megőlyegeznünk, mint hitel nélkülöt”. A giccs kérdéséhez Gadamertól még lásd: „A szép aktualitása”, id. kötet, 78skk.

⁶⁸⁰ Gadamer, „Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez?”, in id. kötet, 151sk. 152. „Félrevezető lenne azonban, ha ezt [a költői szó által történő ábrázolást - MBP] egy erőtlenebb realitástudatként, mondjuk a tudat csökkent tételező erejeként értelmeznénk. Fordított a helyzet. A szó által végbement realizáció legyőz minden összehasonlítást, azzal, ami még jelen lehetne, és a mondottat a fölé a részlegesség fölé emeli, amit egyébként valóságnak nevezünk”. A képi ábrázolásra Gadamernél ugyanez érvényes. Vö. *Igazság és módszer*, 1984: 107skk.

az érzékiség köréből, hiszen a lények egyik fontos tulajdonsága éppen az, hogy az érzéki észlelésben töltődnek be, a hasonlósági viszonyról való beszéd mégis alapjaiban válik problematikussá. Hiszen a lények nem-érzéki, ideális entitás, így a művészi lények-megmutatás esetében nem lehet szó leképező és leképezett (a megmutatott lények) közti hasonlósági viszonyról. Azáltal viszont, hogy a képtudat a lényeglátás szintjére emel bennünket, a művészi ábrázolás azon típusaira utal tovább, amelyeknél a szignitív jelleg dominál, (a nyelvi művészetekhez, az irodalomhoz).

A láthatatlan megmutatása a látható által (tehát egy hangsúlyosan nem a vizuális hasonlóságon alapuló viszony), a képtudat egy további speciális problémáját tárja fel: amikor a képnek az elvileg megmutathatatlant kellene valamilyen módon mégis megmutatnia. Ez a megmutatás lehet sikeres, és lehet hamis, torzító, félrevezető. Ezt a problémát célozta meg Marion ikon és idol közti, teológiai irányultságú, de fenomenológiai alapjellegű különbségtételével.⁶⁸¹ Az idol, a bálvány (*eidolon*) elárasztja fénnel a szemeket, elvakít, elkápráztat bennünket, csapdába ejt a láthatóság tartományán innen.⁶⁸² Az ikon (*eikon*) ezzel szemben nem ejt csapdába bennünket a láthatóban, hanem a láthatótól a láthatatlan felé vezet tekintetünket. Az ikon a láthatatlan, a transzcendens, a végtelen igazi *képe*.⁶⁸³

Ikon és idol problematikája Marion általános filozófiai kutatási vonalába illeszkedik. Marion a fenomenológiai redukció olyan végrehajtási módját keresi, mely nem tárgyiasítja el a fenomént, hanem valóban engedi azt magából megmutatkozni. Nézete szerint a hagyományos filozófiai reflexió erre alkalmatlan, mert szükségszerűen eltárgyasít, és ennél fogva képtelen megmutatni olyan fenoméneket, amelyek lényegükben fogva nem-tárgyasak. A Másik transzcendenciája és végtelensége, mely az arc (*le visage*) révén fejeződik ki, pontosan ilyen fenomén, mely megghiúsít minden, az eltárgyasítására irányuló kísérletet. A Másik tekintete, melynek mindig ki vagyok téve, nem engedi magát tárggyá tenni. A tekintet szertefoszlik az objektíváló reflexió számára.

Az ikon Marion számára a nem-eltárgyasító láthatóvá tétel elsődleges módja. Ily módon nála az arc is ikonként nyilvánul meg. Amit az ikon mindenekelőtt láthatóvá tesz, az a Másik tekintete, aki az én szemembe néz. Az eltárgyasítás megmerevít, bálvánnyá tesz, elhiteti, hogy megfogható, uralható, manipulálható az, ami valójában nem. Az ikon nyilvánvalóvá teszi ezt a megfoghatatlanságot, uralhatatlanságot, manipulálhatatlanságot, és

⁶⁸¹ Marion, *Dieu sans l'être*, Paris: PUF [1982], 2002: 20-27.

⁶⁸² Marion, i.m. 21. „[P]uisque l'idole comble le regard, elle le sature de visibilité, donc l'éblouit”. „[M]ivel az idol megtölti a tekintetet, elárasztja láthatósággal, tehát elvakítja”.

⁶⁸³ Vö. ehhez: Robyn Horner, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, USA-England: Ashgate Publishing Company, 2005, különösen: 61-75.o. Ld. még: Shane Mackinlay, *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2010: 117-129, 159-177.

ezáltal a láthatóság módján utal a láthatatlanra. Az ikon az átjáró a végtelenhez. Ez a végtelen lehet a Másik végtelensége (az arc révén megjelenítve), vagy Isten abszolút végtelensége, (és Marion végső soron ezt szeretné megközelíthetővé tenni fenomenológiailag).

Marion ezeken a pontokon pontosan Lévinas nyomdokain halad, és ezt bizonyos pontokon explicitté is teszi. A Másik, a másság transzcendenciájának fenomenológiájával Lévinas megteremtette a francia fenomenológia „teológiai fordulatának” alapjait, melyről Dominique Janicaud beszélt.⁶⁸⁴ Ezt a fordulatot, pontosan a Lévinasszal való kapcsolat miatt, Jocelyn Benoist „lévinasi fordulatnak” („tournant lévinasien”) mondta.⁶⁸⁵ Lévinasi ez a fordulat annyiban, amennyiben a Másik, illetve a másság transzcendenciája felé tájékozódik. Az arc és az ikon problémájával a képtudat kérdése egyenesen középponti jelentőségre tesz szert az igazságkérdés szempontjából. Hiszen e két fenomén fenomenológiája végső soron a végtelent, és az abszolútumot célozza meg, és az igazságkérdés végső témája ez volna. A képtudat (esztétikai és teológiai kontextusban egyaránt) úgy jelenik meg, mint ami megnyitja a láthatótól a láthatatlanhoz vezető utat.

3. fejezet. Szignitív aktusok

A szignitív, illetve szignifikatív aktusokkal a fenomenológus számára megnyílik a nyelv, és vele együtt az ésszerűség tulajdonképpeni birodalma.⁶⁸⁶ Az intuitív aktusok a közvetlenül jelenlévőt ábrázolják, a szignitív aktusok révén képesek vagyunk a dolgokra távollétükben hivatkozni. Sőt: leginkább akkor beszélünk a dolgokról, amikor azok nincsenek jelen, ami jelen van, amit látunk, az többnyire nem igényel külön szavakat is. A tulajdonképpeni teoretikus igazság csak a szignifikatív aktusok szintjén születhet meg, illetve csak ott juthat egyáltalán szóhoz. A szignifikáció szerepe azonban nem csak teoretikus tekintetben alapvető, hanem már a természetes beállítódás szempontjából is. A szignifikáció, a nyelvi réteg, részt vesz a konkrét, faktikus, emberi intencionális élet kialakításában. Már a hétköznapi tudat is csak azáltal az, ami, hogy átjárják a távollétre utaló jelzések; az intuíciónak aktusai mindenkor szignitív, szignifikatív aktusokkal szövődnek egybe. A tapasztalat szövedékének nélkülözhetetlen részét alkotják az utalásszerű, jelentésszerű mozzanatok.

A nyelv Husserl számára mindenekelőtt kifejezések rendszere. A kifejezést (Ausdruck) nyomatékosan elhatárolja az utalástól (Anzeichen). Az utalás pusztán asszociatív úton

⁶⁸⁴ Janicaud, 1991.

⁶⁸⁵ Benoist, 2001: 22, vö. még: 81skk. Ld. még: Tengelyi-Gondek, 2011a: 11skk, Tengelyi, „Előszó a miskolci Lévinas-konferencia anyagához”, in Bokody Péter-Szegedi Nóra-Kenéz László (szerk.), *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: 7-9.

⁶⁸⁶ Sokolowski, 2000: 79. „A szignitív intenciók jelentik a belépést az ész birodalmába, míg az észlelést kísérő üres intenciók megmaradnak az érzékiség szintjén”.

továbbmutat valamire a világban, míg a kifejezés, az őt átjelkesítő jelentésadó⁶⁸⁷ aktus révén az ideális jelentésre vonatkozik. Erre vonatkozó elképzeléseit mindenekelőtt az első Logikai vizsgálódásban prezentálta.⁶⁸⁸ A nyelv központi szerepet tölt be a husserli fenomenológiában. Rögtön a *Logikai vizsgálódások* tematikus részének Bevezetője a nyelvre tett utalással indul: a tiszta logika, és vele együtt a tudomány ismeretelméleti tisztázása „nyelvi fejtegetésekkel” kell, hogy kezdődjék, (Hua 19/1: 5).⁶⁸⁹ Pár oldallal később a következőt írja: „Noha a teoretikus kutatás nem mindig mozog kifejező aktusok, sőt komplett kijelentések közegében, végül mégis ilyen kijelentésekben kell végződnie”, (i.m. 7.). A teoretikus belátásokat nyelvi formában rögzítjük és közöljük. Nyelv nélkül tudomány, mint olyan, lehetetlen volna. A jelek és a szimbolikus képzetek döntő fontosságával Husserl már legelső nagyszabású filozófiai vállalkozása, *Az aritmetika filozófiája* megírásának idején tisztában volt. Egy 1890-ben keletkezett kéziratában ezt olvashatjuk: jelek használata nélkül „még magasabb rendű szellemi élet sem volna lehetséges, nemhogy tudomány”, (Hua 12: 349. magyarul: 24).⁶⁹⁰

A szignitív, szignifikatív aktusok vizsgálatokor mindenekelőtt a következő kérdést kell tisztáznunk: *milyen összefüggés áll fenn nyelv és gondolkodás között?* Mi az összefüggés a nyelvi jel, valamint a jel által vélt jelentés között? Először is: mind a jelek, mind a jelentések rendszerbe szerveződnek. A jelek rendszere a jelentések rendszeréhez illeszkedik, azt tükrözik vissza. A jelek szintaxisa izomorf a jelentések szintaxisával, (Hua 17: 26).⁶⁹¹ Úgy tűnhet, hogy a nyelvi kifejezés pusztán másodlagos, egyfajta „külsődleges ruha” az általa kifejezett jelentéshez képest.⁶⁹² Husserl azonban, a hatodik Logikai vizsgálódás átdolgozásához készült kéziratokban (Hua 20/2), a leghatározottabban visszautasítja ezt a képet. „Az olyan előítéleteket azonban, amelyek mindjárt a gondolat «nyelvi ruhájáról» szóló beszédben kifejeződnek, vagy legalábbis az ilyen képek használatával kézenfekvőnek tűnnek, szigorúan

⁶⁸⁷ „Bedeuten”, „bedeutungsverleihende”, „sinnverleihende”.

⁶⁸⁸ Hua 19/1: 30-126, magyar [2002]: 1-69.

⁶⁸⁹ Uo. „A logika tudományának [Kunstlehre] álláspontjáról gyakran elismerik annak szükségességét, hogy a logikának nyelvi fejtegetésekkel kell kezdődnie”. Vö. még: Melle, „Das Rätsel des Ausdrucks”, in Filip Mattens (szerk.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187, 2008: 4.

⁶⁹⁰ 1890, „A jelek logikája (Szemiotika)”, Hua 12: 340-373, magyarul: 7-43. Vö. még: Melle, 2008: 4sk.

⁶⁹¹ Uo. „A beszéd egysége megfelel az értelem [Meinung] egységének, és a beszéd nyelvi tagolódásai és formái megfelelnek az értelem tagolódásainak és formáinak”. Ld. még: Hua 17: 28. „Ezzel egyúttal rögzítjük nyelv és gondolkodás egymást fedésének univerzalitását is. Ezek tehát számunkra két párhuzamos birodalmat jelentenek, mely a lehetséges nyelvi kifejezések (beszédek) birodalmaként, valamint a lehetségesen kifejezhető vélekedések [Meinungen], illetve a lehetséges értelem birodalmaként kölcsönösen megfelelnek egymásnak. *Intencionálisan egybefonódott egységükben ezek adják az aktuális, konkrét, értelmes beszéd kétoldalú birodalmát*”. Kiemelés tőlem – MBP.

⁶⁹² Vö. Bernet-Kern-Marbach, 1996: 156. „[A] nyelvi jel pusztán szekundér, jelentéssel ellátott külsődleges ruha, az ideális jelentés ellenben a nyelvi kifejezés lényegi magva”. „[A] nyelvi jelek pusztán szekunder funkcióval rendelkeznek, tulajdonképpen pusztán arra szolgálnak, hogy belső gondolati folyamatok külső dokumentációi legyenek.” A vonatkozó fejezetet Rudolf Bernet írta. A megfelelő részeket Schwendtner Tibor fordításában idéztem. Schwendtner, 2010: 110.

vissza kell utasítanunk”, (Hua 20/2: 22). Nem arról van szó, hogy előbb rendelkezni egy artikulált értelemmel (Meinung), amelyhez azután megkeresnénk a megfelelő kifejezéseket. Husserl szerint kifejezés és kifejezett értelem (Meinung) már eleve összefonódnak; és nem csak a nyilvános kommunikáció, hanem a magányos gondolkodás esetében is. „A gondolkodás már eleve nyelvi módon megy végbe”,⁶⁹³ jelenti ki az 1920/21-es Logika-előadáshoz írott Bevezetőjében, (Hua 17: 359).

Husserl a legrészletesebben, legkörültekintőbben a hatodik Logikai vizsgálódás átdolgozási kísérletei során foglalkozik kifejezés és jelentés viszonyának problémájával. Ezekben a kéziratokban megpróbálja megmagyarázni és világossá tenni kifejezés és jelentés egységét.⁶⁹⁴ Husserl az „utalástendencia” („Hinweistendenz”), a „szignitív tendencia” („signitive Tendenz”) illetve általánosan a „tendencia” fogalmát használja arra, hogy kifejezés és jelentés között közvetítsen.⁶⁹⁵ Vonatkozó feljegyzéseiben Husserl nyomatékosan különbséget tesz „szignitív” és „szignifikatív” között. A *szignitív* pontosan a jeltudat nyomán ébredő utalástendenciát jelöli, mely a *szignifikációban*, a jelentésadó intencióban végződik be. Eszerint négy szint között kell különbséget tennünk a kommunikatív folyamatok elemzése során. Van először is a pusztá szóhang (vagy az elhangzó kijelentés), illetve a leírt nyelvi jel. Ennek észlelése egy „szóhang-tudat” („Wortlautbewusstsein”), vagy a „kifejezéstudat” („Ausdrucksbewusstsein”), illetve „jeltudat” („Zeichenbewusstsein”). Ahhoz, hogy egyáltalán jeltudattal, kifejezéstudattal, illetve szóhang-tudattal tudjunk rendelkezni, már szükséges egy identifikációs szintézis, melynek során a nyelvi kifejezéseket ilyenként azonosítottuk, illetve maguknak a nyelvi szimbólumoknak az ideális léte.

Husserl szerint ugyanis nem csupán a jelentések, hanem maguk a nyelvi kifejezések is egy ideális rendszert alkotnak. Az abc-nek csupán egy darab „a” betűje van, és mindig arra hivatkozunk. A német nyelvben csak egyszer fordulnak elő a „Löwe”, vagy a „König” szavak. Ezek a szimbólumok és szimbólum-együttesek ideális egységként mutatkoznak meg, (Hua 17:

⁶⁹³ Uo. „A közlő személy, a működő praktikus intencióban élve, ezt vagy azt az értelmet [Meinung] szeretné kifejezni. Ez alatt azonban nem szabad azt értenünk, mintha ezzel az értelemmel [Meinung] már kezdettől fogva explicit módon artikulálva rendelkezne, és csak úgy kellene utólag a megfelelő szavakat megtalálnia, hogy kifejezze ezt az értelmet. Meg kell különböztetnünk azokat az eseteket, ahol valaki mással beszélünk, kommunikatív módon [mitteilend], és azokat, amikor senki mással sem beszélünk, hanem magányosan gondolkodunk, és monologikus módon fejezzük ki magunkat. Az első esetben a beszédnek megfelel a megértés és az együttgondolkodás a megszólított részéről, a második esetben pedig nem. Amikor a magányos gondolkodásban fejezzük ki magunkat, azonban bizonyosan nem arról van szó, hogy először rendelkezni a gondolatképződménnyel, és csak utána keresnénk meg a megfelelő szavakat. A gondolkodás már eleve nyelvi módon megy végbe [Das Denken vollzieht sich von vornherein als sprachliches]”.

⁶⁹⁴ Vö. Mattens, „Introductory Remarks: New Aspects of Language in Husserl’s Thought”, in uő. (szerk.), 2008:xii sk.

⁶⁹⁵ Hua 20/2, második és harmadik rész, (szerkesztői felosztás). Vö. még: Melle, 2002a: 111-124, 2005: xxiii, xxviii skk, xxxii-xxxvii, xli, lv, 2008:3-26.

359, Hua 26: 31, 142, vö. még: Hua 6: 368, magyar/2: 45sk).⁶⁹⁶ A kifejezés azonosítása volna a második szint, mely egy utalásszerű tendenciát ébreszt bennünk. Ez az utalásszerű tendencia végződik be egy jelentésadó aktusban, melyet ezekben az írásokban Husserl a szignifikáció eminens eseteiként értelmez. A jelentésadó aktus a harmadik szint. A jelentésadó aktus vonatkozik az ideális értelemre, mely a negyedik szintet jelenti. Van tehát két reális, és két ideális szint: 1) a reális oldalon a szóhang, illetve a kifejezés észlelete, 2) majd arra ráépül a jelentésadó aktus, mely a szóhang-tudat, illetve a kifejezéstudat vagy jeltudat által felébresztett utalástendenciát követi, (Husserlnél ez a tendencia önállóan mozzanat, mely beépül a teljes intencionális aktusba), és 3) az ideális oldalon a nyelvi kifejezés, mint egy potenciális azonosító aktus ideális tárgya, valamint 4) a nyelvi kifejezésekkel korreláló ideális jelentés. Husserl szerint az intencionális tárgy, a nyelvi értelem, egyfajta „intencionális vonzást” („intentionale Zug”) gyakorol ránk (Hua 20/2: 152sk), és az motiválja az utalástendencia felébredését, és végigfutását a jelentésadó aktusig.

A nyelvi aktus mindig konkrét és teljes, de több mozzanatra is felbontható. A reálistól halad az ideális felé, és Husserl a „tendencia”, illetve az „intencionális vonzás” gondolatát használja arra, hogy a két oldal között közvetítsen. Az emberi létezés időbeli, a kultúrába és a történelembe beleágyazott folyamat, amelynek azonban mindig van egy ideális aspektusa is. Husserl szem előtt tartja a nyelvek történelmi változását, az „empirikus nyelvek fejlődését” („Sprachentwicklung”, Hua 19/1: 314, 335sk, 344skk), de úgy véli, hogy a nyelv fejlődésének éppen adott állapotáról mindig készíthető egy pillanatfelvétel, amelynek van egy ideális vetülete. A realitás (az empirikus nyelv mint realitás is) Husserl szerint mindig rendelkezik egy ideális, értelemszerű aspektussal. Az ember vonatkozása erre az ideális-értelemszerű rétegre mindig a világbeli praxis által meghatározott. A világbeli praxis a realitás ideális formájának megfelelő részeit és területeit teszi láthatóvá az ember számára. A nyelv a praxishoz, az életgyakorlathoz illeszkedik, mely a világ ideális formáját meghatározott módon, meghatározott irányból tárja fel.

Husserl különbséget tesz értelem (Sinn) és jelentés (Bedeutung) között.⁶⁹⁷ Az „értelem” általánosan jelöli a minden predikáció előtti észlelésértelmet.⁶⁹⁸ A „jelentés” a predikatív, propozicionálisan megformált, nyelvi értelem, a kijelentésértelmelem. A tapasztalat két szintjéről van szó: a predikatív és a pre-predikatív szintről. A pre-predikatív szinten is már

⁶⁹⁶ Vö. még: Pol Vandavelde, „An Unpleasant but Felicitous Ambiguity. *Sinn and Bedeutung* in Husserl's Revisions of the *Logical Investigations*”, in Mattens (szerk.), 2008: 38sk.

⁶⁹⁷ Vö. Hua 3/1: 305sk. Schwendtner, 2008: 111. Tengelyi, 1998: 144skk. Ld. még: Vandavelde, 2008: 27-48.

⁶⁹⁸ Vö. Tengelyi, 2007: 30skk. Vö. pl. még: Hua 20/2: 119. „Ugyanis a tudat nem mindig vonatkozik megnevező, kommunikatív, predikatív módon a megnevezett tárgyra. A tárgyat, a sokaságot, a tényállást tudatosíthatom «gondolkodás», «fogalmi» megragadás nélkül, tehát nem-predikatív, (<nem>-kategorialis) módon is”.

intencionális egységekkel van dolgunk. Husserl a hatodik Logikai vizsgálódás 47§-ában az azonosítás két fajtáját különbözteti meg: az atematikus, észleleti, implicit, valamint a tematikus, kategoriális, explicit azonosítást, (Hua 19/2: 676skk).⁶⁹⁹ Már az észleleti egységben is meghúzódnak a kategorialitás szálai (azaz kategorikus struktúrák), melyeket azonban csak a kategoriális aktusok, a kategoriális artikuláció révén bontunk ki explicit módon is. Az 1908-as nyári szemeszteri *Előadások a jelentéstanról* című kurzusa során hangsúlyozza, hogy nem minden kategoriális aktus egyúttal predikatív is, hogy tehát vannak nem-predikatív kategoriális aktusok, vagyis a kategorialitás már az érzékiség szintjén jelen van.⁷⁰⁰

Az intuíció szintjéről a szignifikáció és a kategorialitás szintjére való átlépés az érzékiségről az ész tartományára való áttérést jelenti. A magasabb rendű teoretikus igazság csak ezen a szinten válik megragadhatóvá. A kategorialitással jutunk el az északtusokhoz, a legmagasabb rendű noézisekhez. Végső soron az abszolútum is csak ezek révén válik megragadhatóvá. Husserl azonban az ésszerűségben belül is több szintet különít el: mindenekelőtt a magasabb rendű aktusokban *passzívan* működő ész, és az eredeti belátásokat nyújtó, vagy a korábbi értelemteljesítmények belátó megismétlésén, újra-aktiválásán alapuló *aktív* ész. A szóhangok, nyelvi kifejezések pusztán passzív megértése Husserlnél passzív, „homályba süllyedt” észműködés eredménye,⁷⁰¹ míg az eredeti evidenciák alapítása, újra-alapítása vagy újra-aktiválása az ész aktív teljesítménye. Aktív ész és passzív ész megkülönböztetésével Husserl nem csak egy nagyon régi arisztotelészi gondolathoz kapcsolódott,⁷⁰² hanem tulajdon-

⁶⁹⁹ Vö. még: Lohmar, 2009: 104skk.

⁷⁰⁰ *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Hua 26: 64. „A jelentéskölcsönző aktusok predikatív aktusok, azaz olyan aktusok, melyek vagy maguk teljes predikációk, vagy közvetlen és tulajdonképpeni alkotóelemekként predikációkba tagolódnak bele [einreihen]”. Ezek a predikatív aktusok és kijelentések *non-predikatív kategoriális szemléletekben töltődnek be*, (Melle, 2005: xxxix). Továbbá: Hua 26:59. „Minden predikatív aktus kategoriális. Azonban vannak olyan kategoriális aktusok, amelyek non-predikatívak is lehetnek. A [tárgyra] vonatkozó felfogás és felismerés, például a puszta észlelés alapján, szavak és szójelentések nélkül, bizonyos kategoriális aktusokat foglal magában, melyek azonban non-predikatívak”.

⁷⁰¹ Vö. pl. Hua 6: 372, magyar/2: 50. „Az írott dokumentáló nyelvi kifejezőmód fontos funkciója, hogy lehetővé teszi a közvetlen vagy közvetett személyes megszólítás nélküli közlést, maga úgyszólván virtuálissá vált közlés. Ez az emberi közösségalkotást is új szintre emeli. Az írásjelek, pusztán fizikailag tekintve, egyszerűen érzékileg felfoghatók, és állandóan magukban hordozzák az interszjektív, a közösségben való felfoghatóság lehetőségét. De nyelvi jelként, ugyanúgy mint a nyelvi hangok, felidéznek ismerős jelentéseiket. *E felidézés valami passzivitás, a felidézett jelentés tehát passzívan adott, hasonlóan ahhoz, ahogy minden más homályba süllyedt aktivitás, asszociáció révén felidézve, először passzívan, többé-kevésbé világos emlékként merül fel*”. Kiemelés tőlem – MBP. Vö. még: Schwendtner, „A nyelv csábítása. A történeti meditációk helye a késői Husserl filozófiájában”, *Pro Philosophia*, 2004 (38.sz.): 45-51. Uő., 2008: 75skk, 2011: 66skk.

⁷⁰² Aktív és passzív ész, értelem és ész husserli megkülönböztetéséhez lásd: James G. Hart, „Agent Intellect and Primal Sensibility”, in Thomas Nenon-Lester Embree (szerk.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2010: 107-134, különösen: 120skk, 129skk. A témához ld. még: Ld. még: Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*, Phae 44, 1972: 222sk. Karl-Heinz Lembeck, *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Phae 111, 1988: 119. A passzív észhez tartoznak a passzívan végrehajtott kategoriális aktusok, kategoriális szintézisek, a passzív appercepciók, stb. A passzív appercepciókról Husserlnél vö. pl.: Hua 11: 357-361 Hua 15: 305, Hua 25: 320, 324, Hua 37: 289, 295, 332, 469, Hua 41: 185sk. Ld. továbbá: Kühn, 1998: 269skk, különösen: 271. „Témánk, a passzív szintézisek

képpen ész (*nus, intellectus, Vernunft*) és értelem (*dianoia, ratio, Verstand/Verstehen*) az egész nyugati filozófiatörténeten átívelő, újra és újra felbukkanó különbségtételéhez is.

A szignitív, illetve szignifikatív noézisekkel foglalkozó fejezet négy pontra oszlik: 3.1. Kategoriális szemlélet, 3.2. Utalás és jel, 3.3. Jelentésadás és predikáció, 3.4. Beszéd és nyelv.

3.1. Kategoriális szemlélet

Úgy tűnik, Husserl több helyen hajlott arra, hogy a tapasztalat egész nagy birodalmát egyetlen határozott mozdulattal két nagy tartományra hasítsa szét: általában a látható és a láthatatlan szférájára. E két szféra megjelölésére, körülírására olyan fogalompárok szolgáltak nála, mint érzékiség és értelem, érzékiség és ésszerűség, szemlélet és jelentés, intuitív és szignitív, reális és ideális, jelenlét és távollét. A két régió azonban nem áll egymással annyira mereven szemben, és nem is különülnek el olyan élesen, mint az első pillantásra tűnik. Szálak és fonalak indulnak az alsó régióból, melyek a felsőbe vezetnek: Husserl számos közvetítő formát kidolgozott munkássága során, melyek funkciója éppen abban állt, hogy a tapasztalat e két tartományát összekapcsolják egymással. A kései Husserlnél, a genetikus fenomenológia korszakában, a tapasztalat mélyrétegeinek „archeológiai”⁷⁰³ feltárása során, az ős-hülé szintéziseinek őspasszív rétege bizonyul a legalapvetőbbnek, mely megelőzi még noézis és noéma szembenállását is, és amely nem csak megalapozza a magasabb szintű értelmi-kategoriális szintéziseket, de bizonyos fókig irányítja, motiválja is azokat. Husserl utolsó korszakára bizonyosan nem mondható, hogy a szerző az intellektus primátusának bűvöletében megtagadta volna az érzékiségtől annak önállóságát és sajátos jogosultságát.⁷⁰⁴

A feladat Husserl számára összetett. Úgy kell kiépíteni közvetítéseket a látható és a láthatatlan, szemlélet és jelentés között, hogy közben, a közties formák felmutatása révén, ne csúszunk vissza az egyszer már visszautasított pszichologizmusba, a reális és ideális közti határt elmosó naiv empirizmusba. Az alsóbb tartományban rendre ki lehet mutatni a felsőbbre utaló *jelzéseket*, a felsőbbrendű aktusok előformáit jelentő aktusokat, de ezzel még megtartjuk reális és ideális, érzéki és jelentésszerű különbségét. Az egyik fő különbség vagy határvonal predikatív (tehát predikátumok révén megformált és kifejezett) és pre-predikatív (vagyis predikatív tekintetben artikulálatlan és nem kifejezett) tapasztalat között húzódik. Ami a két szintet összeköti: az üresen vélő intenciók, valamint a predikációt megelőző kategoriális

szempontjából összességében fontos rögzíteni, hogy ezek az «apprezentáló appercepciók» éppúgy végbemehetnek *passzívan, mint aktívan*. Mint tisztán asszociatív ébresztések, passzív folyamatok; amennyiben azonban új értelemösszefüggések tárulnak fel, annyiban tudatos-ésszerű teljesítményekkel van dolgunk”.

⁷⁰³ Hua Mab 8: 356sk.

⁷⁰⁴ Mint azt Iso Kern vélte. Vö. Kern, *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1975: 123-159. Ld. ehhez a kérdéshez: Hart, 2010: 120skk.

aktusok. A kettő között alapvető különbség van:⁷⁰⁵ az üres megcélzás még az intuíciónhoz, a kategoriális aktus, annak legelemibb formájában is, már a szignifikációhoz tartozik. Az üres intuíció, mint például egy doboz hátoldalának intencionális együttvétele az aktuálisan látott elülső oldalakkal, valamint predikatív módon még nem artikulált szignitív, szignifikatív aktusok, egyszerre teremtik meg az egységet a tapasztalat két szintje között, és tartják fenn az alapvető különbséget reális és ideális közt.

Husserlnél az ész aktusait az érzékiség aktusai fundálják, az ész azonban, mint látens, lappangó, szendergő, „passzív” ész, már megnyilvánul az érzékiség felsőbb régióiban, anélkül azonban, hogy az „alsóbb” régiókat, a tulajdonképpen, az ésszerűséget általában előkészítő és megalapozó érzékiség önállóságát bármiben is csorbítaná. A nem-predikatív kategorialitás, a pre-predikatív szignifikáció pontosan ezt a látens, passzív ésszerűséget jelenti. Predikatív aktusokon itt a kifejezett, predikátumok által tagolt, ítéletszerű formában megvalósuló aktusokat értjük. A két szint közti átmenet kidolgozásának Husserl különleges figyelmet fordított genetikus fenomenológiai kutatásai során. A *Tapasztalat és ítélet* címen kiadott, több különböző időszak szövegeiből összeállított munka⁷⁰⁶ szép példával szolgál ezekre a hídverési törekvésekre. A *Tapasztalat és ítélet* szövegei szerint több lépésen keresztül emelkedünk fel a tiszta, ideális, lényegi általánosságig. Husserl az *általánosság fokozatairól* beszél, (EU: §84). A legelső fok az „empirikus típus” („empirischer Typus”),⁷⁰⁷ egy szubjektív elképzelés arról, hogy milyen lehet például egy ház vagy egy kutya. Egy magasabb szintet jelent az „empirikus fogalom” („empirischer Begriff”),⁷⁰⁸ melynek kialakításában már közreműködnek az interszubjektív és tudományos általánosítás folyamatai is. A típus és az empirikus fogalom közti lényeges különbséget az jelenti, hogy az empirikus fogalomban van egy központi lényegmozzanat, mint szervező elv, és az szervezi maga köré a többi mozzanatot is. A típusban ellenben nincs ilyen központi szervező elv, „esetleges hasonlóságok és összetartozások genetikus alakzata”.⁷⁰⁹ Az empirikus fogalmakhoz azonban még mindig esetlegesség tapad. A szisztematikus lényegkutatás, az eidetikus variáció eljárása és a módszertanilag

⁷⁰⁵ Mint arra az „Észlelés” alfejezet elején utaltunk. III.2.1. „Észlelés”.

⁷⁰⁶ A *Tapasztalat és ítélet* több fázisban lett összeállítva számos előadásszöveg és kutatási kézirat anyaga alapján. A Ludwig Landgrebe által készített első, 1928-as kompilációtól kezdve három nagy lépésben (1928, 1929/30, 1935) Landgrebe és Husserl gyakorlatilag a szerző haláláig dolgoztak együtt a mű létrehozásán, mely a tapasztalat genetikus gyökereit volt hivatva feltárni. Husserl a halála előtt nem sokkal, 1938. április 15-én kelt levelében Landgrebet rossz egészségi állapotáról tudósítja, valamint azt kérdezi tőle, hogy elküldte-e már neki a korrektúráiveket, (Hua Dok 3/4: 376). A mű részletes keletkezéstörténetéhez lásd: Lohmar, „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*”, in *Husserl Studies* 13 (1996): 31-71.

⁷⁰⁷ EU: §§80-85, pl. 385.o. Ld. még: Lohmar, 2008a: 103-156.

⁷⁰⁸ Már a *Logikai vizsgálódásokban* is megjelenik az „érzéki fogalom” („sinnlicher Begriff”) koncepciója, mint kevert (érzékiészből és kategorialitásból álló) fogalom, (Hua 19/2:§60 [71 lsk.o.]). Lásd erről alább.

⁷⁰⁹ Ullmann, 2012: 215.

tudatos lényeglátás segítenek az empirikus fogalmak megtisztításában, melynek eredményeképpen jutunk csak el a tisztán ideális lényegekhöz és lényegstruktúrákhoz.⁷¹⁰

Ezek a közvetítő állomások csak a genetikus fenomenológia előrehaladott álláspontról váltak láthatókká, azonban már a *Logikai vizsgálódások* első kiadásának felfogása is meglehetősen árnyalt és összetett e tekintetben.⁷¹¹ A *Logikai vizsgálódások* szerint az evidencia nem egy érzés, nem pszichológiai állapot, nem egyfajta misztikus *index veri*, hanem a betöltött intenció aktus-karaktere, (Hua 19/2: §§36-39 [645-656.o.]).⁷¹² Az evidencia Husserlnél intencionális teljesítmény, az evidencia tárgyi korrelátuma az igazság, illetve az igaz tényállás. Tárgyi intenció nélkül nincs sem evidencia, sem igazság. A tárgyi intenció, még a puszta, „egyszerű” („schlichte”) érzékiség szintjén is, mindig egy „többletvézés”, („Mehrmeinung”, Hua 1: 20 [magyar<1972>: 249], 84 [magyar: 59]). A tárgyi intencióban is mindenkor egy tárgyat vélek, a maga egészlegességében.⁷¹³ A tárgyi-érzéki intenciót nem azért hívjuk „egyszerűnek”, mintha nem lenne felbontható, hanem azért, mert ő maga nem fundált, viszont ő szolgál fundációs bázisként minden magasabb rendű intenció számára.⁷¹⁴ A kategoriális szemlélet egy kategoriális aktus betöltődését jelenti, egy jelentésvézés betöltődését (végső soron) az érzéki szemlélet alapján. Az érzéki szemlélethez alacsonyabb rendű identifikációs szintézisek tartoznak (tárgyazonosítás), a kategoriális szemlélethez magasabb fokú azonossági szintézisek tartoznak (tényazonosítás, tényészlelés). A betöltött kategoriális aktushoz kategoriális igazság tartozik,⁷¹⁵ mely az érzéki észlelés igazságát meghaladó, az ésszerűség birodalmához tartozó teoretikus igazságot jelenti.⁷¹⁶

⁷¹⁰ Ullmann, i.m. 214. „Husserl úgy véli, hogy a genetikus fejlődés iránya végső soron egyértelműen leírható a típusok empirikus fogalmakká alakulásának folyamataként. Eszerint a tapasztalat belső története tulajdonképpen az ideális általánosságok rendszere felé halad”.

⁷¹¹ Mint alább, *Az aritmetika filozófiájának* a figurális mozzanatokról adott felfogására vonatkozó elemzésnél fogjuk, már a legelső filozófiai kísérleteknél is megjelennek ilyen, az általános és az egyedi, absztrakt és konkrét között közvetítő átmeneti elemek.

⁷¹² Vö. Heffernan, 1999.

⁷¹³ Vö. ehhez: Ullmann, 2010:257sk.

⁷¹⁴ Tugendhat, 1970: 20, 107skk, 127skk.

⁷¹⁵ Tugendhat, i.m. 113.

⁷¹⁶ Szeretnék ebben az összefüggésben Varga Péter cikkére utalni, melyben Husserl, és ifjabb kortársa, Leonard Nelson konfrontációját elemzi. Varga, 2010: 156. „Alapítalan, hogy Nelson kijátssza egymás ellen Husserlnél a szemléleti és ítéleti megismerést. Ahogyan azt például E. Tugendhat világossá tette, Husserl nem a szemléletiség mint az evidencia megfoghatatlan *index veritatis* kritériuma mellett köteleződik el. Éppen ellenkezőleg: a szemlélet önmagában sohasem igaz vagy hamis, hanem mindig csak egy gondolat betöltődéseként (vagy nem betöltődéseként) bírhat igazságértékkel. *A husserli ismeretfenomenológia nem a szemléleti jelenlét privilegizálása, hanem ismereteink szemléleti igazolási folyamatának leírása.* A kategoriális szemlélet pedig nem egy *intuitio mystica* (amilyennek Nelson akarja láttatni), hanem ennek az ismeretelméleti modellnek a konzekvens kiterjesztése az összetett gondolati aktusokra (husserli terminológiában: a kategoriális formákra és tartalmakra). Azaz egy komplex kifejezés igazsága egy komplex szignitív aktus komplex betöltődésének *kettőséből*, nem pedig pusztán a szemléletből ered (különösen nem egy misztikus, magasabb rendű szemléletből).”

Az igazság mindig valami távollétnek jelenvalóvá válása, valami be nem látottnak a belátása. A tapasztalat mindig jelenlét és távollét játékában megy végbe,⁷¹⁷ ez az egyszerű („schlichte”) észlelés esetére éppúgy érvényes, mint a kategoriális tapasztalatra. Az egyszerű, nem fundált érzékszervi észlelésnél az igazság az egymással folyamatosan egybehangzó, egymást kölcsönösen támogató, megerősítő és igazoló intenciók sorozatában áll elő; amikor például egy doboz nem látott, üresen vélt hátoldalai szemléletileg is megjelennek. Ebben beigazolódik az a tárgyi intencióm, hogy egy valódi dobozt látok, nem pedig egy olyan dobozcsontot, melynek néhány lapja hiányzik. A kategoriális igazság egy üresen vélt tényállás szemléleti betöltődésében áll. Például sétálok az utcán, és az egyik házból hangokat hallok kiszűrődni. Ezt gondolom: „Ebben a házban emberek beszélgetnek egymással”. Ebben a formában ez azonban még pusztán egy üres vélt tényállás. Ha bekopogok, bekérekedek a házba, és egymással beszélgető emberek látványa fogad, akkor ez a tényállás szemléletileg is betöltődik. De előfordulhat, hogy épp egy üresen álló házról van szó, melyben bekapcsolva felejtették a tévét. Ekkor a korábbi kategoriális intencióm megghiúsul.

Ezen a ponton válik el egymástól az érzéki és a kategoriális apprezentáció, illetve appercepció; a tág értelemben vett üres vélt, intencionális megcélzás, valamint a szignitív intenció. Az érzéki észlelés véltései folyamatosak, harmonikusan olvadnak át egymásba. A kategoriális vélt diszkrét egységekből épül fel.⁷¹⁸ A kategoriális aktusok a maguk részéről szintén hozzájárulnak a (természetes vagy más beállítódásokban átél, illetve a reflexivitás alacsonyabb vagy magasabb fokain végbemenő) mindenkori intencionális élmény teljes konkrétságának kialakításához. A faktikus emberi⁷¹⁹ élet csak a kategoriális aktusokkal együtt az, ami: érzékiség és kategorialitás szervesen összefonódik bennünk. Az intencionális aktus szerkezetegészének leírásához a kategoriális aktusok közelebbi elemzése nélkülözhetetlen, és ezen vizsgálatok révén válik számunkra egyáltalán lehetővé az igazság és evidencia magasabb rendű típusainak strukturális analízise.⁷²⁰

⁷¹⁷ Vö. ehhez: Sokolowski, *Presence and Absence: a Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington: Indiana University Press, 1978. Uő., 1974:18-58, 185; 2000: (különösen) 33skk; *Phenomenology of Human Person*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁷¹⁸ Vö. Sokolowski, 2000: 78. Melle, 2008: 19. „Egy aktus megvalósulásának az egysége egy ebben a megvalósulásban, folyamatos vagy diszkrét aktus-kifejlődések sorozatában – az előbbihez tartoznak az érzéki, az utóbbihoz a kategoriális aktusok – kibontakozó tendencia egységében áll”.

⁷¹⁹ De már a magasabb rendű emlősállatoknál is kimutatható egyfajta kategoriális aktivitás. Ld. ehhez: Lohmar, „Denken ohne Sprache? Zur Phänomenologie alternativer Repräsentations-Systeme kognitiver Inhalte beim Menschen und anderen Primaten”, in Filip Mattens, (szerk.), 2008:169-194, különösen: 181skk.

⁷²⁰ Vö. Ullmann, 2010: 166, 35-ös lábjegyzet. „Az igazság és létezés problémája az intencionális aktus betöltődésének és a vélekedések beigazolódásának problémájaként ragadható meg. Vagyis a fenomenológiában az igazság és létezés kérdése nem előzheti meg a tudat intencionalitásának tisztázását. Az analitikus filozófiában iskolázott gondolkodás számára rendszerint az a fenomenológia legbotrányosabb állítása, hogy igazságról és létezésről csupán a tudat intencionális értelemadásából kiindulva beszélhetünk”.

Husserl a hatodik Logikai vizsgálódás második szakaszában foglalkozik a kategoriális szemlélet problémájának részleteivel.⁷²¹ A kategoriális aktus, és általában a kategoriális szemlélet a következőképpen épül föl. Az érzéki tárgyra, mint mondtuk, egy „alacsonyabb rendű” azonosítási szintézis vonatkozik. Ez egy nem-tematikus azonosítás, melyben a tárgy először artikulálatlanul, tagolatlanul jelenik meg. A tematikus, vagy kategoriális azonosítás során az érzékileg megjelenő tárgyban már implicit módon benne rejlő kategoriális struktúrát bontjuk ki. Látunk egy kék ajtót. Először csak ezt a tárgyat mint olyat véljük, az „ez a dolog ott” módján. Hogyan lesz ebből a tárgyészleletből „az ajtónak kék színe van” tényállást vélő tényészlelet? Husserl szerint három lépésben. *Először* magát a tárgyat véljük, a maga egészlegességében. Ez egy egysugarú, csak erre a tárgyra irányuló intenció. Majd egy *második* lépésben az ajtó kék színe felé fordulunk, és speciálisan ezt a tulajdonságot emeljük ki, de mint az ajtóhoz tartozó tulajdonságot, mint annak önállóan mozzanatát. A *harmadik* lépésben egy kétsugarú intencióval együtt véljük, együtt tételezzük a kettőt, annak az átfogó tényállásnak a részeiként, hogy „az ajtónak kék színe van”.⁷²² A figyelem itt egyszerre tételezi az ajtót, valamint annak kék színét. Ez egy politetikus, többsugarú intenció.

A betöltött kategoriális aktusok a tételezés minőségét, a léttételezést, az alapul szolgáló érzéki aktusoktól nyerik. Ez alapozza meg a kategoriális aktusban a létezés minőségét (a kopula visszaigazolását a szemléletben).⁷²³ A kollektívumok és diszjunktívumok betöltődése a szemléletben megjelenő megfelelő tárgyiságokhoz való különös odafordulások kivitelezésétől függ, (Hua 19/2: 688sk). A dolgokat egy kolligáló aktussal gyűjtöm egybe, és fogom fel egyazon egység, egy „összesség” („Inbegriff”) tagjaiként.⁷²⁴ Az érzéki tárgyra vonatkozó intenciót egy érzéki tartalom tölt be. A kategoriális intenció azonban soha nem töltődhet be pusztán érzéki tartalmak által. Mi az a különös tartalom, mely a kategoriális aktust betölti? Amikor egy tényállást artikulálok, akkor át kell térnem az egészsleges észlelésről a tárgy mozzanatainak különös észlelésére. Eközben az egészsleges és a különös észlelés között „fedésszintézis”, illetve „fedésegység” van („Deckungssynthesis”, „Deckungseinheit”). Ez a fedésszintézis az egymás után következő intencionális felfogások, illetve a részintenciók közti fedést jelenti, (Hua 19/2: 682, vö. még: Hua 24: 282). Husserl számára a fedésszintézis az a különös tartalom, amely egy kategoriális aktust betölthet.

⁷²¹ Vö. mindenekelőtt: Hua 19/2: §§40-58, [657-709.o.].

⁷²² Vö. Lohmar, 2009: 107-110. Sokolowski, 2000: 88-111.

⁷²³ Ld. Lohmar, i.m. 108, 123sk. 123: „Az érzékiség legfontosabb funkciója minden fundáló aktus közül mégis csak a tételezési minőség (valóságos, lehetséges, feltett, kétséges) esetében mutatkozik meg. Az intenció jogszerűen csak a tárgy érzékileg szemlélt önadottsága alapján tartalmazhatja a «valóságos» tételezést”.

⁷²⁴ Vö. Lohmar, i.m. 114skk.

Husserl a kategoriális szemlélet két alaptípusát is megkülönbözteti: a szintetikus-kategoriális aktus, mely egy tényállásban együtt véli a különböző, különös tárgyakat, valamint az absztraktív-kategoriális aktus, illetve az „ideásító absztrakció” („ideierende Abstraktion”), ahol a figyelem tárgya nem egy tényállás, hanem maga az általános. A másodikkal gyakorlatilag a lényegszemlélet („Wesensschauung”) fogalmához érkeztünk meg. A lényegszemlélet, vagy lényeglátás révén a több különböző dologban, vagy eseményben közös mozzanatot ragadjuk meg, és önálló (ideális) tárgyként vagy struktúraként vesszük azt szemügyre. Mint korábban láttuk, Husserlnél az eidetikus variáció szolgál speciális tisztítási eljárásként, melynek során minden faktikust és empirikust lehántunk az ideális lényegről.

A *Logikai vizsgálódások* is ismer köztes formákat az érzéki szemlélet és a „tisztá” kategoriális szemlélet között: Husserl beszél „tisztán kategoriális”, valamint (az érzékiséggel) „kevert” aktusokról, (Hua 19/2: 711skk).⁷²⁵ Az érzéki szemlélet a tisztán individuális szemlélet, az ideásító absztrakció pedig általános szemléletként működik, (i.m. 712-713). Az előbbi különbségtételnek megfelelően e kettő között is köztes formák adódnak: Husserl beszél *érzéki absztrakcióról*, mely *érzéki fogalmakat* eredményez, és *tiszta kategoriális absztrakcióról*, melyből *tiszta kategoriális fogalmak* származnak.⁷²⁶ Az érzéki aktusok érzéki tárgyakat konstituálnak, a kategoriális aktusok pedig kategoriális tárgyakat. Azonban az érzéki aktusok szintjéről is csupán több lépésben jutunk el a kategorialitás legalsóbb szintjére. Láttuk, hogy egy tárgyat mindig valamiként (valamit *mint* valamit) vélő tárgyészleléshez lényegileg hozzátartozik egy appercepció, apprezentáció (a nem látott oldalak felé átnyúló többletvélés), az üres megcélzás, mely azonban önmagában még nem szignitív aktus. Vannak azonban olyan szignitív aktusok, amelyek még nem emelkednek a kategorialitás fokára. Ilyenek az érzéki mintázatok felismerései, melyek még nem eredményeznek kategoriális egységként értett kollektívumot. Husserl szerint megragadhatók egy almakupacot, fasort, vonuló vadlibák raját érzéki egységként, ez azonban még nem lesz kategoriális módon artikulált egységforma. Ahhoz a tagok kifejezett intencionális egymásra vonatkoztatása szükséges, a kategoriális „és” tételezése, és (lehetőleg) intuitív betöltése, (i.m. 688skk).⁷²⁷

⁷²⁵ Hua 19/2: 712. „Az egyszerű szemlélet aktusait érzéki aktusoknak neveztük, a fundált, közvetve vagy közvetlenül az érzékiségre visszamenő aktusokat pedig kategoriálisnak. Fontos azonban, hogy a kategoriális aktusok szféráján belül különbséget tegyünk *tisztán kategoriális aktusok*, tehát a «*tiszta értelem*» *aktusai*, valamint a *kevert*, az érzékiséggel «*vegyült*» *értelemaktusok* között”.

⁷²⁶ I.m. 713. „Különbséget teszünk *érzéki absztrakció* között, mely *érzéki fogalmakat* ad – mégpedig tisztán érzéki, vagy kategoriális formákkal kevert fogalmakat –, valamint a *tiszta kategoriális absztrakció* között, mely *tiszta kategoriális fogalmakat* nyújt számunkra. *Szín, ház, ítélet, kívánság* tisztán empirikus fogalmak; *színesség (színes-lét), erény, párhuzamossági axióma*, stb. kategoriálisan kevert fogalmak; *egység, számosság, vonatkozás, fogalom* pedig tisztán kategoriálisak.” Vö. ehhez még: A.D. Smith, 2003: 135-138.

⁷²⁷ I.m. 689. „Attól is óvakodnunk kell, hogy *érzékileg egységes sokaságok sorok, rajok egyszerű észlelését* összekeverjük a *konjunktív észleléssel*, mivel egyedül ez utóbbiban konstituálódik maga a sokaságtudat

Itt az érzéki egységmozzanat szolgál a szignitív intenció támasztékául, mely intenció azonban még nem egy kategoriális aktus. Ez a modell már *Az aritmetika filozófiájában* megjelent, Husserl kifejezetten hivatkozik is rá ebben az összefüggésben.⁷²⁸ Husserl első nagyszabású filozófiai művében ez a gondolat, a prekategoriális érzéki egységképződés, a „figurális” vagy „kvázi-minőségi mozzanatok” („figurale oder quasi-qualitative Momente”) koncepciójában jelent meg, (Hua 12: 203-211). A szerző katonai menetoszlopról, alkupacról, fasorról, tyúkok soráról, madárrajról, vadlibák v-alakú vonulásáról ír, (i.m. 203). A figurális momentumok Husserl számára a tulajdonképpen (a szemléletben megjelenített) számfogalomról a szimbolikus számfogalomra való átmenetben játszik jelentős szerepet.⁷²⁹ Koncepciójának leglényegesebb elemei gyakorlatilag megegyeztek a mű megírásával egy időben született alaklélektan legfontosabb belátásaival. E pszichológiai mozgalom alapító cikkével Husserl maga is találkozott, *post festum*, vagyis művének lezárása után.⁷³⁰ A figurális mozzanat nem vezethető le a csoport elemeit alkotó tárgyak vagy dolgok tulajdonságaiból, egyfajta szignitív mozzanatról van szó, mely megalapozza és motiválja az érzéki csoportképződést. Speciális jelentőségét pontosan az adja, hogy félúton helyezkedik el az egyedi tárgyak egyszerű észlelése, valamint a kategoriális artikuláció között.⁷³¹ Az érzéki mintázat nem emelkedik a kategoriális szintre, az érzéki csoport egysége annak ellenére érzéki marad, hogy több, önálló egyedi elem egybefogásából („Inbegriff”) áll.

Az érzéki csoportképződésben vagy mintázatban tehát már jelen van szignitív módon működő, de prekategoriális intenciók. A kategoriális intenció egy kategoriális felfogás végrehajtásában áll, ahol kifejezetten egymásra vonatkoztatott intencionális tartalmakat egy meghatározott kategoriális forma szerint rendezek el. Noha a kategoriális szemléletet végső alapja mindig egy érzéki szemlélet,⁷³² a kategoriális szemlélet betöltéséről mégis nem-érzéki

tulajdonképpen módon”.

⁷²⁸ I.m. 689sk.

⁷²⁹ Vö. ehhez: Zuh Deodáth, „Husserl kései kísérletei korábbi műveinek értelmezésére (Egy példa a *Formális és transzcendentális logika* kapcsán)”, in Zuh-Varga (szerk.), 2009: 280-282. Ullmann, 2010: 250-253.

⁷³⁰ Hua 12: 211. „A jelen vizsgálódások már közel egy éve készen álltak, amikor Christian von Ehrenfels éleselméjű munkája, az «Über Gestaltqualität» megjelent, amelyben a közvetett halmazfelfogások magyarázatára itt csak alkalomszerűen vizsgált figurális mozzanatok átfogóbb vizsgálatnak lettek alávetve. Sajnos a nevezett értekezés nem volt számomra hozzáférhető, miközben ezeket az oldalakat megjelenésre készítettem elő.” Ullmann Tamás fordítása. Ullmann, 2010: 250.

⁷³¹ Ullmann, 2010: 251-252. „Az alakminőség és a figurális mozzanat fogalmai egy olyan specifikus minőség megragadására utalnak, amely ugyanolyan közvetlenséggel adódik, mint az érzetminőségek, ugyanakkor egyetlen érzéki benyomáshoz sem sorolható, és nem is valamiféle magasabb, kategoriális konstitúció eredménye. Köztes jellege, vagyis az, hogy bizonyos értelemben félúton van a fogalmi forma és az érzéki benyomások formátlan masszája között, mégis rendkívül érdekessé teszi, és a sematizálás – husserli kifejezéssel: a genetikus értelemképződés – egy sajátos változatára utal”.

⁷³² Hua 19/2:712. „A dolog természetéből következik, hogy végső soron minden kategoriális az érzéki szemléleten nyugszik, hogy tehát egy kategoriális szemlélet, vagyis egy értelmi belátás, a legmagasabb értelemben vett gondolkodási aktus fundáló érzékiség nélkül értelmetlen”.

tartalmak gondoskodnak. Mint fentebb utaltunk rá: a kategoriális szemlélet esetében a betöltő tartalom a szemléletben összekapcsolódó egészes és részintenciók felfogása között fellépő *fedésszintézis* vagy *fedésegység*. A végső alapot azonban az érzékiség nyújtja. A legbonyolultabb tényállásokra (elméletekre) irányuló kategoriális intenciók is mindig az érzékiséghez vezetnek vissza, „mint betöltődésük forrásához és értelmük eredetéhez”.⁷³³

Husserlnél a kategoriális tárgyak, illetve az őket konstituáló kategoriális aktusok is hierarchiába rendeződnek: egy egyszerűbb kategoriális aktus (tárgy) alapként szolgálhat egy másik, összetettebb, magasabb rendű kategoriális aktus (tárgy) számára. Közvetve vagy közvetlenül azonban minden kategoriális aktus és tárgy az érzékiségen nyugszik. A kategoriális aktusoknak kategoriális aktusokban való fundációja révén viszont az általánosság magasabb fokaira emelkedhetünk fel, és olyan általánosságok tiszta szemléletéhez juthatunk el, amelyek már semmi érzékít sem tartalmaznak, mint például a tiszta logikai és matematikai tárgyiságok. A fundáló aktus *evidenciája* megalapozza a fundált aktus evidenciáját is, és ily módon elkerülhető, hogy minden egyes kategoriális aktus végrehajtásakor végig kelljen futnunk az összes, alapul szolgáló aktuson, újból érvényesítve azok evidenciáját. Ha minden alkalommal újra végig kellene haladnunk az összes korábbi aktuson, akkor semmiféle magasabb rendű, absztrakt teoretikus tudomány sem tudna kibontakozni.⁷³⁴

A teoretikus megismerés megalapozása tekintetében Husserl szerint alapvető lépés a *nominalizáció* vagy *népszavasítás* aktusa („nominale Formung”, Hua 19/2: 685skk). A nominalizáció révén képesek vagyunk egy többsugarú kategoriális aktust egyetlen egysugarú aktusban összefogni. Ugyanarra a tényállásra, vagy komplex kategoriális tárgyra irányulunk, csak új módon. Ez az egysugarú kifejezésszerű intenció egyszerűen egy „ez”, melyet azután magasabb rendű, komplexebb megítélés tárgyává tehetek, („ez így igaz”, „ezzel vigyázni kell!”, „ez könnyű!”, stb.).⁷³⁵ A nominalizáció a kategoriális szemléletek kifejezésszerű megformálásának, a kategoriális szemléleteket jelölő *kifejezéseknek* és *szimbólumoknak* a problémájával kapcsolódik össze. Az, hogy kategoriális szemléleteket képesek vagyunk kifejezni, tényállásokat másokkal közölni, mások figyelmét felhívni bizonyos szituációkra, egyáltalán a faktikus interszjektív élet működésének feltétele. Az objektív teoretikus tudomány kibontakozása és közösségi gyakorlata számára szintén elengedhetetlen feltétel az, hogy legyenek olyan interszjektíve általános érvényű szimbólumok, amelyek révén e közösség minden tagja számára egyértelműen jelölhetek bizonyos teoretikus tényállásokat (vagy elméleteket). Csak a kategoriális szemléletek szimbólumok és kifejezések révén történő

⁷³³ Lohmar, 2009: 123.

⁷³⁴ Lohmar, i.m. 123-125.

⁷³⁵ Vö. Lohmar, i.m. 125.

közléséből származik objektív tudomány. A következő pontokban ezért a szimbolikus és kifejezésszerű módon működő szignitív aktusokkal fogunk foglalkozni.

3.2. Utalás és jel

Három nagy rendszer alakítja ki az emberi tapasztalás szövedékét: a perceptív (általában az intuitív), a kognitív, valamint a nyelvi-szimbolikus rendszer. Az előző fejezetben elemeztük a tapasztalat perceptív-intuitív rétegét. A kategoriális aktusok a kognitív rendszerhez tartoznak. A *Logikai vizsgálódásokban* a nem-kategoriális és kategoriális tárgy közti különbség gyakorlatilag megfelelt a pre-predikatív és predikatív tapasztalat közti különbség-tételnek. Később azonban ráébredt, hogy a pre-predikatív tapasztalatnak is megvan a maga sajátos, nem artikulált, ki nem bontott kategorialitása, kategoriális szerkezete. Ez utóbbi felfogás a *Tapasztalat és ítélet* álláspontja. A *Tapasztalat és ítélet* különbséget tesz helyzet (Sachlage) és tényállás (Sachverhalt) között, az előbbit a pre-predikatív, az utóbbit pedig a predikatív tapasztalathoz sorolva, (EU: §59). A helyzet egy predikatív tekintetben még artikulálatlan, ki nem bontott tényállás. A helyzetben passzívan, előzetesen ragadunk meg tárgyakat, mint amelyek ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkeznek, illetve mint amelyek más tárgyakkal állnak meghatározott viszonyban. Egy tényállás megragadása nem más, mint ezeknek a dologi viszonyoknak az aktív, predikatív kibontása.⁷³⁶ A kérdés, amelyre ehelyütt szeretnénk választ kapni az, hogy mit is kell voltaképpen predikativitás alatt értenünk?

A predikativitás a tapasztalat, illetve a gondolkodás egy magasabb szintje, amikor a képzeteket egy artikulált szintaxisnak megfelelően rendezzük el, formáljuk meg. A pre-predikatív tapasztalat, gondolkodás még nem rendelkezik explicit szintaktikai megformáltsággal, a predikatív ezzel szemben már igen. A tapasztalatot, gondolatainkat, egy kész szintaxisnak megfelelően egy ítéletben juttatjuk kifejezésre. Ez az ítélet lehet egy pusztán szubjektív, belső aktus, illetve lehet objektíve is kifejezésre juttatott, a másokkal való diskurzus során, vagy írott formában rögzített megnyilvánulás. A pre-predikatív gondolkodás és tapasztalat már rendelkezik egy implicit szintaxissal, amelyet azonban csak a predikatív megformálás során tudunk érvényre juttatni. A szintaxis genezise a fenomenológia legizgalmasabb, legfontosabb kérdései közé tartozik. *A jelről a kifejezésre való átmenetben érhetjük tetten a szintaxis geneziséét.*

⁷³⁶ Vö. Jitendra Nath Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976: xxvi sk. Ld. még: Guillermo E. Rosado Haddock, "On Husserl's Distinction Between State of Affairs (*Sachverhalt*) and Situation of Affairs (*Sachlage*)", in T.M. Seebohm, D. Føllesdal, és J.N. Mohanty (szerk.), *Phenomenology and the Formal Sciences*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991: 35–57.

A teoretikus evidencia közlésében és kifejezésre juttatásában, tehát másokkal való megosztásában, „közkinccsé tételében”,⁷³⁷ elsősorban az explicit szintaxis az érdekes: tehát a dolgok szintaxisának⁷³⁸ az ítélet szintaxisa révén történő explicit kifejezése. A kérdés ebben az összefüggésben az, hogy miként tudjuk szimbólumok révén kifejezni, nyilvánosságra hozni a dolgok szintaxisát. Ebben a megfogalmazásban az az előfeltevés lappang, hogy kifejezéseink, ítéleteink, egyáltalán nyelvünk szintaxisa valamiképpen a dolgok szintaxisát tükrözik. Ha elvétjük, rosszul fejezzük ki a dolgok szintaxisát, akkor elvétjük magát a célba vett tényállást. A nyelv magát a dolgot akarja szóhoz juttatni. A dolgok állásának, egy tényállásnak a megosztásával egyúttal a dolgok objektív viszonyát, egy objektív szintaxist akarunk kifejezni. Ha arra a kérdésre akarunk választ kapni, hogy milyen módon vagyunk erre képesek, akkor a szimbólumok két alaptípusának, a jelnek és a nyelvi kifejezésnek egymáshoz való viszonyát kell megvizsgálnunk.

Az előző pontban megpróbáltuk nagyvonalakban áttekinteni a kategoriális (kognitív) aktusok előformáit. Láttuk, hogy vannak nem-predikatív kategoriális intenciók, továbbá pre-kategoriális szignitív intenciók is. A jeltudat jellegzetesen nem-kategoriális szignitív intenció. Az első Logikai vizsgálódásban Husserl kifejezett különbséget tesz jel (Zeichen) és kifejezés (Ausdruck) között.⁷³⁹ A jel, Husserl szerint, szemben a kifejezéssel, nem fejez ki jelentést, hanem valami világbeli dologra vagy tényállásra utal (weist hin), vagyis pusztán utalásként (Anzeichen) működik. A jelek, mondja Husserl, motivációs-asszociációs alapokon működnek. Egy tárgy vagy egy tényállás asszociációs módon utal egy másik tárgyra vagy tényállásra. A *Logikai vizsgálódások* álláspontja szerint ilyen asszociációs viszony mutatható ki minden jelnél: a természetes jeleknél (füstoszlop, szarvas-nyom az erdőben), valamint a mesterséges, magántermészetű (csomó a zsebkendőn) vagy interszubjektív érvényességgel bíró, nyilvános használatú konvencionális jeleknél (zászló, márkajelzés, KRESZ-szimbólumok, stb.), és bármely egyéb lehetséges jelnél.⁷⁴⁰ A természetes jeleknél egyszerű kauzális viszony van. Az

⁷³⁷ Vö. Hua 19/2: 7. „Noha a teoretikus kutatás nem mindig mozog kifejező aktusok, sőt komplett kijelentések közegében, végül mégis ilyen kijelentésekben kell végződnie. Csak ebben a formában lesz az igazság és speciálisan a teória a tudomány tartós tulajdonává, a tudás és az előrehaladó kutatás hitelesített és mindenkor hozzáférhető kincsévé”.

⁷³⁸ Sokolowski, 1974: 30. „Egy kategoriális intenció révén nem egy egyszerű érzéki tárgyat veszünk célba, hanem egy olyan dolgot, amelyet megfertőzött a szintaxis”. Vö. még: uő., 2000: 111.

⁷³⁹ Hua 19/1: 30skk. Magyar [2002]: 1. „A kifejezés és a jel terminusokat gyakran azonos jelentésüként kezelik. Nem árt azonban, ha figyelembe vesszük, hogy a hétköznapi beszédben egyáltalán nem fedik egymást minden esetben. Minden jel valaminek a jele, ám nem minden jelnek van «jelentése», «értelme», ami a jellel «kifejeződik». „[A] jelek, a jelzés (ismertetőjel, figyelemfelhívó jel és hasonlók) értelmében véve őket nem fejeznek ki semmit, kivéve, ha a megmutatás funkciója mellett még jelentésfunkciót is betöltenek”. „A jelentés nem az utalás értelmében vett jel-lét egyik fajtája”.

⁷⁴⁰ Vö. Ullmann, 2012: 229. Ld. még ehhez: Bernet, „Husserl’s Theory of Signs Revisited”, in Sokolowski (szerk.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988: 4skk.

ember és a magasabb rendű állatok megtanulnak bizonyos természeti dolgokat és eseményeket jelként értelmezni. Az embernél azonban, szemben az állattal, kifejezett jeltudatról kell beszélnünk, még a természetes jeleket illetően is, míg az állatnál, amennyire a jelenlegi kutatások alapján azt látjuk, leginkább ösztönvezérelt viselkedésről van szó.⁷⁴¹ Az ember számára a jel kifejezetten egy távollévő reprezentánsaként szolgál. Az ember kifejezetten véli a távollévőt a jelstruktúra alapján. További alapvető különbség ember és állat között, hogy az ember képes és hajlamos arra, hogy szimbólumokat alapítson. Noha egy bizonyos, primitív szintű szimbólumhasználatra meg tudtak tanítani csimpánzokat, ez idáig nem figyeltek meg olyat, hogy állatok létrehozta volna kifejezetten szimbolikus használatra szolgáló mesterséges tárgyakat. Az ember szimbólumteremtő lény.⁷⁴²

A nyilvános, konvencionális jelek már egy közös világra utalnak. A jelzés, amelyet alapítunk, mindig egyúttal valakinek szóló jelzés. Feltételezi, hogy van valaki, aki érti a célzást, és követi a jelet. Mesterségesen alapított jeleink mindenekelőtt praktikus funkcióval bírnak, tájékoztatásul szolgálnak, a világban való eligazodást hivatottak segíteni. A jelek utalásképesége azonban korlátozott: praktikus interszubjektív általánosságuk ellenére (a közösség tagjai tisztában vannak a közösség által használt nem nyelvi jelek értelmével, vagy legalábbis elsajátíthatják ezt az értelmet) megmaradnak a konkrét tartományán belül. A konkrét utal a konkrétára. A jel és a nyelvi kifejezés,⁷⁴³ már többször emlegetett különbsége, ebben az összefüggésben alapvető következménnyel bír: a *jel*, mivel nem fejez ki absztrakt jelentést, hanem a világon belüli konkrét dologra és tényállásra utal, szemben a nyelvi szimbólumok által kifejezett jelentéssel, *egyáltalán nem rendelkezik szintaxiszal*. A nyelvi kifejezések egyik lényegi funkciója, szemben a nem-nyelvi jelekkel, éppen az, hogy kifejezzék a „dolgok szintaxisát”. Husserl szilárd meggyőződése, hogy a nem-nyelvi jelek nélkülözik a szintaxist: „A jelek birodalmán belül nincs grammatika”, (Hua 20/2: 153). A jeleket természetesen egymás mellé rakhatjuk, ez azonban Husserl szerint csupán külsődleges kapcsolatot⁷⁴⁴ eredményez, melyet mi létesítünk asszociatív úton, és amely lényegileg

⁷⁴¹ Ld. Merlin Donald, *Az emberi gondolkodás eredete*, Budapest: Osiris kiadó, 2001. Merlin Donald könyvéről meg kell jegyezni azt, hogy a 90-es évek közepéig készült kutatásokat dolgoz fel, viszont az azóta eltelt bő másfél évtized etológiai vizsgálatai megerősítették ezt a képet.

⁷⁴² Vö. Donald, 2001: 119-148. Az állat nem használ olyan állandó jelzést, amely túlmutatna a közvetlen jelen körén. Jelzéseik alkalmiak és a konkrét szituációhoz kötődnek, nem emelkednek ki abból. Az állati elme a jelenbe zárt. Donald épp ezért „epizodikus elmének” is nevezi.

⁷⁴³ A Hatodik Logikai Vizsgálódás átdolgozását célzó kéziratok terminológiájában: *signum*, *signa* (nem-nyelvi jel) és *verbum*, *verba* (nyelvi jel) különbsége. Hua 20/2: 118, 128sk. Vö. Mattens, 2008: xvi sk.

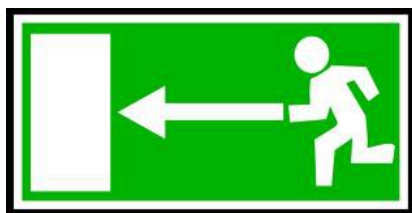
⁷⁴⁴ Sokolowski a „konkatenáció” („concatenation”) kifejezést használja a nem-nyelvi jelek kapcsolatára, (Sokolowski, 2000: 85). Husserlnek, amennyire én tudom, nincs rögzített terminusa erre a fajta kapcsolatra, (a „verknüpfen”, „verbinden”, „verketteln”, „zusammensetzen” szavak fordulnak elő nála ezzel kapcsolatban, azonban minden terminológiai rögzítettség nélkül).

esetleges marad a jelentéseket belsőleg-strukturálisan összekapcsoló szintaxishoz képest.⁷⁴⁵ Egy jelstruktúrán belül lehetséges egyfajta tagolódás,⁷⁴⁶ mely azonban Husserl álláspontjáról tekintve csupán a jelentéses jelek szintaxisának kezdetleges előformája.

A jelek leginkább csak sorozatszerű módon kapcsolhatók össze, a nyers egymásutánosság módján, és ez nem eredményez belső kapcsolatot. A jeltudat alapvetően két komponensből áll: a jelzésből és a jelzett dologból vagy tényállásból, melyek asszociatív úton kapcsolódnak össze. Ami a nyelvi kifejezést Husserl szerint alapvetően megkülönbözteti a nem-nyelvi jeltől, az a jelentéskölcsönző aktus, mely áttelekesíti a jeltestet, és egy ideális jelentésre irányítja azt. A kifejezés tudatában három lényegi elem kapcsolódik össze: a nyelvi kifejezés, az ideális jelentés, valamint a világban lévő dolog, személy vagy tényállás, melyet az ideális jelentésen keresztül vélünk vagy megcélzunk.⁷⁴⁷ A kifejezés által kifejezett jelentések révén kerülünk kapcsolatba a szintaxissal. Husserl szerint a kifejezett jelentések már eleve szintaxisba illeszkednek. Jelentéseink szintaxisa a dolgok szintaxisát, az egymással kategoriális viszonyban álló, vagy kategoriális módon (a rész és egész logikájának megfelelően) artikulált dolgok szintaxisát tükrözik vissza, fejezik ki.⁷⁴⁸ A jelentések nem különülnek egy platonikus „harmadik világ” módjára a dolgoktól (és a képzetektől). A kategoriális intenció magukat a dolgokat célozza meg, csupán más módon, mint az érzéki észlelés. A kategoriális megragadás nem tudná kategoriális, szintaktikusan elrendezett és artikulált módon megragadni a tárgyat, ha azok létükben már nem tennék előbb lehetővé ezt

⁷⁴⁵ Sokolowski leírásában (i.m. 85): „Az indikációs jelek és a szavak közti lényeges különbség, hogy míg az előbbiek nem lépnek egymással szintaktikai viszonyra, addig az utóbbiak lényegileg szintaktikaiak. A szimbólumok kívül esnek a grammatika területén. Igaz ugyan, hogy egy indikáció nagyon is továbbutalhat egy másikra (egy köhalom arra készíthet bennünket, hogy a következő útjelző után nézzünk, a kezdetet jelző lövés már előkészíti a verseny végét jelző zászló megjelenését is), ez azonban konkatenáció, és nem szintaxis. Nincsenek különböző utak, amelyeknek megfelelően összekapcsolhatom a szimbólumokat; egyszerűen sorozatról van szó, mint a verseny kezdetének és végének esetében. A szintaxis a nyelvben hatalmas rugalmasságot tesz lehetővé; a legkülönbözőbb módon hivatkozhatunk ugyanarra a dologra, mivel különböző módon artikulálhatjuk azt nyelvünk grammatikája révén, a szimbólumok ezzel szemben nem teszik számunkra lehetővé, hogy a dolog jelenlétét ilyen módon formáljuk meg. Egyszerűen felidézük a dolgot az elmében”.

⁷⁴⁶ Mezei Balázs példájával (a disszertáció korábbi változatához készült széljegyzeteiben) például így:



⁷⁴⁷ Ebben a formában ez erős analógiát mutat a frege-i „jel, jelentés, jelölés” hármasság koncepciójával. Míg Frege-nél a jelentés egy ideális, a reálistól mereven elkülönülő, logikailag zárt világban „helyezkedik el”, addig azonban Husserlnél a jelentéskölcsönző aktus és az általa konstituált jelentés intim viszonyban állnak egymással. Vö. Ullmann, 2012: 229skk.

⁷⁴⁸ Vö. Sokolowski, 2000: 88-111.

a megragadást. A kategoriális tárgyak konstitúciója magukat a világbeli tárgyakat fedi fel, szintaktikai formák és viszonyok szerint rendezetten.⁷⁴⁹

A jelek azonban már magukban hordozzák egy szintaxis lehetőségét. A jelek már születésüktől fogva a szintaxissal viselősek. Az a külsődleges mód, ahogyan kombinálhatók, és egymással mégis kapcsolatba hozhatók, már a dolgok szintaktikai rendje, valamint e rend kategoriális kifejezésének lehetősége felé mutat tovább. Ahhoz, hogy ezt megértsük, szemügyre kell vennünk a szó keletkezését a jelből, valamint az utóbbi eredetét a képből. A jeltudat egy absztraktabb viszonyt feltételez, mint a képtudat. A képtudat a dolgok (vizuális) hasonlósága alapján konstituálódik. A jeltudat két nem hasonló dolog közti asszociációs viszony. Az írásbeliség korai fejlődésénél megfigyelhető, hogy az eredetileg a képi hasonlóságon alapuló ábrák folyamatosan vesznek fel jelfunkciót, majd a jelből megint csak egy hosszabb fejlődési folyamat során alakulnak ki absztrakt nyelvi kifejezéssé. Minden írásbeliség esetében az absztrakt szimbólumrendszer előformáját egy kvázi-konkrét képi rendszer alkotta. A jelírást minden esetben egy képírás előzte meg. Az alfabetikus írás a piktogramból fejlődött ki.⁷⁵⁰ Az absztrakt betűrendszert kifejlesztő, írásos emberi kultúra őse egy mimitikus-ábrázoló kultúra volt.⁷⁵¹

Az ember folyamatosan emelkedik fel a konkrét szintjéről az absztrakt szintjére. A konkrét hasonlósági viszony alapján könnyebben konstituálódik asszociatív kapcsolat, mint egymásra nem hasonlító dolgok között. Amennyiben tisztán fenomenológiailag tekintjük a dolgot, akkor is a konkrétnek kell elsőbbséget tulajdonítanunk. A konkrétól való elszakadás egy absztrakciós folyamat, amely egyre magasabb fokú szubjektív teljesítményt követel meg. Az empirikus történelem egy fenomenológiai történelmet tükröz vissza. Ahogy egyre általánosabb funkcióban kezdtek el használni ábrákat, úgy sematizálódott, egyszerűsödött le és vált egyre figuratívabbá, egyre elvontabbá a rajzolat, mely így folyamatosan egy általános jelölő funkciót betöltő absztrakt jeltárggyá, majd abból nyelvi kifejezéssé, betűelemmé, szóelemmé vált. Egy absztrakt-nyelvi szintaxisba illeszkedve az írott nyelvi kifejezés immár alkalmassá vált rá, hogy egy leírt szöveg formájában megjelenítse és kifejezze a dolgok szintaxisát, kategorikus formáját. Az írással az ember megteremtette a tudást dokumentált formában megőrző és áthagyományozó *grafocentrikus* kultúra alapjait.⁷⁵²

⁷⁴⁹ Sokolowski, 2000: 92sk.

⁷⁵⁰ Vö. Stephen Roger Fischer, *A History of Writing*, Great Britain: Reaktion Books, 2003.

⁷⁵¹ Vö. Donald, 2001: 149-181.

⁷⁵² Megfelelő illusztrációval szolgál ehhez a témához Mihálka Réka tanulmánya a kínai írásbeliség fejlődéséről. „A kínai írásjegyek problematikája irodalmár-, nyelvész- és olvasószemmel”, *Világosság* 2005/4: 13-20.

3.3. Jelentésadás és predikáció. Az ítéletalkotás

Az írásbeliségnek egy konkrét-mimetikus kultúrából való kifejlődése olyan empirikus kutatási téma, melynek részleteiről – de alkalmasint lényegi pontjairól is – parázs viták folynak a kortárs, és azt megelőző nyelvészet, történettudomány és pszichológia képviselői körében. Ezekkel a kérdésekkel e dolgozat keretei között mélyebben nem foglalkozhattunk. Számunkra itt egyedül az a fenomenológiai, vagy ha úgy tetszik: *transzcendentális történet* az érdekes, melynek során a konkrétól felemelkedünk az absztraktig. Ebben a történetben a következő szakaszt az explicit predikatív gondolkodás képviseli, amelynek révén absztrakt jelentéseket kapcsolunk össze egy szintaxis szabályainak megfelelően, és azt képesek vagyunk nyelvi kifejezésekben artikulálni.

Mint az előző alfejezet elején említettük, három nagy rendszer együttműködésével kell számolnunk a tapasztalat konkrét szövedékének kialakulása során: egy perceptív, egy kognitív és egy szimbolikus rendszerrel. Ebben a fejezetben leginkább az utóbbi kettővel foglalkozunk. Azt, hogy a szimbolikus és a kognitív rendszer hogyan működik együtt, hamarosan⁷⁵³ közelebbről is látni fogjuk. A predikáció, és különösen az ítéletalkotás azért kulcsfontosságú Husserl, illetve az egész transzcendentális fenomenológia számára, mert az érzékiség köréből ezzel lépünk át a szó általános értelmében vett ésszerűség szférájába, csak a predikatív aktusok révén válik megalapozható objektív tudomány. Ezek az aktusok teremtik meg a tudományos evidencia és igazság feltételeit.

A nyelvi kifejezés és a nem-nyelvi szimbólum közti fundamentális különbséget az adja, hogy lényegileg másként veszik célba a dolgokat, illetve a tényeket. Az utalás a dolgot indirekten, de a maga konkrétságában célozza meg. Nem-kategoriális szignifikáció. A kifejezéshez jelentésadás társul: egy kategoriális aktus. A nyelvi kifejezés révén a dolgok kategoriálisan megformáltságban, elrendezettségben válnak intencionális tárgygyá. A dolgok megcélzásának két lényegileg különböző módjáról van szó. Husserl, mindenekelőtt, kétféle értelemben is beszél ítéletekről (Urteile), illetve általánosabban mondatokról, megállapításokról, (konstatálás, regisztráció: Sätze). Egyfelől az ítélet nála a kategoriális struktúráknak nyelvi kifejezésekben történő explicit megformálását, a szó szűkebb értelmében vett ítéletaktusokat jelenti. Másfelől viszont az ítélet, vagy megállapítás (Satz) kifejezést általánosan használja minden, már az észlelés szintjén is megnyilvánuló, szintaxist implikáló, predikatív kategoriális aktivitásra, (vö. Hua 3/1: 305sk, Hua 17: §39). Ez utóbbi értelemben beszél „szemléleti megállapításokról” („Anschauungssätze”) is, melyek még az „egyszerű”

⁷⁵³ Részben még ebben az alfejezetben, részben a következőben.

(„schlichte”) észlelés szintjén működnek.⁷⁵⁴ Husserl szerint már az egyszerű, nem-fundált észlelés szintjén megindul egyfajta szintaktikai artikuláció. Husserl az előzetes szintaktikai aktivitásra való utalásokban néhol odáig megy, hogy még a paradox hangzású „pre-predikatív ítélet” („vorprädikative Urteilen”) kifejezést is használja, (EU: 62sk).

Husserlnél a *Logikai vizsgálódásokban* már a látszólag konkrét, direkt tárgyi vonatkozással bíró tulajdonneveket is jelentésadás kíséri. Már a tulajdonnevek is lényegileg különböznek a konkrét tárgyi intenciót megalapító utalásoktól. A krétavonás, mely az *Ali baba és a negyven rabló* meséjében a kifosztandó házat jelöli, egy közvetlen, konkrét jelzés. A tulajdonnév egyfelől, szemben az utalással, lényegileg szintaxist implikál; a megfelelő szintaxis szabályait követve más nyelvi kifejezésekhez illeszthető, illetve illeszkedik, velük mondatszerű, kijelentésszerű komplex kifejezést alkotva. A tulajdonnévnek másfelől, mint Husserl mondja, kifejező funkciója is van.⁷⁵⁵ A tulajdonnévnek nem csak jelölete van, a megnevezett vagy megjelölt dolog vagy személy, hanem *jelentése* is. A dolgokra, személyekre vonatkozó leírások nevekké alakíthatóak, és tulajdonnévi funkcióban is használhatóak. Ily módon tulajdonnévi alkalmazásra tehetnek szert az olyan kifejezések, mint „a jénai győző”, „a waterlooi vesztes”,⁷⁵⁶ melyeknek ugyanaz a jelölete, ellenben különböző a jelentése. A leírások, illetve körülírások tulajdonnévi alkalmazása is azon alapul, hogy még személyekre is tudunk úgy hivatkozni, mint kategoriálisan formált tényállások alkotóelemére, vagyis a személyeket is képesek vagyunk úgymond kategoriális módon célba venni.

A jelentésadó aktus nem hozza létre a jelentést (legfeljebb konstituálja, azaz feltárja azt), hanem a felfogott kifejezést a megfelelő jelentésre irányítja. Husserl a jelentést ideális entitásként értelmezi; mindenekelőtt a második Logikai vizsgálódásban a pszichologizmus és extrém empirizmus jelentésfelfogását illető kritikájában pedig arra próbál rámutatni, hogy ellentmondásokhoz jutunk, ha a jelentést nem ideális egységként fogjuk fel. Husserl számára, mint fogalmaz, a jelentés sem az elmében, sem az elmén kívül nem bír *reális* létezéssel.⁷⁵⁷ Az előbbit Husserl a jelentés *pszichológiai* hiposztazálásának hívja, és e felfogás képviselőjeként többek között Locke-ot jelöli meg, az utóbbit pedig a jelentés *metafizikai* hiposztazálásának nevezi, és ez felelne meg szerinte a platonista (jelentés)realizmusnak, melyet épp ezért

⁷⁵⁴ Hua 3/1: 304sk. „Értelem és megállapítás fogalmi, melyek elválaszthatatlanul hozzátartoznak a dolog fogalmához, már az egyszerű *szemléletben* is szükségszerű alkalmazásukra találnak, így szükségszerűen meg kell alkotnunk a *szemléleti értelem* és a *szemléleti megállapítás* fogalmait”. „Auch in den schlichten *Anschauungen* haben die Begriffe Sinn und Satz, die untrennbar zum Begriffe Gegenstand gehören, ihre notwendige Anwendung, notwendig müssen die besonderen Begriffe *Anschauungssinn* und *Anschauungssatz* geprägt werden”

⁷⁵⁵ Vö. Hua 19/1: 63skk, magyar [2002]: 29skk.

⁷⁵⁶ Hua 19/1:53, magyar [2002]: 20sk.

⁷⁵⁷ Hua 19/1: 127sk.

„platonizáló realizmusnak” is mond.⁷⁵⁸ A jelentések azonban szerinte egyáltalán nem léteznek reálisan, hanem a tudat által a valóság, a dolgok *ideális* mozzanataiként konstituáltak.⁷⁵⁹ A jelentések kizárólag ideális „léttel” bírnak.

A jelentés idealitása, a második Logikai vizsgálódás szóhasználatával: a dolgokban rejlő species ideális egysége azon képességünk révén konstituálódik, hogy a dolgokhoz, azok mozzanataihoz, tulajdonságaihoz és viszonyaihoz, identikus módon tudunk visszatérni, illetve identikus módon tudunk rájuk hivatkozni, (vö. Hua 20/1: 282skk, 297). Az idealitás, illetőleg az ideális egység konstitúciója azt jelenti, hogy a dolgokat ideális aspektusukra való tekintettel tárjuk fel. Husserl szerint a dolgokra vonatkozó bármiféle értelmes beszéd már előfeltételezi a dolgok ideálisan identikus mozzanatait, struktúráit. Végtelen regresszushoz vezet az az extrém empirista, nominalista álláspont, mely az identikus-ideális mozzanatot, a specifikust mint jelentésszerűt a dolgok közti hasonlóság alapján szeretné magyarázni: „Nem tudnánk két dolgot egyformának mondani, anélkül, hogy megadnánk azt a *szempontot*,* amely szerint egyformák. A szempont, mondom, és ebben rejlik az azonosság. Minden egyformaság egy speciesre vonatkozik, amely alá az összehasonlítottak tartoznak. Ez a species mindkét oldalon azonban nem megint pusztán egyforma, és nem is lehetne az, mivel ekkor elkerülhetetlen volna a legfonákabb *regressus in infinitum*”, (Hua 19/1: 117sk).

A jelentés, a kategorialitás nem a dolgoktól elkülönülve létezik, hanem a dolgok létmódjához tartozik. A kategoriális, a jelentésadó aktus magát a dolgot, illetve a dolgokat veszi célba, jelentésszerű, kategoriális mozzanataikra, viszonyaikra való tekintettel. A predikáció a jelentéseknek egy szintaktikai forma szerint történő elrendezését, egymáshoz illesztését jelenti: ez maga az ítéletaktus. Különbséget kell tennünk azonban az ítéletaktus (Urteilen, Urteilsakt), illetve maga az ítélet, vagy ítélettartalom (Urteil, Urteilsinhalt) között.⁷⁶⁰ Az ítéletaktus, belsőleg megformálva, vagy másokkal közölve, szigorúan véve egy predikatív kategoriális aktus, mely közvetlenül a dolgokhoz, illetve a megítélt tényekhez, tényállásokhoz visz bennünket.⁷⁶¹ Az ítélettartalom, mint szintaktikailag artikulált jelentésformáció, csak egy reflexív attitűdben válik hozzáférhetővé.

⁷⁵⁸ I.m. 128.

⁷⁵⁹ Ld. ehhez a kérdéshez: Varga, 2009:248sk, különösen 42-es lábjegyzet.

* Kiemelés tőlem – MBP.

⁷⁶⁰ Vö. Hua 17: 42§/a, 89§/a.

⁷⁶¹ Hua 17: 117. „Figyelünk arra, hogy *«a végrehajtott ítélettel a végrehajtásban»* rendelkezni, semmi esetre sem azt jelenti, hogy magával ezzel az ítélettel, mint *tárggyal*, mint *«témával»*, és különösen mint ítéletszubsztrátummal rendelkezünk. Az ítéletalkotás során nem az ítéletre, hanem a mindenkori *«a-tárgy-amiről»*-re (a szubsztrátumtárgyakra) irányulunk, a mindenkori *predikátumokra*, vagyis a tárgyilag meghatározó mozzanatokra, a *relációkra*, a kauzális ítéletekben a mindenkori *tényállásra* mint alapra, és az ellentényállásra mint következményre, stb.”

A *Formális és transzcendentális logikában* Husserl szembeállítja az ítéletek és jelentések birodalmát a tények és dolgok birodalmával, (Hua 17: §§23-25). Az előbbi az apofantikus (a kijelentés-struktúrákkal foglalkozó) logika terrénuma, melyet a reflexív tudaton keresztül érünk el, szemben a dolgok és tények objektív világával, melyhez közvetlen (schlichte) és reflektálatlan tudat révén jutunk el. Egy második megközelítésben az ítéletek, az apofantikus logika tartományát az objektivitás birodalmából vezeti le, (i.m. §§42-45). Először csak a tényekre és a dolgokra figyelünk, és az ítéletek csak akkor jelennek meg, amikor figyelmünket a dolgok és tények felől a velük kapcsolatos *vélekedéseink* (Meinungen) felé fordítjuk. Az ítélet nem a távollévő, vagy éppen nem észlelt tényt jelenti. A távollévő, nem észlelt tényekre egy üres, kategoriális intenció irányul. Az ítélet akkor jelenik meg, amikor a dolgokra, vagy a tényekre vonatkozó vélekedéseink között *konfliktus* támad. Ekkor a tény úgy jelenik meg, mint feltételezett, kétséges, további megerősítésre szoruló *vélemény*. Az ítélettartalom a doxikus státuszát illetően *modalizált* vélekedést jelenti (a „puszta” feltételezés, vélelem). Az ítélettartalom a dolgokra, illetve a tényekre közvetlenül irányuló kategoriális intenció *közvetlenségét* megtörő reflexív beállítódásban válik láthatóvá vagy tematikussá: az ítélet-tartalom, mint jelentéskomplexum, a pusztán *vélt*, feltett tényállás.⁷⁶²

Az ítéletaktus, ahogyan azt közvetlenül végrehajtjuk, és amelybe úgymond közvetlenül „beleéljük” magunkat, egy doxikus aktus, egy ténymegállapítás, tények puszta „regisztrációja” vagy konstataciója. Az ítélettartalomra irányuló reflexióban ez a doxikus karakter modalizálódik: a megítélt tényállás, helyzet tételezési *minősége* megváltozik. A közvetlen bizonyosság módusában végrehajtott ítéletaktus, valamint a modalizált, magáért véve tematikussá tett ítélettartalom közti különbségtételt Husserl a *Formális és transzcendentális logika* vonatkozó részében⁷⁶³ a *Logikai vizsgálódásoknak* az ítélet (az aktus) minősége és matériája közti megkülönböztetésével⁷⁶⁴ kapcsolja össze. A matéria maga az ítélet (vagy az aktus) tárgya, a minőség pedig az mód, ahogyan erre a tárgyra irányulunk.⁷⁶⁵ A *Logikai*

⁷⁶² Ld. Sokolowski, 1974: 43-52.

⁷⁶³ Hua 17: 224sk [89§a]. „Ha mármint azt kérdezzük, hogy mi határozza meg itt az értelem fogalmát, akkor azon többértelműségek egyikére leszünk figyelmesek, amelyekről már korábban is beszéltünk. Tisztázásuk végett vissza kell térnünk ahhoz a különbségtételhez, melyet a *Logikai vizsgálódásokban* «matéria» és «minőség» különbségeként tárgyaltunk. Egy kijelentés *értelme* alatt: 1. érthetjük a vonatkozó *ítéletet*. Ha azonban a közlő az «s [van] P» közvetlen bizonyosságáról áttér a vélelmezésre, a valószínűnek tartásra, a kételkedésre, a helyeslésre vagy az elutasításra, vagy végül ugyanannak az «s [van] P»-nek az elfogadására, akkor 2. az ítélet, mint az «*ítélet-tartalom*» ítéletértelme, abban a *közösben* oldódik fel, *ami a létmódusok váltakozásában* (bizonyosság, lehetőség, valószínűség, kérdésesség, «valóság», semmisség) a doxikus tételezőmódus szubjektív irányultságában identikus marad. Az ítéletnek ez – a hitbizonyosság ösmódusának modifikációs változásaiban – *identikus mi-je* az, ami mindenkor jelen van, vagy lehetséges, valószínű, kérdéses, stb., amelyet a *Logikai vizsgálódások* az ítéletmodalitások önállóan mozzanataként ragadott meg”. Vö. még: Hua 3/1: 305, (lábjegyzetben).

⁷⁶⁴ Vö. Hua 19/1: 425-431, magyar [2009]: 39-43.

⁷⁶⁵ Minőség és matéria problémájához lásd még: Ullmann, 2010: 175sk.

vizsgálódások példájával: „Aki elképzeli, hogy *intelligens lények vannak a Marson*, ugyanazzal a képzetrel rendelkezik, mint aki kijelenti, hogy *vannak intelligens lények a Marson*, illetve mint az, aki azt kérdezi, hogy *vannak-e intelligens lények a Marson*, vagy aki azt kívánja: *bárcsak lennének intelligens lények a Marson!*, stb. Szándékosan soroljuk fel explicite a pontosan kapcsolódó kifejezéseket. Az eltérő aktus-minőségek ellenére azonos «tartalom» jól látható grammatikai kifejezést nyer, és ily módon a grammatikai képződmények összhangja jelezheti elemzéseink irányát”, (Hua 19/1: 426, magyar [2009]: 40).

Sokolowski és tanítványa Drummond az angolszász analitikus filozófia terminológiájához igazodva *propozicionális attitűdnek* nevezik azt a reflexív beállítódást, amelyben tematikussá válik az ítélettartalom.⁷⁶⁶ A propozicionális attitűd, vagyis az ítéletre való reflexív irányultság révén olyan sajátos tükröződések állnak elő, melyek heves vitákhoz vezettek a fenomenológián belül, Husserlnek az ítéletre és általában az intencionalitásra vonatkozó felfogásával kapcsolatban. A propozicionális vagy apofantikus reflexió által ugyanis egyfelől magára az ítéletre vonatkozunk mint tárgyra, az ítélet azonban másfelől, a maga részéről, a megítélt tárgyra vagy tényállásra irányul. Úgy tűnik, egy hármass korrelációval van itt dolgunk.⁷⁶⁷ Azonban, ha a dolgot alaposabban vesszük szemügyre, akkor a tükröződések eltűnnek, és nyilvánvalóvá válik, hogy mindvégig csupán egyetlen kettős korrelációval állunk szemben: tudat és tárgy korrelációjával. A különböző reflexív attitűdökben a tárgyat újabb és újabb adottságmódok szerint közelítjük meg. A tárgyra irányuló vonatkozásunk válik komplexebbé, sokrétűbbé. Nem a tárgy sokszorozódik meg mikor (propozicionális vagy fenomenológiai módon) reflektálunk rá, hanem az eredendően duális szerkezetű korrelációt tárjuk fel egyre mélyebben.⁷⁶⁸ Az ítéletalkotás során magáról a tárgyról alkotunk ítéletet. Az ítélettartalom tematizálásával a tárgyra való vonatkozásunk specifikus módjai válnak témává. Végig tudat és tárgy univerzális korrelációjának közegében mozgunk.

⁷⁶⁶ Sokolowski, „Husserl and Frege”, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 10, 1987: 521-528, különösen: 524-526; uő, 2000: 99skk, 2008: 181, 185, 214, 217skk. Drummond, 1990: 52, 131, 180, 205.

⁷⁶⁷ Az ezzel kapcsolatos bonyodalmakról lásd: Tengelyi, 1998: 135-151. A noéma fogalmával kapcsolatos viták, melyekkel behatóbban a következő szakaszban fogunk foglalkozni, leginkább ezekből a tükröződésekben fakadnak.

⁷⁶⁸ Mint azt véleményem szerint Sokolowski és Drummond meggyőzően mutatták ki vonatkozó írásaikban. Sokolowski: 1974, 1987, 2000, 2008; Drummond: 1990.

*

Diszkvotációs igazságfogalom

Azt a reflexív attitűdöt, melyben tematikussá válik az ítélet, Sokolowski *kritikai attitűdnek* is nevezi.⁷⁶⁹ Ebben a beállítódásban nem veszem készpénznek, amit a másik mond, hanem az általa mondotthoz képest távolságot veszek fel, azt pusztá véleménynek tekintem, mely további megerősítést, igazolást vagy cáfolatot igényel. Sokolowski megfogalmazásával: *idézőjelbe rakom* a másik által mondottakat, mely így az értelem, a jelentés, az ítélet, a vélekedés státuszára tesz szert. Sokolowski példájában: tegyük fel, hogy valaki meghív engem vendégségbe, vacsorára, és azzal dicsekszik előttem, hogy az evőeszközök színezüsből készültek. Amennyiben elfogadom, amit mond, akkor egyszerűen együtt megyek a vélekedés, és közvetlenül a világban lévő tárgyakra, tényekre irányulok. Ekkor, a másikkal együtt, a világra közvetlenül irányuló kategoriális aktust valósítok meg. Elképzelhető azonban, hogy *kétkedni* kezdek abban, amit mond. Az evőeszköz túl könnyű, túl ónszínű. Egyáltalán nem tűnik színezüstnek. Ekkor már nem magukkal a dolgokkal vagy tényekkel rendelkezem, hanem a dolgokkal vagy tényekkel, *ahogyan* azt a másik prezentálja számomra. Nem a dolgokra irányulok, hanem a másik által *vélt* dolgokra vagy tényekre, vagyis házigazdámnak a dolgokra vagy tényekre vonatkozó *véleményére*.⁷⁷⁰ Idézőjelbe rakom, amit a másik mond nekem, szkeptikus leszek véleményével kapcsolatban. Azután elképzelhető, hogy megerősítem, vagy végleg elvetem azt, amit mond. Úgy találhatom, hogy alaptalan volt kétkednem, tényleg ezüstről van szó. Ekkor a véleményről úgymond lekerülnek az idézőjelek, és továbbra is a világban lévő dolgokra, tényekre irányulok. Az idézőjelek feloldása miatt nevezi ezt a típusú igazságfogalmat Sokolowski „diszkvotációs” vagyis az idézőjelet visszavonó igazságfogalomnak.⁷⁷¹ Viszont dönthetek úgy is, hogy házigazdám csak fel szeretne vágni előttem, és ezek az evőeszközök valójában nem színezüsből készültek, hanem csak utánzatok. Ekkor a véleményével kapcsolatban továbbra is fenntartom a propozicionális, kritikai vagy apofantikus reflexiót: nem oldom fel az idézőjeleket, úgy döntök, hogy a másik által vélt tényállásnak nincs reális alapja a világban, az evőeszköz soha nem volt színezüst, csak a másik állította be olyannak. A másik véleménye megmarad „pusztá véleménynek”.⁷⁷²

Sokolowski interpretációjában mindenesetre a „pusztán véltnek”, a „pusztá véleménynek” alapvető szerepe van: belőle emelkedik ki az egész apofantikus és formális

⁷⁶⁹ Sokolowski, 2000: 101sk, 194skk, 197.

⁷⁷⁰ Sokolowski, i.m. 99skk.

⁷⁷¹ Uo.

⁷⁷² I.m. 101.

logika. Ezen a ponton azonban alapvető különbséget kell tennünk a propozicionális és a fenomenológiai reflexió között.⁷⁷³ A propozicionális attitűd elmulasztja a világtézis felfüggesztését, és ezáltal ebben a beállítódásban végig a világiság talaján mozgunk. A propozicionális reflexió tárgya az értelem, egy önmagában absztrakt (fregei) entitás. Ebben a beállítódásban hajlamosak vagyunk úgy tekinteni az értelemre, mint valami önálló, a dolgoktól *elválasztható* létezőre. A transzcendentális attitűd azonban, azáltal, hogy hatályon kívül helyezi a világtézist, hozzáférést nyer a dolgok tiszta adottságmódjához, mely azonban maguktól a dolgoktól *elválaszthatatlan*. A transzcendentális reflexió tárgya nem az értelem, hanem a *noéma*: maga a tárgy, adódásának *hogyan*-jában. A transzcendentális attitűd a propozicionálisnál mélyebb igazságfogalmat tesz lehetővé, és eltünteti az értelemre és ítéletre irányuló propozicionális reflexióból származó tükröződések, rögzítve a tudat és tárgya közti univerzális korrelációs apriorit, (vö. Hua 6: 169, magyar/1: 210).

*

A jelentés idealitása. Derrida Husserl-kritikája

A fenomenológiai vállalkozás sikere azon áll vagy bukik, hogy képesek vagyunk-e felmutatni a jelentés idealitását. Ideális jelentés nélkül nincs fenomenológia. Éppen ezért nem kerülhetjük meg Derrida kritikáját, melyet *Hang és fenomén* című könyvében az ideális jelentés husserli koncepciója fölött gyakorolt, önértelmezése szerint a husserli fenomenológia horizontján *belül*.⁷⁷⁴ Derrida egyszerre több ponton is támadja Husserl jelentés-elméletét, ezen a helyen csak a legfontosabb kifogásokat szeretném szemügyre venni. Azt próbálom megmutatni, hogy Derrida Husserl-kritikája sehol nem érinti a jelentés idealitását, hanem pusztán a jelek használatának *módjára* vonatkoztatható. Fontos ennek a bírálóknak a közelebbi elemzése, mivel lényeges pontokon világíthatja meg a jelentés és az ítélet problémáját.

Derrida azt vonja kétségbe, hogy világos különbséget lehetne tenni *utalás és kifejezés* között. Pontosabban: Derrida szerint az utalás (indication) és kifejezés (expression) közti husserli különbségtétel egy még eredendőbb különbségre mutat vissza: jelenlét és nem-jelenlét az egész nyugati metafizikai hagyomány számára irányadó különbségére, ahol a nem-jelenlét a jelenlét lefokozott hiányállapotaként jelenik meg.⁷⁷⁵ Ebben az értelmezési keretben az egész nyugati hagyomány, és benne Husserl filozófiája is, a *jelenlét metafizikájaként*

⁷⁷³ Vö. i.m. 186-194.

⁷⁷⁴ Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, [1967, 1993] 2009. A problémához lásd még: Ullmann Tamás, „A jelentés és a jel fenomenológiája – Husserl és Derrida”, in uő., 2012: 228-241. Burt Hopkins, „Derrida’s Reading of Husserl in *Speech and Phenomena*: Ontologism and Metaphysics of Presence”, in *Husserl Studies* 1985/2: 193-214. Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

⁷⁷⁵ Derrida, [1967] 2009: 40.

lepleződik le; vagyis a jelenlét abszolút primátusának metafizikai előfeltételezésként. Husserlnél, Derrida értelmezésében, a jelentés nem más, mint tiszta, önazonos jelenlét. Ezzel szemben szeretné Derrida kiemelni a *távollét*, és általában a differencia *konstitutív* szerepét. Alapvetően hibás elképzelésnek tartom azonban azt, hogy Husserlt a jelenlét metafizikájával vádoljuk meg. Husserl egész munkásságát annyira áthatotta a távollét filozófiai problémája, mint előtte talán még egyetlen gondolkodóét sem.⁷⁷⁶ A távollét jelzése nála az intencionalitás lényegszerkezetéhez tartozik, az érzékelés szintjén éppúgy, mint a kategoriális intuíció és a lényeglátás szintjén is.⁷⁷⁷ Ez a felfogás olyan radikális kijelentésekre sarkallta őt, melyek szerint még Isten sem láthatja a dolgokat egyszerre minden aspektusból, (Hua 3/1: 305).⁷⁷⁸ Husserl szerint a távollét a tapasztalat lényegi konstituense, és távollét nélkül éppoly kevésbé lehetséges tapasztalat, mint jelenlét nélkül.

Derridánál a differencia az őسادottság. A differenciából kiindulva próbálja problematikussá tenni az ideális jelentés gondolatát. Értelmezése szerint Husserlnél, szemben Fregevel, a jelentés nem önmagába zárt logikai entitás, hanem bele van ágyazva az intencionális aktus, mint jelentésadás, szerkezetébe.⁷⁷⁹ Husserlnél az ideális jelentés a jelentésadás aktusa által konstituálódik. Derrida azt próbálja megmutatni, hogy a jelentés konstitúcióját már kezdettől fogva áthatja az *alteritás*, hogy a jelentés fenomenológiai leírásában sehol sem találkozunk tiszta, önmagával azonos jelenléttel. Nyelvi kifejezés és jel között nincs olyan abszolút különbség, melyet Husserl feltételez az első Logikai vizsgálódásban. A kettő elválaszthatatlanul összefonódik egymással; sőt: valójában kimutatható, hogy a nyelvi kifejezés ténylegesen mindenütt utalásfunkciót tölt be, és eredendően a jel karakterével bír. A jelentés konstitúciója a *temporalitás* és az *interszubjektivitás* dimenziójába ágyazódik bele. Temporalitás és interszubjektivitás összekapcsolásával Derrida kifejezetten Lévinas nyomdokain halad.⁷⁸⁰ A kommunikáció folyamatában a nyelvi jel háromszorosán is utalásként értelmezhető: utal egyfelől a beszélő *lelkiállapotára*, másfelől a beszélőnek arra a *szándékára*, hogy közöljön valamit, harmadszor pedig a *kifejezés* utal a kifejezett *gondolatra*. A jelentés akkor jelenik meg közös jelentésként, amennyiben a másik követi azt, amit beszéddel ki

⁷⁷⁶ Sokolowski, 1978, 2000: 22. „A jelenlét és távollét témáját a korábbi filozófusok nem dolgozták ki explicit és szisztematikus módon. Ez egy eredeti téma Husserlnél és a fenomenológiában.” Derrida ez irányú interpretációjának problematikusságára már Marion is utalt. Marion, 1989: 14skk. Ld. még: Bacsó Béla, „Fenomén és nyelv kérdéséhez. Husserl és Derrida”, in Varga-Zuh, 2009: 131-141, különösen: 132.

⁷⁷⁷ A kategoriális intuíció és a lényeglátás szintjén a távollét a rájuk jellemző evidencia *inadekvát* voltában, a lényegeket és kategóriákat észlelésének lényegi *nyitottságában* áll.

⁷⁷⁸ Vö. még: „Szellem és természet”, („Natur und Geist”, Sommersemester, 1919). Hua Mab 4: 44. „Egy dolog, egy külső *apriori* csak megjelenő, csak inadekvát, csak prezumtív, csak mint mindig meghatározható, és soha sem végérvényesen meghatározott, csak mint lét és nem-lét közti lebegésben maradékként elgondolható, és Istennek a dolgok adekvát észlelését tulajdonítani annyi, mintha abszurdításokat tulajdonítanánk neki”.

⁷⁷⁹ Vö. Derrida, [1967] 2009: 18skk, Ullmann, 2012: 232sk.

⁷⁸⁰ Vö. Ullmann, 2012: 237, 85-ös lábjegyzet.

akarok fejezni, és megéri a kifejezett jelentést. A másik (az alteritás) részt vesz az ideális jelentés konstitúciójában. Ami a temporalitást illeti: az ideális jelentés Husserl szerint megköveteli a végtelen ismételhetőséget, azt tehát, hogy a jelentésre identikus módon tudjunk minden időben referálni. Ez azonban, Derrida olvasatában legalábbis, jelen és múlt differenciájára utal. A végtelen ismételhetőség elgondolásánál elkerülhetetlen, hogy ne hivatkozzunk az *emlékezetre*, tehát egy időbeli nyomstruktúrára. Vagyis a jelentés temporális konstitúciójánál megint csak előáll az alteritás, és közelebbről egy jelstruktúra (jel és jelzett eredeti differenciája). Mind az interszubsztivitásra, mind a temporalitásra támaszkodó érv jel és jelentés eredeti összetartozását hivatott megmutatni; és ezen keresztül azt, hogy az idealitás minden konstitúciójába belopózik az alteritás.⁷⁸¹

Derrida gondolatmenete tehát arra fut ki, hogy minden nyelvi megnyilatkozás mélyén egy jelstruktúra működik, mely viszont, a maga részéről, elválaszthatatlanul összefonódik azzal a jelentéssel, amelyre jelként *utal*. A jel Derridánál egy nyom, egy eredeti bevésődés, „ősírás” („archi-écriture”),⁷⁸² „retencionális nyom” („trace rétentionelle”),⁷⁸³ mely mindig valami távollévőre utal, valami olyanra, ami soha nincs jelen, és ezáltal a jel megtöri a jelenlét primátusát. A jelbe mindig beleszőődik egy materiális mozzanat: a jelet mindig valamilyen jeltest hordozza. A jelet ennél fogva lényegileg egyfajta külsődlegesség hatja át, mely ennél fogva eltörölhetetlen. A jel a külsődleges, mely mégis a jelentéshez való eredeti viszony alapjait fekteti le. Nem tudnánk jelentést konstituálni a jel (az írás, a nyom, a bevésődés) nélkül; mely azonban mégis helyettesíti (remplace) a jelentést, a jelentésnek, mint jelzett távollevőnek a pótlásaként (supplément) lép fel. A nyugati metafizikai hagyomány kezdeténél, Derrida olvasatában, a tiszta, áttetsző, önmagával azonos jelenlét koncepciója áll, mely értelem (*logosz*) és gondolat (a belső hang, *phoné*) lényegi összekapcsolódásában jelenik meg, ahol ezekből minden külsődleges viszonyt kizárnak: így magát a jelet is, mely külsőként az értelemre, illetve a gondolatra mint *belső hangra* utal. Ebből a kizárásból szerinte olyan végzetes kettősségek származtak, ahol az egyik taghoz képest a másik rendre leértékelődött és alárendelődött.⁷⁸⁴ De minden metafizikai megkettőződés magját a jelenlét primátusa alkotta.

⁷⁸¹ Vö. Ullmann, 2012: 231-238.

⁷⁸² Derrida, [1967] 2009: 95.

⁷⁸³ Uo.

⁷⁸⁴ Ullmann, 2012: 238-239. „*A hang és a fenomén* című korai mű bizonyos értelemben már minden későbbi derridai gondolatot tartalmaz csírájában. A *logosz* és a *phoné* (a transzcendentális hang) között lényegi kapcsolat áll fenn a metafizikai hagyományon belül; ebből az abszolút bensőséges összetartozásból minden külsődleges, vagyis minden nyom, jel, utalás ki van zárva. Így olyan megkülönböztetések sokasága jön létre, amelyben az egyik tag maga alá gyűri a másikat: lélek a testtel szemben, gondolat a nyelvvel szemben, hang az írással szemben, igazság a jellel szemben, lényeg a ténnyel szemben, transzcendentális a pszichikaival szemben, stb.”.

A jelen dolgozat szempontjából kizárólag az érdekel bennünket, hogy képesek vagyunk-e nyelvi jeleket oly módon használni, hogy velük ne a reális dolgokat, hanem a dolgok ideális aspektusát jelöljük, hogy képesek vagyunk-e különbséget tenni a dolgok reális és ideális aspektusa között; ontológiai értelemben: van-e a dolgoknak egyáltalán ideális aspektusuk, melyeket azután a kifejezések segítségével kifejezhetünk. Utalás és kifejezés különbség reális és ideális különbségére megy vissza. Úgy vélem, Derrida jó nyomon jár akkor, amikor eredeti differenciáról beszél, de ez a differencia reális és ideális között áll fenn; (és nem beszélünk leértékelésről valamelyik javára; a kettő között ontológiailag egyaránt lényeges és releváns). Derrida Husserl-kritikájával kapcsolatban alapvetően két ponton támasztanék kétségeket: 1. Husserlnél az ideális jelentés nem tiszta, áttetsző jelenlét; legalábbis a jelentés *konstitúciójában* semmiképpen sem az. A jelentésnek (mint lényegnek), már az *Eszmék* első kötetében is, vannak elrejtőző, „nem látható” mozzanatai, vonatkozásai, oldalai is. Husserl ezzel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy a tárgyi, materiális lényegekre csak *inadekvát evidencia* vonatkozhat, vagyis a dolgok megragadott ideális aspektusa mindig ki van téve az értelembővülés lehetőségének, (Hua 3/1: §149).⁷⁸⁵ 2. Noha a jelentésadó aktus révén valóban a jelentéssel, magával kerülünk kapcsolatba, a jelentés még sincs bezárva az intencionális aktusba. Az ideális nem lép be a reálisba, az intencionális aktus nem megalapítja a jelentést, *hanem célba veszi azt*.

Husserl szerint az egyedit, a konkrétat, egyáltalán csak valamilyen általános különös eseteként vagyunk képesek elgondolni, (Hua 3/1: §2). A konkrétum az absztrakt mozzanatok összeszővődése révén válik konkrétá, absztrakt mozzanatok nélkül nincs konkrét dolog.⁷⁸⁶ Az absztrakt a dolgokban benne rejlő általános. Azonban bármilyen „laza”, elmosódott körvonalú általánosság (a Hume-féle „hasonlóság körei”) csupán egy ideális általánosság előfeltevése mellett válik egyáltalán lehetségessé.⁷⁸⁷ Értelmes kommunikáció csak a jelentés idealitásának, illetve a dolgok ideális aspektusának előfeltételezése mellett képzelhető el. A kommunikáció minden zavarát (minden félreértés, nem-megértés) a sikeres kommunikációhoz viszonyított

⁷⁸⁵ I.m. 345.o. „[F]üggetlenül attól, hogy az egyedi dolog lényegéről, vagy egyáltalán a dolog regionális lényegéről van szó, az egyes dologszemlélet, vagy a dologra vonatkozó szemléletek véges, zárt sorozata [Kontinuitát] vagy kollektívja semmi esetre sem elegendő ahhoz, hogy a kívánt lényegre, lényegmeghatározottságai teljes telítettségében, *adekvát* módon tegyünk szert. Egy *inadekvát* lényegszemlélethez azonban mindez elegendő; szemben az üres lényegmegragadással, mint amilyen egy homályos képzet illusztráló alapján létesül, az előbbi azzal a nagy előnnyel rendelkezik, hogy eredeti módon nyújtja a lényegét”. Vö. még: D.W. Smith, 2007:336skk.

⁷⁸⁶ Marx megfogalmazásával élve: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége”. *Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM (= Marx-Engels Művei) 13: 167. Vö. még: MEM 46/1:26skk.

⁷⁸⁷ Hua 19/1: 120sk, 192skk, 196skk, 215skk.

anomáliás eseteként kell felfognunk.⁷⁸⁸ Értelmes beszéd csak ott lehetséges, ahol értelmesen tudunk beszélni *ugyanarról* a dologról, ahol a beszélgetésnek van *közös* tárgya. Ha nincs ideális jelentés, akkor a szavak jelölete mindig faktikus és eseti lesz, akkor sohasem fogunk *ugyanarról* a dologról beszélgetni.⁷⁸⁹ Az ideális transzcendencia elérése és konstitúciója a kommunikációs folyamat *normálesete*.

Az ideális léte az értelmes beszéd előfeltételeként jelenik meg. A jelentés egyáltalán nincs bezárva a jelentésadó intencionális aktusba, éppoly kevésbé, ahogy a reális módon transzcendens nincs bezárva az észlelési aktusba. Mindkettő esetében megcélzásról van szó, (mely lehet sikeres és sikertelen, de siker esetén még nem „kebelezi be” az elértet). A *reális* kommunikációs kontextus, illetve a maguk részéről szintén *ideálisnak* tekintendő kifejezések kontextusa egyáltalán nem határozza meg a jelentést, hanem csupán a kommunikatív aktus *referencialitását*,⁷⁹⁰ vagyis az intencionális tárgyra (az ideális jelentésre) való vonatkozását. A vita tehát a jelek használatának *módjáról* folyik. Ezt a használatot meghatározhatja az interszjektív, kommunikatív és szemiotikai kontextus. A kérdés viszont az, hogy képesek vagyunk-e rá, hogy oly módon használjuk jeleinket, hogy velük ne pusztán a világban előforduló konkrét, *reális* dolgokat és tényeket jelöljük, hanem ezek *ideális* aspektusára is hivatkozzunk. Ha nem, akkor nincs értelmes beszéd, sem a tudományon belül, sem a hétköznapi, gyakorlati életben.

3.4. Beszéd és nyelv. A szignifikáció teljes konkrétsága

A szavak, kifejezések, ítéletek mind önállóan mozzanatként jelennek meg abban az eredeti fenoménben, melyet *nyelvként* jelölhetünk meg. A fenomenológiai leírásban olyan módszertani rendet kell követnünk, melyben az absztrakttól emelkedünk fel a konkrétig. De az absztrakt soha nem lehet más, mint a konkrétól elvonatkoztatás útján leválasztott absztrakt mozzanat. Az ontológiai elsőbbség a konkrétat illeti meg. A konkrét ebben az összefüggésben a nyelv mint egész, sőt, annak is a praktikus életben való működése: a nyelv mint *beszéd*, mint

⁷⁸⁸ Ugyanúgy, ahogy az érzéki észlelés esetében minden hallucinációt, érzékszalódást, álmodást a veridikus, tehát a reális transzcendenciát elérő észlelés anomáliájaként tudunk csak értelmesen megragadni. Vö. Sokolowski, 2000:14sk.

⁷⁸⁹ Még ha arról beszélünk, hogy *ugyanazt* az érzéki tárgyat látjuk, és ez az érzéki tárgy beszélgetésünk tárgya, akkor is szigorúan véve individuálisan különböző érzéki aspektusokon („Abschattungen”) keresztül férünk hozzá *ugyanahhoz* a tárgyhoz. Ha mármint ezeknek az érzéki aspektusoknak, vagy tárgyi árnyalatoknak a *hasonlóságáról* beszélünk, akkor ez a beszédhasználat a maga részéről szintén csak az általánosság előfeltételezése mellett válik lehetségessé; azzal összhangban, amit Husserl a „hasonlóság köreinek” hume-i koncepcióját illető kritikájában előadott.

⁷⁹⁰ Husserl-nél: Beziehung, intentionale Beziehung.

kommunikációs aktus, mint közlés. Egyetérthetünk Heideggerrel abban, hogy a nyelv eredeti formája a beszéd, tehát a magát a többiekkel megértető együttlét.⁷⁹¹

Heideggernél a beszéd a konkrét, eredeti fenomén, amelynek a szó, a kijelentés csak önállóan struktúra-mozzanatai. A nyelv összefüggése az igazság kérdésével nála különösen szépen látható: a beszéd, Heidegger értelmezésében, a megértéssel és a hangoltsággal együtt konstituálja a feltárultságot, tehát az igazság megmutatkozását.⁷⁹² Heidegger a nyelvet mindenekelőtt a jelentésség és az érthetőség felől ragadja meg, tehát a nyelv jelentésszerű rétegét tartja szem előtt elsősorban. „A jelentések szavakban öltének testet”.⁷⁹³ Eközben Husserl jelentéstanára hivatkozik.⁷⁹⁴ A beszéd a világban fellelhető érthetőség és jelentésség interszjektív artikulációja. Heideggernek igaza van továbbá abban is, hogy a hétköznapi életben meglehetősen ritkán hangzik el kifejezett predikatív ítélet. A kommunikációs aktus kommunikációs helyzethez kötött, és egy kommunikatív-praktikus szituációt tár fel. A kovácsműhelyben, mint mondja, „a kalapács nehéz” ítélet nem igen hangzik el, inkább ilyeneket szoktak mondani: „Túl nehéz a kalapács», vagy még inkább: «Túl nehéz», «A másik kalapácsot!»”, (GA2: 157, magyar: 188). A hétköznapi életben „félszavakból” is megértjük egymást; egy-egy gesztus, kézmozdulat, a szemöldök felvonása (kérdőn vagy várakozón néztek a másokra) teljes értékű kommunikációs aktusnak számít. Képesek vagyunk szavak nélkül megvilágítani a másik számára a helyzetet, s ez a szavak nélküli kommunikáció, Heidegger számára – teljes joggal – már beszédnek nyilvánul.

A nyelv mindenekelőtt egy közösség nyelve. A nyelv az a mód, ahogyan egy közösség együttesen feltárja, hozzáférhetővé teszi a világ valamely jelentésszerű rétegét. Nem csak népcsoportoknak, kultúráknak van nyelvük. Az egyes tudományterületekhez hozzátartozik a megfelelő szaknyelv, szakzsargon (vagyis az a nyelv, ahogyan az adott tudósközösség tagjai megértik egymást, illetve egymás közt megértik a világot). A hobbik, szabadidős elfoglaltságok szintén rendelkeznek a maguk „tolvajnyelvével”. A nyelv mindig ráépül egy világbeli praxisra. A nyelv a világ egy praktikus meghatározott megértési módja. A *nyelvi relativizmus* abszolutizálja a nyelvek közti különbséget, úgy állítva be a helyzetet, hogy az

⁷⁹¹ *Lét és idő*, GA2: 160, magyar: 191. „A nyelv egzisztenciál-ontológiai fundamentuma a beszéd”.

⁷⁹² I.m. 161, magyar: 191sk. „A beszéd egzisztenciálisan éppoly eredendő, mint a megértés és a hangoltság”. [...] „A világban való létezés hangolt érthetősége *beszédként nyilatkozik meg*. Az érthetőség jelentésszerűen *szóhoz jut*. A jelentések szavakban öltének testet, nem pedig szódolgokat látunk el jelentésekkel. / A kimondott beszéd a nyelv. Ez a szó-egész – amelyben a beszéd saját «világbeli» léttel bír – így világon belüli létezőként lelhető fel, miként egy kézhezálló. A nyelv széthúzható kéznélvő szódolgokká. A beszéd egzisztenciálisan nyelv, mert a létező – amelynek feltárultságát jelentésszerűen artikulálja – a belevetett, a «világra» utalt világban való létezés létmódjával rendelkezik. / A beszéd mint az ittlét feltárultságának egzisztenciális szerkezete konstitutív az ittlét egzisztenciája számára”. Heidegger nyelvelméletéhez ld. még: Schwendtner, 2009: 115-122.

⁷⁹³ GA2: 161, magyar: 192.

⁷⁹⁴ I.m. 166, magyar: 197, lábjegyzetben. Husserl: 4-6. *Logikai vizsgálódás, Eszmék*: §§123skk.

egyres nyelvek között nem lehetséges valódi átjárás, közvetítés.⁷⁹⁵ Minden egyes nyelv a világ egy önmagába zárt szemléletmódja, minden egyes kulturális közösség egy (nyelvileg) zárt monász.⁷⁹⁶ A nyelvi relativizmus azonban egy *performatív ellentmondáson* nyugszik: azáltal, hogy kinyilvánítja, hogy a különböző kultúrák, nyelvek között nem lehetséges a valóságos kommunikáció, magát egy olyan külső pozícióba helyezte (ahonnan ezt a lehetetlenséget konstatálja vagy regisztrálja), melynek lehetetlenségét ő maga mondta ki az előbb. A nyelvi (és az extrém kulturális) relativizmus *önellentmondó*. Az egyes kultúrák között az átjárás, a kommunikáció alkalmasint iszonyúan nehéz lehet, de semmi esetre sem lehetetlen. Még a legkülönbözőbb kultúrák tagjai is képesek rá elvileg, hogy megértsék egymást. A kései Husserlnél, saját világ (Heimwelt) és idegen világ (Fremdwelt) találkozásaira vonatkozó leírásaiban, teljesen hermeneutikai igényű és jellegű gondolatmeneteket találhatunk arra, hogy miképpen megy végbe az ilyen kommunikáció, milyen módokon próbálhatok meg beleilleszkedni egy számomra tökéletesen idegen kulturális közegbe, és próbálhatom meg azt oly módon elsajátítani, hogy saját világommá tegyem.⁷⁹⁷

Saját létezőm tekintetében a nyelv kettős vonatkozást egyesít magában. A nyelv révén egyfelől mindig valamilyen közösséghez tartozom: ahhoz a közösséghez nevezetesen, melynek nyelvét beszélem. A nyelv révén másfelől a világ és a dolog jelentésességszférára vonatkozom. Mindig egy közösség tagjaként vonatkozom erre a jelentésességre. Ennek a közösségnek az életpraxisa meghatározza azt, hogy a világegész, általában a dolgok, *mely* jelentésszerű aspektusaihoz és mozzanataikhoz férek hozzá, valamint *miként*. A nyelv a világ és a dolgok jelentésszférájának egy interszjektív praxis által meghatározott *feltárása*. Husserl számára a nyelv azért is centrális jelentőségű, mivel általa osztjuk meg egymással a teoretikus (tudományos) és preteoretikus (tudomány előtti) praxisban feltárt jelentésszférákat. A nyelv a tudományon belül a tudományos diskurzus nyelve.⁷⁹⁸ A tudomány Husserl számára nem csupán igaz tételek rendszere volt,⁷⁹⁹ hanem a teoretikus beállítódás, a tudományos attitűd

⁷⁹⁵ A nyelvi relativizmus („linguistic relativism”) problémáját illetően lásd többek között: Jane H. Hill & Bruce Mannheim, „Language and World View”, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21 (1992): 381-406.
<http://stirling.kent.ac.uk/SE551/Week5/HillMannheim92.pdf>

⁷⁹⁶ Miként Oswald Spengler értelmezte a civilizációkat *A nyugat alkonyában*.

⁷⁹⁷ Különösen az összkiadás 39-es kötetének írásaiban, ld. mindenekelőtt: 17-es, 35-ös, 48-as szövegek.

⁷⁹⁸ Specifikusan a fenomenológiai, illetve filozófiai diskurzus problémáját illetően lásd: Sokolowski, „Husserl’s Discovery of Philosophical Discourse”, in *Husserl Studies* (2008) 24: 167-175.

⁷⁹⁹ Bár a tudomány tételekben rögzített, és ily módon objektívált formája is alapvető szerepet töltött be nála. Mint a *Logikai vizsgálódásokban* írja: „A tudomány objektív fennállása csakis az irodalmában valósul meg, csakis írásművek formájában van saját léte, még ha ezek az írásművek sokoldalú módon kapcsolódnak is az emberhez és intellektuális tevékenységeihez; a tudomány ebben a formában öröklődik tovább évezredekken keresztül és él túl individuumokat, generációkat és nemzeteket.”, (Hua 18: 27sk). A szöveget Schwendtner Tibor fordításában közlöm; Schwendtner, 2009: 165.

aktív megvalósítása, egy tudományos közösség tevékenysége, együttes erőfeszítése, interszubjektív, nyelviileg meghatározott folyamat.⁸⁰⁰

Az ítélet (mint ítéletszerű közlés) Husserl számára alapvető jelentőséggel bír, mind az igazságkérdés, mind egyáltalán az interszubjektív létezés szempontjából.⁸⁰¹ Tudományos, teoretikus belátásaink ítéletekben jutnak kifejezésre. Az ítéletnek van egy kifejezesszerű és egy jelentésszerű oldala. A „das Papier ist weiß”, „le papier est blanc”, „the paper is white”, „a papír fehér”, stb. ítéletek mind ugyanarra a predikatív módon artikulált tényállásra vonatkoznak, noha más kifejezésekkel. A kifejezések, elsősre úgy tűnik, a fakticitás tartományához tartoznak. De láttuk, hogy ebben a formában a fentebbi ítéletek, valamint az őket felépítő szavak és betűk is mind ideális egységnek számítanak. Valójában arról van szó, hogy az empirikus nyelvek⁸⁰² Husserlnél nem pusztán egy népcsoportnak, egy nyelvi közösségnek a világhoz való faktikus viszonyát jelentik, hanem mindenkor van egy *ideális* vetületük is; ami abban jelenik meg, hogy a konkrét, faktikus nyelv összetevőire és kombinációira, szavaira és mondataira is mindenkor hivatkozhatunk identikus módon.

Kifejezéses aspektusa felől tekintve Husserl valóban a nyelv *instrumentalista* felfogását vallotta, egészen néhány, a kései korszakában keletkezett kutatási kéziratáig bezárólag. Ez azt jelenti, hogy nála a nyelv valóban alapvetően eszközjellegű volt: nevezetesen gondolataink rögzítésére és kifejezésére szolgáló szimbólumrendszer, mely az eszköz karakterével bírt. Ezzel a nyelv *egzisztenciális* felfogását lehetne szembeállítani, melyet Heideggernél, Gadamernél és általában a hermeneutikai mozgalom képviselőinél találunk. Ez utóbbi szerint a nyelv, eredeti ontológiai karakterét tekintve, semmi esetre sem pusztán eszköz, hanem inkább az az eredendő *létmód*, ahogyan a világot már mindig is megértjük. A nyelv instrumentalista felfogása, Heidegger interpretációjában, eldologiasítja a nyelvet, és ezáltal elfedi azt az alapvető tény, hogy nem rendelkezünk olyan távolsággal a nyelvhez képest, melyet ez a

⁸⁰⁰ Husserl munkásságán keresztül végig jelenvolt a „tudományos közösség” gondolata. A *Logikai vizsgálódások* második kötetéhez írott Bevezetőjében ezt olvassuk: „Bármily nagyok is legyenek azonban azok a nehézségek, melyek egy tiszta fenomenológia, és speciálisan a logikai élmények tiszta fenomenológiájának az útjában állnak, ezek semmi esetre sem olyan természetűek, hogy az elhárításukra irányuló kísérletet már eleve reménytelennek láttathatnák. Egy céltudatos, magát a nagy ügynek szentelő kutatógeneráció eltökélt együttműködése (megkockáztatom) a területre, valamint annak alapszerkezetére vonatkozó legfontosabb kérdéseket tökéletes bizonyossággal el tudná dönteni”, (Hua 19/1: 16sk). Sokolowski Husserl-elemzéseiben a tudományos tevékenység interszubjektivitásának gondolata különösen hangsúlyosan van jelen. Sokolowski, 1974: 220. „A tudománynak, mint ítéletek hálózatának a hangadója (speaker), maga a tudományos közösség: hangja kóruszerű, és nem individuális. Ez a hang már eleve különvált a közvélekedés kakofóniájától, és elkötelezte magát a konzisztencia szabályai mellett. Biztosra vehetjük, hogy van egy azonosítható beszélő (speaker), vagy beszélők kórusa, és csupán azt a problémát kell eldöntenünk, hogy az ítéletek adott kombinációja konzisztens-e, vagy sem.” Vö. még: i.m. 177sk, [§66].

⁸⁰¹ Husserl már az 1893-as téli szemeszter óta behatóan foglalkozott az ítélettel, vö. Hua Dok 1:38. Az ítélettel Husserl munkásságában betöltött szerepét illetően lásd: Zuh, 2009: 286, 41-es lábjegyzet.

⁸⁰² A *Logikai vizsgálódásokban* az empirikus nyelv a formális nyelvvel szembeállítva jelenik meg; Hua 19/1: 314, 332sk, 335sk, 344sk. Lásd erről részletesebben alább.

felfogás hallgatólagosan, vagy akár kimondottan, feltételez.⁸⁰³ A nyelv nem a szemüveg, mely az orrunkon ül, amelyen *keresztül* a világot látjuk, hanem inkább maga a szem, *amellyel* látjuk a világot. A nyelv kifejezéses rétege átszővi gondolkodásunkat, és eleve meghatározza azt, hogy a világ mely jelentéses rétegei tárulnak fel számunkra. Gadamer „nyelvfelejtésnek” („Sprachvergessenheit”) nevezte azt a filozófiai vakságot, mely nem látta a gondolkodást a kifejezéses nyelvvel összefűző intim kapcsolatot.⁸⁰⁴

Husserl nyelvfelfogását sokáig empirikus nyelv és formális nyelv kettősségének koncepciója határozta meg. Az empirikus nyelv egy faktikus, kulturális, interszubjektív teljesítmény, egy arra szolgáló eszköz, hogy valamely (nemzeti, kulturális vagy akár tudományos) közösség tagjai megértsék magukat egymással. A formális nyelv a formális logika, illetve a *mathesis universalis*,⁸⁰⁵ egy univerzális, minden többértelműségtől megtisztított szimbolikus apparátus nyelve. A formális nyelv mint formális grammatika Husserlnél a tiszta formális ontológia koncepciójához vezet.⁸⁰⁶ A formális nyelv egy olyan szimbólumrendszer, mely a valóság formális struktúra-rendszerére referál, illetve ezt a rendszert képezi le. Az univerzális grammatika a valóság szintaktikai szerkezetét tükrözi vissza. Husserl szerint, mivel grammatikai szerkezetüket tekintve az összes empirikus nyelvek végső soron a valóság belső formális struktúra-rendszerén alapulnak, ennél fogva alapvető szintaktikai, formális szerkezetük szempontjából egymással is összhangban kell, hogy legyenek.⁸⁰⁷

Korábban jeleztük, hogy Husserl, különösen a hatodik Logikai vizsgálódás átdolgozásához készült kézírataiban (Hua 20/2) kivételes erőfeszítéseket tett azért, hogy kidolgozza a nyelv jelentéses és kifejezéses oldala közti közvetítést. Ezekben az anyagokban bukkan fel az „intencionális vonzás”,⁸⁰⁸ illetve az „érdeklődés vonzásának” a fogalma.⁸⁰⁹ Husserl úgy vélte, hogy a világ jelentéses oldalának van egy univerzális struktúrája, amely vonzást gyakorol az

⁸⁰³ Magyarázatra szorul mindenesetre az is, hogy mi teszi lehetségessé a nyelvnek ezt a két, egymástól gyökeresen különböző fenomenológiai interpretációját. Nem érzem kielégítőnek azt a magyarázatot, hogy Husserlt úgymond foglyul ejtették volna saját metafizikai, racionalista, intellektualista előítéletei és illúziói. Úgy gondolom, hogy a nyelvnek az egzisztenciális és instrumentális aspektusa egyformán konstitutív, és egyformán eredendő. Összetartozásuk mélyebb alapját, mely *anyanyelv* és *idegen nyelv* különbségének elemzésén keresztül válik megközelíthetővé, azonban csak később tudjuk feltárni.

⁸⁰⁴ Olay, 2007: 76skk. Vö. még: i.m. 35.o.

⁸⁰⁵ Mely utóbbi koncepciót Husserl Leibnizre támaszkodva fogalmazza meg. Hua 18: 222skk, 226skk.

⁸⁰⁶ Ld. pl. Hua 3/1: §§9-10, 16, 148; Hua 17: §27.

⁸⁰⁷ Hua 19/1: 347: „Végül ezt mondhatjuk: a tiszta logikán belül magáért véve első és alapvető szféraként a jelentések tiszta formatanát kell körülhatárolnunk. A grammatika álláspontjáról tekintve az egy ideális vázat tesz láthatóvá [legt bloß], melyet minden faktikus nyelv, részben általános emberi, részben pedig változó empirikus motivációkat követve, különböző módokon empirikus matériával tölt ki, és öltöztet fel. Attól függetlenül, hogy ily módon miként konkretizálódik empirikusan a történeti nyelvek tényleges tartalma, valamint azok grammatikai formái, ez az ideális váz mindegyiket köti; és ily módon az utóbbi teoretikus kutatása egyáltalán minden nyelv végső tudományos tisztázása fundamentumainak egyikét kell, hogy alkossa”.

⁸⁰⁸ Hua 20/2: 152. „Intentionale Zug”.

⁸⁰⁹ I.m. 69. „Zug des Interesses”.

intencionális aktus irányára. A jelentésadó aktusok ezt a vonzást követik. Mivel a világ kirajzolja a jelentésadás, illetve az általános praktikus érdeklődés mozgásterét, a konkrét nyelvek kifejezéses oldalát jellemző különös szintaxis kialakulását is a világ és a dolgok univerzális szintaxisa által gyakorolt intencionális vonzásának az alapján tudjuk magyarázni. A konkrét nyelv különös szintaxisa rátelepül, ráépül erre az általános szintaxisra; pontosabban, kifejlődése során – legáltalánosabb struktúráit tekintve – eleve ezt a szintaxist követi.

Az életgyakorlat a világ jelentéses közegébe helyez bennünket.⁸¹⁰ Meghatározza, hogy a világ jelentéses egészének mely részeivel, és mely rétegeivel van elsősorban dolgunk, hogy mely részek és rétegek tárulnak fel számunkra elsősorban. Ennek megfelelően, ehhez illeszkedve alakul ki, szilárdul meg és alakul tovább a nyelv kifejezéses oldala. De jelentések és kifejezések között nincs maradéktalan megfelelés. Hogy Heidegger megfogalmazására utaljak:⁸¹¹ vannak olyan jelentések, amelyek nem öltenek szavakban testet. Tudjuk ezt. Van, amikor valamit sikerül kristálytisztnál belátnunk, mégsem találunk szavakat a szóban forgó gondolathoz. Vannak dolgok, melyeket hiába értünk meg tökéletesen, még is hiányoznak a szavak.⁸¹² Vannak dolgok, helyzetek, melyek egyes nyelveken ki tudunk fejezni, más nyelveken pedig nem; vannak, melyeket le tudunk fordítani egyik nyelvről a másikra, és vannak, amelyek nem.

Nem győzzük eléggé hangsúlyozni: Husserl számára, mint már korábban is láttuk, a nyelv kifejezéses oldala sem volt pusztán másodlagos, hanem éppen ellenkezőleg: mind az igazságkérdés, mind a tudomány, mind általában az emberi létezés szempontjából fundamentális jelentőségű volt számára. Kifejezések nélkül a világ jelentéses oldala nem tudna általunk szóhoz jutni; ahogy a már idézett, 1890. márciusi datálású kéziratában mondta: jelek nélkül egyáltalán semmiféle magasabb rendű szellemi élet sem volna lehetséges.⁸¹³ Túlzás

⁸¹⁰ Amikor ebben az összefüggésben „életgyakorlatról” (Husserlnél: „Lebenspraxis”) beszélek, akkor Husserl korábbi nyelvfilozófiai megfontolásait a kései Husserlnek az életvilág felé tájékozódó fenomenológiájának a kontextusába helyezem. Vö. Hua 15: 224, 428skk (27-es szöveg), 461skk (29-es szöveg), továbbá: Hua 29: 9, 241sk.

⁸¹¹ GA2: 161, magyar: 192. „A jelentések szavakban öltenek testet”.

⁸¹² Heidegger is ezt érezhette, amikor egzisztenciális fenomenológiájának kidolgozása során minduntalan arra kényszerült, hogy új szavakat, új kifejezéseket alkosson (sőt: teljesen új grammatikát; vö. i.m. 39, magyar: 56), mivel a régiak nem alkalmasak az általa megragadott fenomének kifejezésére. Ld. ehhez: Schwendtner, 2009: 115-126, továbbá: Moran, 2002: 192.

⁸¹³ Hua 12: 349, magyar: 24. „Most nem feladatunk részletesen kitérni arra, hogy a nem-tulajdonképpeni képzetek, úgy is, mint a szimbólumok, milyen roppant jelentőséggel bírnak teljes pszichikai életünk számára. Először a pszichikai fejlődés legkorábbi állomásain jelennek meg, majd sokszorozott erővel, egyre átfogóbb és bonyolultabb feladatok betöltése révén járulnak hozzá e pszichikai fejlődés legfelsőbb szintjeihez. Sőt, egyenesen azt is kijelenthetjük, hogy nem csupán kísérik a pszichikai fejlődést, hanem lényegileg határozzák meg, ők teszik azt egyáltalán lehetővé. Sem magasabb szellemi élet, sem tudomány nem létezne az emlékezet támaszául szolgáló külső és tartós jelzés lehetősége nélkül; vagy anélkül, hogy rendelkezni a szimbolikus pótképzetek lehetőségével az absztrakt, nehezen elkülöníthető tulajdonképpeni képzetek, vagy pedig olyan képzetek esetén, amelyek mint tulajdonképpeni egyáltalán nem is állnak rendelkezésünkre”. A tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzeteknek a korai (és későbbi) Husserlnél betöltött jelentőségét

nélkül állíthatjuk, hogy a pusztán instrumentális funkciójában megragadott nyelv sem alárendelt, hanem egyenesen középponti szerepet játszott Husserl gondolkodásában. Kései nyelvfelfogása azonban valamelyes elmozdulást mutatott, és közeledett a nyelv egzisztenciális interpretációja felé.⁸¹⁴

Az idős Husserl életvilágról szóló elmékedéseiben megjelenik az *életvilág nyelvének*, az *anyanyelvnek* a koncepciója. Az anyanyelv, az életvilág nyelve, mindenekelőtt honi világunk, szűkebb kultúránk nyelve. Nincs távolságunk hozzá képest, meghatározza gondolkodásunkat. Nem rajta *keresztül*, hanem *általa* látjuk a világot.⁸¹⁵ Anyanyelvünk – az életvilágnak mint honi világnak a nyelve – az a *mód*, ahogyan világunkat mindenekelőtt megéljük. Gondolkodásunk keretét elsősorban ez a nyelv alkotja, és a világ jelentésszerű rétegét artikulált módon elsőként ez a nyelv nyitja meg számunkra.⁸¹⁶ A kései korszaknak ez az újítása azonban, miként arra Schwendtner Tibor felhívja a figyelmet, nem kerül szembe abszolút módon a korábbi instrumentális nyelvfelfogással, és nem is írja azt felül radikálisan.⁸¹⁷ Honi nyelv és idegen nyelv különbsége ugyanis az idős Husserl grandiózus történelem-filozófiai koncepciójába illeszkedik. Eszerint a honi nyelv, az anyanyelv az, ami bennünket a másik kultúrától elválaszt, és nem az, ami összeköt vele. Husserl viszont az emberiség végső egységesülésének vízióját vázolta fel, mely egyesülési folyamathoz a kommunikációnak is illeszkednie kell. Az emberiség teleologikusan meghatározott történelmi harmonizációjának a kiteljesedésével az emberi nem egységét egy olyan univerzális, közös nyelv kell, hogy kifejezze, mely viszonylagossá és másodlagossá tesz minden kulturális különbséget, és amelynek révén minden ember kölcsönösen megérti egymást a Földön.⁸¹⁸

illetően lásd: Zuh, 2008b; továbbá: uő., 2009: 280-298, különösen: 280-287.

⁸¹⁴ Vö. Schwendtner, 2008: 112-115. A kései Husserl nyelvfelfogásáról bővebben ld.: Steinbock, 1995:208-219, 220-232, (különösen 226sk).

⁸¹⁵ Schwendtner, 2008: 112. „[A] honi világ konstitúciójában a nyelvnek Husserl *elsődleges* szerepet tulajdonít”.

⁸¹⁶ „Minden közös világ, és ezáltal minden honi világ már a közlésből konstituált, és újra és újra a közlés új lehetőségeit teremti meg. A közös világ mint egy közös életben összekötött népség otthonosan tradicionális életvilága nem csak az összeköttetésben álló személyek közlő funkciójából származik, hanem e közös világ csak azon a módon lehet fennmaradó honi világ, ha e világhoz magához – konstituens tényezőként – a közlés szokásrendje, megszokott közlésmód tartozik, amelyet – tág értelemben egy nyelvet – mindenki nevelés útján sajátított el”, (Ms. A VII 23: 9a sk). Idézi: Steinbock, 1995: 307. A szöveget Schwendtner Tibor fordítása alapján idézem: Schwendtner, 2009: 112sk.

⁸¹⁷ Schwendtner, 2009: 113. „Kérdés, hogy ha a nyelv a honi világ konstitúciójában elsődleges szerepet játszik, akkor érvényben van-e még Husserl fent ismertetett nyelvfelfogása, mely szerint a nyelv másodlagos jelentőségű képződmény? Az a gyanúm, hogy Husserl e kérdésre igennel válaszolna. Husserl célja ugyanis annak a tudományos hagyománynak az újraélesztése és kidolgozása, amely a honi és idegen világ relativitásait képes meghaladni és azt az *egy világot* kiépíteni, amely az egész emberiség számára érvényes, a cselekvést és a megismerést átfogó normarenddel szolgálja”

⁸¹⁸ Vö. Schwendtner, uo. Továbbá: Hua 15: 224skk, különösen: 226.o. „A közösségi élet kiterjed, és «politikai formában» egy praxis univerzalizáció felé tendál, ameddig csak a lehetséges kommunikáció ér. A praxis univerzalizációja, mint az összehangzó módon kielégülő és interszubjektív kielégített praxis univerzalizációja. A nyelvi közösség univerzalizációja, az idegen nyelvség áthidalása, az alacsonyabb rendű honi világok szintetikus építményén emelkedő magasabb rendű honi világok egysége”. Ld. még: Hua 39: 166sk, 510sk, 519skk, (46-os szöveg, különösen: 524.o.). Hua 39: 511: „A számunkra létező világ, a tisztán a tradícióból, a valóságosan

Amellett, hogy az életvilág fenomenológiájának kidolgozása közben levonta ezeknek a törekvéseknek a nyelvfilozófiai konzekvenciáit, a kései Husserlnél felbukkant egy további nyelvfilozófiai koncepció is: a *transzcendentális nyelv* gondolata. Ez az elképzelés Fink hatására jelenik meg nála.⁸¹⁹ Fink a *Hatodik Kartézianus Elmélkedésben* felveti a *természetes nyelvre* irányuló redukció szükségességének a problémáját.⁸²⁰ Eszerint a természetes nyelv állandó „lázasban” van a transzcendentális értelemmel szemben, és csak úgy kerülhetjük el, hogy a természetes nyelv eltorzítsa a transzcendentális beállítódáson belül elért eredményeket, ha kifejezetten is végrehajtjuk a természetes nyelv redukcióját a transzcendentális redukció után, és a transzcendentális beállítódás talaján új, többértelműségtől mentes transzcendentális *jelentésrendszert* rögzítsünk.⁸²¹ Fink azonban a transzcendentális jelentések egyértelmű körülhatárolásáról és rögzítéséről ír, a transzcendentális nyelv gondolatát azonban határozottan elutasítja, és értelmetlennek tartja.⁸²²

Husserl több ponton is vitába száll tanítványa leírásával. Szerinte Fink eltúlozza a természetes nyelv torzító hatalmából származó nehézségeket. Nem arra van szükség, hogy külön redukciót alkalmazzunk a nyelvre, hanem arra, hogy kellő következetességgel vigyük végbe a fenomenológiai redukció. Az a transzcendentális beállítódás, amely megragad a természetes nyelv kétértelműségeiben, csak arra való alkalmatlanságát vagy képtelenségét bizonyította, hogy megfelelő módon vitelezze ki a redukciót.⁸²³ Másfelől Husserl elutasítja azt is, hogy transzcendentális nyelv, tehát a transzcendentális beállítódás talaján kibontakoztatott, a fenoméneket minden kétértelműségtől mentesen jelölni képes szimbólumrendszer lehetetlen volna. Mint egyes polemikus célzatú, ebből az időszakból származó kéziratában kifejezetten állítja, a transzcendentális fenomenológus nagyon is alkothat ilyen szimbólumrendszert, és

eleven vagy ismeretlenül feltételezett tradícióból, tehát egy szintetikus érvényességégségként létező világ, és ideálisan tekintve – korrekciókon keresztül összhangra hozva – az *univerzális generatív kommunikáció egysége*”.

Meg kell itt jegyezni, hogy Husserlnél ezeken a szöveghelyeken nem pusztán spekulatív, eszkatológikus, utópikus ábrándozásról van szó; Husserl maga legalábbis úgy tekintett ezekre a gondolatmenetekre, mint amelyek az emberiségben megtestesülő transzcendentális össz-szubjektivásban benne rejlő teleológikus tendenciáknak, illetőleg a transzcendentális össz-szubjektivitásnak az emberiség történelmén keresztül való önegyesítésének és önharmonizációjának az *apodiktikus jelzésére* szolgálnak.

⁸¹⁹ Vö. Schwendtner, i.m. 108-110.

⁸²⁰ Fink, 1988: 93skk. 10§, „Das Phänomenologisieren als Prädikation”, „A fenomenológizálás mint predikáció”.

⁸²¹ Fink, 1988: 98.

⁸²² I.m. 104. „A transzcendentális appercepciók kialakításának folyamata azonban nem vezet egy önálló transzcendentális nyelv kiépítéséhez, és soha nem is vezethet ilyesmire”. I.m. 107. „Egy transzcendentális nyelv eszméje, amely egyáltalán nem szorulna a természetes nyelv közvetítésére, magában véve abszurd”.

⁸²³ Vö. Schwendtner, 2009: 109sk. „Annak a jelenségnek, melyet Fink a természetes nyelv állandó lázadásaként írt le, Husserl szerint egészen máshol van a gyökere: «A természetes megszokás van állandó 'lázasban' a fenomenológiai tevékenységgel (Phänomenologisieren) szemben [...] a fenomenológus megszokása, általános életmódja állandó feszültségben áll a természetes megszokással. Végül is ez a transzcendentális nyelv számára is döntő.» (Fink, 1988:98). *Husserl szerint nem arra van szükség, hogy a fenomenológiai redukciót a nyelv redukciójával egészítsük ki, hanem arra, hogy a fenomenológiai redukciót kellő radikalitással és következetességgel hajtsuk végre.*”

feladata is, hogy ilyet alkosson. Az egológiai beállítódásban ilyen szimbólumokat alkotunk, azokat az egológiai szféra fenoménjeire vonatkoztatjuk; a többi fenomenológussal együttműködve pedig ennek alapján fejlesztjük ki a fenomenológus közösség közös nyelvét, mely azután minden a radikálisan elmélkedő fenomenológus eredeti nyelvének számít.⁸²⁴ Ez a transzcendentális nyelv, a transzcendentális fenomenológia eredeti szimbólumrendszere.

Mind a teleologikusan egységesült emberiség univerzális nyelv, mind a transzcendentális fenomenológus eredeti nyelve azonban szimbólumrendszerként van megragadva, vagyis végső soron megmarad a nyelv kifejezéses oldalának *instrumentális* felfogásánál. A kérdés az, hogy milyen kapcsolatban áll egymással a nyelv instrumentális és egzisztenciális interpretációja. Korábban jeleztem, hogy a tulajdonképpeni/nem-tulajdonképpeni rangsorolást e két felfogás esetében nem tartom elfogadhatónak; meggyőződésem szerint két egyformán eredendő interpretációról van szó, melyek egyaránt rendelkeznek egy jól megragadható fenomenális bázissal. Mindkettő egy eredeti tapasztalathoz kötődik: egyfelől az anyanyelv, másfelől az idegen nyelv tapasztalatához.⁸²⁵ Az *anyanyelv* ténylegesen az a mód, ahogyan megéljük a világot. Nincs távolságunk hozzá képest. „Belső” tapasztalatunk van róla. Az anyanyelv pozíciójában valóban primer tapasztalat az, hogy nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél általunk.⁸²⁶ Amikor a nyelv dadogni kezd, amikor nem találjuk a megfelelő szavakat, és érezzük, hogy nyelvünk nem elégséges ahhoz, hogy közvetítse azt, amit ki akarunk fejezni, akkor láthatóvá válik a nyelv instrumentális dimenziója. Az idegen nyelv, a tanult nyelv esetén a nyelvhez való instrumentális viszonyulás a normálállapot. Ki akarjuk fejezni, meg akarjuk értetni magunkat *általá*. Elkeseredünk, zavarba jövünk, amikor nem értenek meg bennünket, vagy nem értjük meg a másikat; érezzük, hogy még nem tudjuk megfelelően magas szinten *használni, alkalmazni* az adott nyelvet. Ez egy „külső” viszony a nyelvhez. Elképzelhető, hogy egy idegen nyelvvel olyan közeli, intim kapcsolatba kerülünk, hogy többé nem rendelkezünk távolsággal hozzá képest, amikor normálisan „használjuk”; tehát, hogy idegen nyelvből saját nyelvvé válik. Mindenesetre a nyelv fenoménje lényegileg magában rejt mindkét dimenziót vagy aspektust.

⁸²⁴ Husserl, B I 5 I. „A transzcendentálisra redukálom magam. Transzcendentális egóként szimbólumokat alkothatok – transzcendentális szimbólumokat, amelyek maguk is transzcendentális szférában léteznek, és amelyek azután interszjektív „tapasztalhatók” a maguk transzcendentális-interszjektív létükben, transzcendentális tényeket szimbolizálva, mint jelentéseket. Segítségükkel ezután általában vett transzcendentális igazságokat rögzíthetünk, amelyek mindenekelőtt az én primordiális szférát jellemzik deskriptíve, ezután az én egológikusan orientált interszjektivitásomat, a tapasztalati világot a transzcendentális felfogásban, minden szinten. Arra alkalmasint közvetett transzcendentális ismeretet is lehet alapítani.” A teljes kéziratot függelékben közlöm.

⁸²⁵ Vö. Steinbock, 1995: 226.

⁸²⁶ Vö. Merleau-Ponty, *A látható és a láthatatlan*. „A nyelv rendelkezik velünk, és nem mi rendelkezünk a nyelvvel. Maga a lét beszél rajtunk keresztül, és nem mi beszélünk a létről”, IV: 244, magyar: 218.

4. fejezet. Az evidencia

Az evidencia az igazság tapasztalatának noétikus aspektusa, melynek noématikus korrelátumát maga az igazság, illetve az igazként megmutatkozó tény vagy tényállás jelenti.⁸²⁷ Épp ezért az evidencia elemzése alkotja az átvezetést a tárgyi, noématikus oldalra vonatkozó vizsgálódásokhoz. Husserl evidenciaelméletében, teljes munkássága során, érdeklődésének változásaival összhangban bekövetkeztek bizonyos hangsúlyeltolódások, de voltak olyan alapvető elemek, amelyek a *Logikai vizsgálódásoktól*, sőt, tulajdonképpen már *Az aritmetika filozófiájától* kezdve,⁸²⁸ egészen a *Válságig*, változatlanok maradtak nála. *Az aritmetika filozófiájában*, illetve az azt kísérő kéziratokban⁸²⁹ megtalálható az a koncepció, mely az evidenciát a szemléletben való közvetlen előfordulással⁸³⁰ kapcsolja össze, továbbá másfelől közvetett és közvetlen evidenciáról beszél, arról tehát, hogy a közvetlen szemléleti evidencia a magasabb szintű, absztrakt-szimbolikus műveletek evidenciájának az alapját képezi. A *Logikai vizsgálódásokban* elért „fenomenológiai áttörést” egyfelől polemikus motívumok határozzák meg, a pszichologizmus kritikája,⁸³¹ másfelől viszont a fenomenológia mint tiszta apriori diszciplína bemutatása. Ennek megfelelően az evidencia meghatározása az első főműben részben negatív (Husserl elhatárolja magát a pszichologizmus evidencia-elméletétől), részben pedig pozitív. Az evidencia Husserlnél egyrésztől *nem* „belső érzés”, a „bizonyosság” vagy „szükségszerűség szubjektív érzése”,⁸³² mely a helyes ítéletet, az igaz vélekedést kísérné, másrésztől, pozitív tekintetben, az evidencia a dolog önadottságának⁸³³ a tudata. Ez utóbbi motívum végig hangsúlyos marad evidencia-felfogásában, még akkor is, amikor a pszichologizmussal folytatott polémia már háttérbe szorul; és csupán az a dolog lesz más, melynek önadottságáról szó van. Ha más a vizsgált dolog típusa, a rá vonatkozó evidencia

⁸²⁷ Hua 19/2: 651. „Az evidencia maga, ahogy mondtuk, a legteljesebb fedésszintézisnek az aktusa. Mint minden azonosság, ő is egy objektíváló aktus, melynek objektív korrelátuma *az igazság értelmében vett lét*, vagy röviden *az igazság*”.

⁸²⁸ Vö. Zuh, 2008b.

⁸²⁹ Vö. pl. „Az aritmetika mint apriori tudomány” („Arithmetik als apriori Wissenschaft”), in Hua 12: 380-384, különösen 383. „A vonatkozó terület «természetében» rejlik, hogy tárgyai mint olyanok bizonyos viszonyokat alapoznak meg; és hogy bizonyos általános formákban adott (vagy inkább adottként elgondolt, de egyébként meghatározatlan) tárgyak segítségével új tárgyak definiálhatóak, és hogy ezen új formációk fogalmi formáiból kiindulva a vonatkozó tárgyak ilyen vagy amolyan meghatározott viszonyainak az állománya közvetlen vagy közvetett evidencia révén belátható”. A Husserliana-kiadásban nincs datálás, a francia fordítás készítője a kézirat keletkezési idejét 1891-re teszi. Ld. Jacques English, *E. Husserl: Articles sur la logique (1890-1913)*, PUF: Paris, 1975: 450.

⁸³⁰ A főszövegben ld. pl. Hua 12: 191sk.

⁸³¹ A *Logikai vizsgálódások* pszichologizmus-kritikájáról bővebben lásd: Varga, 2009: 227-235. Fenomenológia és pszichológia viszonyáról: i.m. 235-242. A mű Prolegomena-részének keletkezéstörténetéhez: Elmar Holenstein, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 18: xvii-xxxvi, továbbá: i.m. xxxvi-liii.

⁸³² Hua 18: 183sk. I.m. 183. „[E]in eigenartiges Gefühl, welches die Wahrheit des Urteils, dem es angeknüpft ist, verbürgt”. Uo. „Evidenzgefühl”. 184. „[S]ubjektive Gefühl der Notwendigkeit”, „«[D]as innere Gefühl der Evidenz»”.

⁸³³ I.m. 193. „Das evidente Urteil aber ist ein Bewußtsein originärer Gegebenheit”.

szerkezete is megváltozik; nem változik azonban az, hogy az evidencia-aktus⁸³⁴ magát a dolgot prezentálja. „Maga a dolog” a *Logikai vizsgálódások*ban egy érzéki, illetve egy kategoriális tárgy volt, a transzcendentális fordulatot követően⁸³⁵ a lényegstruktúrák, illetve egyfelől a cogito mint konkrét immanens élmény, másfelől a cogito transzcendentális lényegstruktúrái, a kései korszakban pedig az életvilág mint konkrét történeti, praktikus kontextus, mint őshorizont, amely minden teoretikus tevékenységnek, így magának a fenomenológiának is végső talajául szolgál.

Amikor 1896-tól kezdve⁸³⁶ Husserl nekiállt módszeresen kidolgozni és lefektetni a fenomenológiai filozófia alapjait, akkor ez a pozitív munka nála lényegileg összekapcsolódott egy negatívval: a pszichologizmus elvi kritikájával. A fenomenológiát, részben legalábbis, a pszichologizmussal szemben kellett kidolgozni. Az evidenciát, mely bizonyos tekintetben mindig is központi szerepet töltött be Husserl munkásságában, ennek megfelelően először is a pszichologizmus evidencia-fogalmával szemben kellett meghatározni. A pszichologizmusban az evidencia a helyes vagy igaz ítéletet, illetve belátást kísérő „belső érzés”, a „bizonyosság érzése”, egyfajta pszichológiai állapot, melyet akkor élünk át, amikor helyes (vagy helyesnek vélt) ítéletet teszünk. Ezen az állásponton voltak többek között Sigwart, Elsenhans és más korabeli szerzők.⁸³⁷ Az evidencia nem is egy misztikus „*index veri*”, „az igazság indexe”, mely mindannyiszor jelzőfényszerűen kigyulladna elménkben, valahányszor helyesen ítélünk vagy gondolunk,⁸³⁸ hanem magát a dolgot nyújtó evidencia-aktus. A Prolegomenában az evidencia, és vele szoros összefüggésben az igazság a következő pozitív meghatározást kapja: „Az igazság egy eszme, melynek egyedi esete az evidens ítéletben az aktuális élmény. Az evidens ítélet azonban egy eredeti adottság tudata”, (Hua 18: 193).

Az első főműben igazság és evidencia viszonyával a szerző behatóbban a hatodik Logikai vizsgálódásban foglalkozik, (Hua 19/2: §§38-39). Az evidencia egy azonosítási, illetve egy megkülönböztetési szintézis, valaminek mint valaminek a felismerése, illetve annak evidens felismerése, hogy nem valamivel, hanem valami mással van dolgunk, (i.m. §38). Evidenciával van dolgunk mindenütt, ahol észleletek betöltenek egy tételező intenciót. A betöltődésnek fokozatai vannak, illetve egyik betöltött intencióra ráépülhet egy másik, kevésbé betöltött intenció. A betöltődés különböző fokain álló szintézis, Husserl szerint, az evidencia *tágabb* fogalmát jelenti,⁸³⁹ míg beszélhetünk a *szűkebb* értelemben vett evidenciáról is, mely azonban kizárólag a betöltöttség legmagasabb fokán álló szintézist jelent, amelynek

⁸³⁴ Hua 19/2: 652. „Akt der Evidenz”. Vö. még: Tugendhat, 1970: 92, 94.

⁸³⁵ Tehát körülbelül 1906-tól kezdve.

⁸³⁶ Holenstein, 1975 (Hua 18): xxiii skk.

⁸³⁷ Hua 18: 183-185 (§49); Hua 3/1: 46sk (§21). Vö. Heffernan, 1999: 91.

⁸³⁸ Hua 3/1: 46.

meghaladása nem képzelhető el.⁸⁴⁰ Az evidencia aktusa, hangsúlyozza Husserl, minden esetben egy fedésszintézist (Deckungssynthese), illetve fedésegységet (Deckungseinheit) valósít meg a vélt és az adott között; mely egység vagy szintézis az *adekváció*, az illeszkedés tökéletességének különböző fokain helyezkedhet el.

Evidencia és igazság viszonyát vizsgálva Husserl négyféleképpen határozza meg az igazság fogalmát a 39§-ban. 1. Az igazság a vélt és az adott közötti tökéletes összhang (Übereinstimmung), az evidencia pedig az az élmény, amelyben átéljük ezt az összhangot. 2. Az igazság az evidencia empirikusan esetleges aktusához, ennek az aktusnak a formájához tartozó *eszme*, nevezetesen „az abszolút adekváció mint olyan eszméje”, (i.m. 652). 3. Az igazság maga az igaz módon vélt dolog vagy tényállás, mely a vélő aktus *telítettségét* (die Fülle) adja.⁸⁴¹ 4. Az igazság az intenció *helyessége*, mint az igaz tárgynak való megfelelése; ahol a helyességet az intenció, illetve az ítéletintenció aktuskaraktereként kell felfognunk, (i.m. 651-653).⁸⁴² Ezek a meghatározások ugyanannak az egységes fenoménstruktúrának a különböző mozzanataira vonatkoznak. Az evidencia először is a szubjektív és objektív oldal illeszkedésbe hozása: az evidencia-aktus által megteremtett fedésszintézis (a szubjektíve vélt és az objektíve adott közti fedés) egy *intencionális teljesítmény*. Másodsor: minden evidensen vélő aktushoz lényegileg hozzátartozik egy *eszme*, mely az abszolút adekváció felé vezérli az igazolás műveletét. Harmadsor: szó van magáról az igaz dologról vagy tényállásról, mely ténylegesen *betölti* az intenciót, vagyis telítettséget ad neki. Végül, negyedsor, az evidensen vagy igaz módon vélő aktus aktuskarakteréről van szó, mint helyességről. A (magasabb rendű) evidencia konkrét aktusában egyaránt részt vesznek szignitív és intuitív aktusok; ezért volt szükség a korábbiakban a két aktustípus módszeres áttekintésére. Husserlnél a magasabb rendű (a közvetlen érzékiség szintjét meghaladó) igazságok kivétel nélkül többé vagy kevésbé összetett szignitív aktusok (kategoriális vélesek) intuitív aktusok révén történő betöltését jelentik.

⁸³⁹ Hua 19/2: 651. „Lazább értelemben beszélünk evidenciáról mindenütt, ahol egy tételező intenció (főként egy feltételezés) megerősítését egy megfelelő és tökéletesen illeszkedő észlelés által nyeri el, legyen szó bár egymáshoz illeszkedő egyedi észleletek szintéziséről is. Ez esetben jó értelemben beszélünk *az evidencia szintjeiről és fokairól*”.

⁸⁴⁰ Uo. „Az evidencia ismeretkritikailag pregnáns fogalma azonban kizárólag erre az utóbbi, meghaladhatatlan célt jelentő, ezen legteljesebb betöltődési szintézisnek az aktusára vonatkozik, mely az intencionálnak, például az ítéletintencionálnak abszolút telített tartalmat kölcsönöz, nevezetesen a tárgyi tartalom abszolút telítettségét. A tárgy nem pusztán vélt, hanem pontosan úgy, ahogyan vélt, és a véléssel egységben tételezve, a legszigorúbb értelemben vett *adott*; és egyébként közömbös, hogy individuális vagy általános tárgyról, hogy szűkebb értelemben vett tárgyról vagy (egy azonosító vagy megkülönböztető szintézis korrelátumaként) egy tényállásról van-e szó”.

⁸⁴¹ Tugendhat szerint ez a harmadik igazságfogalom az, amely a későbbiekben uralni fogja Husserl igazság-felfogását. Tugendhat, 1970: 93.

⁸⁴² Vö. Tugendhat, i.m. 90-106, különösen: 90-96.

A *Logikai vizsgálódásokban* az evidenciával kapcsolatos legfontosabb belátások legtöbbje legalább csíraformában már megtalálható. Az evidencia az üres intencióról a betöltöttre való átmenet, a betöltődés aktusa. Az evidenciának szintjei és fokozatai vannak; beszélhetünk részleges és teljes betöltődésről. Az evidencia továbbá lehet közvetett és közvetlen, fundáló és fundált. Az evidencia jellegét meghatározza az a tárgy, amelyre vonatkozik: a betöltődés módja és mikéntje függ a megfelelő tárgy típusától, melyet szemléleti adottsághoz szeretnénk juttatni. Ezzel összhangban, a különböző tárgyak típusainak vonatkozásában, az *evidencia régióiról* kell beszélnünk.⁸⁴³ Megjelenik a teljes adekváció követelménye mint eszme, amely az érzéki-transzcendens tárgyak vonatkozásában soha nem valósítható meg teljesen, mely utóbbiak evidenciája ennél fogva szükségképpen *relatív*; és ezzel összefüggésben maga az intencionális élmény, melyre a fenomenológia reflexív pillantása irányul, úgy jelenik meg mint az *abszolút* evidencia hordozója.⁸⁴⁴

A transzcendentális fordulatot követően Husserl kutatásainak a redukciók módszer-tanilag tudatosan kimunkált apparátusa fog irányt szabni. A két alapvető redukció, amellyel Husserl operál: az eidetikus és a transzcendentális-fenomenológiai. Az evidenciára vonatkozó elméletének igazodnia kell ehhez a metodológiai bázishoz. Kulcskérdéssé válik, hogy miféle evidencia illeti meg egyfelől a lényegtárgyakat általában, másfelől a transzcendentális szubjektivitás konkrét-individuális egységeit, a cogitókat, valamint azok általános-eidetikus struktúráit; illetve, hogy hogyan biztosítható esetükben az evidens hozzáférés. Ennél fogva a transzcendentális fenomenológia szisztematikus eredményeit publikáló *Eszmé*kben Husserl nagy hangsúlyt fektet az evidencia részletes kifejtésére, immár a transzcendentális fenomenológia perspektívájából. Az *Eszmé*kben szó van mindenekelőtt az evidencia

⁸⁴³ Ld. ezzel kapcsolatban Heidegger, GA20: 68. „Ezáltal egy nagy jelentőségű, alapvető fontossággal bíró belátásra teszünk szert. Mivel az evidencia aktusa az eredetileg szemlélt dologból egy tényállást kiemelő azonosító odapillantást jelent, az evidencia, saját értelmének megfelelően, különböző specifikációval és erősséggel rendelkezik a tárgyterület lét-karaktere, a megragadó hozzáférési mód intencionális struktúrája, valamint a betöltődésnek az utóbbiban megalapozott lehetősége szerint. Ennél fogva az *evidencia regionalitásáról* beszélünk. Értelmetlenség volna, ha az evidencia – például a matematikai evidencia – egy bizonyos lehetőségét más megragadási módokra akarnánk átvinni. Ugyanez vonatkozik a teoretikus felmutatás erősségének eszméjére, amely, értelménél fogva, a – filozófiai, teológiai, fizikai – evidencia mindenkori fogalmának az alapján épül föl.”

⁸⁴⁴ Vö. ezzel kapcsolatban: Inga Römer, 2010: 20sk. „A *Logikai vizsgálódásokban* Husserl azon a véleményen van, hogy a fenomenológiának a tudat tiszta immanenciájának a vizsgálatára kell korlátozódnia, mivel csak ez mutatja be az abszolút evidencia szféráját, miközben a világi realitások transzcendens birodalma nem ismerhető meg egy, az előbbivel összemérhető evidencia szerint. A tudat immanenciájának, élményei intencionális struktúrájának és az ideális tárgyak konstitúciójának a vizsgálatára való korlátozódás révén Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* még a megismerés egy olyan fenomenológiája mellett marad, mely nem képes túljutni a tudat-immanens élmények evidencia-birodalmán”. A fenomenológiai redukciónak a *Logikai vizsgálódásokban* felbukkanó előképét illetően lásd: Lohmar, 2002: (különösen) 760sk. Dieter Lohmar szerint a *Logikai vizsgálódásokban* egyenesen az immanenciára való redukció „megszaladásáról” van szó; Husserl túlságosan is radikálisan leszűkíti a vizsgálatás körét a közvetlen, abszolút tudati immanenciára, és ezáltal „elszegényíti a tapasztalati mezőt”. A transzcendentális fordulat kivitelezésével Husserl tulajdonképp ezt a túlhajtott redukciót „domesztikálja”, szelídíti meg, illetőleg korigálja.

„világosságának és határozottságának” („Klarheit und Deutlichkeit”) fokozatairól, szemben a *homályosabb* és zavarosabb képzetekkel, (Hua 3/1: §§67-69, 123-135), másfelől származékos, illetve *közvetett* evidenciákról, az eredeti módon prezentáló *közvetlen* evidenciákkal, (i.m. §§136-145).⁸⁴⁵ Az egyik legfontosabb és legsúlyosabb következményekkel járó különbségtétel mégis *adekvát* és *inadekvát* evidencia között történik, (i.m. §138); illetve, nem kifejezett, de mégis tetten érhető módon: *apodiktikus* és *adekvát* evidencia között.⁸⁴⁶

Egy jelenlévő dolog mint jelenlévő evidensen adott. Korábban csupán üresen véltem („azt hiszem, nyitva felejtettem a konyhaajtót”, mondhatom a nappaliban), majd ez az üres vélelés betöltődik egy eleven szemlélet révén, (kisétálok a nappaliból, és látom, hogy valóban nyitva maradt a konyhaajtó). De minden érzéki szemléletben jelen vannak további üresen vélő intenciók. Egy érzéki tárgy nem lehet mindenoldalúan adott. Az érzéki szemlélet lényegéhez tartozik, hogy minden érzéki szemléletet, a betöltött intenciók mellett, üres intenciók holdudvara övez. Husserl ezt úgy fogalmazza meg, hogy az érzéki szemlélet evidenciája lényegénél fogva *inadekvát*. Inadekvát abban a nagyon is pozitív értelemben, hogy *kimeríthetetlen*, hogy mindig van, amit elrejt a tekintet elől, és ugyanazzal mozdulattal a lehetséges további betöltődés témájaként kínálja fel.

Az evidencia mindenekelőtt egy észlelési aktus evidenciája. Az *Eszmék* alapvetően két dichotómia szerint osztja fel az észlelés alaptípusait: 1. individuális és általános észlelés (lényegszemlélet, Wesensschauung, Wesensanschauung, i.m. §3), valamint 2. immanens észlelés és transzcendens észlelés, (i.m. §38). Az individuális szemlélet lehet immanens vagy transzcendens: egy külső dologra vagy tényre irányuló észlelés, illetve magára az élményre, a cogitóra vonatkozó *reflexió*. Az általános szemlélet végső soron mindig egy individuális, érzéki szemléletben fundált; és abban a tekintetben ő maga is transzcendensnek észlelésnek mondható, amennyiben maga is egyfajta transzcendenciára, nevezetesen az individuális realitást meghaladó általános ideális transzcendenciájára vonatkozik. Amikor azonban Husserl „transzcendens észlelésről” beszél, az minden esetben egy transzcendens *érzéki* tárgyra vagy tényre vonatkozik.

A *Logikai vizsgálódások*ban Husserl még a külső észlelés és belső észlelés Brentanótól átvett megkülönböztetését használja,⁸⁴⁷ noha erőteljes kritikai megjegyzésektől kísérve.⁸⁴⁸ Ezt a terminusválasztást azonban már az *Eszmék*ben menthetetlenül félrevezetőnek tartja, ezért inkább az immanens észlelés és transzcendens észlelés fogalompárt használja helyette,

⁸⁴⁵ Vö. ezzel kapcsolatban: Kevin Hermeberg, *Husserl's Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*, New York: Continuum International Publishing Group, 2006: 24sk.

⁸⁴⁶ Vö. Hermeberg, 2006: 30.

⁸⁴⁷ Hua 19/2: 751-775.

⁸⁴⁸ Ld. pl. i.m. 767skk.

(Hua 3/1: 78).⁸⁴⁹ Első megközelítésben:⁸⁵⁰ az immanens észlelés adekvát, míg a transzcendens észlelés mindig inadekvát. Az érzéki dolog mindig újabb és újabb megközelítési módokat kínál fel önmagával kapcsolatban. A fenomenológiai reflexió immanens tárgyáról, az élményről vagy cogitóról ellenben ezt írja Husserl: „egy élmény nem bomlik tárgyi árnyalatokra”, (i.m. 88, vö. még 92).⁸⁵¹ Néhány oldallal később azonban ezt írja: „Még egy élmény sem ragadható meg soha teljesen adekvátan, a maga tökéletes egységében”, (i.m. 93).⁸⁵² Husserl ingadozni látszik. A legtöbb helyen azonban úgy tűnik, hogy az adekvát evidenciát az immanens, az inadekvát evidenciát pedig a transzcendens észlelés lényegéhez köti.

Husserl egy további megkülönböztetést tesz ezzel kapcsolatban: *asszertórikus* és *apodiktikus* evidencia különbségéről beszél, (i.m. §137). Az apodiktikus evidencia kétségbevonhatatlan és abszolút, míg az asszertórikus (állító, megerősítő) evidencia kétségbevonható, és mindig relatív. Az asszertórikus evidencia egy doxikus aktus, mely tényként *állít* valamit, illetve *megerősíti* egy ténynek tényként való felfogását. Az asszertórikus látás, ítélet vagy evidencia alapvetően a külső dolgokra, illetve tényekre irányul. Látva világos képzetünk lehet valamilyen külső, transzcendens dolgról vagy tényről. Az asszertórikus evidencia szükségképp *individuais* dolgokra, tényekre irányul. Ezzel állítja szembe Husserl az apodiktikus evidenciát, mely *általános* lényegstruktúrákra vonatkozik. Egy lényeg apodiktikus, keresztül-húzzhatatlan evidenciával lehet adva.⁸⁵³ Amikor egy tájat látunk, mondja Husserl, az egy eredeti módon adó intuitív, doxikus és pozicionális aktus, melyet azonban nem kísér a szó szigorú értelmében vett evidencia. Egy *érzéki* „látásról” („Sehen”) van szó, szemben egy

⁸⁴⁹ Id. hely. „Általában a transzcendens és immanens észleletek, illetve aktusok közti különbségtételhez csatlakozunk itt. A külső és belső észlelésre vonatkozó beszédhasználatot, mivel súlyos aggályokat támaszt, itt kerülni fogjuk”.

⁸⁵⁰ Lásd erről alább.

⁸⁵¹ Hua 3/1: 88. „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab”. Ld. még: Tengelyi, 2010: 11sk.

⁸⁵² Id. hely. „Auch ein Erlebnis ist nicht, und niemals, vollständig wahrgenommen, in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht faßbar.” Vö. még ezzel kapcsolatban: Hua 3/2: 624. „Azt mondhatjuk: még az immanens lét is csupán eszmeként lehet adva a megismerés számára, mivel a «közeledés» végtelen folyamatára szorul. Az adekvát adottság egy eszme, mely egy határ karakterével rendelkezik, amelyet tetszőlegesen megközelíthetünk. / A transzcendens lét azonban éppen azért transzcendens, mivel esetében nem lehetséges közeledés. / Megállapítható, hogy az immanens szférában is fennáll világos és homályos különbsége. Ebben a szempontban rejlik tehát a tökéletes világosság eszméje.” (1914 körüli kézirat).

⁸⁵³ Hua 3/1: 317sk. „[F]enomenológiailag konstatálhatjuk, hogy egy *individuais* úgymond «*asszertórikus*» látása, például egy dolog vagy egy *individuais* tény «felismerése», észkarakterének tekintetében lényegileg különbözik egy *lényeg* vagy egy *lényegi tényállás* «*apodiktikus*» látásától, *belátásától*; ez utóbbi viszont maga is különbözik ennek a belátásnak a modifikációjától, mely alkalmasint a kettő keveredéseként valósul meg, nevezetesen egy belátásnak egy asszertórikus módon látottra való alkalmazásának esetében, és egyáltalán egy tételezett egyedi dolog *így-léte szükségyszerűségének megismerésében*”. A tisztán intellektuális belátásnak ez a modifikációja, mint arra Mezei Balázs felhívta a figyelmemet a disszertáció korábbi változatához készült megjegyzéseiben, már az apodiktikus evidencia modalizálhatóságára utal itt az *Eszméken* belül.

aritmetikai bizonyítás *intellektuális* „belátásával” („Einsehen”), melyet a szó „pregnans”, szigorú értelmében vett evidencia jellemez.⁸⁵⁴

Adekvát és inadekvát, valamint asszertórikus és apodiktikus evidencia különbsége mondhatni keresztezik egymást. Egy érzéki dolog vagy tény evidenciája szükségképp asszertórikus (tehát mindig ki van téve az áthúzódnak) és inadekvát. Egy lényegtárgy, illetve lényegszerkezet evidenciája Husserl szerint szükségképp és lényegileg apodiktikus, és – mint alább látni fogjuk – lehet adekvát és inadekvát, a szóban forgó lényegtárgy vagy lényegi struktúra, illetve lényegszituáció típusának megfelelően. A transzcendens észleléssel ellentétben az immanens észlelés tárgyát, az élményt avagy a cogitót, abszolút, kétségbevonhatatlan, *apodiktikus* evidencia illeti meg. Mint láttuk, Husserl szóhasználata néhol ingadozni tűnik immanens észlelés és adekvát evidencia viszonyának tekintetében; néhány hangsúlyos helyen viszont teljesen egyértelműen, határozottan és félreérthetetlenül foglal állást: *az immanens észlelés tárgyaként még az élmény, a cogito sem rendelkezik adekvát evidenciával*. Még a reflexió révén megjelenített élményben is vannak homályos mozzanatok, ki nem bontott intencionális implikációk. Az élményfolyam (Erlebnisstrom) egésze, melynek az egyes konkrét individuális élmény a részét alkotja, „a kanti értelemben vett eszme”,⁸⁵⁵ mely azonban nem az immanens észlelés, hanem a lényeglátás témája. Ez az egészt apodiktikus, de nem adekvát evidencia illeti meg.⁸⁵⁶

Beszélnünk kell még ebben az összefüggésben az eredeti módon adó szemlélet evidenciájáról, valamint az ítéletevidencia (Urteilsevidenz) különbségéről. Husserl szerint minden ismeret végső „jogforrása” az eredeti módon adó szemlélet. Ez a „princípiumok princípiuma”, („Das Prinzip aller Prinzipien”, i.m. §24, [51.o.]). Minden ismeretnek *végső soron* a szemléleten, mégpedig az *érzéki* szemléleten kell nyugodnia. Ebben, és csak ebben a tekintetben teljes joggal nevezhetjük Husserlt empiristának.⁸⁵⁷ A lényegstruktúrák, a

⁸⁵⁴ I.m. 317. Az 1902/03-as téli szemeszterben tartott „Általános ismeretelmélet” című előadásában Husserl arról beszél, hogy az evidencia leírása során a fény-metaphora felettébb félrevezető. A fény, mint Husserl állítja, megvilágít valamit, ami korábban nem volt látható. Az evidencia azonban nem láthatóvá tétel, hanem „maga a látás”. Hua Mab 3: 95.

⁸⁵⁵ I.m. 186.

⁸⁵⁶ Uo. „Folyamatosan továbbhaladva megragadásról megragadásra, mint mondtam, bizonyos módon *magát az élményfolyamot* is megragadjuk, *mint egységet*. Nem úgy ragadjuk meg mint egy szinguláris élményt, hanem úgy mint *egy kanti értelemben vett eszmét*. Semmiképpen sem vaktában tételezett és feltételezett, hanem abszolút és kétségbevonhatatlan módon adott – a szó megfelelően tág értelmében véve adottság. Ez a kétségbevonhatatlanság, noha az intuíción alapul, egészen más forrással rendelkezik mint az, amelyik az élmény létét illeti meg, amely tehát az immanens észlelésben tiszta adottsághoz jut. Ez éppen egy kanti «eszme» sajátossága, amely még nem nélkülözi a beláthatóságot [Einsichtigkeit] amiatt, hogy tartalmának, jelen esetben az élményfolyamnak az adekvát meghatározása elérhetetlen. Látjuk ugyanakkor, hogy az élményfolyamhoz és komponenseihez mint olyanhoz megkülönböztethető adottság módok sokasága tartozik, amelynek szisztematikus kutatása az általános fenomenológia fő feladatát kell, hogy alkossa ”.

⁸⁵⁷ Ezt az álláspontot „transzcendentális empirizmusnak” is nevezhetjük.

kategoriális tárgyak és szerkezetek, végső soron mind érzéki szemlélet révén töltődnek be. Ettől az eredeti szemléleti evidenciától megkülönböztetjük az ítélet evidenciáját, mely pontosan az eredeti szemléleten alapul, és általa töltődik be. Az egyedi dolgokról, tényekről tett ítéletek evidenciája, akár az általuk megítélt dolgoké és tényeké, *asszertórikus*. Azonban a szemléletben megjelenített lényegekről alkotott ítéletek, tehát a *lényegítéletek* (*Wesensurteile*), az általuk megítélt lényegekről és lényegi tényállások apodiktikus evidenciájánál fogva maguk is *apodiktikus* evidenciával rendelkeznek, (i.m. 18).⁸⁵⁸ Az ítéletben artikulált, és általa alkalmasint kifejezett evidencia a szó szigorú értelmében vett *predikatív evidencia*. A predikáció, az ítélet által az evidencia szóhoz jut. Ennélfogva az ítéletevidencia, és speciálisan a lényegítéletek apodiktikus evidenciája felbecsülhetetlen jelentőségű a teoretikus tudományok, és közelebbről a fenomenológia szempontjából.

A fentebbi fejtegetések alapján rátérhetünk *adekvát* és *apodiktikus* evidencia viszonyának problémájára. Egyes értelmezők, köztük Elisabeth Ströker,⁸⁵⁹ úgy vélték, hogy Husserl egészen 1925-ig nem tett kifejezett különbséget az evidencia e két típusa között. Az *Eszmék* megjelenését követő időszak írásaiban, előadásszövegeiben valóban visszatérően megfelelteti egymásnak az *adekvát* és az *apodiktikus* evidenciát, illetve *adekvát* evidenciát tulajdonít az immanens észlelésnek, melyet *adekvát észlelésnek* is nevez, szemben a transzcendens észleléssel mint *inadekvát észleléssel*.⁸⁶⁰ Azonban maga az *Eszmék* több olyan egyértelmű szöveghelyet kínál számunkra, amelynek alapján világosan el tudjuk egymástól határolni a két

⁸⁵⁸ Id. hely. „Egy szükségszerűség tudatát, közelebbről, egy ítélettudatot, amelyben egy tényállásnak mint egy eidetikus általánosság specifikációjának vagyunk a tudatában, *apodiktikusnak* mondjuk; maga az ítélet vagy kijelentés pedig, *apodiktikus* (illetőleg apodiktikus-«szükségszerű») következménye annak az általánosnak, amelyre vonatkozik.”

⁸⁵⁹ Vö. Elisabeth Ströker, 1987: 93sk, 46-os lábjegyzet. „A legvalószínűbb, hogy Husserl – egy 1913-ból származó nyilvánvaló korrekció ellenére (Hua 3 [1950]:166-nál) – megfeleltette egymásnak [az evidencia ezen két típusát] egészen 1925-ig. Részletes tárgyalást erről a különbségről nem találunk Husserlnél. Ez a hosszúra nyúlt keveredés szembeötlő: az *adekvát evidencia* az üres intenciók betöltődésének a tárgya, az *apodiktikus evidencia* ezzel szemben az adott modális karakterére vonatkozik. Hogy a két evidencia különbözik, az rögtön kiténik abból, hogy az *adekvát evidencia* képes a fokozódásra, az *apodiktikus* ezzel szemben nem. A kettő mégis szükségszerűen összetartozik. Hogy az *apodiktikus* módon adottnak van *inadekvát evidenciája* is, azt Husserl speciálisan az ego önmegragadásánál fejt ki, (Hua 1: 61)”. Hasonló véleményen van még Drummond: „A *Kartézianus elmélkedésekig* Husserl nem dolgozta ki az «*adekvát*» és «*apodiktikus*» terminusokkal jelölt tökéletes evidencia ezen két típusa között fennálló különbségeket”, Drummond, 1990: 244.

⁸⁶⁰ Vö. pl. Hua 35: 116sk, 156. Hua 8: 33-35. „Az *adekvát evidenciának* ezt a sajátosságát *apodikticitásaként* jelölhetjük meg. Nyilvánvalóan ez fordítva is így van: *minden apodiktikus evidencia adekvát*”, i.m. 35. Hua 9: 175skk, 185skk, (§§34, 36-37). Pl. „Minden legutóbb kialakított fogalmunk, mint immanens és transzcendens, *adekvát* és *inadekvát észlelés*, meghatározható egy másik értelemben is: nevezetesen mint szubjektív és objektív fogalmak. Mindaz, amit az imént kiemeltünk, szubjektívnek nevezhető ebben az új értelemben, minden *adekvát* módon észlelt, minden immanens”, i.m. 176. „Szorosan összefügg a transzcendens tárgyak [...] tulajdonságaival az *apodiktikus létbizonyosság lehetetlensége*, vagyis a transzcendens észlelt nem-létének vagy nem-így-létének állandó lehetősége. Minden *adekvát* [tehát immanens – MBP] észlelésben azonban az észlelt *apodiktikusan bizonyos*”, i.m. 186sk. Husserl, „Londoner Vorträge (1922)”, in *Husserl Studies* 16 (2000): 206sk. „Legelőször is arról van itt szó, hogy *adekvát szemléletek* alatt *észleleteket* kell értenünk, tehát az individuális lét olyan szféráját kell keresnünk, amely számomra *adekvát önadottsággal*, vagy, ami azzal egyenértékű, *apodiktikus létbizonyossággal*, *apodiktikus kétségbevonhatatlansággal* lehet adva”. Stb.

fogalmat. A materiális lényekre ugyanis, mint korábban láttuk,⁸⁶¹ csak inadekvát evidencia vonatkozhat. Az *Eszmék* saját koncepciója szerint sem a konkrét élmény (az immanens észlelésben), sem a materiális lényeg (a lényeglátás számára) nem lehet adva adekvátan.⁸⁶²

Husserl, miként arra Elisabeth Ströker felhívja a figyelmünket, egy 1925-ös kéziratban már valóban kifejezett különbséget tesz adekvát és apodiktikus evidencia között, és ezzel összefüggésben relatív és abszolút apodikticitás között is, (Hua 8: 396-401). Mint írja, az abszolút igazság az időbeli megismerést vezérlő eszme, mely teljes adekváció és abszolút apodikticitás egyidejű teljesülésében állna, ami azonban a reális időben nem mehet végbe. Ez az eszme regulatív és korrekciós szerepet tölt be a megismerésben, melynek során azonban nem érhetünk el teljes adekvációt és abszolút apodikticitást egyszerre, (i.m. 398).⁸⁶³ A világ, és benne a dolgok, csak a relatív apodikticitás módján lehetnek adva, (i.m. 397). A következő években ez a különbségtétel rögzül.

1929-ben, a *Kartéziánus elmékedések* valamint a *Formális és transzcendentális logika* megírásának idején, Husserl már módszertanilag tudatosan, egymástól világosan elkülönítve használja a két fogalmat. A *Kartéziánus elmékedésekben* az apodiktikus evidencia egy dolog létezésének kétségbevonhatatlan bizonyosságát, és nem-létének „maradéktalan elgondol-hatatlanságát” jelenti, (Hua 1: 56, magyar: 26). Az adekvát evidencia pedig, a maga részéről, a dolog tökéletes, minden oldalú megjelenítését jelöli; azt, hogy a szóban forgó dologgal kapcsolatban nem maradt semmilyen további potenciális betöltendő, jelenleg még üres vagy homályos intenció. A tökéletes adekváció, az adekvát evidencia mint olyan, *a kanti értelemben vett eszme*, melynek a tudományos kutatás, és konkrétan a fenomenológia, teleologikus struktúráját köszönheti, és amely regulatív módon szabályozza, célra irányítja a tudományos munkát.⁸⁶⁴ A *Formális és transzcendentális logikában*

⁸⁶¹ Vö. fentebb: „A jelentés idealitása. Derrida Husserl-kritikája”.

⁸⁶² Apodikticitás és adekvát evidencia az *Eszmékben* való elvi különbsége mellett érvelnek: Kevin Hermberg, 2006: 26-32. Harry P. Reeder, „Husserl’s Apodictic Evidence”, in *Southwest Philosophical Studies* (Spring) 1990: 70-78. Hermberg és Reeder *de facto* és *de jure* apodikticitásnak a műben kimutatható különbségéből kiindulva próbálják megmutatni, hogy apodikticitás és adekvát evidencia nem lehetnek teljesen egybevágó fogalmak az *Eszmékben*. A *de facto* apodikticitás az eredeti szemléleti adottságot, míg a *de jure* apodikticitás az ítéletnek a szemléleten alapuló derivatív evidenciáját jelöli náluk. Ezt a fogalompárt José Huertas-Jourda 1983-as cikkéből vették át. Vö. José Huertas-Jourda, „On the Two Foundations of Knowledge According to Husserl”, in Lester Embree (szerk.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, (Current Continental Research, 007), Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1983: 195-211. Ld. még: Tugendhat, 1970: 206skk, (különösen: 207.o. 20-as lábjegyzet).

⁸⁶³ Id. hely. „Ismeret, speciálisan tudományos ismeret, abszolút módon ki volna elégítve, ha és amennyiben az apodikticitásban és az azzal egyidejű adekvációban egy apodiktikus tartalomra irányuló abszolút végérvényességet céloz meg. Azonban egyetlen – mundán vagy fenomenológiai-szubjektív – ténytudomány sem tartozik ebbe a típusba. Egyetlen időbeli lét sem ismerhető meg apodiktikus módon: nem csupán számunkra nem, mivel apodiktikusan belátható az, hogy ilyesmi lehetetlen”.

⁸⁶⁴ Hua 1: 55, magyar: 25. „A tökéletesedés az egybehangzó tapasztalatok szintetikus haladásában megy végbe, melyben a kísérő vélekedések valóságos tapasztalattá töltődnek be. A teljesség ennek megfelelő eszméje az «adekvát evidencia» lenne, de nyitott kérdés marad, hogy ez az eszme elvileg nem a végtelenben rejlik-e./ Noha

hasonlóképpen arról ír, hogy az abszolút, adekvát evidencia többé nem adott (Gegebenes), hanem feladott (Aufgegebenes), tehát egy olyan feladat, amely eszmeként vezérli a filozófiát.⁸⁶⁵ A filozófiai kutatásban benne élő, annak valóságosan teleologikus karaktert, belső tartást és erőt kölcsönző adekvát evidencia eszméjének gondolata azonban, mint korábban láttuk, már az *Eszmék*ben is jelen volt.⁸⁶⁶

Noha nem tiltja le kifejezetten az adekvát evidencia aktuális adottságának a lehetőségét, az ezzel kapcsolatos kései megnyilatkozások alapján úgy tűnik, hogy az adekvát evidencia inkább a regulatív eszme szerepét tölti be nála. Ha megnézzük az egyes konkrét szöveghelyeket,⁸⁶⁷ akkor csupán a formális ontológia tárgyai maradnak azok, amelyekkel kapcsolatban megengedni látszik az adekvát adottság lehetőségét. Az viszont, hogy valamit adekvát evidencia illethet meg, nem jelenti azt, hogy aktuálisan az is illethet meg. Vagyis ennek a lehetőségnek a fenntartása a formális tárgyiságokkal kapcsolatban nem vonja maga után azt, hogy minden megjelenített formális lényeg adekvátan lenne adva. Ami a transzcendens és immanens észlelés konkrét tárgyait, továbbá a materiális ontológia és a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráinak az ontológiáját⁸⁶⁸ illeti, ezeken a területeken az adekvát evidencia a *tökéletes világosság* eszméjét jelenti, mely tetszőlegesen megközelíthető, de aktuálisan meg nem valósítható. Minden ontológia végső kontextusát a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráinak az ontológiája alkotja.

ez az eszme tartósan meghatározza a tudós szándékát, mégis, mint a beleélés útján magunk is fölfoghatjuk, a tudós számára az evidencia egy másik fajta tökéletessége magasabb méltósággal bír; s ez az apodikticitás. Az apodikticitás, mely alkalmasint nem adekvát evidenciákban is fölléphet, nem más, mint abszolút kétségbevonhatatlanság, ennek jól meghatározott és sajátos értelmében, melyet a tudós az elveknek tulajdonít.” Noha, mint látható, Husserl nem zárja ki teljesen az adekvát evidencia aktuális elérésének lehetőségét, azt a lehetőséget tehát, hogy valami adekvát módon legyen adva, mégis a tökéletes adekváció eszmei karaktere az, ami hangsúlyos nála. A formális ontológia tárgyai azok, amelyekkel kapcsolatban még ebben a korszakban is nyitva hagyja az adekvát evidencia lehetőségét.

⁸⁶⁵ Hua 17: 293. „Ez az evidencia egyúttal példát ad az evidencia fokozataira, valamint a tökéletes világosságnak ezen fokozatok alapján megalkotandó eszméjére (egy eszmére!), amelyet megközelít-«hetek», és ez a «képes-vagyok-rá» szintén rendelkezik a rá jellemző sajátos evidenciával”. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Phae 16, 1964: 237. „A filozófia kiindulópontja többé nem az abszolút evidencia, hanem menete immár abban áll, hogy a mind radikálisabb eszmélődés és önkritika révén az abszolút evidenciát keresse. Az abszolút evidencia többé nem adott, hanem *feladott*, azaz *egy eszme*, mint Husserl a *Formális és transzcendentális logikában* világosan felismeri. Ennek az eszmének a radikális követésében mutatkozik meg a filozófia *szigorú tudományként*. A filozófus tudja, hogy a filozófia által motivált tudás számára az abszolút evidencia önmagában (*kat' autó*) az első vagy az alap (*arkhé*), másfelől azonban azt is tudja, hogy számunkra ez az abszolút evidencia csak az utolsó (*prósz hémasz*) lehet. A *Formális és transzcendentális logikában* Husserl a transzcendentális fenomenológia transzcendentális önkritikáját, amelynek révén szert teszünk az abszolút (mert totálisan reflektált) evidenciára, az *önmagában* első ismeretkritikaként fejt ki.” Tugendhat, 1970: 207.

⁸⁶⁶ Mindenekelőtt Hua 3/1: 186. Vö. még: Tugendhat, i.m.91.

⁸⁶⁷ Az *Eszmék* megfelelő szöveghelyeit is tekintetbe véve.

⁸⁶⁸ Vö. pl. Hua 34: 26, (1926-os szöveg). „[A] transzcendentális fenomenológián belül egy általában vett transzcendentális szubjektivitás ontológiájával rendelkezünk”.

Noha tökéletesen adekvát adottság, tehát *in actu* megvalósított adekvát evidencia, esetleg bizonyos primitív formális tárgyak és összefüggések kivételével, nem lehetséges, azért az élményre mint immanens, individuális és konkrét tárgyra irányuló *fenomenológiai reflexió*, valamint az általános tárgyak *eidetikus látása* még apodiktikus evidenciával rendelkezik. Az apodiktikus evidenciát az abszolút kétségbevonhatatlanság, a jövőbeli keresztülhúzóadás lehetetlensége jellemzi. Ha nincsen abszolút, végső evidencia, akkor nincs relatív, fundált evidencia sem.⁸⁶⁹ Nem minden apodiktikus evidencia azonban végső is egyúttal. Vannak relatív, más evidenciák által fundált apodiktikus bizonyosságok is. Egy dolog, egy tény lehet abszolút, kétségbevonhatatlan bizonyossággal adva, és még is ki lehet téve a jövőbeli radikális értelemmódosulásnak. Az apodiktikus evidencia tekintetében ezt az értelemmódosulást nevezhetjük az *apodikticitás modalizációjának*.⁸⁷⁰

Egyetlen evidencia sem áll fenn önmagában, más evidenciáktól elkülönülve. Ez a betöltöttség, illetve a világosság különböző fokain álló evidenciákra éppúgy igaz, mint az apodiktikus evidenciákra. Minden egyes evidencia egy evidenciahorizontba, minden apodiktikus belátás egy apodiktikus horizontba illeszkedik. Az evidenciák hálózatszerűen kapcsolódnak össze. Husserlnek *fundacionalistaként* történő értelmezése épp ezért alapjában problematikus.⁸⁷¹ A fundacionalizmust lehet racionalista vagy empirista módon is érteni: eszerint a tudás egész építménye vagy bizonyos alapvető belátásokból, illetve igazságokból *vezethető le* (dedukálható), vagy bizonyos alapvető érzéki adatokon kell, hogy *alapuljon*.⁸⁷² De Husserlnél minden egyes *belátás*, és éppígy minden egyes *érzéki tapasztalat* egy nyitott horizontba ágyazódik bele, amely lényegi szükségszerűséggel maga után vonja annak lehetőségét, hogy a szóban forgó belátás vagy érzéki tapasztalatok alapvető értelemmódosuláson, sőt értelemátalakuláson menjenek keresztül. Épp ezért Husserlnél a „végső megalapozás” („Letztbegründung”) igényét nem lehet a hagyományos filozófiai megalapozási törekvések sorában elhelyezni, Husserlnél a végső alap egy állandóan mozgásban lévő, mindig nyitott *horizont*.⁸⁷³ *Ismeretelméleti* tekintetben az ismeretek, egyáltalán minden megismerés végső alapját a fenomenológia jelenti; *ontológiai* szempontból, a megismerést a világbeli praxis egyik specifikus módjának tekintve, minden teoretikus

⁸⁶⁹ Vö. Hua 17: 283. „Az evidenciának mindenesetre abszolút lét- és igazságmegragadásnak «kell» lennie. Mindenekelőtt «kell», hogy legyen *abszolút tapasztalat*, és a belső tapasztalat pont ilyen; és «kellenek», hogy legyenek *abszolút érvényes, általános evidenciák*, és az apodiktikus princípiumok evidenciái pont ilyenek, mindenekelőtt a formális-logikai princípiumokéi, amelyek a deduktív következtetéseket is szabályozzák, és ezáltal evidenssé teszik az apodiktikus, kétségtelen igazságokat ”.

⁸⁷⁰ Lásd alább.

⁸⁷¹ Mindenekelőtt Rorty volt az, aki fundacionalistaként interpretálta Husserlt. Vö. Rorty, 1980: 4, 166, 168. Ld. ezzel kapcsolatban még: Drummond, 1990: 235skk, (235-252).

⁸⁷² Vö. Drummond, i.m., id. hely. Ld. továbbá: uő., 2008: 81.

⁸⁷³ Ld. még: Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003: 66-68.

tevékenység (így a fenomenológia) a végső alap az életvilág. Egyik sem rögzített, statikus alap, mindkettő lényegileg mozgásban-lét, és szüntelen formálódás. A husserli „végső megalapozás” által indikált „végső” alap, szemben a filozófiatörténet korábbi megalapozási kísérleteinek alap-fogalmaival,⁸⁷⁴ *képlékeny*.

Ennek alapján vethetjük fel a kérdést az apodiktikus evidencia *modalizációját* illetően. Apodiktikus evidencia az, aminek a nem-léte vagy a nem-így-léte „elképzelhetetlen”, illetve „megjeleníthetetlen”, (Hua 1: 56, magyar: 26). Ebben az értelemben az apodiktikus evidencia kizárja a jövőbeli korrekció lehetőségét; szigorúan véve „korrigálhatatlan” és „tévedhetetlen”. Úgy tűnik, hogy amit egyszer apodiktikusként beláttunk, azt a jövőben nem lehet bírálni, és nem lehet felülbírálni. Egyáltalán az apodiktikus evidencia mint olyan lehetősége alól húzná ki a szőnyeget az eshetőség, hogy az apodiktikusan belátottról jövőbeli belátások hatására kiderülne, hogy valójában soha nem is rendelkezett apodiktikus adottsággal. Az apodiktikus belátás még nem biztosítja e belátás tárgyát minden lehetséges jövőbeli kritikával, újraértelmezéssel, újraértékeléssel, érvényességének korlátozásával szemben, anélkül, hogy apodiktikus karakterét semmisnek nyilvánítanánk, felfüggesztenénk. Az apodiktikus evidencia ilyen revízióját, revidálását, utólagos korrekcióját nevezhetjük az apodikticitás modalizálásának. Nyilvánvalóan nem ugyanabban az értelemben mondjuk egyszerre korrigálhatatlannak és korrigálhatónak az apodiktikus bizonyosságot.

Husserl először is nyitva hagyja az utat az apodiktikusnak mutatózkodó evidencia keresztülhúzódomása előtt.⁸⁷⁵ Ha egyszer s mindenkorra felülbíráhatatlannak mondanánk azt, amit egyszer apodiktikusan beláttunk, akkor az hamis dogmatizmushoz és abszolutizmushoz vezetne. Továbbá: az apodiktikus evidencia csak az evidensen belátott *létéért* kezeskedik, *így-létéről* vagy *hogy-létéről* azonban nem. Ez azzal van összefüggésben, hogy egyetlen evidencia sem áll meg önmagában, minden evidens, alkalmasint apodiktikusan evidens belátás további aktuális vagy potenciális belátások *horizontjába* illeszkedik.⁸⁷⁶ Vagyis: minden egyes belátás

⁸⁷⁴ Leszámítva talán Schellinget és Hegelt.

⁸⁷⁵ Vö. pl. Hua 17: 164. „A tévedés lehetősége a tapasztalat evidenciájához tartozik, és annak alapkarakterét, illetve annak teljesítményét nem szünteti meg, jóllehet a tévedés evidens észrevétele a vonatkozó tapasztalatot vagy evidenciát, magát, «megszünteti». Egy új tapasztalat evidenciája olyan, hogy rajta a korábban kétségbe nem vont tapasztalat a megszüntetés, a keresztülhúzódomás hiedelem-modifikációját szenvedni el, és ilyesmit csupán ilyen módon szenvedhet el. A tapasztalat evidenciáját tehát itt már mindig is előfeltételezzük. Valamely csatlódás tudatos «feloldása», a «most már látom, hogy ez csak egy illúzió volt» eredetiségében, maga az evidencia egy fajtája, nevezetesen, a megtapasztalt semmisségére, illetve a (korábban modifikálatlan) tapasztalati evidencia «megszűnésére» vonatkozó evidencia. Ez vonatkozik *mindenféle* evidenciára, vagy minden «tapasztalatra» a szó tágabb értelmében. Még a magát apodiktikusan kiadó evidencia is ki van téve annak, hogy csatlódásként lepleződjék le, és a maga részéről hasonló evidenciát előfeltételez, amelyen úgy mond «szétzúzódhat»”.

⁸⁷⁶ Vö. Hua 17: 285. „Noha mindig újabb eszmélődő kérdésfeltevések következnek, amelyek végül a végső transzcendentális lényegstruktúrára, lényegtörvényekre és lényegi összefüggésekre irányulnak, azért még mindig újra és újra ez a tiszta intuíció és annak tiszta tartalmához való hűség az, ami módszertanilag fontos, és ami a módszer állandó karakterét alkotja. Alkalmasint ezeknek a kérdésfeltevéseknek végső soron iteratív

potenciálisan végtelen értelemimplikációkkal rendelkezik, melyet csak egy végtelen folyamat során bonthatunk ki. Minden egyes apodiktikus belátás szélesebb összefüggésbe helyezi a korábbi belátásokat, és alapvetően más megvilágításba állítja azok értelmét. A korábbi belátások a későbbiek hatására alapvető értelemmódosuláson mehetnek keresztül, anélkül azonban, hogy ettől még megszűnnének apodiktikus evidenciának lenni.

Az apodiktikus evidencia azért van tehát kitéve a jövőbeli radikális értelemmódosulás, illetve értelemátalakulás lehetőségének, mivel minden apodiktikus belátás egy időbeli horizonton belül megy végbe, vagyis egy mozgó kontextusba ágyazódik bele.⁸⁷⁷ Az új információk beáramlása nyomán a már ismert dolog radikálisan új megvilágításban, új értelemmel gazdagodva képes megmutatkozni. Az egyes apodiktikus evidenciák maguk is hierarchiába rendeződnek, és kölcsönösen egymásra utalnak, kölcsönösen megvilágítják és értelmezik egymást. Mivel véges lények vagyunk, az egyes apodiktikus belátások potenciálisan nyitott, végtelen értelemimplikációinak is csak egy véges szeletét látjuk. Az apodiktikus belátás, illetve az apodiktikus reflexió mindig korábbi tapasztalatok talaján megy végbe, mindig lényegileg egy interszjektív, kulturális, történelmi horizonthoz kötődik.

Emiatt Drummond *korlátozott apodikticitásról* beszél.⁸⁷⁸

módon ismétlődő, lényegi stílusukat tekintve azonos eredmények és módszerek megismerésében kell végződnie, mely ismeret maga is intuitív. Amennyiben így járunk el, *az önfelelőség állandó szellemében* mindig birtokolni fogjuk *az abszolút élet eleven forrásából*, valamint az ezen élet felé forduló öneszmélésből *származó eleven igazságot*. Ekkor nem abszolutizáljuk hamisan az *igazságot*, hanem mindig a hozzá tartozó – nem elfedett, figyelmen kívül hagyott, hanem szisztematikusan kibontott – *horizontokon* belül rendelkezünk vele.” Vö. még Hua 29: 86sk. „Az apodikticitás, amelyben vagyok és transzcendentális bajtársakkal rendelkezem, egy magát fokozatos apodiktikus temporalizációban – transzcendentális temporalizációban – konstituáló, illetve engem és a transzcendentális összességet konstituáló apodikticitás. Rendelkezem az apodikticitás fokozataival, érvényesség-fokozataival, és mindezek a fokozatok rendelkeznek a maguk apodiktikus horizontjaival. A monász-összesség transzcendentálisan ezekben a fokozatokban, az apodikticitás fokozataiban konstituált.” 1935-ös kézirat.

⁸⁷⁷ Drummondnál, Reedernél, és az ő nyomukon haladva Hermbergnél az apodiktikus evidencia nem „korrigálhatatlan” és „tévedhetetlen”. Az apodiktikus evidencia ilyen értelmezését pontosan ezeknek az értelemmódosulásoknak és értelemváltásoknak a tekintetbe vétele teszi lehetővé. Amit ők az apodikticitás korrekciójának, a korábbi apodikticitás kritikájának mondanak, az valójában ezeket az értelembővítéseket, a tárgyi értelem ilyen, a korábbi szemléletet megváltoztató gazdagodásait jelöli. Vö. Reeder, 1990. „A *de jure* apodiktikus evidencia teleologikus természete [tehát a minél teljesebb világosság, adekváció felé irányulása – MBP] korrigálhatóvá és a jövőbeli kritika tárgyává teszi azt. Ennélfogva az evidencia elérhető legmagasabb formája nem istenszerű vagy abszolút evidencia, noha «abszolút bizonyos» lehet, amennyire csak emberileg elérhető, és kellőképp elég lehet arra, hogy visszaverje a szkeptikus támadásokat”. Drummond, 2008: 81. „És noha Husserl elkötelezi magát az apodikticitás egy bizonyos felfogásának, ezt az apodikticitást (ténylegesen) megkülönbözteti mind a tévedhetetlenségtől [infallibility], mind a korrigálhatatlanságtól [incorrigibility]”. Ld. még: Hermberg, 2006: 30.

⁸⁷⁸ Drummond, 1990: 245. „A legtöbb tapasztalat, köztük és különösképpen a magasabb rendű tudományos, morális, művészi és esztétikai tapasztalatok megfelelően komplexek, és bizonyos mértékig passzívan a múltbeli tapasztalatokra, mások tapasztalataira, valamint – ez talán mind közül a legfontosabb – történelmi és kulturális tradícióinkra támaszkodnak, melynek köszönhetően túlszordulnak azon, amit az eleven jelen közvetlenül tartalmazhat. Ennélfogva nem csak ezek a konkrét tapasztalatok nincsenek adva adekvátan, hanem – úgy tűnik – még az is, amit maga az eleven, pillanatnyi tapasztalat közvetetten vagy implicite tartalmaz, olyannyira kiterjedt, hogy az ilyen aktusok apodikticitása erősen korlátozott. Ezek az aktusok, amelyek addig a mértékig apodiktikusan adóttak, ameddig közvetlen adottságuk terjed, nem lehetnek apodiktikusan adva a *maguk teljességében* egyetlen egyszerű belátásban. Jelen tapasztalatunk egyszerűen túl sok struktúrát, túl sok implicit vonatkozást tartalmaz ahhoz, hogy egyetlen artikulációban ragadhassuk meg azt”.

Vannak azonban végső apodiktikus evidenciák, olyan végső evidenciaregiónak, amelyre minden más evidencia és evidenciaregiónak vonatkozik. Az apodikticitás modalizációjának egyik értelmét éppen ez a relativizálás jelenti: amikor feltárunk egy mélyebb kontextust, amelyhez képest evidenciák, illetőleg apodiktikus evidenciák egy bizonyos tartománya relatív. Husserl szerint pontosan ilyen módon relativizálja a transzcendentális fenomenológia a formális-logikai, illetve a matematikai apodikticitást.⁸⁷⁹ Minden apodiktikus evidencia végső jogforrását a transzcendentális szubjektivitás képezi, és minden apodiktikus ismeret végsőként megalapozó kontextusa a transzcendentális fenomenológia.

Husserlnél ezek a végső evidenciák minden tapasztalat és megismerés szükségszerű előfeltételei. Kései korszakában ezek az evidenciák „őstényekként” jelennek meg (Urfakta, Urfaktum, Urtatsache), melyek „ténylegességem őssztruktúrái”, (Hua 15: 386). Husserl többek között a következő őstényeket említi: minden tudatfolyamhoz tartozik egy tapasztaló én, csak egyetlen világ van, az én világhordozó, interszubjektív, történeti természete, (i.m. 366, 371, 385sk). Ezek abszolút apodiktikus tények, melyek nélkül nincs tapasztalat. A kései Husserl ennek alapján, miként Tengelyi László fogalmaz, „az őstények metafizikája” felé halad.⁸⁸⁰ Az apodiktikus reflexió számára azonban még ezek a struktúrák is csupán *létük* szerint adóttak, adódásuk *mikéntjét* tekintve azonban ezek is végtelenül nyitott értelem-implikációkkal rendelkeznek, melyek egy végtelen kutatási feladat tárgyait alkotják.

Az apodiktikus evidencia egy apodiktikusan prezentáló aktus, melyet szignitív és intuitív aktusok konkrét egybefonódása épít fel. Az apodiktikusan prezentáló aktusok vizsgálatával a noétikus elemzések határaihoz érkeztünk. Ennek megfelelően most a tapasztalat tárgyi oldala felé fordulunk, és noématikus vizsgálódásokkal folytatjuk.

IV. szakasz. Noematika

A noézis mindig egy noémára vonatkozik, a fenomenológia középpontjában tudat és tárgy korrelációja áll. A noézis, mint tudati aktus, a noémára, a tárgyi megjelenésre való *rányítás*. A tudat, amelyről itt szó van, a tapasztaló alany, a szubjektum *viszonya* a tárgyhoz, az objektumhoz. Egy hármas struktúra válik ezáltal hozzáférhetővé: *ego*, *cogito* és *cogitatum*, illetve *cogitata*.⁸⁸¹ Az ego tematikus kifejtésére a következő szakaszban fogunk sort keríteni. A jelen szakaszban a tárgyi struktúrákkal foglalkozunk közelebbről. Az előző szakasz egyik legfontosabb tanulsága az volt, hogy a tudati aktus lényegileg *horizontszerűen* ragadja meg

⁸⁷⁹ Hua 6: 76, magyar/1: 100. „[T]ermészetesen alapjaiban téves volna a [filozófiai] apodiktikusság itt jelentkező elvi értelmét a szokásos, a hagyományos matematikából merített értelemmel felcserélni”.

⁸⁸⁰ Tengelyi, „Fenomenológia mint első filozófia”, in *Világosság* 2008/3-4: 49-59.

⁸⁸¹ Vö. pl. Hua 1: 14, 26, 84; magyar [1972]: 242, 257, magyar [2000]: 62sk.

tárgyat;⁸⁸² oly módon tehát, hogy megnyit egy összefüggésrendszert, egy kontextust. Az intencionális aktus, így hangzik Husserl transzcendentális fenomenológiájának egyik legjelentősebb belátása, lényegénél fogva *horizontintencionalitás*.⁸⁸³ Az intencionális horizontnak mindig tárgyak horizontja felel meg; a noétikus horizonttal mindig egy *noématikus horizont* korrelál.⁸⁸⁴ Abból, hogy a tárgyat megragadó aktus horizontszerkezetű, illetve abból, hogy maga a megragadott tárgy is egy tárgyi horizontba, egy szélesebb összefüggésrendszerbe ágyazottan jelenik meg, következik, hogy a tárgy, legyen az individuális vagy általános, érzéki vagy pszichikai, csak *inadekvátan* lehet adva. Ebből adódik, hogy a megismerés⁸⁸⁵ csak egy végtelen kutatási feladat lehet.

Az előző szakaszban a tudat általános fogalmából kiindulva, a legfontosabb, intuitív és szignitív tudati aktusokat tárgyalva jutottunk el az evidencia-aktusokig, köztük a tárgyat *apodiktikus* evidenciával, tehát kétségbevonhatatlan bizonyossággal prezentáló aktusokig. Maga az evidencia-aktus intuitív és szignitív aktusok konkrét összeszövődéseként mutatkozott meg. A tárgynak az adekváció (többé vagy kevésbé adekvát, többé vagy kevésbé világos), illetve a modalitás (kétségbevonható, valószínű, apodiktikusan bizonyos, stb.) különböző fokain álló prezentáció mindig más aktusokkal együttműködésben, más aktusokkal összefüggésben megy végbe. A tárgy bármely egyáltalán lehetséges prezentációja mindig egy aktushorizontba ágyazódik bele, és csak ezen a horizonton belül érhető meg a maga konkrétságában. Az előző szakaszban ezt próbáltuk meg megmutatni. A jelen szakaszban a noétikus-tudati kontextusnak megfelelő noématikus-tárgyi kontextust szeretnénk megvizsgálni. A tárgy, legyen bár transzcendens vagy immanens, reális vagy irreális, mindig végtelenül kutathatónak mutatja magát. A tárgy által implikált horizont lényegileg potenciális nyitottságként adott. A tárgyat külső és belső horizont veszi körül:⁸⁸⁶ ez azt jelenti, hogy egyfelől maga a dolog újabb és újabb oldalairól, újabb és újabb szempontok szerint tárható fel, mindig újabb részei és mozzanatai válnak hozzáférhetőkké, másfelől a dolog mindig egy

⁸⁸² Hua 1: 19, magyar [1972]: 249. „Az intencionális elemzés aktualitások és potencialitások feltárása, amelyekben a tárgyak mint értelmi egységek konstituálódnak, és minden értelmi elemzés a reális élményektől az azokban előre jelzett intencionális horizontokhoz való átmenetben valósul meg”. I.m. 21, magyar [1972]: 250sk. „Mindig arról van szó, hogy ne az objektív ténytudományok módján a pusztá tapasztalatot működtessük, és a tapasztalatilag adottat elemezzük a maga realitásában, hanem az intencionális szintézis vonalait kutassuk, azt, ahogyan ezek intencionálisan és horizontszerűen meg vannak szabva, eközben kimutatva és feltárva magukat a horizontokat is”. Arról van szó tehát, hogy a tapasztalatilag adott soha nem pusztán elkülönülve jelentkezik, hanem mindig egy univerzális szintézis-struktúra részeként, valamilyen horizontban, és a tárgyi értelem kibontásához lényegileg hozzátartozik ennek a szintézis-struktúrának, ennek a horizontnak a feltárása is.

⁸⁸³ Vö. pl. Hua 3/1: 57, különösen 184sk, Hua 1: 18sk, 85sk (magyar [1972]: 248, magyar [2000]: 61sk), Hua 17:207sk, Hua 6: 146sk, magyar/1: 183; stb.

⁸⁸⁴ A *tapasztalat* szükségszerű horizontstruktúrájával a *megtapasztalt* (egyáltalán a tárgyi oldal) szükségszerű horizontstruktúrája jár együtt. Vö. *EU*: §8.

⁸⁸⁵ Egyáltalán bármiféle megismerés.

⁸⁸⁶ „Innenhorizont”, „Außerhorizont”, vö. *EU*: (§8); 28.o.skk.

tárgyi környezetbe, „társobjektumok” („Mitobjekten”) alkotta kontextusba tagolódnak. Maga az egyes, különös tárgy (érzéki dolog, pszichikai aktus, lényegtárgy vagy lényegösszefüggés) mindig újabb összefüggésekbe helyeződik, illetve helyezhető, amelyek másnak mutatják a tárgyat, mint amilyenek korábban láttuk.⁸⁸⁷

Husserl szerint minden tárgytípushoz hozzátartozik a sajátosan rá jellemző horizont.⁸⁸⁸ az *érzéki* észlelésben vélő és betöltő aktusok horizontja, a *lényegészlelésben* lényegtárgyak és lényegstruktúrák alkotta horizont, végül az aktusokat végrehajtó, a mindenkori (praktikus, teoretikus vagy egyéb) attitűdnek megfelelően tevékenykedő embernek a történeti, kulturális, stb. *életvilágbeli* horizont, amelynek alapján a szóban forgó aktusait végrehajtja. Az emberi létezés végső kontextusa az életvilág, a végső teoretikus kontextus pedig a transzcendentális fenomenológia. Ehhez a felosztáshoz alkalmazkodva a husserli tárgyanalízis fejlődésében is három nagy korszakot különíthetnénk el, a szerző érdeklődésének fő csapásirányát szem előtt tartva.⁸⁸⁹ *Először* is: érzéki és nem-érzéki dolgok és tények, *másodszor*: mundán és transzcendentális lények és lényegösszefüggések (ezzel szoros összefüggésben: az énszerű és nem-énszerű struktúrák), *harmadszor*: az életvilágbeli adottságok tematizálási kísérleteit.

Az individuális tárgyak konkrétsága, mint fentebb láttuk,⁸⁹⁰ absztrakt mozzanatok egymásba fonódása révén konstituálódnak. Az ideatív absztrakció által megragadható egy tárgy általános típusa vagy lényege. Egy dologgal a dolog mint olyan absztrakt lényege vagy struktúrája korrelál. Az absztrakt lényeg mindig a konkrét dolog létezésében fundált, noha vannak teljesen „költött” („fingierte”) lények is. A költött lények anyagát azonban a valóságos dolgokból elvonatkoztatott mozzanatok alkotják. Husserl szerint a világban előforduló dolgokat két általános absztrakciós eljárással közelíthetjük meg: formalizálás és generalizálás, (Hua 3/1: §13). A *formalizálás* útján a dologról lehántunk minden hozzá tapadó materiális sajátosságot és mozzanatot, ezáltal a dolog fogalmát teljesen kiüresítjük, és eljutunk a dolgokat általában szabályozó formális lényekhez, szintaktikai *kategóriákhoz*. A *generalizálás* módszerével kiemeljük a dolog valamely materiális meghatározottságát, és így

⁸⁸⁷ Ez a „másnak-mutatás” állhat egy mégoly apró értelemelmozdulásban, értelemelmozdulásban, de a legradikálisabb értelemátalakulásban is.

⁸⁸⁸ Vö. pl. Hua 1: 24, magyar [1972]: 255. „Fölöttébb széles körű és bonyolult intencionális elemzéseket kell végrehajtanunk ahhoz, hogy a minden egyes tárgyfajtahoz sajátlagosan hozzátartozó horizontok lehetőségstruktúráját kifejtsük, és ezáltal a mindenkori lét értelmét érthetővé tegyük. Eleve csupán ez evidens – és ez vezérli vizsgálódásainkat – : amit létezőként birtoklok, az létezőként, az létezőként érvényes a számomra, és minden elgondolható bizonyítás bennem magamban rejlik, bele van foglalva a magam közvetlen és közvetett intencionalitásába; ebben tehát minden létértelennek benne foglaltnak kell lennie”.

⁸⁸⁹ Természetesen sok átfedésről, az egyes korszakokon belül a későbbi korszakok felé történő *előrenyúlásról*, a későbbi korszakokon belül korábbi korszakok álláspontja, felfogásmódja felé való *visszanyúlásról* lehet beszélni. Itt csupán a legáltalánosabb, jól kivehető trendekre szerettem volna utalni Husserl publikus és publikálatlan életművén belül.

⁸⁹⁰ Vö. „A jelentés idealitás. Derrida Husserl-kritikája”

módon jutunk el egy legfőbb tárgyi *nemhez*, genuszhoz. A generalizálás segítségével kapjuk meg az egyes tárgyi lényegrégiókat, a formalizálás segítségével pedig a formális ontológiát, amelynek törvényszerűségei érvényesek minden materiális régióra. A tárgyak és a hozzájuk tartozó materiális lényegeg régiói a formális lényegrégióknak vannak alárendelve, (i.m. 26).⁸⁹¹ A tárgyak, egy bizonyos szempontnak megfelelően, csoportosíthatók, tehát régióba gyűjthetők. Tárgyak egy bizonyos csoportja „tárgyrégiót” („Gegenstandsregion”) alkot. Egy tárgynak azonban mindenkor megfelel a belőle ideáció révén kivont lényeg; és a lényegeg, lényegstruktúrák szintén régióba gyűjthetők, lényegrégiót (Wesensregion) képezve. Egy tárgyrégióknak mindenkor megfelel egy lényegrégió, melyet az adott tárgy megfelelő nembeli sajátosságait követve tárunk fel. A formális lényegrégió a minden generikus különbségtől elvonatkoztatott, általában vett tárgy régiójának felel meg.

A világban található dolgok legfőbb generikus tulajdonságai, eidetikus struktúrákként figyelembe véve, világos fundációs viszonyokat mutatnak, melyek egyszerre jellemzik az egyedi, konkrét tárgy konstitúciós rétegeit, valamint az egyes lényegrégiók közti fundációs összefüggéseket.⁸⁹² A fizikai dolog fenoménje (anorganikus természet) fundálja az élőlény, az eleven test fenoménjét (organikus természet); az eleven test (Leib) pedig a maga részéről a tudatos lény (a psziché, a szellem) fenoménjét. A fizikai természet, az organikus természet és a szellem, illetve a kultúra szférájának (konkrét adottságok régiójának) a fizikai, animális (pszicho-fiziológiai) és szellemi-kulturális lényegeg szférái (tehát általános adottságok régiója) felel meg.⁸⁹³ A világ általános ontológiájában azonban a legfőbb választóvonal természet és szellem között húzódik: az előbbit a *kausalitás*, az utóbbit a *motiváció* lényegtörvénye jellemzi.⁸⁹⁴

A tárgy mint identikus egység megjelenési horizontokba illeszkedik. Ezek a horizontok a tárgyra mint pólusra vonatkoznak, melyet Husserl ennél fogva tárgyi pólusnak, vagy tárgypólusnak (Gegenstandspol) is nevez.⁸⁹⁵ A tárgyra irányuló aktusok szintén horizontszerkezetűek: a konkrét, egészes aktus mindenkor más aktusokkal kapcsolódik össze, és

⁸⁹¹ Id. hely. „Az úgynevezett «formális régió» tehát nem valami a materiális régiókkal (az egyszerű régiókkal) koordinált régió, *tulajdonképpen nem is régió, hanem egyáltalán a régió üres formája*, amelynek az összes régió, valamennyi tárgyi lényegspecifikációival egyetemben, nem mellé, hanem inkább (még ha pusztán formálisan is) *alá* van rendelve”.

⁸⁹² Tugendhat problematikusnak tartja a „régio” fogalmát, éppen az egymásba nyúló, egymást részben átfedő, részben keresztező konstitúciós szempontok és rétegek miatt. Tugendhat, 1970: 182. „Az, hogy ugyanaz a létező különböző konstitúciós rétegeinek tekintetében különböző «régiokhöz» tartozik, mutatja, hogy mennyire félrevezető a «régio» terminus, mely egy fenomenológia előtti kon-ceptió, ahogyan azzal az *Eszmék* első fejezetében találkozunk, amint a tárgyilag különböző területekről van szó.” Véleményem szerint a tárgyak bizonyos kitértetett generikus tulajdonságai kellő alapot nyújtanak ahhoz, hogy megalkossuk a fizikai és a szellemi világ fenomenológiai ontológiáját.

⁸⁹³ Vö. Hua 3/1: 7, Hua 4: 32sk, 143, 174skk, 180skk, 211. Ld. még: Hua 41: 261-296, 297-303, 375-384.

⁸⁹⁴ Hua 4: Második fejezet, „A motiváció mint a szellemi világ alaptörvénye”, különösen §56.

⁸⁹⁵ Vö. pl. Hua 4: 310, Hua 1: 100 (magyar: 80), 191, Hua 17: 269sk.

maga az egyes konkrét aktus, mint egész, tovább elemezhető részaktusokból épül föl. Ezek jelentik magának az aktusnak a külső és belső horizontjait, amelyek révén a konkrét aktus a tapasztalat szövedékének szélesebb összefüggéseibe tagolódik. A tapasztalás aktusai azonban a másik oldalról egy tapasztaló alanyra vonatkoznak, akit ebben a tekintetben, szemben a tárgyplussal, énpólusnak (Ichpol) nevezhetünk.⁸⁹⁶ Az élmények mindenkor egy identikus ént előfeltételeznek, mint vonatkozáscentrumot. A tapasztalat e két azonosságplussal, a szubjektum és az objektum közti erőterben artikulálódik. Ugyanakkor maga a szubjektum is horizontszerű: az én, mint konkrét személyes én, meggyőződések, hiedelmek, kétségek, attitűdök, tendenciák, képességek („képes vagyok rá”, „ich kann”) nyitott⁸⁹⁷ rendszereként jelenik meg, és ilyen rendszerként él benne minden egyes aktusában.⁸⁹⁸ A tapasztalat folyamatában tehát három horizont egymásba nyílásáról van szó: énhorizont, aktushorizont és tárgyhorizont. Joggal jellemezhetjük a tapasztalatot Heidegger megfogalmazásával élve „horizontok eksztatikus egységeként”.

Mindezen vizsgálódások során a kérdés végig az elemzett tárgyak evidens prezentálhatóságára irányul. Az a kérdés, hogy egy tárgy evidens prezentációja milyen módon valósítható meg, arra irányul, hogy egy *szubjektív* perspektívából hogyan lehet valami *objektívet* hozzáférhetővé, megközelíthetővé tenni. Minden, ami egyáltalán tematizálható, objektíválható, egy (a világosság, az adekváció, a modalitás különböző fokain álló) evidencia-aktus lehetséges tárgya; mindaz evidencia-aktus tárgya lehet, amire csak figyelmünk irányulhat. A transzcendentális elméletek vezérfonala, mint említettük, az *ego, cogito, cogitatum* hármasság felosztás. Magáért véve mindhárom terület sajátos vizsgálódások témájává tehető, tárgyilag artikulálható és elemezhető: mint tapasztaló szubjektum, tapasztalati aktus és a megtapasztalt objektum kérdése. Mindezen területek specifikusan rájuk jellemző megközelítést, és evidenciamódot követelnek meg. A felsoroltak közül a középső területet az előző szakaszban tárgyaltuk, a tapasztalat aktusainak noétikájaként. A következő szakaszban tesszük közelebbi vizsgálat tárgyává, hogy miként válik, illetve válhat a szubjektum önmaga számára megközelíthetővé az önreflexió aktusaiban. A jelen szakaszban a szokásos értelemben vett tapasztaló aktusok tárgyaival, illetve a számukra őstalajként szolgáló világ problémájával fogunk foglalkozni. Ennek megfelelően ez a szakasz két fejezetre oszlik: 1. A tárgyi struktúrák, 2. A világ mint eredeti horizont.

⁸⁹⁶ Vö. részben az előző lábjegyzet hivatkozásait, részben Hua 4: §22.

⁸⁹⁷ *Nyitott*, mivel az én mindig képes arra, hogy megváltoztassa meggyőződéseit, és lényegileg *szabad* abban a tekintetben, hogy hogyan használja már meglévő képességeit. Ugyanakkor a folyamatosan *beáramló* tapasztalatok mindig megváltoztatják valamelyest azt a *lehetőségteret*, amely az identikus ént körülveszi.

⁸⁹⁸ Vö. többek között: Hua 4: §§57-61, 325.o.skk, Hua 1: §§31-33.

1. fejezet. A tárgyi struktúrák

Az evidencia kérdése, mint láttuk, arra irányul, hogy miképpen lehet a tárgyat a maga evidens, igaz, valóságos, stb. *létében* prezentálni.⁸⁹⁹ Az evidencia végső soron mindig egy létviszonyt fejez ki, tehát a tárgy valóságos létére való vonatkozást. Az evidencia kérdése ily módon mindenütt *a lét kérdésére* fut ki; az evidencia problémája egy ontológiai probléma, és csak mint ilyen ragadható meg adekvát módon. Az evidencia következetesen végigvitt problémája mindenütt *egy abszolút, univerzális ontológia koncepciójához* kell, hogy vezessen bennünket.⁹⁰⁰ Mivel az evidencia a dologhoz, a létezőhöz való eredeti viszonyt testesíti meg, óhatatlanul magával von bizonyos kétértelműséget, melyre már Husserl is felfigyelt: egyszerre beszélhetünk evidens aktusról és evidens tárgyról; ezt a kifejezést tehát egyformán alkalmazhatjuk a korreláció két oldalának jellemzésére.⁹⁰¹ A szóban rejlő kétértelműség miatt Taguchi úgy vélte, hogy a megfelelően értett evidenciát sem a noétikus, sem a noématikus oldalon nem helyezhetjük el, hanem az tulajdonképpen a kettő eredendő korrelációját jelenti; a szubjektumnak az objektumnál, mint létezőnél való tartózkodását (Dabeisein), eredeti léthozzáférést (Seinszugang).⁹⁰² Úgy gondolom azonban, hogy Taguchi értelmezésével szemben, három szempontból is igazolható az evidenciának a noétikus oldalhoz rendelése. Először is ez a felfogás összhangban van Husserl általános szóhasználatával, amelyben

⁸⁹⁹ Vö. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phae 21, 1966: 201.

⁹⁰⁰ Vö. pl. Hua 1: 181, magyar: 172(sk). „[A] rendszeres formában, maradéktalanul kifejlesztett transzcendentális fenomenológia *eo ipso* az igazi és valódi egyetemes ontológia. Mégpedig nem pusztán formális ontológia, hanem olyan, amely valamennyi léttáj belső lehetőségeit, illetve ezek korrelációit magában foglalja”.

⁹⁰¹ Hua 3/1: 316sk. „A belátás, egyáltalán az *evidencia* tehát egy egészen kitüntetett folyamat: «magja» szerint *egy északtusnak az azt lényegileg motiválóval való egysége*, aminek folytán ez az egész tényállás noétikusan, de épp így noématikusan is felfogható. A motivációról való beszéd kiválóan illik a (noétikusan) tételezés és a betöltöttségének módusában tekintett noématikusan tételezett közti viszonyra. Noématikus jelentésében az «evidensen tételezett» kifejezés közvetlenül érthető. / Az «evidencia» szó kétértelműsége, a szónak egyszer a noétikus karakterekre, illetve aktusokra (pl. az ítéletalkotás evidenciájára), máskor pedig a noématikusan tételezettek (pl. evidens logikai ítéletekre, evidens kijelentésekre) való alkalmazásában, a noézis és noéma közti korreláció mozzanataira vonatkozó kifejezések általános és szükségszerű kétértelműségeinek egyik esete. E kétértelműségek forrásainak fenomenológiai feltárása ártalmatlanná teszi őket, és egyszersmind kikerülhetetlenségüket is felismerhetővé teszi”.

⁹⁰² Taguch, 2006: 192sk. „Az evidencia nem más, mint az énnék a létezőnél való ezen közvetlen «nála-léte». Világosan kifejezi ezt az evidencia következő definíciója: «Az evidencia [...] az *önadás intencionális teljesítményét* jelöli. Pontosabban szólva: az evidencia az 'intencionalitás', a 'valamiről való tudat' általános kitüntetett alakzata, amelyben a benne tudatosított tárgyiság a tudatszerű nála-magánál-létnek, a magát-megragadottnak, a magát-látottnak a módján tudott», (Hua 17: 166). Az evidencia tehát sem a noétikus, sem a noématikus oldalhoz nem rendelhető hozzá, hanem – Finkkel szólva – «a létezőhöz való eredeti hozzáférés», «a valóságos léthozzáférés» karakterével rendelkezik. Minden lét, amelynek – modalitástól függetlenül – a tudatában vagyok, vagy az evidencia módján, nevezetesen mint «ő maga», adott, vagy «modifikációként» ősmódális, evidens adottságmódjára utal vissza: «Minden bizonyosság az 'evidencia' módusának ősbizonyosságához utal bennünket, a legtagabb értelemben vett közvetlen magát-bírást vagy tapasztalat tudatmódjához; minden modalizált tartalom bizonyossága modalizálatlan evidenciára, minden modalizálatlan tartalom bizonyossága, az ősbizonyosságok, ősevidenciákra utalnak vissza – az egyszerű értelemben vett tapasztalatra», Ms. B I 14: 147b”. Az idézett kézirat 1933-ból származik – MBP.

evidencia és igazság korrelációja szubjektív és objektív oldal korrelációjának felel meg.⁹⁰³ Másodszor: Husserl maga állítja, hogy a fentebb jelzett kétértelműség, forrásainak fenomenológiai felmutatása révén, „ártalmatlanná tehető”, (Hua 3/1: 317). Itt az ártalmatlanítás pontosan a megfelelő terminológiai elhatárolást jelenti, melynek során az „evidencia” szót az evidensen vélt aktus számára tartjuk fent, az „igazság” szót pedig az evidensen véltre, amely „maga van ott”, „húsvér valójában”. Harmadszor: az evidenciának eredeti korrelációként történő meghatározása elfedi azt a tényt, hogy az evidencia, amikor az észlelés egyszerűbb eseteit meghaladó, összetettebb kategoriális igazságok eléréséről van szó, melyek kibontása nem ritkán egy egész élet, vagy akár egymást követő nemzedékek egymásra épülő munkáját követeli meg, soha nem eleve adott, hanem éppen ezt a korrelációt *adekvát* módon először megvalósító *szubjektív* aktusnak a *karaktere*; tehát egy szubjektív pozícióból végrehajtott tudataktusnak az *aktuskaraktere*. Taguchi álláspontja azonban túlzásai ellenére is kiválóan demonstrálja azt a körülményt, hogy az evidencia végső soron magával a léttel való kapcsolatot testesíti meg, tehát egy ontológiai viszonyt.

A tárgy, mely az evidenciában, az evidens feltárás számára megmutatkozik, mindenekelőtt a természetes észlelés *konkrét* adottsága. Az ideatív absztrakcióban ugyanakkor kiemelhetjük ennek a konkrét tárgynak az *ideális*, lényegi mozzanatait is. Végül a fenomenológiai beállítódásban, a léttételezés felfüggesztésével, hozzáférhetővé válik a szóban forgó dolog *transzcendentális* aspektusa; a vizsgált tárgy, legyen az egyedi vagy általános, a transzcendentális szubjektivitás konstituáló munkájának az eredményeként tárul fel. A tárgy a transzcendentális redukcióban *noémaként* válik hozzáférhetővé. A tárgyakra vonatkozó minden fenomenológiai leírás kiindulópontjában található három legalapvetőbb struktúra a következő: *egység-sokaság, rész-egész, jelenlét-távollét*.⁹⁰⁴ Az észlelésben előforduló tárgy úgy mutatkozik meg, mint egy egység a sokaságban. Csak emiatt tudunk rá úgy hivatkozni, mint ugyanarra a dologra. Ez az egység mindenkor egészként tárul fel, melyet *függő* és *független* részek: mozzanatok és fizikailag is elkülöníthető alkotóelemek konstituálnak.⁹⁰⁵ Maga a tárgy, annak részei és mozzanatai, adva lehetnek szemléletileg, mint „húsvér” *jelenlét*,

⁹⁰³ Az evidencia magáról a létezőről szerzett tapasztalat, az igaz pedig, ezzel korrelatív módon, az igazként megtapasztalt létező. Az evidencia intencionális teljesítmény, melynek tárgyi korrelátuma az igazság. Vö. Heffernan, 1999: 83-89.

⁹⁰⁴ *Egység-sokaság*: második Logikai vizsgálódás, „A species ideális egysége”. *Rész-egész*: harmadik Logikai vizsgálódás. *Jelenlét-távollét*: első, ötödik és hatodik Logikai vizsgálódás – mint egy dolog pusztá vélese, valamint ennek a vélésnek a szemlélet általi betöltődése. Ld. még: Sokolowski, „The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations” in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 4. (Jun., 1968): 537-553; továbbá: uő., 1974, 1978, 2000 (különösen: 22-41), 2008.

⁹⁰⁵ A függő vagy önállótlán részek a mozzanatok (Momente), a független, fizikailag elkülöníthető alkotórészek (Stücke). Vö. harmadik Logikai vizsgálódás, továbbá Sokolowski, 1968.

de hivatkozhatunk rájuk *távollétükben* is. Ez utóbbi képességünk jelenti a kulcsot a jelentés kérdéséhez: a jelentés, mint puszta vélemény, véls (Meinung).

Ez a három alapstruktúra azonban nem csak a külső, érzéki, „transzcendens” tárgyakat jellemzi. Ugyanezen szempontok szerint elemezhető egy aktus, illetőleg egy élmény, valamint az aktust végrehajtó, az élményt átélő szubjektum is. Ebben a felosztásban a függő és független részek Brentanótól átvett⁹⁰⁶ megkülönböztetésének Husserlnél különleges jelentősége van: csak ezáltal válnak elemezhetővé ugyanis az aktus, illetve az élmény struktúrái, de maga az ideális tárgy is mint olyan, valamint annak struktúrái és egyes mozzanatai. Egy valóban szigorúan tudományos igényű és érvényű diszciplína megalapítására és kidolgozására először az ideális, illetve kategoriális tárgyak leírása, a köztük fennálló viszonyok és az általuk alkotott lényegrégiók szisztematikus feltárása révén nyílik lehetőség. Első pillantásra úgy tűnik, hogy a fentebb említett három struktúra közül az első – egység és sokaság megkülönböztetése – nem alkalmazható egy ideális tárgy esetében, lévén az ideális tárgy maga az az identikus egység, amelyet az empirikus, reális sokféleségben megragadunk. Azonban, ha közelebbről szemügyre vesszük, láthatóvá válik, hogy ugyanazt az ideális tárgyat vagy kategoriális tényállást többféleképpen is ábrázolhatjuk. Például egy műalkotás sokféleképpen ábrázolható, ugyanarról az eseményről mint kategoriális tényállásról több, különböző beszámoló is adható. Ezek az ábrázolási módok azután magukért véve rögzíthetők ideális egységekként, és ily módon ugyanarról az ideális tárgyról, tényállásról tetszőlegesen sok, szintén ideális reprezentáció nyújtható. Nincs elvi akadálya annak, hogy ezt a típusú ideális reprezentációt a végtelenségig iteráljuk, de egy bizonyos pont után ez a folyamat nyilvánvalóan kiüresedik.

Az ideális tárgyak és viszonyok rendszeres felfedése azonban még megelőzi a fenomenológiai beállítódás felvételét. Vagyis a fenomenológiai redukción kívül csak mundán ontológiákat hozunk létre. A fenomenológiai redukcióval, miként Husserl mondja, kikapcsoljuk a mundán ontológiák érvényességét is, (Hua 3/1: §§59-60). De a redukció nem zárja ki véglegesen a mundán ontológiákat, hanem mélyebb megalapozást kíván számukra nyújtani. Ez a mélyebb megalapozás Husserlnél a transzcendentális szubjektivitás abszolút, univerzális ontológiája.⁹⁰⁷ A mundán lényegrégiók is úgy mutatkoznak meg, mint a transz-

⁹⁰⁶ Vö. Moran, 2002: 36.

⁹⁰⁷ Vö. pl. Hua 9: 298sk, magyar: 222. „Ezáltal helyreállítottuk a filozófia eredeti fogalmát, a radikálisan öngazoló univerzális tudományét – amelyik a régi platóni és kartézianus értelemben az egyedüli tudomány. Az – előbbi tágabb értelemben vett – szigorúan tudományos fenomenológia azonos ezzel a *minden* valódi ismeretet felölelő filozófiával. Ez az eidetikus fenomenológiára (vagy univerzális ontológiára) mint *első filozófiára*, és a *második filozófiára*, a faktumok univerzumának tudományára, illetve az összes faktumokat szintetikus magába foglaló transzcendentális interszubjektivitás tudományára oszlik. A második filozófia számára az első a módszerek univerzuma, az első pedig módszeres megalapozását illetően önmagára vonatkoztatott ”.

endentális szubjektivitás konstitutív teljesítményei. A transzcendentális fenomenológia, mint eidetikus diszciplína, nem más, mint a konstituáló transzcendentális szubjektivitás eidetikus struktúráinak az ontológiája. A mundán ontológiák, és valamennyi fenomenológián kívüli tekintetbevétel végső kontextusa a *transzcendentális ontológia*.⁹⁰⁸

A fentebb jelzett témákat követve a jelen fejezet a következő pontokra oszlik: 1.1. Az érzéki tárgy általában. Ezen a helyen foglalkozunk az aktusok problémájával is. 1.2. Kategoriális tárgyak. Ennek során részletesebben lesz szó az ideális tárgyak három meghatározó típusáról: általában a lényegekről, az értékekről és a műalkotásokról. 1.3. A noéma. 1.4. Transzcendentális ontológia.

1.1. Az érzéki tárgy általában

Az igazság problémája az érzéki igazság kérdésével veszi kezdetét, de semmi esetre sem érhet véget azzal. Az érzéki igazság az érzéki szemlélet számára adott konkrét dolognak az igazsága. Minden magasabb rendű igazság végső soron az érzéki dolog igazságán nyugszik, legyen szó bár a legösszetettebb és legmagasabb rendű kategoriális igazságokról is. Egyáltalán a kategoriális igazság – bármiféle kategoriális igazság – végső bázisa maga az érzéki dolog. A tudat, az értékek, Isten, az Abszolútum létére vonatkozó metafizikai kérdések gyökerükkel mind az érzéki dolog, általában az érzéki igazság kérdéskörébe nyúlnak vissza. Ahhoz, hogy az úgymond „magasabb rendű”, egzisztenciálisan alapvetőnek tekintett kérdésekre választ tudjunk adni, először az „alacsonyabb rendű” igazságok problémáját kell megfelelően artikulálnunk. A kiindulási alap az érzéki tárgy.

Az evidenciát, mint korábban láttuk,⁹⁰⁹ Husserl általánosan *szemléleti betöltődésként* jellemzi. A hatodik Logikai vizsgálódásban a betöltődés három alaptípusáról beszél, melyek közül az első kettő jelentésbetöltődés, a harmadik viszont egy pusztán szemléleti vagy érzéki intenció (*anschauliche Intention*) betöltődése. 1. A *statikus betöltődés* során a jelentésintenció és az azt betöltő szemlélet időben egyszerre adott. Ilyenkor egy tárgyról vagy egy tényről annak jelenlétében beszélünk, (Hua 19/2: 558skk, [§6]). 2. A *dinamikus betöltődés* esetében a szignitív intenciót utólag tölt be egy szemlélet; a betöltődés egy időben kiterjedt folyamat, (i.m. 566skk, [§8]). A gondolati, nyelvi intenció szemléleti igazsága nem „készen adott”, hanem fel kell kutatnunk, és csak egy kutatási folyamat eredményeként tudjuk azt prezentálni.⁹¹⁰ 3. Végül beszél Husserl betöltődésről tisztán az észlelt tárgy vonatkozásában,

⁹⁰⁸ Vö. pl. Hua 41: 348skk, (1926. október 22-es datálású kézirat, vö. i.m. 342); továbbá: Hua 29: 173, 2-es lábjegyzet (13-as szöveg, 1936. március).

⁹⁰⁹ III.4. „Az evidencia”.

⁹¹⁰ A „kutatási folyamat” kifejezést itt pusztán az időbeli távolság jelzésére használom. A mindennapi életben ennek a „kutatási folyamatnak” többnyire meglehetősen primitív és banális eseteivel van dolgunk. Például:

mint üres és teli szemléleti intenciók egymásba való átmenetéről; például, amikor egy doboz üresen vélt hátoldalát megszemlélem, (i.m. 572skk, [§§10-11]).⁹¹¹

Tárgykonstitúció és jelentéskonstitúció leírásai Husserlnél intim módon egymásba fonódnak; sőt, Szegedi Nóra ezzel kapcsolatban tisztázatlanságról beszél, a kettő összemosisódásáról.⁹¹² A noéma tárgyalása kapcsán hasonló problémát vet fel Rudolf Bernet: a noéma, mint mondja, egyaránt kifejezi a dolog szemléleti megjelenéseinek sorozatát, valamint a dolgról adott nyelvi leírások sorozatát; és nem egyértelmű, hogy Husserl a noémát mikor melyik értelemben használja.⁹¹³ Úgy gondolom azonban, hogy kellő óvatossággal ez a két téma megfelelően elkülöníthető, illetve szétszalazható Husserl elemzéseiben. Világos különbséget kell tennünk tárgyi értelem és nyelvi, kategoriális értelem között. A megragadás két különböző szintjéről van szó. A tárgyi értelem esetében egy konkrét érzéki tárgyat ragadok meg, míg a nyelvi, kategoriális értelem esetében úgy irányulok erre a tárgyra mint egy ideális species különös esetére. Az előbbi esetben a tárgy ideális, jelentésszerű aspektusa nem válik tematikussá, ezt az aspektust csupán a kifejezett kategoriális megragadás során bontom ki, teszem témává.

A tárgykonstitúció és a jelentéskonstitúció a megragadás két különböző, egymásra épülő szintjéhez tartozik: az előbbi az érzéki, az utóbbi pedig a kategoriális megragadás szintjéhez. Első lépésben a tárgyat egy egysugarú intencióval ragadom meg, mint az érzéki megjelenések sokaságában rögzíthető identikus magot. Ez az identikus mag egy konkrét érzéki „ez-itt”. Erről a szintről a jelentéskonstitúció szintjére tulajdonképpen két lépésben juthatunk el. Először a tárgyat egy többsugarú intenció révén különös részeivel vagy mozzanataival, illetve más konkrét érzéki tárgyakkal összefüggésben foghatom fel. Ez jelenti a tényészlelés szintjét. Egy második lépésben az érzéki tárgyat úgy ragadom meg, mint a neki megfelelő ideális species egy különös esetét. A jelentéskonstitúció a kategoriális megragadás ez utóbbi módjának a működését jelenti, amikor a tárgyat a kategória, az ideális species egyik példányának tekintem, illetve ilyenként fedem fel. Csak egy tény vagy egy ideális jelentés alkalmas arra, hogy nyelvi leírások sorozatában hivatkozzak rá.

amikor a barátom, akihez először megyek vendégségben, mikor még az előszobában vagyok, említi nekem, hogy van egy Klee-képe a nappaliban. Ez a tudat ekkor még egy pusztán üres intenció, mely akkor fog betöltődni, ha belépek a nappaliba, és meglátom a falon a képet.

⁹¹¹ Vö. Szegedi Nóra, *A magában való dolog fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2007: 62sk. Tugendhat, 1970: 70sk.

⁹¹² Szegedi Nóra, 2007: 65sk, 73.

⁹¹³ Vö. Bernet, „Husserls Begriff des Noema”, in Samuel Ijsseling, (szerk.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phae 115, 1990: 61–80. Vö. még: Ullmann, 2012: 242-256, különösen: 249-251.

A tárgyra irányuló észlelésben folyamatosan egymásba olvadó részintenciók sorozata mindenkor egy egészes tárgyi értelem előfeltételezése mellett megy végbe.⁹¹⁴ Arra a kérdésre, hogy ez az egészes tárgyi értelem honnan kerül az észlelési intencióba, csak a genetikus fenomenológia keretei között tudunk választ adni.⁹¹⁵ A statikus fenomenológia szintjén teljesen világosan elkülöníthető, hogy egy érzéki egységre (az érzéki megjelenések sorozatában azonosnak maradó konkrét tárgyra) vagy egy ideális egységre (a jelentésre, a kategóriára, a speciesre) irányulunk. A statikus konstitúciót azonban mindenkor genetikus konstitúció alapozza meg, melynek során megtanuljuk a dolgokat annak látni, amik, (Hua 1: 112sk, magyar: 93sk).⁹¹⁶ Egy eredeti értelemrögzítésnek köszönhető az, hogy az észlelési intenció a tárgyakat mindenkor a maguk egészesességében veszi célba. Ez az értelemrögzítés egy genetikus konstitúció eredménye. Az eredeti passzív genezis teszi egyáltalán lehetővé, hogy a dolgokat érzéki egységekként, vagy ideális egységek példányaiként vegyük tekintetbe. Azonban még a genetikus fenomenológián belül is a kategóriákat szülő aktív genezist az érzéki egységeket konstituáló passzív genezis alapozza meg.⁹¹⁷

Érzéki egység és ideális egység tehát a konstitúció minden szintjén világosan elválnak egymástól, és mindenütt az érzékiség képviseli kiindulópontot és az alapot. Az érzéki észlelés paradigmikus példája Husserlnél, legalább 1893-tól kezdve,⁹¹⁸ a *kocka* (Würfel).⁹¹⁹ A kocka, éppen egyszerűségénél fogva, kiválóan alkalmas arra, hogy szemléltessük rajta az észlelt dolog alapstruktúráit. Érdemes mindazonáltal hozzátenni, hogy Husserlnél a gyakorlati életből ismerős tárgyról van szó, nem pedig matematikai, geometriai konstrukcióról. A kocka nem a matematikusok hexaédere, hanem építőkocka, amelyből a gyermek várat épít, vagy dobókocka, amely a játékbarlangban sorsok felett dönt.⁹²⁰ A kocka példáján nyilvánvalóvá

⁹¹⁴ Vö. Szegedi Nóra, 2007: 67sk.

⁹¹⁵ I.m. 163-166.

⁹¹⁶ Id. hely: „Jó okkal tartják, hogy a dolgok látását a kisgyermeknek először meg kell tanulnia, miként azt is, hogy genetikuson hasonló tanulási folyamat előzi meg a dolgokra vonatkozó összes tudati mód kialakulását. A kora gyermekkor előzetes észlelési mezője tehát nem tartalmaz még semmit, ami pusztán ránézésre dologként bontakozhatna ki”.

⁹¹⁷ Statikus és genetikus konstitúció döntő különbségét az adja, hogy a statikus fenomenológia szintjén már eleve megszilárdult struktúrákkal van dolgunk. A genetikus konstitúcióban az érzékelést, észlelést és gondolkodást irányító struktúrák még éppen születő félben vannak.

⁹¹⁸ Vö. „Szemlélet és reprezentáció, intenció és betöltődés”, publikálatlan esszé 1893-ból. „Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung”, Hua 22: 269-302.

⁹¹⁹ Ld. pl. (részben időbeli sorrendben): Hua 21: 283, Hua 19/1: 166, 222, Hua 39: 11, 26sk, 130sk, 201, Hua 16: 91sk, 252, Hua 40: 380, 382. Hua 9: 158sk, Hua 1: §§17-19, stb.

⁹²⁰ Különösen hangsúlyozza ezt Stephan Strasser. Vö. Strasser, *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Phae 124, 1991: 3-8, („Würfel oder Hexaeder?”). Különösen: i.m. 6. „A fenomenológiának különbséget kell tennie «szemléletiség» és «meghatározottság» között. Szemléletű kockából épít magának várat a kisgyermek, szemléletű kockával játszanak a felnőttek szerencsejátékot. Pontosan tudják, hogy hogyan kell banniuk egy kockadologgal, leányékolódásai, megrövidülései, elfedettségei ellenére. Az egzakt meghatározottság ezzel szemben az elmélet dolga, például a geometriai elméleté. A géométerek hexaédere minden apró részletében meghatározott, ez a hexaéder azonban mégsem a szemléletű kocka”. Vö. még: Sokolowski, 2000: 17-21.

tehető, hogy minden észlelt dolgot *oldalak, aspektusok és profilok* építenek fel.⁹²¹ Pusztán azzal, ha kellően hűen hajtjuk végre egy olyan egyszerű dolog, mint egy kocka fenomenológiai leírását, számos metafizikai problémát oldhatunk meg.

A dolgoknak oldalaik vannak. A kockának hat darab oldala van. Ezeket az oldalakat mindig egy meghatározott perspektívából látom, a megfelelő torzulásokkal és lerövidülésekkel. A dolog egy meghatározott perspektívából való kinézete az *aspektus*. Ha ugyanabba a pontba állsz, mint én, akkor te is láthatod a dolognak azt az aspektusát, amelyet én látok. Az oldal és az aspektus *objektívak*. Ez azt jelenti, hogy bárki képes ugyanolyan módon megtapasztalni őket. A profil vagy a leárnyékolódás (*Abschattung*) *szubjektív*: a dologról szerzett pillanatnyi tapasztalat, benyomás. Amikor becsukom, majd kinyitom a szememet, akkor a dolognak már nem ugyanazzal a profiljával rendelkezem. A pillanatnyi profilok sorozatában végig ugyanarra az aspektusra irányulok. Az aspektus is egy egység a sokaságban. De a dologról szerzett profil kizárólag hozzám tartozik. Te nem rendelkezhetsz a dolognak ugyanazzal a profiljával, mint én, viszont nagyon is irányulhatsz ugyanarra az aspektusra, amelyre én is; például azért, mert éppen közvetlenül mellettem állsz, és ugyanabból a szögéből, ugyanabban a megvilágításban nézed a dolgot, mint én.

Az aspektus, az oldal és a kocka mint egész úgy mutatkozhat meg mint *egység* a sokaságban, amelyre a pillanatnyi élmények sorozatában folyamatosan irányulok. A kockának mint fizikai dolognak fizikai részei vannak, *önálló részei* (*Stücke*), amelyekre felbontható. A kockát, ezt a fizikai tárgyat, kettéfürészelhetem, és ezzel önálló alkotórészeire bontom fel; ezáltal viszont tönkreteszem az építőkockát mint játéktárgyat. A kockának mint dologmegjelenésnek azonban önállótlan részei, *mozzanatai* (*Momente*) vannak, melyek csak absztrakció útján különíthetők el ettől a dologmegjelenéstől. Ha az építőkockákból játékvárat építünk, akkor a várnak, mint konkrét fizikai tárgynak, ezek a kockák lesznek az önálló részei. A dolog megjelenéséhez lényegileg hozzátartoznak továbbá a szemléletileg *jelenlévő* elülső oldalak, valamint a kitakart hátsó oldalak, melyek így a *távollét* sajátos esetét képezik.⁹²² A kitakart oldalakat hallgatólagosan hozzáértem a megjelenő kockához. Ez a hallgatólagos hozzáértés azonban már eleve azon alapul, hogy a dologmegjelenéshez, mint olyanhoz, ugyanolyan lényegi szükségszerűséggel tartozik hozzá jelenlét és távollét kettőssége, mint

⁹²¹ 1. Seiten, 2. Perspektive, perspektivische Aspekten, Aspekten, 3. Abschattungen. Vö. pl: Hua 3/1: 88, Hua 1: 78, magyar: 53, Hua 39: 55, 131, 235sk. Ld. még: Sokolowski, 1974: 25, 39, 103, 107.

⁹²² Anomáliás esetként említhető az üvegekocka példája, amikor – mintegy tükör által homályosan – az elülső oldalak magukon keresztül látni engedik az összes többi oldalt is. Ebben az esetben egy sajátos játék bontakozik ki az elülső oldalak és a rajtuk keresztül megjelenő többi oldal között. Az üveg, ahol egyáltalán láthatóvá válik, épp hogy nem a tiszta jelenlétben való feloldódást jelenti, hanem megtöri azt, zavart visz bele. Az üveg a *sebzett jelenlét* esete.

egység és sokaság, rész és egész struktúrái. Az a képességünk, hogy egy dologra annak távollétében hivatkozzunk, tehát a dolgot jelentésként, értelemként véljük, a távollétnek ezen az eredeti, minden szemléleti jelenléttel egybefonódó formáján alapszik.

Mezei Balázs visszatérő példája a tárgyészlelésre, egy *táj* megjelenése,⁹²³ kiválóan alkalmas arra, hogy érzékeltessük általa a tárgymegjelenés lényegi horizontjellegét. A mindenkori tárgy megjelenéséhez külső és belső horizontok tartoznak. A tárgy feltárlásának eseménye egy meghatározott *kronológiai* rendet követve megy végbe. Ennek az eseménynek megvan továbbá a maga perspektivikusan kijelölt *eredője*; mondhatni a feltárlás felfakadási pontja. Egy térbeli és egy időbeli meghatározottságról van tehát szó. A látvány továbbá mindenkor a maga egészlegességében adott; sőt, ami talán ennél is fontosabb, az egész megjelenése megelőzi a részekét. A tárgyat, a dolgot, Mezei példájában a táj egészét, előbb véljük, mint annak részleteit. A részletek az egész háttéréből emelkednek ki, az egész felbukkanását követően. A dolog megjelenése ebben a tekintetben *egy ígéret*, amennyiben feltűnése első pillanatától kezdve a dolog előrevetíti nem látott, vagy nem tematikus oldalainak, részleteinek, tartalmainak megjelenését, kifejezetté válását. A dolog, a megjelenés első fázisától kezdve a teljesség ígérete.⁹²⁴ A dolog egészleges felbukkanása egy *transzcendentális esemény*, amely mindenkor meghaladja az aktuálisan adottat.⁹²⁵ Ez a transzcendentális esemény az aktuális, konkrét adottságon túlnyúló *többletvézés*. Az egész észlelése megelőzi az egészben rejlő részletek észlelését.⁹²⁶ Mezei e vonatkozásban az egész

⁹²³ Vö. pl. Mezei, 2004b, I. köt.: 84sk, 421sk, 463sk, 514sk, 554sk, 564, II. köt.: 32sk, 75, 263, 268, 270 (az ipari táj). Ld. különösen: 421sk. „Vegyük azt a példát, amikor kirándulás során felérünk a hegytetőre és, ahogyan mondani szoktuk, «feltárl elöttünk a táj». A táj feltárlásának kronológiai folyamatában van egy kezdőpont, egyfajta *arkhé*, amelyben maga a feltárlás ténylegesül. A hegytetőre kiérvén egy nehezen rögzíthető pillanatig úgy véljük, hogy a tájat mint egészet pillantjuk meg; a látványegész e pillanatban mintegy egészlegesen tarul fel elöttünk. Csak az egész felfogását követő kronológiai szakaszban kerül sor a táj tagoltságának áttekintésére, melynek során alulról felfele, felülről lefele, balról jobbra vagy jobbról balra haladva *felbontjuk* az eredeti egészet, azaz részleteiben szemügyre vesszük. A szemügyre vétel fizikailag is kifejeződő mozgása analitikus; az eredetileg adott, *archaikus* látványegészt tagoljuk a fej- és a testmozgásnak megfelelően, miközben újra meg újra visszatérünk a látványegész eredeti egységéhez. Mármost ezt az eredeti egységet (amely fizikailag természetesen csak a korlátozott értelemben vett panoráma lehet) mégis látványegészként éljük meg; mégis úgy tapasztaljuk, hogy «maga a táj» tarul fel elöttünk. Ebben a feltárlásban a kronologikusan és a testmozgások szerint kifejthető aspektusok mintegy valóságos egységet képeznek; nemcsak adott aspektusuk szerint vannak benne jelen, hanem lehetőségük szerint is. A látványegész ezen kezdeti vagy archaikus pillanatát nevezhetjük *panoptikusnak*. Noha fizikailag kétségtelenül korlátozott, a látványélmény eredeti egészlegességet tartalmaz.”

⁹²⁴ Mezei, 2004, I. köt.: 458sk, 463sk.

⁹²⁵ I.m. 463sk. „A tárgy egésze egy bonyolult komplexitás, amely nem érzékileg, hanem azt meghaladóan, abban előre jelzetten, de azon túl, tehát transzcendentálisan van jelen; vagy közelebből nézve meg sincs jelen. Ez utóbbit fejezi ki az, hogy az érzéki tapasztalat voltaképpen tartalma nem érzékelhető; s a szemünk előtt megnyíló táj, amelyet az első pillanatban panoptikusan látunk, mégsem a táj mint olyan, hanem annak a szem fizikája által befogott töredéke”

⁹²⁶ I.m. 564. „Például: látok egy fát a dombon. Ezt megelőzi mindenekelőtt a táj egészleges látványa; s ezen belül az összefüggés, amelyet újra meg újra bejárak az egész és a rész, a táj és a domboldal között; s ebben látom meg a domboldalon virágzó cseresznyefát.”

és részei észlelése között lezajló játékról beszél, a kettő közti pulzáló viszonyról:⁹²⁷ noha a részek észlelése egy egész észlelésének alapján megy végbe, az utóbbiak tematizálása, odafigyelő kiemelése visszahat az egész artikulációjára, és ennek megfelelően, a némiképp újraformált, módosított egész alapján a részek is megint megváltoznak valamelyest.

Ugyanazt a dolgot mint egészet csak egy végtelen folyamaton keresztül ismerhetjük meg teljesen; vagy, ami ugyanaz, ugyanarról a dologról elvileg végtelen számú információt szerezhetünk. Ez jelenti a dologhoz tartozó *belső horizontot*. Minden dologhoz azonban további dolgok mellékesen figyelembe vett, homályos, holdudvarszerű környezete tartozik. Ez a holdudvarszerű dologi környezet, mely minden dologmegjelenés lényegi sajátossága, a tárgyat övező *külső horizontok* rendszerét jelenti.

A dolgok továbbá rendelkeznek a maguk kemény, dologszerű, ellenálló és önálló oldalával. Gyakorlati életünk során mindenkor számolunk, számolnunk *kell* a dolgok ezen aspektusával; az élet rákényszerít bennünket. Az alacsony bejáratnál lehajolunk, nehogy beverjük a fejünket az ajtófélfába; amikor átkelünk az úttesten, előbb körülnézünk, nehogy elüssön az autó. Ha figyelmen kívül hagyjuk, megfélekedezünk róla, annak fájdalmas következményei lehetnek: a realitás falaiba ütközünk. Számunkra a dolgok gyakorlati, vagy a gyakorlat számára felkínálkozó oldala épp oly eredendő, mint tömör, áthatolhatatlan, *dologszerű* karakterük.⁹²⁸ A dolgoknak ez a két oldala, vagyis egyfelől a kész eszköz instrumentális jellege, illetve a nyersanyagoknak, a természeti erőknél a gyakorlati alkalmazás számára felkínálkozó aspektusa, másfelől pedig a dolgok, úgy a holmik, mint a dologi természet lényegileg önálló, szilárd, Sartre megfogalmazásával élve „ellenséges” arculata,⁹²⁹ számunkra eredendően összetartozóként mutatkozik meg. A dolgok, ahogy Sartre fogalmazott, egyszerre „jóindulatúak”, azaz céljaink számára alkalmasak, alkalmazhatóak, és „ellenségesek”, amennyiben akadályozhatnak bennünket céljaink elérésében, sőt, egyenesen fenyegetést jelenthetnek ránk nézve.⁹³⁰

⁹²⁷ I.m. 555. „A látvány tartalmi tagolását újra meg újra az egész ismételt felfogására tendáló mozgás váltja fel. Az egészet nézzük, majd ennek szűkebb részletet, majd ismét az egészet; leszűkítve megismételjük ugyanezt az egyes részletekre nézve, ám nem veszítve szem elől a kezdeti egészet. A folyamat nem lehet mechanikus; inkább *eleven pulzálás*, amely a résztől visszatér az egészhez, az egésztől a részhez, hol tágítva, hol szűkítve a látványt.”

⁹²⁸ Heidegger szóhasználatával a dolgok kézhezállók (Zuhanden) és kéznéllevők (Vorhanden). A Lét és idő szerint a dolgok mindenekelőtt kézhezállóként tárulnak fel számunkra, és kéznéllevő, tehát pusztán dologi karakterük először a teoretikus attitűd számára válik hozzáférhetővé; (GA2: §69/b). Később, a fordulat utáni Heideggernél, mindinkább előtérbe került a dolgok dologszerűsége, mint a dolgok elsődleges és lényegi mozzanata, mely megalapozza megmunkálhatóságukat, tehát eszközszerű voltukat és alkalmazhatóságukat is. A dolog dologszerűsége, mint *A műalkotás eredetében*, és későbbi írásokban fogalmaz, a dolognak a *földszerű* alapkarakterében, illetve a *földhöz* (die Erde) való tartozásában áll, (GA5: 19skk, 28skk, magyar [2006]: 24skk, 31skk).

⁹²⁹ „Coefficient d’aversité” – „ellenségességi együttható”. Pl. Sartre, *EN*: 364, magyar: 393.

⁹³⁰ *EN*: uo. „[M]inden *eszköz* egyszerre jóindulatú és ellenséges, de csak az Önmagáért-való világban való felbukkanásával megvalósuló alapvető kivételül keretei között”.

*

Az aktus mint a reflexió tárgya

Husserl szerint azonban nem csak külső érzéki tárgyak léteznek, hanem vannak immanens tárgyak is: aktusaink vagy élményeink. Az egyes konkrét aktus Husserlnél az immanens észlelés tárgya. Az aktust kísérő tudás lényegileg más jellegű, mint a külső tárgyra vonatkozó ismeret. Először végrehajtjuk vagy átéljük az aktust. Ekkor maga az aktus, mint olyan, nem válik számunkra tárgyivá vagy tematikussá, hiszen benne élünk. Tárgyivá csak a reflexióban válik, amelyhez ennél fogva lényegileg az utólagosság karaktere kapcsolódik. A reflexióban az egykori aktus mintegy kihűl, elveszti a végrehajtás eseményében birtokolt eleveenségét. A reflexió azonban ettől függetlenül képes arra, hogy felszínre hozza az élmény bizonyos lényegi vonásait és tartalmait; noha nyilvánvalóan nem képes arra, hogy magát az élményt egykori eleveenségében, nem-tárgyi módon megismételje. Ekkor ugyanis nem-tematikus újra-átélésről, és nem reflexióról lenne szó. A reflexió lényegében rejlik, hogy kioltja a reflektált élmény eleveenségét, ami a hétköznapi életben egyfajta terapeutikus gyakorlatként is működhet. Ha egy éppen átélt intenzív haragot elemezni kezdünk, megfigyeljük és leírjuk annak fenomenális aspektusait, akkor a harag elveszti azt a közvetlen, sürgető élénkségét, amellyel elhomályosítja tudatunkat és gondolkodásunkat.⁹³¹

Az élmény, melyről itt szó van, egy individuális konkrét élmény, az élményfolyam egy eleme vagy része. Önálló résznek tekinthető, amennyiben az élményfolyam lényegéhez tartozik, hogy elvileg nem lezárható, hanem mindig újabb és újabb élményekkel egészülhet ki.⁹³² A reflektált, majd elemzett élmény lehet egy észlelési aktus, egy emlék, egy óhaj, egy kívánság, egy remény, egy kétség, egy rossz érzés. Mindezek az élmények felfogásszerű és érzéki, vagy kvázi-érzéki tartalmakkal bírnak, melyeket közelebbi vizsgálatnak vethetünk alá. Az érzéki összetevőkkel nem rendelkező gondolati aktusok, ítéletaktusok beépülnek a mindenkori konkrét élményegészbe, és végső soron az élményegészt kialakító észlelési aktusokkal, észleléstartalmakkal összefüggésben kell őket elemeznünk.

Az egyes konkrét élmények más élmények kontextusába illeszkednek; más élményekkel összefüggésben, a reflexió számára az értelmük is folyamatosan változik, árnyaltabbá és gazdagabbá válik. Az individuális élmény is végtelenül gazdag lehet

⁹³¹ Az eleveenségnek ezen elvesztése miatt mondja Scheler, hogy „egy aktus soha nem tárgy”, abban az értelemben legalábbis, ahogy egy külső, érzéki tárgy az, viszont kísérheti egyfajta utólagos, reflexív tudás, amely azonban szerinte soha nem tárgyiasítja el magát az élményt, hanem csak meghatározott aspektusait képes visszaadni. Vö. Max Scheler, *A formalizmus az etikában és a materiális értékétika*, Budapest: Gondolat kiadó, 1974: 566sk, 584skk.

⁹³² Az, hogy a halál eseménye *gyakorlatilag* lezárhatja az élményfolyam folytatódását, nem befolyásolja az élményfolyam *elvi* folytathatóságának tényét.

fenomenális tartalma, és értelemvonatkozása tekintetében. A huszadik századi irodalom egyik megrázó felfedezése éppen az, hogy nem csak helyzetek, külső események és tényállások elbeszélhetők, hanem ezeknek „belső” élményszerű oldala is alkalmas arra, hogy az irodalmi elbeszélés középpontjába helyezzük őket. Ez a belátás kristályosodik ki a huszadik századi regényirodalomban az „élményfolyam” vagy „tudatfolyam” („stream of consciousness”) alakját viselő elbeszélési módban, mely kifürkészhetetlen mélységűnek mutatja mind az individuális élményt, mind az élményáramot, mint egészet. Joyce-nál az *Ulysses*ben Leopold Bloom egy napjába bele van foglalva Dublin egy napja, sőt Írország egész addigi történelme; Proustnál egy teába mártott cukrászsütemény ízéből kibomlik egy teljes élettörténet.

1.2. Kategorialis tárgyak

Az érzéki tárgyak érzéki aktusok, az érzékelés, az észlelés aktusainak szintéziseiben konstituálódnak. Végző soron a passzivitás szférájába tartoznak. Az érzéki tárgyak alapján, az ész aktív szintéziseinek a sorozatában konstituálódnak az ideális, illetve kategorialis tárgyak, melyek ily módon lényegileg az aktivitás körébe tartoznak. A logika, az ésszerűség, általában a magasabb rendű igazságok szféráját az érzéki tárgyak által fundált ideális, irreális, illetőleg kategorialis tárgyak definiálják. Eközben mindvégig szem előtt kell tartani, hogy az ideális tárgyak mindenkor érzéki tárgyakban fundálódnak. Az érzéki tárgyak megjelenését általában három formális alapstruktúrával jellemeztük: egység-sokaság, rész-egész, jelenlét-távollét. Hogyan áll a helyzet e három struktúrával a kategorialis tárgyak szintjén?

Úgy tűnik, az alapvető szervező struktúra az egység-sokaság. Érzéki tapasztalatok sorozata alapján ragadjuk meg a dolgok ideális aspektusát. Így az egység-sokaság az ideális tárgyiságok vonatkozásában az ideális mag-érzéki sokféleség kettősségében jelenik meg. Kérdésként vethető fel, hogy vajon egy ideális tárgyra vonatkozhat-e oly módon ez a struktúra, hogy annak a sokféleségnek az elemei, melyben ez az ideális tárgy megjelenik, maguk is ideálisak. Erre a kérdésre igennel válaszolhatunk. A „négyes” ideális számnak végtelen sok másik ideális struktúra feleltethető meg: pl. $1+3$, $2*2$, $13-9$, az n a $2^n=16$ egyenletben, stb. Egy irodalmi mű, Shakespeare „Rómeó és Júlia” című darabja, ideális egység, melyre konkrét szövegpéldányok, és a reális világban lejátszódó színházi előadások sokasága vonatkozik. A „Rómeó és Júlia” bemutatható színházban, filmvászonon, opera- vagy balettelőadásban. Minden egyes adaptáció magáért véve ideális tárgynak tekinthető, mely azonban bizonyos módon az eredeti művet reprezentálja. Franco Zeffirelli feldolgozása szintén úgy jelenhet meg, mint egység a sokaságban. És ugyanez a helyzet más ideális tárgyakkal is: pl. a „vörös” szó jelentésével. „A vörös rózsza jelentése”, „Kína zászlajának

alapszíne”, „az emberi vér normális színe”, „a 625-750 nanométer közötti hullámhosszú fénysugár által a normális emberi szemben kiváltott színérzet”, stb. Mindezek ideális propozicionális tartalmak melyek a „vöröst”, mint ideális lényegtárgyat reprezentálják. Ami már ezen a ponton láthatóvá válik, hogy egyetlen lényegtárgy sem áll önmagában, hanem az egyes lényegtárgyak hálózatszerűen összekapcsolódnak egymással.

Az egyes lényegstruktúrák maguk is tagoltak lehetnek, és ily módon a rész-egész struktúra is alkalmazhatónak mutatkozik az ideális tárgyak területén. Egyes ideális tárgyak egészen magas szintű, akár az emberi felfogóképesség korlátait meghaladó komplexitással is rendelkezhetnek.⁹³³ Némiképp eltérő értelemben, mint az érzéki tárgyak esetében, de a jelenlét-távollét kettősség is alkalmazható az ideális, illetve kategoriális tárgyakra. A jelenlét Husserlnél mindenekelőtt *szemléleti jelenlét*; a dolognak a szemlélet számára való jelenléte.⁹³⁴ Az érzéki tárgy jelenléte egy érzéki szemlélet számára való megjelenés; egy nem-érzéki, intellektuális, ideális tárgy pedig Husserl szerint egy nem-érzéki, intellektuális, szellemi („geistige”) tekintet vagy szemlélet számára jelenik meg. Az ideális tárgy a kategoriális, illetőleg a lényegszemlélet számára való jelenlét, mely azonban Husserl felfogásában nem kevésbé eredeti módon adó szemlélet, mint az érzéki, (ld. Hua 3/1: 14sk).⁹³⁵ Milyen specifikus jelentést, vagy jelentéseket hordoznak jelenlét és távollét kifejezései a lényegtárgy, illetve a lényegszemlélet vonatkozásában?

Ahhoz, hogy ez utóbbi kérdésre választ kapjunk, rögtön az elején különbséget kell tennünk a kategoriális tárgyak két alaptípusa, a *tényállás* és az absztrakt *lényeg* között. Mindkettőre kategoriális szemlélet vonatkozik, noha az előbbi individuális, az utóbbi pedig általános.⁹³⁶ A *Logikai vizsgálódások* szóhasználatában az elsőre *szintetikus* kategoriális

⁹³³ Mint a Prolegomenában szereplő „angyali függvények” korábban idézett husserli példájában; Hua 18: 151.

⁹³⁴ Husserl ritkán használja az „anwesenheit” kifejezést, a szemléleti jelenlét kifejezésére leginkább az „adottság” („Gegebenheit”), illetőleg az „önadottság” („Selbstgegebenheit”) terminusokat használja, különböző összetételekben (szemléleti, intuitív, tapasztalati, eredeti/originális, stb. adottság); ugyanilyen értelemben használja a „szemléleti megjelenés” megfogalmazást is. (Ld. pl. intuitive Gegebenheit, intuitive Erscheinung: Hua 19/2:634, Erfahrungsgegebenheit: Hua 3/1: 11, originäre Gegebenheit: Hua 3/1: 20, Selbstgegebenheit: Hua 3/1:11, Hua 1: §24). A jelenlét megnevezésére szolgálnak még nála jelzői alakban a „gegenwärtig” („jelenvaló”), illetve főnévként a „das Gegenwärtigen”, „Gegenwärtigsein”, (a jelenvaló, jelenvalóság, pl. Hua 19/2: §37) kifejezések. Néhol használja a „prezencia”, „Präsenz” kifejezést is; *EU*: 214, („anschauliche Präsenz”). Az angol és francia nyelvű fordítások, illetve szakirodalmak ezeket a husserli szófordulatokat gyakorta a „jelenlét”, „presence” („présence”) kifejezés felhasználásával adják vissza.

⁹³⁵ Vö. még: Palermo, 1978: 72. „Hogy eloszlassa a félreértéseket, Husserl hangsúlyozza, hogy a lényegre vonatkozó belátás szintén szemlélet, éppúgy, ahogy az eidetikus tárgy maga is egy tárgy. Ennélfogva tehát világos, hogy a szemlélet fogalma alkalmazható *mind* az empirikus és a lényeg-szemléletre; és valóban: a lényegek a szemlélet produktumai”. Ennek megfelelően Husserlnél, a megfelelő szemlélet vonatkozásában, egy tárgy érzéki és intellektuális jelenlétéről lehet beszélni.

⁹³⁶ Ennyiben nem válog egybe teljesen az érzéki szemlélet *versus* kategoriális szemlélet, az individuális szemlélet *versus* általános szemlélet különbségtétellel. Az utóbbi különbségtétel megfelel érzéki szemlélet és lényeglátás különbségének, mivel az érzékiség aktusaiban mindig individuális tárgyak, a lényegaktusokban pedig általános tárgyak vannak adva. A kategoriális szemlélet azonban egy kategoriális viszonyok, formák által artikulált individuális tényre vonatkozik. Individuális és általános szemlélet szembeállítását leginkább a 41-es kötetben

aktusok, az utóbbira pedig *absztraktív* kategoriális aktusok vonatkoznak, (Hua 19/2:§§47, 52).⁹³⁷ A tényállásra irányuló kategoriális szemlélet egy érzéki szemlélet révén töltődik be. Egy világbeli tény, a megfelelő empirikus alátámasztás révén, hűsvér valójában lehet jelen számunkra. Egy absztrakt lényeg számára szintén szolgálhat ilyen empirikus alátámasztás; és Husserl felfogása szerint minden absztrakt lényegnek végső soron az érzéki tapasztalaton kell nyugodnia, ami azt jelenti, hogy *elvileg* a még a legbonyolultabb absztrakt lényegstruktúrák számára is felmutatható kell, hogy legyen a megfelelő *illusztráló* érzéki szemlélet vagy alap.⁹³⁸ Azonban a lényegekre irányuló általános szemlélet szempontjából Husserl számára sokkal fontosabb *világosság és homályosság különbsége*. Egy lényeg „hűsvér valójában”, tehát eredeti módon van jelen az őt világosan megragadó lényegszemlélet számára, (Hua 3/1: 14sk). A jelenlét és távollét fogalmi a lényeglátás kontextusában lefordíthatók világosság és homályosság fogalmaira. A lényegszemlélet számára egy lényeg vagy lényegstruktúra annál inkább jelen van, minél világosabban ragadom meg azt.

A lényegtárgy, mint előbb említettük, mindig más lényegtárgyakkal áll összefüggésben; mindig egy lényegösszefüggés, lényegek alkotta kontextus hálójának egyik pontját alkotja. Egy lényegtárgy teljesen világos megragadása ennek a potenciálisan nyitott összefüggésrendszernek a maradéktalan megvilágítását, átlátását vonná maga után, a tökéletes adekvációt, ami azonban, akárcsak az empirikus tárgyak esetében, egy kanti értelemben vett eszme, tehát egy végtelen kutatási feladatra utal. Vagyis egyetlen lényegtárgy sem lehet tökéletesen jelen, hiszen az egy végtelen összefüggésrendszer tökéletes jelenlétét követelné meg. Jelenlét és távollét a lényegtárgyak esetében épp oly lényegileg összefonódik, mint az érzéki tárgyakkal.

Mindhárom formális alapstruktúra jelen van tehát nem csak az érzéki tárgyakkal, de a kategoriális vagy lényegtárgyakkal is, noha e struktúrák értelme a lényeglátás, illetve a kategoriális szemlélet sajátosságaihoz illeszkedve módosul.

A legalapvetőbb kategoriális tárgy a *tényállás* (Sachverhalt). A tényállásoknak közvetlenül *érzéki* összetevői vannak, de ezeket egyúttal *formális* struktúrák artikulálják. A tényállásokat ítéletek révén fejezhetem ki.⁹³⁹ Ez azt jelenti, hogy minden tényállástól hátra-

közreadott kéziratok szóhasználatára jellemző. Vö. pl. Hua 41: 155skk, 160skk, 170skk.

⁹³⁷ Ld. még: Lohmar, 2009: 107, (9-es lábjegyzet).

⁹³⁸ Ahogy a „ $2+2 = 4$ ” művelete szemléleti alátámasztásra lelhet annak a ténynek a szemléletében, hogy ha két könyvre ráhelyezek még kettőt, akkor együttesen négy könyvet tudok összefogni a szemléletemben, éppígy a legmagasabb rendű matematikai műveletek és struktúrák is végső soron az érzékiségre utalnak vissza, mint lényegi alapjukra, még ha ez az utalás alkalmasint nagyon is körülményes, vagy szükségszerűen *indirekt* marad, mint az imaginárius számok vagy a végtelen mennyiségek, illetve a velük végzett műveletek esetében.

⁹³⁹ Ezt a tényállást is.

léphetek egyet, hogy az „apofantikus”,⁹⁴⁰ predikatív vagy miként Sokolowski és tanítványai fogalmazzak:⁹⁴¹ a propozicionális reflexió révén irányuljak rá. Az apofantikus vagy propozicionális attitűdben a megítélt tényállás számomra ítélettartalomként, propozícióként van jelen.⁹⁴² Ugyanazt a tényállást elvileg végtelen, különböző jellegű és formájú ítéletben fejezhetjük ki, ugyanahhoz a tényálláshoz elvileg végtelen számú beszámoló rendelhető.⁹⁴³ Ily módon a tényállás is úgy jelenik meg, mint egység a sokaságban. Az ítélettartalmat kialakító kategoriális és predikatív műveletek révén belépünk a *logika* és az ésszerűség birodalmába. Az ítélet evidenciájára és igazságára vonatkozó kérdések az evidencia és az igazság magasabb szintjeinek lényegét érintik.

A *Formális és transzcendentális logika* álláspontja szerint az ítéletnek három formális rétege van.⁹⁴⁴ Mindhárommal a formális logika egyik specifikus ága foglalkozik.⁹⁴⁵ Minden egyes szint formális helyessége egyúttal az ítélet igazságának formális feltételét képezi. 1. A jelentéssel bíró kifejezéseket mindenekelőtt úgy kell elrendeznünk, hogy együtt értelmes mondatot alkossanak. Ha összefüggés nélkül helyezünk egymás mellé szavakat, azokból még nem születik értelemmel bíró kijelentés, („egy ha macska vagy és van szökőkút mustrál”). Az ítélet először is *szintaktikailag* helyesen formált kell, hogy legyen. A szintaxis helyességéért kezeskedik az *ítélet tiszta formatana*, (Hua 17: §13).⁹⁴⁶ 2. A szintaktikailag megfelelően elrendezett mondatnak továbbá *konzisztensnek* kell lennie; nem tartalmazhat önellentmondást. „Tízkor megjelentem az órán, de tízkor nem voltam ott az órán”. Ezek a mondatok, miként Sokolowski fogalmaz, „önmaguk ellen beszélnek”.⁹⁴⁷ Az ítéletek konzisztenciájának feltételeivel foglalkozik a konzekvencia-logika avagy az ellentmondás-mentesség logikája, (i.m. §14). 3. Végezetül ügyelnünk kell arra, hogy a mondatban szereplő szavak *tartalmukban* is illeszkedjenek egymáshoz; hogy tehát elkerüljük azt, amit Ryle „kategóriahibának”⁹⁴⁸ nevezett. Vagyis az ítélet összetevőinek kategoriális *koherenciát* kell mutatniuk. A következő mondatok szolgálhatnak példaként a koherencia megsértésére: „A négyes egy zöld szám”, „A nagybátyám deriválható”, „A macskám egy nyárspolgár”. Itt alapvetően össze nem illő

⁹⁴⁰ Husserl: pl. Hua 17: §47, általánosabban: i.m. §§23-25, 42-45.

⁹⁴¹ Sokolowski, 1974: §§12-15, Drummond, 1990: 17, 180, 205.

⁹⁴² És ezt a reflexiót újra és újra megismételhetem; mindig fennáll annak elvi lehetősége, hogy a propozicionális vagy apofantikus reflexió révén hátralépjek egyet attól a tényállástól, amelyben éppen benne állok; a reflexió tehát elvileg végtelenül iterálható, noha egy bizonyos ponton túl már semmi újat nem hoz magával.

⁹⁴³ Például: „a macska a kandallón ül”, „a macska elterpeszkedett a kandallón”, „a macska a kandallón sütteti a hasát”, „le chat est assis à la cheminée”, stb. Az ítélettel részletesebben fentebb foglalkoztunk: ld. III.3.3. „Jelentésadás és predikáció. Az ítéletalkotásról”.

⁹⁴⁴ Hua 17: §§13-15.

⁹⁴⁵ Ahol Husserl szerint minden egyes ág a következőre épül rá.

⁹⁴⁶ Sokolowski szóhasználatában ez „az ítéletformák morfológiája”; 1970: §76.

⁹⁴⁷ Sokolowski, 2000: 170.

⁹⁴⁸ Gilbert Ryle, *A szellem fogalma*, Budapest: Gondolat kiadó, 1974: (pl.) 19s. 27. „Pánikban és nagykabátban jött haza”.

kategóriákról van szó, és módosítanom kell a kifejezések értelmét ahhoz, hogy akár csak metaforikus módon értelmessé tudjam tenni a mondatot.⁹⁴⁹ Az ítélet, illetve általában a mondat koherenciájával Husserlnél az *igazságlogika* foglalkozik, (i.m. §§15, 78, 87).⁹⁵⁰

A megalapozás rendjét tekintve a logikának három általános szintje van: a kijelentések struktúrájával foglalkozik az *apofantikus logika*, a formális tárgyak általában az *univerzális formális ontológia* területéhez tartoznak⁹⁵¹ és a formális ontológia a maga részéről a *transzcendentális logikán* mint egyáltalán a formális aktusok *noétikáján* alapul.

*

Mundán ontológiák

A lényegszemlélet tárgyai az absztrakt lényegek mint olyanok, a tárgyak és tények ideális aspektusai. A dolgok és dologi összefüggések ezen ideális oldalát külön teoretikus vizsgálat tárgyává tehetjük. Az ilyen jellegű vizsgálatok nyújtják Husserl szerint a világi, pozitív tudományok végső teoretikus alapjait: az *ontológiákat*. Említettük korábban,⁹⁵² hogy Husserl, általános metafizikai felfogását tekintve, inkább arisztotelészinek mondható álláspontot vallott, azaz nála a konkrét, individuális létező bírt tulajdonképpeni, önálló létezéssel; az általános tárgyak szerinte nem léteznek önállóan, egy platonikus birodalomban. Ez utóbbi nézetet nevezte az ideális „metafizikai hiposztazálásának”, (Hua 19/1: 127sk). A világot Husserl szerint három általános tárgyrégió alkotja: az élettelen tárgyak régiója (fizikai természet), az eleven lények régiója (organikus és animális természet), végül pedig a szellemi világ, (Hua 3/1: 11). Az utóbbiba tartoznak a „magasabb rendű személyiségek” is, mint az állam, egyház, társadalmi csoportok, intézmények, stb., (Hua 1: 110, 160, magyar: 91, 149). Ezek a tulajdonképpeni, a szigorúbb értelemben véve létező adottságok. Az adott tárgyaknak, illetve lényeknek azonban vannak speciálisan rájuk jellemző lényegvonásaik is. Egy tárgy-régióval mindenkor az adott tárgytípus lényegi vonásait felölelő lényegrégió korrelál. Az egyes tárgy-régiók között fundációs viszony van: a szervetlen természet megalapozza a szerves és pszichofizikai természetet, az utóbbi pedig a szellemi és kulturális világot. Ez a fundációs összefüggés a lényegrégiók viszonyában is tükröződik: az organikus és „lelkes” természet valamely lényegét csak egy anorganikus lényegstruktúra alapján tudjuk megragadni, a személy lényegstruktúráját, illetve a szellemi és kulturális világ lényegét pedig csak a szerves

⁹⁴⁹ A metaforikus módosítás lehetősége az inkoherens mondatok esetében mindig fennáll, de ilyenkor eredeti értelmüktől eltérő, általában kitágított jelentésben fogom fel a mondat elemeit ahhoz, hogy értelmes megnyilatkozást kapjak. Vagyis itt a koherencia egy magasabb szinten történő helyreállításáról van szó. A költői, illetve a művészi szóhasználat szemléletes példát ad erre a magasabb szintű koherenciára.

⁹⁵⁰ Vö. ezzel kapcsolatban még: Sokolowski, 1974: 8. fejezet, különösen: §§76-79; uő, 2000: 168-172. Suzanne Bachelard, *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, USA: Northwestern University Press, 1989.

⁹⁵¹ Vö. Hua 17: §27, magyar: 97-99.

⁹⁵² II.2.1. „Az eidetikus redukció”.

természetet alapul véve foghatjuk fel. Végül vannak a dolgoknak olyan tisztán *formális* tulajdonságaik, amelyek a dolgokat nem mint ehhez vagy ahhoz a specifikus tárgyítípushoz tartozók illetik meg, hanem *egyáltalán mint dolgokat*. Ilyenek az „és”, „vagy”, „van”, „lehet”, „rész-egész”, stb. tehát a formális kategóriák.

A dolgok ideális-lényegi tulajdonságait a legkülönbözőbb módokon, a legkülönbözőbb irányokból közelíthetjük meg. Ennek megfelelően Husserl egy egész sor felosztást alkalmaz a lények csoportosítására. A két legáltalánosabb felosztási mód azonban, amelyhez az összes többi kapcsolódik, *formális és materiális kategóriák*, illetve lények megkülönböztetése.⁹⁵³ A három legalapvetőbb mód pedig, ahogyan ezeket a kategóriákat a reális tárgyaktól kinyerhetjük: formalizálás, idealizálás és generalizálás.⁹⁵⁴ A formalizálás során a dologról „lehántjuk” minden tartalmas vonásukat, és csak tisztán formális struktúráikat tartjuk meg. A generalizálás azt a meghatározott genust vagy speciést veszi tekintetbe, amelybe az adott tárgyat sorolhatjuk. A genusok, speciestek hierarchiákba rendeződnek az általánosság foka szerint, ahol a legalul az „eidetikus szingularitások” állnak, a dolog legkonkrétabb vonásai, melyek azonban még önállóan mozzanatok, és általánosságoknak tekinthetők. Például a vörösnek ez a különös árnyalata, amely konkrétsága mellett végtelenszer fordulhat elő a világban a legkülönbözőbb dolgokon.⁹⁵⁵ Az idealizálás, szemben a formalizálással, nem vonatkoztat el a tárgyak minden tartalmi vonásától, a generalizálással szemben viszont nem ennek vagy annak a tárgyítípushoz az elemeként, az adott típushoz tartozó más tárgyakkal összehasonlítva veszi őket szemügyre, hanem a konkrét tárgy *matematikai*, és speciálisan *geometriai* tulajdonságaira való tekintettel. Az idealizálás módszere különösen az utolsó korszak írásaiban, és konkrétan a *Válságban* kerül majd előtérbe, (vö. pl. Hua 6: §9).⁹⁵⁶ Ez a módszer tette lehetővé az újkori, matematikai alapvetésű természettudományok megszületését és sikerét. Az idealizálás során elvonatkoztatunk a vizsgált konkrét tárgy empirikusan esetleges, téridőbeli tulajdonságaitól, hogy azt egy absztrakt geometriai, illetve matematikai lényeggé alakítsuk át. Ugyanannak a konkrét tárgynak a geometriai, matematikai tulajdon-

⁹⁵³ Vö. pl. Hua 3/1: 8.o., §§8-10, 16. Hua 17: 15sk.

⁹⁵⁴ Formalizálás és generalizálás: Hua 3/1: §13; idealizálás: i.m. 158.o.

⁹⁵⁵ Hua 3/1: 30. „Minden lényeg, attól függetlenül, hogy tartalmas vagy üres (tehát tisztán logikai) lényeg, lények fokozatainak a sorába illeszkedik, tehát a *generalitás* és a *specialitás* fokozataiba. Szükségképpen tartozik hozzájuk két határ, amelyek azonban soha nem esnek egybe. Lefelé haladva a *legalsóbb specifikus különbségekhez* érkezünk, vagy, úgy is mondhatnánk, *eidetikus szingularitásokhoz*; a fajtabeli és nembeli lényeken keresztül felfelé haladva pedig *egy legfelsőbb nemhez*. Az eidetikus szingularitások lények, amelyek fölött szükségképpen «általánosabb» lények vannak, mint az előbbieké nemei, amelyek alatt azonban nincsenek további specifikációk, amelyekre vonatkozva azok maguk fajták (legközelebbi fajták, vagy közvetlen, magasabb nemek) volnának”.

⁹⁵⁶ Ld. a problémához: Dodd, 2005: 88, 96, 102skk, 109skk, 112sk. Strasser, 1991: 3-8 (különösen a kockapélda: 5sk), 42. James Garrison, „Husserl, Galileo and the Process of Idealization”, in *Synthese*, 66 (1986): 329-338.

ságait fokozzuk egy ideális határig. Az idealizáció ily módon egy absztrakt geometriai, illetőleg matematikai lényeket ad eredményül, egy *egzakt, formális lényeket*. Ilyen egzakt lények például a geometriai optikában a fénysugár, mely a konkrét, empirikus fénysugárnak egy absztrakt vonallá történő idealizálása.⁹⁵⁷ Az idealizálás által kapott egzakt lények a formális ontológia tárgyai közé tartozik.

Husserlnél olyan további főbb besorolásokkal találkozunk a lények leírásában, mint immanens és transzcendens,⁹⁵⁸ formális és kontingens,⁹⁵⁹ egzakt és morfológiai lények.⁹⁶⁰ Husserl olykor eltérő értelemben használja ugyanazt a terminust, de a közvetlen és tágabb szövegekörnyezet mindig segít az adott használati mód pontos értelmének kibontásában és tisztázásában. Első megközelítésben az egzakt és morfológiai lények a matematikai és természettudományos kutatás lényegeinek szembeállításában jelenik meg.⁹⁶¹ A matematika formális, egzakt, geometriai és algebrai lényekstruktúrákkal foglalkozik, míg a természettudomány a „külső”, empirikus, transzcendens világ adottságainak lényegi vonásaival. Az utóbbi, a természeti világban előforduló dolgokhoz kapcsolódó lények Husserl szerint lényegileg pontatlanok, homályosak, és egzaktóságukban csupán megközelíthetők, de soha el nem érhetik a matematikai tárgyak egzaktóságát.⁹⁶² A morfológiai lényeket azonban használja egy *tágabb* értelemben is, mely nem csupán a természettudományos kutatás lényegeihez, hanem általában *minden tartalmas lények kategóriához* kapcsolódik, így gyakorlatilag a *materiális lények* vagy *kategória* fogalmával válik egyjelentésűvé. Az *Eszmék* 75§-ában⁹⁶³ Husserl határozottan leszögezi, hogy a fenomenológia, mint „a tiszta élmények deskriptív lényegtana” vagy eidetikája, alapvetően különbözik az egzakt lényeket nyújtó matematikai tudományoktól.⁹⁶⁴ Később a kötetben a transzcendentális fenomenológiát

⁹⁵⁷ Vö. Sokolowski, 1974: 77sk. „Az egyik legjobb példa egy egzakt fogalom kialakítására Newton definíciója a fénysugárra az *Optikában*”. „A fénysugár gondolat és érzékelés keveréke. Newton azzal a fényel kezd, mely tapasztalatunk része, hivatkozik arra az ismerős tapasztalatra, amikor megszakítjuk a fény egy «részét», és ezután a megszakításnak ezt a műveletét rávetíti egy ideális határra – a legkisebb megszakítható részre. Ezt a sugarat azután soha nem érzékeljük, és mégis abból ered, amit érzékelünk”.

⁹⁵⁸ Hua 3/1: §60

⁹⁵⁹ Hua 17: §6.

⁹⁶⁰ Hua 3/1: §74.

⁹⁶¹ Id. hely.

⁹⁶² I.m. 155. „A legtökéletesebb geometria, és annak a legtökéletesebb gyakorlati uralása sem segíthet a természettudósoknak abban, hogy (egzakt geometriai fogalmakban) kifejezésre juttassa azt, amit a következő, egyszerű, közvetlenül érhető, tökéletesen megfelelő szavakkal ír le: csipkézett, barázdált, lencse alakú, emyős formájú, stb. – csupa olyan fogalom, melyek *lényegileg, és nem csupán esetlegesen* pontatlanok, és ennél fogva egyúttal nem-matematikaiak is”.

⁹⁶³ Tehát rögtön az egzakt lények és morfológiai lények különbségét rögzítő paragrafust követően.

⁹⁶⁴ I.m. 158. „Félrevezető előítélet azt gondolni, hogy a történetileg adott apriori tudományok metodikája, melyek valamennyien *egzakt* ideáltudományok, minden további nélkül mintaképpül kellene hogy szolgáljon minden új tudomány számára, és különösen a mi transzcendentális fenomenológiánk számára – mintha csupán egyetlen módszertani típushoz tartozó eidetikus tudományok volnának lehetségesek, nevezetesen az «egzaktág» típusához tartozók. A transzcendentális fenomenológia azonban, mint deskriptív lényegtudomány, *az eidetikus tudományok totálisan különböző alaposztályába* tartozik, mint a matematikai tudományok”.

„eidetikus morfológiaként” jellemzi (Hua 3/1: 336).⁹⁶⁵ A transzcendentális fenomenológiai lényegei, mint a tiszta élményfolyam lényegstruktúrái, tartalmas kategóriák, és ennyiben semmi esetre sem a formális, hanem a materiális lényegekhöz tartoznak. Amennyiben a morfológia kifejezést általánosan a materiális lényegek deskriptív tudományának értelmében használjuk, a fenomenológiát eidetikus morfológiának kell neveznünk.⁹⁶⁶

A *Formális és transzcendentális logika* 6§-ában a logikai és nem-logikai lényegek megkülönböztetésére használja a formális lényeg és a kontingens vagy esetleges lényeg megnevezéseket. A formális lényegek a tiszta logikai ész tárgyai, míg az esetleges lényegek azok, amelyekhez bármilyen „tartalmas-hületikus” mozzanat kapcsolódik, (Hua 17: 33). A formális lényegeket a formális apriori, az esetleges lényegeket pedig materiális apriori jellemzi, (uo.). Az *Eszmék*ben az immanens és transzcendens lényeg megkülönböztetése a fenomenológiai redukció végrehajtásával függ össze, (Hua 3/1: 128skk, [§60]). Az immanens lényegek a tiszta élményfolyam lényegei, a transzcendens lényegeket pedig a külső, empirikus valóság, így a fizikai, a pszicho-fiziológiai, valamint a szellemi, kulturális világ tárgyaihoz tartozó lényegeket. Husserl „minden materiális-eidetikus tudománynak” a fenomenológiából történő kizárásáról beszél,⁹⁶⁷ ami ellentmondani látszik annak, hogy fentebb a fenomenológiát is materiális lényegdiszciplínának mondtam. Ez azonban a „materiális” lényegkategória szűkebb használatára utal, amelyet maga Husserl tesz viszonylagossá azzal, hogy a fenomenológiát eidetikus morfológiaként azonosítja.⁹⁶⁸ Mivel a transzcendentális lényegeknél hangsúlyosan nem formális, illetve egzakt lényegekről van szó, azokat egy megfelelően, tehát *transzcendentálisan módosított* értelemben, szintén materiális kategóriáknak kell tekintenünk.

⁹⁶⁵ Az *Eszmék* második kötetében Husserl félreérthetetlenül ad hangot annak az álláspontnak, hogy még ebben a szűkebb értelemben vett, a fenomenológiai redukción kívüli morfológia sem kizárólag a természettudományokhoz tartozik. Még a fenomenológiai beállítódást megelőzően az empirikus lélektani folyamatokkal foglalkozó individuálpszichológia, a személyt, a magasabb rendű személyiségeket és általában a kulturális világot vizsgáló szellemtudományok morfológiájáról, illetve „univerzális morfológiájáról” ír, (Hua 4: 364sk, 370sk; 372, 376-381, 390). Hangsúlyos különbséget tesz a szellemtudományi és a fenomenológiai beállítódás között, amennyiben az előbbihez még kapcsolódik ontikus pozíció, és nem hajtja végre az univerzális epokhét, minden létzés általános érvénytelenítését. I.m. 367: „A szellemtudományos kutató azonban nem valósítja a fenomenológia fenoménjeire, a transzcendentális-tiszta cogitóra, a cogitáló szubjektumok és gondolt-létük transzcendentális sokaságára való transzcendentális-fenomenológiai redukciót”.

⁹⁶⁶ A morfológia problémájához lásd még: Palermo, 1978, Lévinas, *Théorie de l'intuition dans le phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1963: 173. Andrzej Klawiter, „Why did Husserl not become the Galileo of the Science of Consciousness?”, in Francesco Coniglione, Roberto Poli és Robin Rollinger (szerk.), *Idealization IX: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, New York-Amsterdam: Rodopi, 2004: 253-272. Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, USA: Indiana University Press, 2000: 43-51. Sokolowski, 1974: 77-79.

⁹⁶⁷ Hua 3/1: 128. „Azon filozófiai funkciókra való tekintettel, amelyeknek átvételére a fenomenológia hivatott, jól tesszük, ha itt ismét hangot adunk annak, hogy az imént végbevitt fejtegetésekben a fenomenológiának, ahogy valamennyi mástól, így a *materiális-eidetikus diszciplínáktól való abszolút függetlenségét* is rögzítettük”.

⁹⁶⁸ I.m. 336. „Mindenütt noézisek és noémák formációit kutatjuk, szisztematikus és eidetikus morfológiát tervezünk, mindenütt lényegi szükségszerűségeket és lényegi lehetőségeket emelünk ki: az utóbbiakat mint szükségszerű lehetőségeket, azaz a *lényegekből* előírt és lényegtörvények által körülhatárolt összeférhetőség egyesítési formáit”. Egy 1914-es kéziratban a noémák morfológiájáról beszél, Hua 3/2: 609.

Ezen a ponton szétválík egymástól *mundán* és *transzcendentális* ontológia; az utóbbiról alább lesz még szó.⁹⁶⁹

Husserl az *Eszmék* harmadik kötetében vállalkozik rá, hogy módszeresen tisztázza fenomenológia és ontológia viszonyát. Ekkoriban⁹⁷⁰ az ontológiát még kizárólag a mundán ontológia értelmében fogja fel. Ontológia és fenomenológia legalapvetőbb különbségét abban látja, hogy az ontológia ugyan végrehajtja az eidetikus redukciót, de nem hajtja végre a transzcendentális-fenomenológiai redukciót, tehát még bizonyos ontikus tézis kapcsolódik hozzá. Fenomenológia és ontológia konstitutív viszonyban állnak egymással: a végső soron minden „racionális ontológiát” felölelő fenomenológia hivatott arra, hogy feltárja ezeknek az ontológiáknak a transzcendentális szubjektivitásban rejtőző konstitutív gyökereit. A *Logikai vizsgálódásokban*, mondja itt Husserl, a fenomenológiai eidetikus doktrína és a racionális (az eidetikus) pszichológia egybeesett, ez azonban helytelen. A racionális pszichológia végső soron még valami *létezővel* foglalkozik, (Hua 5: 24). A racionális pszichológia annyiban rokon a fenomenológiával, hogy a psziché szigorúan eidetikus tudománya, mely azonban még – a fenomenológiától eltérően – valami mundán létezőnek tekinti a lelket, (i.m. 56). A „racionális fenomenológia” („rationale Phänomenologie”)⁹⁷¹ végső soron felöleli a racionális pszichológiát, és általában az összes racionális ontológiákat, (i.m. 72, 77sk, [§14]).⁹⁷²

Ahogy egy konkrét, individuális, empirikus tárgyhoz vagy adottsághoz végtelen külső és belső horizontok tartoznak, tehát megismerése végtelen folyamat, ugyanúgy Husserl szerint az egyes „racionális ontológiai” diszciplínák és részterületek kidolgozása szintén egy végtelen feladat; de még egyetlen konkrét lényegtárgy teljes körű, teljesen adekvát megismerése is végtelen horizontot nyit meg.⁹⁷³ Minden lényegtárgynak, lényegstruktúrának van egy világosan belátható, megragadható magja, illetve magtartalma, (Kern, Kernbestand).⁹⁷⁴ Aki

⁹⁶⁹ Palermo egyébként kiváló cikkének egyik hibája, meglátásom szerint, éppen az, hogy azáltal, hogy megfelelteti immanens és transzcendens lényeg különbségét egzakt és morfológiai lényeg különbségének, vagyis immanens-egzakt (1978: 74), valamint morfológiai-transzcendens (i.m. 70, 71. stb.) lényegekről beszél, össze-mosódik nála egyfelől a transzcendens és transzcendentális, másfelől a logikai és immanens tartomány.

⁹⁷⁰ 1912-ben, és még utána is, megközelítőleg 1926-ig. (Vö. Hua 41: 29-es számú szöveg).

⁹⁷¹ A „racionális” jelző a műben egy tudomány vagy diszciplína „tisza eidetikus”, apriori és apodiktikus jellegét hivatott kifejezni.

⁹⁷² Edith Stein kiemeli a fenomenológia és ontológia közötti viszony lényegi és bensőséges jellegét. „Stein számára az ontológia nem a transzcendentális fenomenológiának alárendelt státuszú, hanem a kettő egymással parallel viszonyban áll, a transzcendentális fenomenológia az ontológia megalapozásául szolgál”, tehát az ontológia mintegy lényegi szükségszerűséggel „sarjad ki” a fenomenológiából, mint altalajból. Vö. Jani Anna, „A fenomenológiai mozgalom korai szakasza”, in Varga-Zuh, 2009: 215.

⁹⁷³ Mivel Husserl a matematika felől érkezett a filozófiához, és matematikusként is kapcsolatba került a végtelen matematikai kutatásával, számára annál is nagyobb jelentőséggel bírt a filozófiának végtelen feladatként való felfogása, illetve a végtelennek a filozófiát vezérlő eszméje, mint olyan. Ld. ehhez: Mezei, 2004b, II. köt: 107, 110. A filozófia, mint végtelen feladat Husserlnél, többek között: Hua 29: 408, 421-423; Hua 6: 73sk (magyar/2: 99sk), 324, 338-341, (magyar [1972]: 336, 354-358).

⁹⁷⁴ Husserlnek itt a „noématikus magról” alkotott elképzelését viszem át az eidetikus megismerés, illetve kutatás területére. Hua 3/1: 210 [§91].

tisztán belátta a Pitagorasz-tételt, és végre tudja hajtani annak bizonyítását, arról minden további nélkül állíthatjuk, hogy világosan ismeri magát a tételt. Ugyanakkor ehhez a konkrét tételhez végtelen sok lehetséges bizonyítási mód tartozik, és végtelen sok ponton kapcsolható más matematikai tételekhez, tárgyakhoz és összefüggésekhez. Az eidetikus megismerésre éppúgy igaz, mint a konkrét, érzéki tárgyak megismerésére, hogy bármely ponton is lépünk bele a kutatásba, a tárgyat, a területet soha nem fogjuk tudni teljesen kimeríteni.

*

Értékek

Az értékek a kategoriális tárgyak egészen speciális osztályát képezik. Fentebb már foglalkoztunk velük, az alapvető beállítódásokat tárgyaló fejezetben, az egyes beállítódási típusokhoz strukturálisan hozzátartozó értékelési módok elemzése kapcsán.⁹⁷⁵ Ott azonban kifejezetten az érték noétikus aspektusáról volt szó: az értékelő aktusról, illetőleg az értékelő attitűdről. Ezen a helyen az értéket, mint a vonatkozó aktusok, attitűdök tárgyi, noematikus korrelátumát vizsgáljuk. Az érték különös jellege abból fakad, hogy érvényességét a rá vonatkozó értékelő aktusból meríti, ezen az aktuson kívül, és tőle függetlenül nem rendelkezik érvényességgel, az aktust végrehajtó szubjektum ugyanakkor mégis úgy kerül szembe az értékkel, mint ami szigorú objektivitással bír és kötelező rá nézve, amely tehát a legcsekélyebb mértékben sem tekinthető önkényesnek.⁹⁷⁶ Noha érvényességük az őket tételező értékelő aktusokon alapul, az értékek mégis faktikus emberi életünk lényegi, konstitutív velejárói. Életünket értékek mentén rendezzük be, alakítjuk ki és építjük fel. A tetteinket, törekvéseinket, általában a gyakorlati életet⁹⁷⁷ vezérlő célok mindenkor aktívan vagy passzívan végrehajtott értékeléseken nyugszanak.

Husserl már egészen korán, 1891-ben,⁹⁷⁸ filozófiai pályafutása kezdetén felismerte az értékek alapvető jelentőségét, az értékelmélet és az etika kérdései végigkísérték munkásságát, egészen a haláláig. *Első etikai korszaka* alatt Husserl arra törekedett, hogy kidolgozza a logikai racionalitással párhuzamos etikai racionalitás szféráját. A teoretikus racionalitással

⁹⁷⁵ II.1. „Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés”. Az értékek abban a fejezetben speciálisan mint a megfelelő beállítódás által lényegileg implikált praktikus, etikai, esztétikai, vallási vagy teoretikus értékek kerültek szóba.

⁹⁷⁶ Sartre ennek alapján értelmezte úgy az értékeket, mint szabadság és szükségszerűség szintéziseit; és ennek folytán kapta nála az érték a már korábban is (II.1.2. „Az etikai beállítódás” c. alfejezetben) idézett paradox definíciót: önmagában-önmagáért-való („l'en-soi-pour-soi”). Az érték nála nem más, mint elkötelezettség, az önmagáért-való által szabadon magára vállalt szükségszerűség. Az érték olyan projekció, mely hatalommal bír az azt megvalósító ember fölött.

⁹⁷⁷ Ideértve a teoretikus praxist is, mint a tudományos kutatás gyakorlatát.

⁹⁷⁸ „Grundprobleme der Ethik”, („Az etika alapproblémái”), 1891, nyári szemeszter. Bernet-Kern-Marbach, 1996: 218. Ld. még: Varga Péter, „Bevezető”, Husserl: *Kitekintés az akarat által alapított legjobb élet etikájára (1920/1924)*, in Varga-Zuh, 2011: 101sk.

párhuzamosan jelen van egy praktikus, etikai, normatív racionalitás. Az ésszerűség nem csupán az igazság, hanem az igazságosság birodalmára is jellemző. Míg az elméleti ész területét teoretikus evidencia, addig a gyakorlati ész aktusainak speciálisan ehhez a tartományhoz illeszkedő praktikus evidencia illeti meg. Husserl célja ezekben az írásokban és előadás-szövegekben egy szigorúan racionális,⁹⁷⁹ *apodiktikus etika* megteremtése volt; ahol az egyes értékek egymáshoz való viszonyát apodiktikus evidenciával tudjuk belátni. *Második etikai periódusában* a korábbi eredményeket az időközben kimunkált genetikus fenomenológia kontextusába ágyazza bele;⁹⁸⁰ tehát szisztematikus kísérleteket tesz annak feltárására, hogy az etikai racionalitás aktusait miképpen alapozzák meg és készítik elő az érzés és motiváció tisztán passzív, preracionális aktusai.⁹⁸¹

Etikai és értékelméleti elképzeléseinek fejlődése során állandó elem nála, hogy az értékek, valamint a rájuk vonatkozó normatív, axiológiai és etikai kijelentések, soha nem állnak önmagukban, elkülönülten, hanem mindig más értékekkel, valamint értékelő és etikai állításokkal kapcsolódnak össze rendszerszerűen; kontextusba és *hierarchiába* szerveződve velük. Husserl szerint egy etikai, vagy egy axiológiai tartományt mindig egy alapérték, alapnorma vagy alapeszme definiál. A Prolegomenában norma és érték fogalma még közvetlenül egyjelentésű. Az értékítéletek itt magától értetődő módon normatív ítéletekként jelennek meg, (vö. pl. Hua 18: 54skk, [§14]).⁹⁸² Később az értékek problémáját elhatárolja általában a normatív, és speciálisan az etikai kérdésektől, (Hua 37: 244). Az értékekre egy kategoriális ontológia vonatkozik, mely megállapításokból, ha úgy tetszik, *deskriptív* kijelentésekből épül fel („mi az értékes?”), míg a normatív diszciplínák, és konkrétan az etika *preskriptív*, a kötelességekkel kapcsolatos előírásokat fogalmaz meg, tehát a *legyen*-re irányul („mit *kell* tennem?”), (i.m. 244skk). Az értékek azonban mindenkor normatív implikációkkal bírnak; a normatív előírások mindenkor valamilyen értékstruktúrán alapulnak.

Az értékek problémája a faktikus emberi élet valamennyi területét érinti. A kulturális, szellemi, társas világot értékkel bíró tárgyak, eszközök, holmik népesítik be. Életünket eleve

⁹⁷⁹ Mindenekelőtt a 28-as kötet írásairól van itt szó (Előadások az etikáról és értékelméletről, 1908-1914, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*), de foglalkozik ezekkel a kérdésekkel a Prolegomena 14-16-os paragrafusában, valamint az *Eszmék* második kötetében is.

⁹⁸⁰ Husserl „második etikájáról” lásd: Melle, „Husserl’s Personalistic Ethic”, in *Husserl Studies* 23 (2007): 1-15.

⁹⁸¹ Husserl második etikájához lásd még Henning Peucker Bevezetőjét a 37-es kötethez. „Az előadás lejegyzése az 1920-as nyári szemeszter során a transzcendentális fenomenológia intenzív továbbfejlesztésének és átalakításának időszakába esik. Az *Eszmék* első kötete keletkezésének éveiben Husserl elmélyíti transzcendentális fenomenológiai gondolkodását, amelynek során egyúttal a konkrét fenomenológiai munka témáinak területét is kiszélesíti. A minden értelemképződmény konstitutív alapjaira vonatkozó husserli elemzések az aktív és passzív szintéziseket, motivációs struktúrákat éppúgy feltárják, mint különösen a konstitúciós eseményben szereplő genetikus összefüggéseket; úgy hogy ezt hozzávéve egy sokrétű, a legteljesebb mértékben dinamikus folyamattal szembesülünk”. Hua 37: xiii.

⁹⁸² Vö. még: D.W. Smith, 2007: 363sk.

értékek alapján rendezzük be és irányítjuk; céljaink mindenkor értéktételezéseken alapulnak. Életcéljaink hallgatólagosan előfeltételezett, illetőleg többé vagy kevésbé reflektált értékrendszerek alapján kristályosodnak ki. Értékek határozzák meg, hogy milyen hivatást választunk, hogy általánosságban hogyan viszonyulunk embertársainkhoz, és általában a világhoz. Értékek alapján alakítjuk ki az életünket irányító eszméket, elveket. Az értékre irányuló kérdés tétje nem kevesebb, mint annak meghatározása, hogy milyen értékek szerint éljük le, vagy érdemes leélnünk az életünket. Az értékre vonatkozó kérdés *létkérdés*. Az axiológiai és etikai apodikticitás annál nagyobb jelentőséggel bír.

Egy adott értékterület által felölelt értékek szisztematikusan összefüggnek egymással, kölcsönösen értelmezik egymást, az egyes értékek sajátos megvilágításba helyezik a többit. Ezek az értékek mindannyian relatívak a szóban forgó területet definiáló alapérték tekintetében. Az alapérték jelenti a vonatkozó értéktartományhoz tartozó összes érték alapmércéjét. Husserl szerint relatív értékek csak ott vannak, ahol van abszolút érték is, az abszolút érték pedig az értékszférákat megnyitó alapérték. Az alapvető attitűdöket *eszmék* vezérlik, mint a vonatkozó beállítódásban előforduló lehetséges és aktuálisan végrehajtott szándékoknak és törekvéseknek irányt adó alapértékek. Az esztétikai beállítódást a tökéletes szépség, az etikai a legfőbb jó, a vallásit a legnagyobb szentség, a teoretikust pedig a teljesen adekvát megismerés eszménye vezérli. Minden alacsonyabb érték ezekből a legmagasabb és legtökéletesebb eszményekből meríti viszonylagos becsét, és Husserl szerint végső soron mindenütt ezekre az ideálokra kell törekednünk. Mint fogalmaz: „Minden egyes ilyen szférában a jobb a legjobb ellensége, és a legjobb magában foglal minden alacsonyabb szintű jót”, (Hua 37: 251).⁹⁸³ Az etikai beállítódásban például, Husserl meggyőződése szerint, akkor járok el autentikusan, ha nem pusztán „jobb” emberré akarok válni, hanem minden egyes aktusomban egy abszolút etikai eszményhez mérem magam, és minden megnyilvánulásom során ennek az eszmének akarok megfelelni, (i.m. 246).⁹⁸⁴

Milyen viszony állapítható meg mármost az adott értékszférát definiáló alapérték, valamint a szóban forgó szféra által felölelt, az alapérték vonatkozásában relatívnek mondható többi érték között? Állítható-e, hogy egy relatív érték ne csak a többi relatív értéket, hanem a hozzá képest abszolútnak nevezhető alapértéket is értelmezze, korábbi elképzeléseinkhez

⁹⁸³ Magyar: 110. Varga Péter András fordítása. A továbbiakban is az ő fordítását idézem.

⁹⁸⁴ Magyar: 105sk. „[A] morális személyiséget illetően csak egy abszolút eszme létezik, és az eszme kisebb vagy nagyobb mértékű megközelítése. Az egyedi akarás és cselekvés lehet tisztán morális, azonban a morális személyiség annak a szubjektumnak az eszméje, aki életének egyetemességében, minden aktusában morális. Az empirikus szubjektum pedig csak általa morális, hogy ezt az eszmét kisebb vagy nagyobb mértékben megközelíti, illetve azon határozott akarat révén, hogy ne legyen megalkuvó, hanem ehhez az eszméhez mérje magát.”

viszonyítva új megvilágításba helyezze? Ha igen, milyen értelemben? Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre választ kapjunk, ismét közelebbi vizsgálat tárgyává kell tenni az érték mint olyan mibenlétét. Az érték az előnyben részesítés és a hátrébb sorolás aktusaiban tételeződik. Egy dolog (akár egy eszme) értékelése, értékesnek tartása, értékesként való megragadása⁹⁸⁵ a dologhoz (az eszméhez) való viszonyulás egy sajátos módja. A dolgot valamilyen szempontból kívánatosnak, előnyösnek, *értékesnek* tartjuk, az eszmét úgy ragadjuk meg, mint amelyhez célkitűzéseink, törekvéseink, cselekedeteink során igazodnunk kell, amelyet, amennyire csak lehetséges, érvényre kell juttatnunk.

Az értékelés, Husserl leírása szerint, olyan kategoriális aktus, melyet emocionális, racionális és akarati aktusok fundálnak.⁹⁸⁶ Megvalósulásában ezek az aktusok működnek közre, ezekre az aktusokra támaszkodik. Az érzés oldaláról a gyönyör és a fájdalom, az öröm és a bánat, a rokonszenv és az ellenszenv, a szeretet és gyűlölet aktusai alapozzák meg, az akarat oldaláról a spontán törekvések, a passzív⁹⁸⁷ és aktív elhatározások, végül a gyakorlati ész oldalán a racionális mérlegelés, számítás és összehasonlítás aktusai. Az érték *önállóan mozzanatként* épül be a pozitívan vagy negatívan értékelt dologba vagy tényállásba. Az ilyen vagy olyan módon értékelt dolog, eszme vagy tényállás egy teljes, konkrét struktúra, melyből *elvonatkoztatás* útján emelhetjük ki az értéket, mint *kategoriális tárgyat*. Faktikus életünk konkrét adottságai már eleve bizonyos szempontból értékesként jelennek meg számunkra. Értékeléseink végső soron a létben való *érdekeltségünkön* alapulnak.⁹⁸⁸ Passzív vagy aktív előnyben részesítéseink, értékeléseink gyökereikkel végső soron ebbe az alapvetően gyakorlati érdekeltségbe nyúlnak vissza.

Az eszközt értékesnek tartjuk valamely cél szempontjából, a cél pedig egy megvalósítandó szituáció, egy követendő eszme. A szituáció, amelyet meg *kell* valósítanunk, az eszme, amelyet követnünk *kell* – ebben a kellésben szintén egy értékesnek-tartás jut kifejezésre. Céljaink során rangsort, fontossági sorrendet állítunk fel magunknak, mely egy többé vagy kevésbé tudatos értékhierarchiát előfeltételez. Egy cselekvési módot vezérlő attitűdhez tartozó

⁹⁸⁵ Az eredeti szövegekben: für wertvoll halten, als wertvoll erachten, Wertung, Werthalten, Werthaltung, Wertnehmen, Wertnehmung.

⁹⁸⁶ A 28-as kötet előadásainak szövegeiben Husserl még a logikai ész primátusáról beszél, (Hua 28: 65skk). Ez az álláspontja még a Logikai vizsgálódásoknak is ahol a normatív-axiológiai diszciplínák mindenkor teoretikus diszciplínákon alapulnak (Hua 18: §§14-16). A 37-es kötet írásainak idejére (1920-1924) ez a rend megváltozik: a kedély- és érzés-aktusok elsőbbségre tesznek szert a teoretikus, objektíváló aktusokkal szemben.

⁹⁸⁷ „Passzív” elhatározások: a külső interszjektív befolyások pusztán passzív átvételei és megisméltései. Hua 4: §60/c [268sk]. „Fremde Einflüsse und Freiheit der Person”.

⁹⁸⁸ A 37-es kötet írásai szerint a praktikus érdekeltségek mindenkor megelőzik és megalapozzák a teoretikus érdekeket, érdekeltségeket. Hua 37: 13-26, 321-325, 325skk. PL. i.m. 18.o. „... a teoretikus érdeklődés csupán a praktikus érdeklődés egy különös esete”. I.m. 324.o. „Minden érdeklődés az itt szóba jövő értelemben véve praktikus, egy bizonyos fajta célra való törekvő-irányult-lét. *A teoretikus érdeklődés ennek csupán speciális esete, ahol a cél a végtelen, egy bizonyos területhez tartozó igazsághorizontba való behatolás*”.

értékhierarchia magját mindig egy alapérték, a szóban forgó hierarchia tekintetében: egy abszolút érték, egy végső eszmény képezi. A tényleges gyakorlatban azonban mindig csak egy relatív érték, illetve a végső eszmény *relatív* megvalósulását tapasztalhatjuk. Az értékek paradoxonja abban rejlik, hogy míg megvalósulva mindig csak relatív értékeket láthatunk, és ezek az értékek érvényességüket, értékességüket csak egy rájuk vonatkoztatva abszolút értékből, eszményből nyerhetik, mégis: magára az abszolút eszményre csak ezeken a relatív realizációkon keresztül nyerhetünk rálátást. Soha nem fogjuk tudni a gyakorlattól teljesen függetlenül megismerni az eszmény mibenlétét: tapasztalnunk kell az értékek viszonylagos megvalósulásait ahhoz, hogy kiismerjük a nekik alapul szolgáló abszolút értéket vagy eszményt. Ily módon kölcsönös kapcsolat áll fenn relatív és abszolút érték között.

Az értékek mint specifikus kategoriális tárgyiságok problémája úgy kapcsolódik az evidencia, illetve az igazság problémájához, hogy Husserl „igaz értékekről”, illetve az értékek mibenlétére vonatkozó igaz, helyes belátásokról beszél, (Hua 37: 249sk).⁹⁸⁹ Arra, hogy melyek az „igaz értékek”, csak a konkrét értékmegvalósulásokkal való elmélyült és alapos foglalatosskódás taníthat meg bennünket. Minél több értékmegvalósulást tapasztaltunk egy adott értékszféra vonatkozásában, annál jobban fogjuk megismerni az azt definiáló alapértéket vagy abszolút értéket is. Alapvető egzisztenciális jelentősége van annak, hogy milyen dolgokat és milyen mértékben tekintünk értékesnek, hogy melyek az életünket irányító célok és eszmék. A pozitív értékek megvalósításának időt, energiát és erőforrásokat szentelünk. Az adott tekintetben értéksemleges dolgok fenntartására nem fordítunk időnkéből, erőnkéből és forrásainkból. A negatívnak értékelt dolgok, viszonyok felszámolására, megszüntetésére viszont megint csak készek vagyunk időt, energiát és erőforrásokat áldozni. Husserl épp ezért tulajdonít alapvető jelentőséget értékítéleteink, axiológiai meggyőződéseink helyességének vagy helytelenségének, megfelelő vagy nem megfelelő voltának. Az „igaz” értékek megragadásán vagy elvételén az egyén, illetőleg a közösség sorsa múlhat.⁹⁹⁰

Az egyes értékterületek Husserl szerint végső soron nem különülnek el egymástól hermetikusan, hanem mindegyik specifikus érték az univerzális, praxisorientált élet összefüggéseibe illeszkedik, (i.m. 250sk). Az értékeket végső soron mindig másokkal

⁹⁸⁹ „Igaz értékek”: pl. i.m. 121, 249sk, 277, 282sk. Ezzel összefüggésben beszél továbbá „axiológiai igazságokról” is. Ld. pl. i.m. 72sk, 121, 191, 271skk, 285, 336sk, 349, stb.

⁹⁹⁰ Vö. pl. Hua 37: 5. „Vezérgondolatunk mármost a következő: nyilvánvalóan kell, hogy létezzen egy normatív tudomány, mely az emberi célokat univerzális módon áttekinti, és azokat ezen normatív szempont szerint univerzálisan megítéli, más szavakkal, egy olyan tudomány tehát, amely azt kutatja, hogy céljaink valóban azok, amelyekre törekednünk *kell*. Ez a tudomány tehát nem pusztá ténykérdésekre irányul, hogy mely célokra és mindenekelőtt végcélokra kell az embereknek faktikusan törekedniük, és hogy általánosságban mely célokat tekintik a legfőbb végcélok nemeinek, hanem jogosultsági kérdésekre [Rechtsfrage], értékkérdésekre: melyek szerint valóban az ily módon artikulált végcélokra *kell-e törekedniük*, valóban *megérdemlik-e* ezek a végcélok, hogy törekedjünk rájuk?”

együttműködve, egy interszjektív gyakorlat keretében realizáljuk. A teoretikus élet értékei (a teoretikus, ismereti értékek) is az egyetemes, közösségi élet és gyakorlat értékeinek rendelődnek alá, ennek szempontjából nyernek értelmet, érvényességet és jelentést. Így a teoretikus apodikticitás mindenkor a praktikus, axiológiai apodikticitásnak rendelődik alá; ennek az apodikticitásnak, az értékek apodiktikus tanának a kontextusába kerül. Ebből fakad az értékek központi szerepe az apodikticitás általános problematikája szempontjából.

Husserlnél a legfőbb értékszféra, speciálisan ebben a tekintetben, az etikai lesz, melynek az összes többi értékszféra alárendelődik. Az értékek végső kontextusát tehát az etikai normativitás jelenti számára.⁹⁹¹ A legfőbb értékek a személyiség, a szabadság és a szeretet lesznek, melyek kölcsönösen összefüggnek egymással: a személyiség mindenekelőtt szabad, és a másikat szeretni elsősorban azt jelenti, hogy nem akarjuk uralni őt, hanem engedjük, hogy a maga módján valósítsa meg magát, és mindig nyitottak vagyunk rá, ha önmegvalósításához a mi segítségünkre van szüksége. A társadalomnak, Husserl értelmezése szerint, alapvetően a *szeretet* értéke alapján kellene megszerveződnie,⁹⁹² mint egy „szeretet-közösség”, („Liebesgemeinschaft”).⁹⁹³ A kategorikus imperatívusz a következőképpen határozza meg: „Mostantól kezdve minden ingadozás nélkül tedd a legjobbat, mindörökké a számodra lehetséges legjobbat; ezt ragadd meg norma szerinti ismeretedben, és akard normatudatos akarásban”, (Hua 37: 253). Ez az imperatívusz egy „egyetemes norma-akaratot” alapít, melynek megvalósítására a többi emberrel együttműködve törekszem, egymást kölcsönösen segítve ezen legfőbb értékek megvalósításában, (uo.).

⁹⁹¹ Még az ismeretértékek, a teoretikus értékek is relatívak nála ezekhez az etikai fundamentálértékekhez képest. Mit jelent az, hogy minden értékszféra végső soron az etikai normativitás szférájára vonatkozik, mint hiperkontextusra? Azt, hogy az etikai általános kérdései arra vonatkoznak, hogy mit kell tennem ahhoz, hogy jó, etikus *emberként* járjak el, és ebben a formában logikailag *is* megelőzik a specifikus *hivatásbeli* élet normatív kérdéseit, az olyan kérdéseket tehát, hogy mit kell tennem ahhoz, hogy jó *tudósként, művészként*, stb. járjak el. Husserl értelmezésében a „lehető legjobb élet” etikai eszménye (i.m. 247), valamint a vele összefüggő etikai alapértékek tehát rangjukban és fontosságukban felette állnak az egyes különös hivatásokat vezérlő abszolút eszményeknek és értékeknek.

⁹⁹² Vö. ehhez: Melle, „From Reason to Love”, in Embree-Drummond (szerk.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Kluwer AP, Contributions to Phenomenology 47, 2002: 229-247. Uő, 2007. D.W. Smith, 2007: 373-379.

⁹⁹³ Vö. Hua 14: 165-184, különösen: 172skk; Hua 15: 572. Vö. továbbá: Peter Hadreas, *A Phenomenology of Love and Hate*, USA: Ashgate, 2007. R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Phae 125, 1992: 115, 139sk.

Műalkotások

A művészet kérdését a korábbiakban többször is érintettük; először az esztétikai beállítódás,⁹⁹⁴ majd a képtudat problémája kapcsán.⁹⁹⁵ Mindkét esetben azonban a művészet noétikus aspektusán volt a hangsúly. Ezen a helyen a művészet noématikus oldalát vizsgáljuk meg; a műalkotást speciálisan mint *ideális tárgyat* vesszük szemügyre. A fenomenológiában a műalkotás mint *ábrázolás* jelenik meg.⁹⁹⁶ Husserl, művészettel foglalkozó írásaiban,⁹⁹⁷ elsősorban a vizuális művészetekre⁹⁹⁸ koncentrált. A művészet mint képi ábrázolás a leképezett dolgot, személyt, eseményt, történetet ábrázolja, de nem csak azt: a művészi ábrázolás ezzel egyúttal a világban való létezésünket, általában az emberi lényet⁹⁹⁹ is megjeleníti. A művészet ez utóbbi aspektusa központi motívummá válik Heidegger és Gadamer vonatkozó munkáiban,¹⁰⁰⁰ akik leginkább a *nyelvileg* ábrázoló művészeteket részesítették előnyben,¹⁰⁰¹ noha művészetfilozófiai írásaikban visszatérően foglalkoztak a képekkel is.¹⁰⁰² A művészet az emberi létezés, az ember világhoz való viszonyának *konkrét* ábrázolásaként a létezés olyan konkrét vonásait és dimenzióit is képes feltárni, amelyek az *absztrakt* fogalmiság közegében mozgó filozófiai gondolkodás számára hozzáférhetetlenek. A

⁹⁹⁴ Vö. II.1.3. „Az esztétikai beállítódás”

⁹⁹⁵ III. 2.5. „Képtudat”

⁹⁹⁶ A művészet, mint ábrázolás, mint mimézis, végigvonul a fenomenológia egész történetén. Jelenleg ennek a történetnek csak néhány alapvető momentumával tudunk foglalkozni. A témához lásd: Hans Rainer Sepp-Lester Embree (szerk.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. Magyar nyelven mindenekelőtt Besze Flórának a göttingeni és müncheni kör fenomenológusainak esztétikájáról szóló írásaira szeretném felhívni a figyelmet.

⁹⁹⁷ Mindenekelőtt a 23-as kötetben közreadott szövegekről van szó.

⁹⁹⁸ Leginkább a festészetre, néhány elszórt helyen a színházra.

⁹⁹⁹ Abban az értelemben, ahogyan Gadamer „lényegmegismerésnek” nevezte a művészetet. GW I: 120, magyar [1984]: 96.

¹⁰⁰⁰ A kései, a „fordulat” utáni Heideggernél a művészet egyértelműen a középpontba került, jelentősége egyenrangúvá vált a filozófián túllépő „gondolkodással”, sőt, talán még a gondolkodásnál is nagyobb szerepet kapott. Gadamernél a művészet hasonlóan alapvető fontosságot kapott. Itt csupán két művet szeretnék kettejüktől kiemelni: Heidegger, *A műalkotás eredete*, (in GA5, magyar [2006]); Gadamer, *Igazság és módszer*, (GW1, magyar [1984]).

¹⁰⁰¹ Heideggernél a költészet a létnek a nyelv általi láttatása, látni engedése. Vö. pl. „...Költőien lakozik az ember”, GA7: 193sk, magyar [1994]: 194. „A nyelv villantja fel számunkra legelőször és azután ismét legvégtére egy dolog lényegét. Ez azonban sohasem jelenti azt, hogy a nyelv bármely tetszőleges szó-jelentésben máris szállítja számunkra a dolog áttetsző lényegét, közvetlenül és véglegesen, mint egy használatba vehető tárgyat. A megfelelés azonban, amelyben az ember tulajdonképpen a nyelv biztatására hallgat, az az a mondas, amely a költés közegében él. Minél költőbb egy költő, mondása annál szabadabb, azaz annál felkészültebb és nyitottabb a váratlanra, és amit mondott, annál tisztábban bízza azt a mind igyekvőbb hallgatásra, és annál távolabb esik az a pusztá kijelentéstől, amelynél csak a helyesség vagy a helytelenség szempontja létezik”. A kései Gadamer egészen addig a véleményig jut, mely szerint a vizuális, képi alkotásokat is alapvetően „olvassuk”, tehát az olvasás analógiájára értelmezzük és fogadjuk be. Vö. Gadamer, „A kép és a szó művészete”, in Bacsó Béla, *Kép – Fenomén – Valóság*, Budapest: Kijárat kiadó, 1997: 274-284.

¹⁰⁰² Heidegger mindenekelőtt *A műalkotás eredetének* híres Van Gogh-elemzésében (GA5: 3, 18, 21sk, 27, 43, magyar [2006]: 11, 23, 25sk, 31, 43), Gadamernél például az *Igazság és módszernek* „A kép létrangjá”-val foglalkozó fejtegetéseiben, (GW1: 139-149, magyar [1984]: 107-112).

művészet megtanít *lát*ni bennünket,¹⁰⁰³ figyelmessé tesz a létezés egyébként rejtve maradó, mégis lényegi jelentőséggel bíró mozzanataira. Az arabeszk, az elvont, tisztán figurális képzőművészeti motívumok, az absztrakt művészetek is végső soron a világhoz való viszonyulásunk konkrét módjait mutatják meg. Abban, hogy mit találunk szépnek, kellemesnek, izlésesnek (legyen szó pusztán díszítőelemekről, színek kompozíciójáról) faktikus világban-létünk hogyanja tükröződik.

A műalkotás, az emberi létezés és általában a világ homályban lévő mozzanatainak feltárásaként, látni engedéseként, az igazság felfedését viszi végbe. A fenomenológia művészetfelfogása *aléthikus*.¹⁰⁰⁴ A művészetnek, miként Husserl fogalmazott,¹⁰⁰⁵ *igazi* esztétikai, művészi értékek megvalósítójaként kell működnie; nem lehet felszínes: el kell mélyednie az emberi lényekben, az emberi létezésben. A művészet az emberi létezést, a világban-létet mindig egy meghatározott nézőpontból ábrázolja. A műalkotás, mint ábrázolási mód nézőpontja mindig egy *kontextushoz* kötött. A művészet története ábrázolási módok történeteként is értelmezhető. Mikor egy meghatározott stílusú ábrázolásmód bejáratottá, általánossá válik, akkor a művészet mindig új utakat keres, hogy új szögből, új módon világíthassa meg az emberi létezést, a világot, illetve, hogy feltárja ezek korábban nem látott momentumait. A művészet történetében kevésbé jártas befogadó számára ezért hatnak alkalmasint annyira idegennek a modern művészetek, mivel nem látja azokat az utakat, amelyeket a művészi ábrázolás korábban bejárt, ennél fogva azokat a kérdéseket sem, amelyekre a kortárs műalkotások megpróbálnak választ adni. A művészetnek gyakran

¹⁰⁰³ Pontosán ezen megfontolás alapján tulajdonított Merleau-Ponty ontológiai jelentőséget a modern festészetnek. A modern festészet, vélte Merleau-Ponty, érzékennyé tesz bennünket a tapasztalat, a létezés *vad régiói* („régions sauvages”) iránt, (VI: 221sk, 268, magyar: 191sk, 244). Vö. továbbá: Szabó, 2005: 31.o., 15-ös lábjegyzet. „Az 1958-59-ben *La philosophie aujourd’hui* (A filozófia ma) címmel meghirdetett és az 1960-61-ben *L’ontologie cartésienne et l’ontologie aujourd’hui* (A kartézianus ontológia és a mai ontológia) című előadássorozatokban M-P Husserlrel és Heideggerrel egyenrangú szerepet szán néhány festőnek, zenésznek és íróknak. A csak 1996-ban kiadott óravázlatok tanúsága szerint 1960-ban részletes előadást tartott többek között Proustról, Claudelről, Claude Simonról; Cézanne és Klee neve pedig szinte gyakrabban bukkan fel mint bármelyik filozófusé. Vö. *Notes de cours, 1959-61*, Gallimard, Paris, 1996. 187-220.o.”.

¹⁰⁰⁴ A művészetéről való gondolkodás története a műalkotás létrajgójáról, a művészet funkciójáról, hasznosságáról vagy haszontalanságáról alkotott legkülönbözőbb elméletek története, melyek között a művészet aléthikus interpretációja (mely szerint a művészetnek a saját eszközeivel magát az igazságot kell ábrázolnia) csak egy a sok közül. Az esztétikai alapfogalmak és modellek történetébe kiváló bevezetőt nyújt Władysław Tatarkiewicz könyve, (*Az esztétika alapfogalmai*, Budapest: Kossuth kiadó, [2000], 2006). Ehelyütt szeretném megjegyezni Tatarkiewicz könyve kapcsán, hogy meglehetősen bátorságra vall az, ha valaki – mégoly bőséges anyag, szerteágazó vizsgálódás és alapos, körültekintő érvelés alapján is, de – egyszerűen hamisnak nyilvánítja esztétikai elméletek egész sorát, (vö. i.m. 248-250). Legyen szabad hangot adnom személyes véleményemnek, mely – szintén a művészet aléthikus felfogását valló– Hegel filozófiájára támaszkodik. „Nincs teljesen hamis nézet” – szeretném állítani Hegel alapján – csak az egészre nyíló egyoldalú álláspont. Minden nézet rendelkezik valami igazsággal, vagy legalábbis minden nézetnek adható olyan interpretáció, felvehető róla olyan nézőpont, hogy az igazságnak legalább egy apró csíráját tartalmazza.

¹⁰⁰⁵ Hua 37: 249, magyar: 108.

keresztül kell törnie a már kialakult, megmerevedett sémákon a radikálisabb ábrázolásmódok felé, hogy láthatóvá tudják tenni a korábban rejtőzködőt, elfedettet is.

A műalkotás speciálisan az emberi valóság egy meghatározott ábrázolási módjaként tekinthető ideális tárgynak. Ez az ábrázolási mód ezután potenciálisan végtelen sok anyagi hordozóban megtestesülhet, léte nem gyarapszik vagy csökken e hordozók számának függvényében. Walter Benjamin szép megfogalmazásával élve: az eredeti alkotást egyfajta *különleges aura* veszi körül,¹⁰⁰⁶ de az ideális tárgyként tekintett műalkotás léte a legkevésbé sem szenvedne csorbát, ha ez az eredeti elveszik, és az alkotás már csupán „másolatokban” létezne. Képzőművészeti alkotásoknál szembetűnő ez az „aura”, de irodalmi alkotásoknál már kevésbé. Egy-egy eredeti kézirat az árveréseken a gyűjtők számára horribilis összegeket érhet meg, de nyilvánvaló, hogy a „Rómeó és Júlia” nem az eredeti shakespeare-i kéziratban testesül meg, hanem a mű önmagáért véve ideális egységként rögzíthető, mely bizonyos módon jelen van minden szövegkiadásban, és a darab minden feldolgozásában. A műalkotás nem csupán érzéki megtestesüléseiben, reális megjelenítéseiben (pl. a színházi előadásban) van adva úgy, mint ideális egység a sokaságban. Mint a jelen alfejezet elején már említettük: egy műalkotásról végtelen sok feldolgozás készíthető, melyek szintén ideális tárgyként rögzíthetők, és így az eredeti mű ideális reprezentációiként szolgálnak.

A művészet igazsága mindenkor kontextuális. A műalkotás egymásba fonódó, egymásra rétegeződő kontextusok sorozatába ágyazódik bele. Egy műalkotást mindig más műalkotások vesznek körül. A művészi, esztétikai értékek,¹⁰⁰⁷ melyek az alkotás folyamatában realizálódnak, maguk is összefüggésrendszer alkotnak. A művészi alkotás a szellemi, kulturális, társadalmi világ történetileg meghatározott összefüggéseibe illeszkedik. Végül a műalkotás által ábrázolt emberi lényeg szintén egy *nyitott*, potenciálisan végtelen kontextusként jelenik meg. Egy műalkotást egyebek mellett az tesz igazgá, hitelessé, hogy képes visszaadni az emberi lényeg sokrétűségét, összetettségét. Minden klasszikus műalkotásban végső soron az emberi valóság végtelensége tükröződik.

A művészi befogadás vagy az alkotás folyamata során esztétikai értékeket realizálunk, melyek lényegükénél fogva csak relatív értékek lehetnek, melyek egy abszolút értékre vagy eszményre vonatkoznak. Az adott értékszférát definiáló alapeszményt azonban az érték-realizáció konkrét aktusai során konstruáljuk meg, illetőleg tárjuk fel. Minél több művel ismerkedik meg az esztéta, vagy a nem hivatásos, pusztán „műkedvelő” vagy érdeklődő

¹⁰⁰⁶ Walter Benjamin, „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában”, in uő., *Kommentár és prófécia*, Budapest: Gondolat kiadó, 1969: 301-334.

¹⁰⁰⁷ A relatív esztétikai értékek: a vonatkozó műfaj, művészi koncepció, az adott partikuláris műalkotás által előírt esztétikai elveknek, formai, stilisztikai követelményeknek megfelelő értékek.

befogadó, annál jobb rálátása nyílik az abszolút szépség eszményére, ezen eszmény mozzanataira. Éppígy a gyakorló művész a számára irányadó abszolút eszményt is csak konkrét művek létrehozatalán keresztül, tehát a partikuláris, relatív (mert az abszolút eszményre vonatkoztatott) értékrealizációk sorozata révén tudja teljesebb módon feltárni és kiismerni.¹⁰⁰⁸ Rá van kényszerülve a kísérletezésre, az értékrealizáció radikalizálására. Ez minden értékrealizáció paradoxonja: az abszolút értéket, melyhez a relatív, konkrétan megvalósított értékeket is mérjük, csak ezeknek a viszonylagos realizációknak a sorozata révén vagyunk képesek még jobban feltárni.

1.3. Noéma

A magasabb rendű igazság birodalmába tehát a kategoriális tárgyakkal lépünk be. A kategoriális racionalitás a neki megfelelő kategoriális evidenciával és apodikticitással az ész és igazság tulajdonképpeni birodalma. A fenomenológia pedig magát speciálisan „az ész fenomenológiájaként”¹⁰⁰⁹ határozza meg. A fenomenológiai redukción kívül azonban még csak a racionalitás felszíni dimenziójával van dolgunk: a mundán racionalitással. Husserl szerint a redukcióval egyúttal a racionalitás mélységi, transzcendentális dimenzióját is feltárjuk. A mundán racionalitást megelőző és megalapozó transzcendentális racionalitás minden léttételezés felfüggesztésével válik hozzáférhetővé. Husserl a transzcendentálisan redukált tárgyat hívja *noémának*;¹⁰¹⁰ és a noémának is két alaptípusa létezik: a perceptuális és a kategoriális noéma.¹⁰¹¹ Transzcendentálisan redukált individuális és általános tárgyról van itt tehát szó. Az utóbbiakkal, melyek gyakorlatilag a transzcendentális redukció alá helyezett eidoszoknak felelnek meg,¹⁰¹² a következő alpontban, „Transzcendentális ontológia” címen közelebbről, részletesebben is fogunk foglalkozni.

A transzcendentális beállítódásban minden fenoménként mutatkozik meg, vagyis minden a konstituáló transzcendentális szubjektivitás teljesítményeként válik láthatóvá. A zárójelezéssel, a fenomenológiai *epokhé*-val, mint fentebb láttuk,¹⁰¹³ semmit sem veszítünk el, hanem mindent egy alapvetőbb kontextusba helyezünk bele, a dolgok egy mélyebb értelem-

¹⁰⁰⁸ Csak a tökéletlen által ismerszik meg a tökéletlen.

¹⁰⁰⁹ „Phänomenologie der Vernunft”. Ideen I, Negyedik szakasz, Második fejezet. Hua 3/1: 314skk. Vö. még: Melle, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 24: xvi; Biemel, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 2.

¹⁰¹⁰ „Noézis”, „noéma”, „eidosz” – Husserlnek az arisztotelészi filozófiára támaszkodó saját neologizmusai. Thomas Vongehr szíves közlése. Vö. még: Moran, 2005: 5, 249 (10-es lábjegyzet).

¹⁰¹¹ Vö. Bernet, 1990.

¹⁰¹² Lényeg és jelentés között különbséget tesz D.W. Smith – a *jelentést* speciálisan a tapasztalatba *önállótlan mozzanatként* beépülő jelentésszerű elemként értelmezve, mint tapasztalati értelmet; a *lényeget* pedig egyoldalúan a tárgyak oldalára helyezve, mint a tárgyaknak megfelelő speciést. Vö. D.W. Smith, 2007: 253skk. Véleményem szerint ez a különbség nem abszolút, hanem csak a megfelelő nézésiránytól függ.

¹⁰¹³ II.2.3-4. „Metodológia”: „Az univerzális epokhé”, „A szolipszista redukció”.

dimenzióját nyitjuk meg általa. A konstituáló szubjektivitás univerzális struktúrája a noézis-noéma korreláció; ahol a noézis az aktus, a noéma pedig a tárgy, amely megfelel neki. A noéma transzcendentális tárgy, mely minden sajátosságát végső soron a transzcendentális konstitúciónak köszönheti. Ennélfogva a noéma koncepciójának kialakulását Husserlnél lényegileg a transzcendentális fenomenológia kidolgozásának összefüggésébe beleágyazottan kell megvizsgálnunk.

Az alábbi alfejezet három nagyobb részre oszlik: először is röviden azzal az úttal kell foglalkoznunk, amelynek során a noéma fogalma kikristályosodik Husserlnél, a *Bevezetés a logikába és az ismeretelméletbe* című 1906/07-es előadástól kezdve, a rákövetkező évek szövegein át. Másodszor noémának az *Eszmék* első kötetében található letisztult, megszilárdult elméletét kell közelebbi elemzés tárgyává tennünk. Harmadszor pedig szemügyre kell vennünk azokat a vitákat, melyek a noéma fogalmát övezik. Ezek a viták, mint látni fogjuk, a noéma ontológiai státuszára vonatkoznak, és végső soron egy olyan rejtély körül forognak, melynek megvilágítása elengedhetetlen a noéma tisztázásához. A kettős korreláció rejtélyéről van szó, mely elkerülhetetlenül előáll a transzcendens tárgyra irányuló transzcendentális redukció végrehajtásával: a noézis egyfelől vonatkozik a noémára, mint értelemre, másfelől a noéma vonatkozik a transzcendens tárgyra.¹⁰¹⁴ A noéma létmódjának tisztázása szempontjából ennek a rejtélynek a feloldása alapvető fontossággal bír.

*

A. Az út a noémához

A transzcendentális redukció első szisztematikus bemutatását az 1906/07-es *Bevezetés a logikába és az ismeretelméletbe* című előadás nyújtja. Az 1904/05-ös *Időelőadásokban* a redukció úgy nyilvánult meg, mint minden transzcendens tárgyiság kizárása a vizsgálódásból, ily módon kívánta Husserl felmutatni a tisztán immanens időfolyamot. A *Bevezetés* nem kizárja a transzcendens tárgyakat, hanem transzcendentális fenoménekké változtatta őket.

Maga az előadás három nagyobb egységre tagolódik: az elsőben¹⁰¹⁵ Husserl a tudomány objektív, ideális aspektusát tárgyalja, és ennek során elsősorban a logikaelmélet alapkérdéseire koncentrál. A másodikban¹⁰¹⁶ végrehajtja a transzcendentális fenomenológiai redukciót,¹⁰¹⁷ hogy láthatóvá tegye a teoretikus, objektív, ideális érvényességeket konstituáló szubjektív aktusokat. Ennek során az immár transzcendentális fenomenológiaként felfogott ismeretelméletet, mint minden empirikus érvényességet kizáró apriori lényegtant, elhatárolja a

¹⁰¹⁴ Vö. Tengelyi, 1998: 140sk.

¹⁰¹⁵ Hua 24. I. szakasz. „A tiszta logika mint formális tudományelmélet eszméje”

¹⁰¹⁶ II. szakasz. „Noétika, ismeretelmélet és fenomenológia”

¹⁰¹⁷ I.m. 211skk.

deskriptív pszichológiától.¹⁰¹⁸ A konstitúció nem empirikus, reális, hanem apriori törvényeknek megfelelően megy végbe. A transzcendentális szubjektivitás konstituáló aktusait már ekkor *noéziseknek* nevezi, a velük foglalkozó elméleti diszciplínát pedig *noétikának*. Noézis és noéma korrelációjában apriori korrelál az apriorival. Az előadást kísérő jegyzetekben felbukkan a „noéma” kifejezés; jóllehet, jelzős szerkezetben, mint „noematikus”.¹⁰¹⁹ A harmadik szakasz¹⁰²⁰ az objektiváció alacsonyabb (érzéki) és magasabb (kategorialis) formáit mutatja be. Itt a fenomenológia már úgy jelenik meg, mint minden tudomány végső teoretikus alapja, mint univerzális lényegtan, amelynek minden formális és reális ontológia¹⁰²¹ alá van rendelve.¹⁰²²

Az 1907/08-as *Előadások a jelentéstanról* című kurzus során Husserl az egy évvel korábban végrehajtott transzcendentális fordulat¹⁰²³ eredményeit alkalmazta szisztematikus módon a nyelvi, kategoriális jelentés problémájára. Husserl terminológiája véglegesen csak az *Eszmék* 1912-es kidolgozása során fog megszilárdulni. Itt a jelentés szubjektív oldalára a „fanzikus”, illetve „fenologikus”,¹⁰²⁴ míg objektív, ideális aspektusára az „ontikus”, illetőleg „fenomenológiai”¹⁰²⁵ kifejezéseket alkalmazza. Az előbbi gyakorlatilag a noétikus, míg az utóbbi a noematikus tartományt fedi. Mivel Husserl itt úgy véli, hogy a *Logikai vizsgálódásokban* túlságosan a noétikus („fanzikus”, „fenologikus”), az intencionális élményre alapított jelentés-fogalomra koncentrált, ebben a szövegben mindenekelőtt a jelentés noematikus („ontikus” vagy „fenomenológiai”) oldalát veti alá kiterjedt vizsgálatnak.¹⁰²⁶ A noematikus oldal középpontba állítása mellett a másik jelentős eltérést a *Logikai vizsgálódások* jelentésfelfogásához képest maga a fenomenológiai redukció szolgáltatja.¹⁰²⁷ A

¹⁰¹⁸ I.m. 207skk.

¹⁰¹⁹ I.m. 411. (1907, szeptember). „*És most a fenomenológia!* Egy abszolút, nem objektiváló tudományról van szó; nem ténytudomány, nem empirikusan «objektív» létezők tudománya. Mégis mi különbözteti meg «tárgyait» az «objektív» tudományok tárgyaitól? A fenomenológiának fenoménnel van dolga. Az élmények értelmében vett fenoménnel, és az ontikus (noematikus) értelemben vett fenoménnel”. A 128. oldalon található 1-es lábjegyzet alighanem későbbi betoldás.

¹⁰²⁰ III. szakasz. „Az objektivációsformák”.

¹⁰²¹ Reális ontológiák: a természet- és szellemtudományos lények és lényegösszefüggések ontológiái.

¹⁰²² Vö. i.m. 422-425. (1907, szeptember). „Apriori ontológia és fenomenológia”.

¹⁰²³ Szegedi Nóra „noematikus” fordulatnak nevezi a fenomenológiának az 1906/07-es szemeszter során végrehajtott átalakítását. 2007: 72.

¹⁰²⁴ „Phansische”, „phänologische”.

¹⁰²⁵ „Ontische”, „Phänomenologische”.

¹⁰²⁶ Vö. Hua 26: 35. „Ha tehát a jelentésadást (Bedeuten) a maga teljességében tekintjük, és szemügyre vesszük a benne specifikus lényegét, amelynek segítségével a tárgyas nem csak általában, hanem pontosan ezen és ezen a módon jut jelentésszerű kifejezéshez, akkor ez a specifikus lényeg az ideális értelemben vett jelentés. A jelentésnek ez az a fogalma, amellyel már a *Logikai vizsgálódások* is operálnak, amelyek érdeklődése azonban mindenütt primer módon az aktusok lényegére irányul, amennyiben azok az objektivitás tekintetében konstitutívak”.

¹⁰²⁷ I.m. 4, [§2]. „Magától értetődően nem szeretném pusztán megismételni azt, amit a *Logikai vizsgálódásokban* mondtam. E mű megjelenését követő évek sorát természetesen nem töltöttem tétlenül. A területek, amelyekről szó van, még úgyszólván feltáratlanok; problémák egész világa tárult fel számomra, egy még a partjainál is alig vizsgált világrész, amint eltökélten arra az álláspontra helyezkedtem, amit tiszta fenomenoló-

redukció végrehajtásával Husserl egy olyan immanencia-fogalomhoz jut, mely felöleli az értelemképződményeket is, mint immanenseket, nevezetesen, mint transzcendentális-immanenseket.¹⁰²⁸ A jelentés, a species idealitása az immanenciában konstituált idealitásként jelenik meg.

A szöveg szerint különbséget kell tennünk a tárgy között, *amit* vélünk, és a tárgy között, *ahogyan* azt véljük, (Hua 26: 28, 35sk). A tárgy a rá irányuló vélsé hogyanjában: ez a tárgy jelentésszerű, ideális aspektusa. A tárgyat mindig a tárgyi jelentés médiumán keresztül értjük meg. A két oldal lényegileg összetartozik: egyazon fenomenológiai struktúra önállóan mozzanatait alkotják. Maga a tárgy, amit vélünk, a „tulajdonképpen tárgy” („Gegenstand schlechthin”), avagy „a tárgy amiről” („Gegenstand-worüber”). Ez kifejezés utóbbi arra vonatkozik, hogy ez az a tárgy, „amiről” ítélünk, beszélünk, gondolkodunk, vélekedünk, képzetet alkotunk, stb. A tárgy jelentésszerű aspektusa közvetlenül nem tudatos. Egy külön *kategoriális reflexiót* kell végrehajtanunk, hogy ezt az aspektust tematikussá tegyük. Az ily módon elkülönített kategoriális jelentést hívja Husserl „kategoriálénak”, mely a noématikus jelentés megfelelője ebben a szövegben.

Az *Előadások a jelentéstanról* különleges jelentősége a noéma-fogalom kialakulásának szempontjából az, hogy egyazon struktúra mozzanataiként fogja fel a tárgyat mint olyat, valamint a tárgy jelentésszerű aspektusát. A noéma-fogalom megértésének tekintetében ez a felfogás döntő jelentőséggel bír.

A következő fontos állomást az 1910/11-es *A logika mint a megismerés elmélete* című kurzus jelenti.¹⁰²⁹ Ez az előadás nyújtja a noémák formatanának kidolgozását, valamint az értelemképződmények különböző rétegeit itt veti alá közelebbi vizsgálatoknak. Ebben az előadásban fejleszti tovább azt a korábbi elméletét, mely szerint az értelemképződményeknek van egy központi magva,¹⁰³⁰ mely a rá rakódó egyéb rétegeket egyfajta erőközpontként szervezi meg maga körül. Ez az elképzelés ebben a formában az 1908/09-es *Régi és új logika* című előadás jegyzeteire nyúlik vissza.¹⁰³¹ Az értelemképződménynek ezt a központi, szervező magvát nevezi Husserl az *Eszmé*kben „noématikus magnak”.

giainak nevezhetnék: a megismerést önmagában és tulajdon lényege szerint kell kutatni; nem az előzetesen adott, valóságos világra való vonatkozásában, és nem mint ennek a világnak egy tényét, hanem tiszta immanenciában, és mint abszolút adottságot, amelyben először minden valóságos világ (az éppen megjelenített, megítélt, megismert világ, amely csak a megismeréssel való ilyen korrelációjában számít «valóságos világnak») «konstituálódik» (egy olyan szó ez, melyet nyilvánvalóan egy meghatározott jó értelemben kell értenünk)."

¹⁰²⁸ Vö. Ursula Panzer, „Einleitung der Herausgeberin”, in Hua 26: xvi, xxvi.

¹⁰²⁹ Hua 30: 333-381.

¹⁰³⁰ I.m. 346skk.

¹⁰³¹ Hua Mab 6: xxii.

*

B. A noéma struktúrája az *Eszmék* első kötete szerint

Amikor Husserl 1912-ben megírja az *Eszmék* első kötetét, akkor a korábbi években végzett kutatásokat és eredményeket mozgósítja. Magának a műnek a születéséről így nyilatkozott: „Hat hét leforgása alatt, mintegy transzban írtam meg, alapul szolgáló vázlatok nélkül”, (Hua 3/1: xxxix).¹⁰³² Ez a visszaemlékezés a szeptember első napjai és október utolsó előtti hete közé eső időszakra utal, (uo.). A mű megírását azonban rendkívül gazdag írásos anyag készíti elő. Az *Eszmék* ötvözi egymással a korábbi előadások ismeretelméleti, valamint nyelvi, jelentéstani elemzéseinek eredményeit. Ennek a két megközelítési módnak köszönhető a noéma két, fentebb említett fogalma: a perceptuális és a kategoriális noéma. A tárgy lehet a különböző perspektívákból megmutatkozó érzéki dolog, illetve különböző nyelvi leírások vonatkozási pontja. Rudolf Bernet értelmezése szerint a noéma e két különböző megközelítésmódja között olyan felszín alatti feszültség lappang, melynek szükségszerű következménye a noéma két későbbi, egymásnak radikálisan ellentmondó olvasatának látszólagos kibékíthetlensége: egyfelől a noémának transzcendentális tárgyként (Sokolowski, Drummond), másfelől az aktus és tárgya között közvetítő értelemként való interpretációja (Føllesdal, D.W. Smith, McIntyre).¹⁰³³ A jelen alfejezet következő pontjában a noéma e két fogalma közti feszültség elsimítására teszek majd kísérletet.

A fenomenológiai redukció alá helyezett intencionális élményt Husserl szerint három szinten lehet vizsgálni: hületika, noétika és noematika. A hülé (érzetanyag) és az azt átlelkesítő noézis az élmény „valós” („reell”), tehát a valóságos időben zajló oldalához tartoznak. A noéma, mint az élmény intencionális korrelátuma, nem-valós, illetve irreális („irreal”, „irreell”) abban a tekintetben, hogy esetében nem téridőbeli, hanem ideális entitásról van szó. A fenomenológiai redukció minden világi transzcendenciát fenoménné változtat át. A fenomén, mint a Bevezetőben utaltam rá, Husserl értelmezésében „értelemegység”, (Hua 3/1: 120). A tárgy a transzcendentális redukcióban tárgyi értelemként jelenik meg. Ez a noéma normálértelme. Ettől Husserl megkülönbözteti „magát a tárgyat”, vagy a „tulajdonképpeni tárgyat” („Gegenstand schlechthin”), melyre az értelem vonatkozik. A „tárgy maga” a transzcendens, a világban létező dolog vagy tény. Ez a megkülönböztetés a noéma fogalmát

¹⁰³² A mű részletes keletkezéstörténetét illetően lásd: Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Phae 57, 1973. Szeretnék itt továbbá Varga Péter előadására utalni: „Fenomenológia és Aufklärung. A transzcendentális fenomenológia eszméje az *Eszmék* I. keletkezéstörténetének és az *Eszmék* II. eredeti kéziratának tükrében”, (2013. március 22. „Edmund Husserl – *Eszmék* I. Konferencia a mű megjelenésének századik évfordulója alkalmából”). Kéziratban.

¹⁰³³ Vö. Bernet, 1990.

övező viták egyik alapvető forrása. A redukció szükségszerű következménye a tárgyi oldal transzcendentális átalakítása. Husserl sokat idézett szavai szerint:

Maga a fa, a dolog a természetben, jobban nem is különbözhetne az észlelt fától mint olyantól, ami észlelésértelemként az észleléshez tartozik, méghozzá elválaszthatatlanul. Maga a fa eléghet, kémiai felelemeire bontható, stb. Az értelem azonban – ennek az észleletnek az értelme, mint valami, ami szükségszerűen annak lényegéhez tartozik – nem éghet el, nincsenek kémiai elemei, erői, reális tulajdonságai.

Hua 3/1: 205¹⁰³⁴

Ennek alapján mondja D.W. Smith, hogy a noéma, jelentésként, valami a tudat számára immanens, és attól elválaszthatatlan, mely nem létezik a tudati aktustól függetlenül. Smith szerint el kell különítenünk az ily módon felfogott *jelentést*, mely az ő olvasatában aktus és tárgy között közvetít, a *speciestől*, mely magát a transzcendens tárgyat jellemzi.¹⁰³⁵ Maga Husserl az, aki végrehajtja ezt a megkülönböztetést; Smith ebben hűségesen követi. Mivel lényeg és jelentés esetében a transzcendentális fenomenológia két alapfogalmáról van szó, közelebről is meg kell vizsgálnunk ezt a problémát. Husserl a következőképpen ír species és noéma különbségéről:

Megjegyezzük itt: miközben a tárgyak maguk (változatlan értelemben véve) alapvetően különböző legfelsőbb nemek alá tartoznak, addig minden tárgyi értelem és minden teljes egészében vett noéma, bármilyen különbözők legyenek is egyéb szempontból, alapvetően ugyanahhoz a legfelsőbb nemhez tartoznak. Ekkor azonban érvényes az is, hogy noézis és noéma lényegei egymástól elszakíthatatlanok: a noematikus oldalon lévő minden legalsóbb differencia eidetikusán visszautal a noétikus oldal legalsóbb differenciáira.

Hua 3/1: 295sk

Husserl a „noéma” kifejezést ténylegesen az egyes aktus tárgyi korrelátumának értelmében használja, amennyiben ezt az aktust a transzcendentális reflexió lencsében keresztül vesszük szemügyre. Noézis és noéma korrelációja a transzcendentális szubjektivitás *eidetikus* struktúráját alkotja. Az eidetikus struktúra egy magasabb, általánosabb szinten jelenik meg. A fentebbi idézetben Husserl egyfelől a transzcendens tárgyak lényegeitől (a mundán, racionális ontológiák elemeitől) szeretne volna elkülöníteni a noéma fogalmát, másfelől, értelmezésem szerint, azt szeretne volna kifejezni, hogy a transzcendentális

¹⁰³⁴ Ld. ehhez: Hua 6: 245, magyar/1: 296.

¹⁰³⁵ D.W. Smith, 2007: 277. „Az *Eszmék* első kötetének idejére Husserl arra a következtetésre jutott, hogy a jelentések nem a speciestek fajtájába tartoznak, hanem sajátos fajtájú ideális entitásokhoz tartoznak (§128): az értelemhez (*Sinn*) nevezetesen, ezáltal inkább a frege-i *Sinn*, mint a platóni *eidosz* pártjára állt. Husserl mindkettőt megtartotta ontológiájában, de úgy kezelte őket, mint az ideális tárgyak két különböző fajtáját”.

beállítódásban minden egyes aktustípushoz tartozó noematípus a noéma mint olyan legfelsőbb neme alá tartozik. A noéma a mindenkori aktus tárgyi oldalát fejezi ki, a szóban forgó aktus típusára való tekintettel. Minden aktustípushoz egy sajátosan rá jellemző noéma tartozik: az ítéletaktushoz ítéletnoéma, az értékelő aktushoz értéknoéma, a kívánsághoz kívánságnóéma, a kategoriális aktushoz kategoriális noéma, stb. (i.m. §§94-95).

Lényeg és noéma viszonyáról szóló rövid, de annál alapvetőbb cikkében Mohanty rámutatott, hogy Husserl nem csak egyedi tárgy és általános tárgy, tehát individuum és lényeg között tett különbséget, hanem ismeri az egyedi és általános lényeg közti különbséget is.¹⁰³⁶ Mohanty az individuális lényegre koncentrált, és gondolatmenete arra fut ki, hogy a noéma úgy is értelmezhető, mint valamely aktushoz hozzátartozó tárgyi lényeg. Amikor a kertben szép, vörös tulipánokat látok, akkor ennek az észlelési aktusnak az individuális lényege, hogy szép, vörös tulipánoknak az észlelése.¹⁰³⁷ De nem csak individuális észlelés létezik, hanem van tényészlelés, sőt lényeglátás is. Ilyenkor a noéma a magasabb rendű aktus által megjelenített magasabb rendű tárgyra vonatkozik; ennek a tárgynak a noémája, csak Husserl megfogalmazása szerint „idézőjelek között”, azaz transzcendentálisan, noematikusan módosított értelemben.¹⁰³⁸ Így az eredetileg kizárt mundán ontológiákat transzcendentálisan újraértelmezve visszacapjuk. Husserl megfogalmazásával:

Formális-ontológiai kifejezéseket alkalmazunk itt, mint „tárgy”, „tulajdonság”, „tényállás”; továbbá olyan materiális-ontológiai kifejezéseket, mint „dolog”, „alak”, „ok”; tartalmas meghatározottságokat, mint „érdes”, „kemény”, „színes” – mindet idézőjelek között, azaz noematikusan módosított értelemben.

Hua 3/1: 300

A „dolog egyáltalán” transzcendentális konstitúciójának vezérfonalát követve Husserl szerint visszanyerhetjük az egész természeti és kulturális világ ontológiáját, csak a benne található lényegét transzcendentális-noematikus módon módosítanunk kell, (i.m. §§148-153, különösen: §§148-149). A noéma nem választható külön a szubjektivitásban konstituálódó tárgytól, legyen szó bár individuális vagy általános dologról, hanem ennek transzcendentális

¹⁰³⁶ Jitendra Nath Mohanty, „Noema and Essence” in Drummond & Embree (szerk.), *The Phenomenology of Noema*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2010: 52. „Az *Eszmék* I. első fejezetében Husserl nemcsak individuumok és lényegek között tett különbséget, hanem azt is leszögezte, hogy «minden egyedi tárgyhöz hozzátartozik egy lényegi létmód, mint annak lényege» (§7). Azzal folytatja, hogy az individuálist úgy határozza meg, mint egy ez-itt, melynek tartalmas lényege egy konkrétum, azaz «egy abszolút önfenntartó (= független) lényeg», (§15)”.

¹⁰³⁷ Mohanty, i.m. uo.

¹⁰³⁸ Vö. ehhez amit értéknoéma és érték, mint kategoriális tárgy viszonyáról mond: „Különbséget kell tennünk továbbá maga az értéktárgyiság (der Wertobjektität schlechthin), valamint az *idézőjelek közti értéktárgyiság* között, mely a noémában van”, i.m. 221.

aspektusát alkotja. A noéma fogalmán keresztül nyerjük vissza a formális és regionális ontológiákat. Mivel azonban a noéma maga is a transzcendentális szubjektivitás egyik különös lényegstruktúrájaként tűnik fel, tehát eidoszként, ily módon a fenomenológia, mint transzcendentális eidetika vezérfogalma továbbra is a lényeg, az eidosz marad.

*

Immanencia és transzcendencia viszonya a noémában

Husserl tehát különbséget tesz „maga a tárgy” („Gegenstand schlechthin”) és „a meghatározottságainak *hogyanjában* megmutatkozó tárgy” között.¹⁰³⁹ Ez utóbbi nála a noéma. Ez a *Logikai vizsgálódásokig* visszanyúló megkülönböztetés (a dolog, amit vélünk, és ahogyan véljük),¹⁰⁴⁰ noématikusan kidolgozott formában az *Előadások a jelentésről* című kurzus során jelenik meg, (Hua 26: 28, 35sk). A két aspektus azonban itt is, ahogyan korábban, egy egészes struktúra mozzanataként jelenik meg: a tárgyi értelem elválaszt-hatatlanul összefonódik magával a tárggyal. Ez az összefonódottság biztosítja vonatkozásunkat a mundán szférára, még a fenomenológiai beállítódáson belül is. Ez a mundán vonatkozás annak biztosítéka, hogy a fenomenológia nem fordul át a világteremtő szubjektivitástról szóló spekulatív, metafizikai idealizmusba.

A noézis korrelátuma a teljes noéma, mely felöleli a noématikus jellegzetességeket, a noématikus értelmet, mint centrális magot, végül pedig a lehetséges meghatározások szubsztrátumául szolgáló „meghatározható x”-et.¹⁰⁴¹ A noézis oldalán a hitkarakter a noéma oldaláról a létkarakterrel korrelál. A noématikus jellegzetességek felölelik a tétikus karaktereket,¹⁰⁴² melyek azt fejezik ki, hogy az adott dolog vajon bizonyosan létezőnek, kétségesnek, esetleg látszatnak, tévedésnek, álomszerűnek számít. A noématikus jellegzetességek a tárgyhoz való viszonyulásunk módjait jelölik; azt tehát, hogy ténylegesen észleljük-e a dolgot, esetleg visszaemlékezünk rá, fantáziálunk róla, stb. A noématikus mag az, amely köré ezek a jellegzetességek csoportosulnak, és amely mindezekben a vonatkozási módokban az identikus elem. A teljes noémában azonban potenciálisan több mag is található: a sárgára vakolt ház, illetve a vörös ajtós ház vonatkozhat ugyanarra a tárgyra. A magok átfedhetik egymást, illetőleg ugyanazt a tárgyat határozhatják meg.¹⁰⁴³ A magokat a

¹⁰³⁹ „der «Gegenstand im wie seiner Bestimmtheiten»”, i.m. 303. Szegedi Nóra felhívja rá a figyelmet, hogy az idézőjelek arra utalnak, hogy a transzcendentálisan redukált tárgyról van szó. Szegedi Nóra, 2007: 76.

¹⁰⁴⁰ Ld. ezzel kapcsolatban Husserl önértelmezését: Hua 3/1: 216skk, [§94].

¹⁰⁴¹ A noéma rétegződéséhez lásd többek között: Szegedi Nóra, 2007: 54-57, Thomas Vongehr, *Die Vorstellung des Sinns im kategorialen Vollzug des Aktes: Husserl und das Noema*, München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1995: 249-286, D.W. Smith, 2007: 257-286, Sokolowski, 1970: 143-166.

¹⁰⁴² Hua 3/1: 260.

¹⁰⁴³ I.m. 302sk. Vö. még: Szegedi Nóra: „[A]mikor a tudatnak tárgyra való vonatkozását noématikus szempontból elemezzük, kiderül, hogy különböző noématikus magok (tárgyi értelmek) ugyanazt a tárgyat határozhatják meg. A fa példájánál maradva: a zöld lombos fa és a nagy odvas fa ugyanaz (ha a fa, amelyről szó

„meghatározható x” szervezi meg maga körül. Ez a meghatározható x, a tárgyi pólus, maga a tárgy mint olyan: a tulajdonképpeni tárgy (Gegenstand schlechthin), csak transzcendentális szempontból.¹⁰⁴⁴ Ily módon a tárgyi értelem és a tulajdonképpeni tárgy ugyanannak a fenomenológiai struktúrának az önállóan mozzanataiként jelennek meg.

Husserl hangsúlyozza, hogy a „tulajdonképpeni tárgyat” itt transzcendentális értelemben kell vennünk. Nem arról van tehát szó, hogy a reális, a világban valóságosan létező, transzcendens tárgy valamilyen módon belekerülne a tárgyi értelembe. Egy ilyen elképzelés abszurd volna. Arról van szó, hogy a „meghatározható x”, mint a transzcendentális „tulajdonképpeni tárgy”, *egy direkt tárgyi vonatkozást alapoz meg*, mely a tudattól függetlenül létező valóságra irányul, és a vele való kapcsolatunkat biztosítja.¹⁰⁴⁵ A „tudattól függetlenül létező tárgy” mint értelem csak úgy válik lehetségessé, ha ténylegesen van is a tudattól független tárgy és valóság. A noéma az a transzcendentális struktúra melyen keresztül beleszövődünk a valóságosan létező dolgokba, világba.

Ez a direkt tárgyi vonatkozás a magok közvetítésével jön létre. Fontos ebben a tekintetben, hogy Husserl a valóság konkrét és absztrakt részeivel való kapcsolatunk magyarázatára egyaránt gondot fordított: ezt szolgálja nála a magtartalmakra vonatkozó tipológiája, mely a korábbi évek kurzusaiban volt jelen; így az 1908/09-es *Régi és új logikában*,¹⁰⁴⁶ valamint az 1910/11-es *A logika mint a megismerés elmélete* című előadás-sorozatában.¹⁰⁴⁷ Ezekben a szövegekben Husserl teli, üres, individuális és általános magvokról beszél,¹⁰⁴⁸ mint a megfelelő képzetek, értelemképződmények magtartalmairól; attól függően, hogy a képzet egyedi dolgokra vonatkozik (teli és individuális magok), vagy általános tárgyakra („valami egyáltalán”, „a dolog általában” formális képzete, mint üres mag, illetve a specierekre, valamint a tiszta, univerzális lényegviszonyokra vonatkozó általános magok). A magokról szóló korábbi husserli tanításnak a transzcendentális fenomenológia kontextusában noématikus interpretációt kell, hogy adjunk. Ezeken a magokon keresztül azonban a fenomenológiai beállítódásban is végső soron a mundán szférára vonatkozunk.

van, éppenséggel zöld lombos is, és nagy odva is van)”, 2007: 54. „[A] kék lábú asztal és a piros lapú asztal vonatkozhat ugyanarra a tárgyra, amikor azt különböző perspektívákból szemléljük”, i.m. 73.

¹⁰⁴⁴ Husserl, i.m. 302sk. „Így tehát minden noémában jelen van egy ilyen tiszta tárgyi valami, mint egységpont; és látjuk egyúttal, hogy noématikus tekintetben miképpen válik el egymástól a két tárgyfogalom: ez a tiszta egységpont, ez a *noématikus «a tárgy maga»*, és *«a tárgy meghatározottságainak hogyanjában»* - hozzászámítva a mindenkori «nyitva maradó» és ezen a módon együttértett meghatározatlanságokat”.

¹⁰⁴⁵ Ez a „direkt tárgyi vonatkozás” azonban nem az értelemtartalom általi közvetítés. A noéma, minden egyes mozzanatában, továbbra is a transzcendens tárgy transzcendentális aspektusa. Egyszerűen arról van szó, hogy a noéma struktúrájának tanulmányozása révén tárul fel a tárgy immanens (transzcendentális) és transzcendens oldala közti összefüggés pontos mibenléte és szerkezete.

¹⁰⁴⁶ Hua Mab 6: 89skk, (továbbá Elisabeth Schuhmann Bevezetője:) xxii.

¹⁰⁴⁷ Hua 30: 346skk, (továbbá, 1917/18-ból:) §§26, 44-45.

¹⁰⁴⁸ Vollkerne, Leerkerne, Individualkerne, Generalkerne.

*

C. Viták a noéma fogalma körül. Tárgy és értelem

A noéma két, egymással látszólag kibékíthetetlen ellentmondásban álló olvasatára fentebb már utaltam. Ezeket az értelmezéseket a szakirodalom hagyományosan a „nyugati parti”, illetve a „keleti parti” olvasatként jelöli, ahol az előbbi (Føllesdal, D.W. Smith, McIntyre, Dreyfus) a noémát aktus és tárgya között közvetítő értelemként fogja fel, az utóbbi szerint pedig (Sokolowski, Drummond, Hart) a noéma nem más, mint a transzcendentálisan redukált tárgy.¹⁰⁴⁹ Ennek a vitának több forrása is van. Bernet a noéma fogalmaiban rejlő kétértelműségekre utal, mindenekelőtt a perceptuális és a kategoriális noéma közti lényegi eltérésre.¹⁰⁵⁰ A két olvasat különbségének gyökereiről szólva Tengelyi László azt emeli ki, hogy Husserl ugyanolyan módon vonatkoztatja az aktust (a noézist) a noémára, mint a noémát (mint immanens tárgyat) a valóságos (transzcendens) tárgyra.¹⁰⁵¹

A noéma fogalmában rejlő kétértelműségekre már Husserl közvetlen tanítványai is felfigyeltek, akik különböző utakon próbálták megoldani a nehézségeket. 1933-ban íródott *Edmund Husserl fenomenológiai filozófiája a jelenlegi kritikák tükrében*¹⁰⁵² Fink különbséget tett pszichológiai és transzcendentális noéma között. A pszichológiai noéma mentális konstrukció, mely a tudattól független tárgyra *referál*. A transzcendentális noéma ezzel szemben azonos magával a létezővel; a transzcendentális noéma az a mód, ahogyan a létező számunkra *konstituálódik*.¹⁰⁵³ Fink a referenciát megpróbálja a konstitúcióra visszavezetni, ezért azonban nagy árat kell fizetnie: így a transzcendentális szubjektivitás értelemadó tevékenysége igazi világteremtő erőre tesz szert, aminek következtében Fink közel kerül egy spekulatív idealizmushoz.¹⁰⁵⁴ Ezzel ellentétes irányba mozgott Jan Patočka, aki, abbéli igyekezetében, hogy a transzcendentális fenomenológiában érvényesülő szubjektivista tendenciákat meghaladja, a noémát magának a tárgynak a megjelenéseként fogja fel, mely

¹⁰⁴⁹ D.W. Smith megfogalmazásával: a „keleti parti olvasat” „asszimilálja a noémát a tárgyba”, 2007:309.

¹⁰⁵⁰ Bernet, 1990. Ld. még ehhez: Ullmann, 2012: 249-251.

¹⁰⁵¹ Tengelyi, 1998: 141. „Husserl [...] olyan elképzelés mellett kötelezi el magát, amely *értelem és tárgy* viszonyát – fölöttébb megtévesztő analógiára alapozva – *aktus és tárgy* viszonyának mintájára fogja fel. Mindez oda vezet, hogy az *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia alapeszméi* című munka első kötetének fejtegetéseiben *immanens* és *transzcendens* egyszer már joggal meghaladottnak vélt ellentéte ismét kulcs-szerephez jut.”

¹⁰⁵² Fink, „Die phänomenologie Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in *Studien zur Phänomenologie*, Phae 21, 1966. Eredeti megjelenés: *Kant-Studien*, No. 38/ 1-2, (1933): 319–383. A cikket a *Phaenomenologica*-kiadás szerint idézem.

¹⁰⁵³ Fink, 1966: 130.

¹⁰⁵⁴ Vö. Tengelyi, 1998: 143.

levezethetetlen objektivitást mutat, és amely támaszként szolgálhat egy aszobjektív fenomenológia kidolgozásához.¹⁰⁵⁵

Szobjektív és objektív oldal feszültsége nyilvánul meg a keleti és nyugati part máig tartó vitájában. Ezt a vitát Dagfinn Føllesdal 1958-ban megjelent „Husserl és Frege” című írása nyitotta meg.¹⁰⁵⁶ Føllesdal szerint Husserlre alapvető hatást gyakorolt az értelem (Sinn) fregei fogalma, ezért a noéma husserli koncepcióját is ebből a fogalomból kiindulva kell értelmeznünk. A noéma eszerint egy absztrakt, intenzionális entitás; a jelentés fogalmának generalizációja. Føllesdal álláspontját fejlesztették tovább D.W. Smith és Ronald McIntyre.¹⁰⁵⁷ Felfogásuk szerint abszurd volna a noémát magával a tárggyal azonosítani, hiszen a tárgy reális, transzcendens, a világban létezik, míg a noéma egy absztrakt, ideális entitás; ennél fogva a kettő nem lehet ontológiailag azonos. Husserl a noémát inkább a nyelvi kifejezések jelentésével tartja azonosnak, mint a transzcendens, mundán tárgyakkal. A noéma az, ami a tudatnak először intencionális vonatkozást kölcsönöz.

A „nyugati part” filozófusai, mindenekelőtt Sokolowski és tanítványai, félrevezetőnek tartják a noéma fregeiánus olvasatát. A noéma az ő értelmezésük szerint a tárgy objektív megjelenésének a *módja*. A noéma a tárgynak az az arca, melyet a fenomenológiai redukcióban fordít felénk. Sokolowski szerint Smith és McIntyre azáltal, hogy a tárgytól ontológiailag megkülönböztetett noémát mint absztrakt értelmet a szobjektivitás oldalára helyezik, félreértik a redukció husserli koncepcióját.¹⁰⁵⁸ Elfedik egyfelől azt, hogy Husserlnél nem pusztán a szobjektivitás intencionális struktúrájáról van szó, hanem szobjektív és objektív, noézis és noéma *korrelációjáról*; másfelől pedig szem elől tévesztik azt, hogy Husserl a fenomenológiai redukcióval egyáltalán nem akarta a dolgokat kizárni a vizsgálódás fókuszából, hanem új szempontból akarja őket megmutatni. A dolgok a fenomenológiai reflexióban továbbra is központi szerepet játszanak abban a tekintetben, ahogyan ránk és intencionalitásunkra vonatkoznak.¹⁰⁵⁹ A tárgy maga, mondja Drummond, nem pusztán a

¹⁰⁵⁵ Patočka, „A husserli fenomenológia szobjektivizmusa és egy «aszobjektív» fenomenológia lehetősége”, fordította: Mezei Balázs. In *Gond*, 13-14. szám, (1997): 101-115. „[M]égiscsak tárgyi megjelenésről van szó, amidőn a doboz különböző oldalainak szemlélésekor ugyanazt a dobozt látom magam előtt”. Vö. még: Tengelyi, i.m. id. hely.

¹⁰⁵⁶ *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Avhandling utgitt av det Norske videnskaps-akademi i Oslo. 2:Hist.-filos. klasse, 1958, no. 2. Oslo: I kommisjon hos Aschehoug, 1958. Ld. még: „Husserl's Notion of Noema” in *Journal of Philosophy* (October 1969), 66(20):680-687.

¹⁰⁵⁷ D.W. Smith-Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1982. Ld. még úók: “Intentionality via Intensions.” *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, no. 18 (September 16), 1971: 541-61.

¹⁰⁵⁸ Sokolowski, „1987: 525. „Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés helytelen, és nem csupán a noémát, de Husserlnek az intencionalitásra, a fenomenológiai redukcióra és a filozófiára mint olyanra vonatkozó eszméjét is teljesen félreérti”.

¹⁰⁵⁹ Sokolowski, i.m. 524-528.

noématikus megjelenések összessége vagy rendszere, ahogyan Husserlt Sartre¹⁰⁶⁰ vagy Gurwitsch¹⁰⁶¹ értette, noéma és tárgy viszonyát tehát nem lehet a rész-egész viszony szerint értelmezni, hanem sokkal inkább az *egység-sokaság* struktúra alapján. Maga a transzcendens tárgy van adva noématikus megjelenési módjainak sokféleségében.¹⁰⁶²

Sokolowski szerint a nyugati parti felfogás nem csupán a noéma fogalmát, de Husserl egész filozófia-felfogását is félreérti.¹⁰⁶³ A noéma mint közvetítő értelem képzeete arra utal, hogy a filozófiának elsősorban szemantikai elemzésekből kellene állnia. A fenomenológia azonban Husserlnél a legkevésbé sem pusztán fogalmi tisztázás, illetve szemantika analízis, hanem ontológiai problémák terepe.¹⁰⁶⁴

A noéma státuszáról folyó vita nem pusztán technikai kérdés, hanem a tárgyelmélet lényegébe vág. Mindkét tábor szerzői egyetértenek abban, hogy Husserl realista volt; a lényegi különbség abban áll, hogy a nyugati part szerzői szerint „indirekt realista”, azaz a transzcendens valóságra a noéma közvetítésével vonatkozunk, míg a keleti part teoretikusai szerint „direkt realista”, azaz a valósághoz való viszonyunk nem közvetett, hanem a noéma már magának a transzcendens valóságnak a megjelenését jelenti.¹⁰⁶⁵

*

Közvetítési kísérletek

A frontvonalak megmerevedtek, a két tábor gondolkodói az utóbbi évtizedekben újabb és újabb érveket találtak saját értelmezésük igazolására, de a lényegét tekintve nem közeledtek egymáshoz. Egy 1922-es kéziratban maga Husserl is állást foglalt ebben a kérdésben, mégpedig a fregeiánus olvasattal szemben:

Azt mondani, hogy a tudat a benne rejlő immanens noématikus értelen (illetve a noématikus meghatározottságaiban és létezőként való tételezőmódjában tekintett *x* értelempóluson) keresztül „vonatkozik” egy transzcendens tárgyra, problematikus, sőt,

¹⁰⁶⁰ Sartre, *EN*: 109, magyar: 115. Aki emiatt Husserlt „fenomenistának” nevezte.

¹⁰⁶¹ Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Paris: Desclée de Brouwer, 1957. Angolul: *The Field of Consciousness* (1964), in *The Collected Works of Aron Gurwitsch – (1901-1973). Volume III: The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, Phae 194, 2010: 168, 178.

¹⁰⁶² Drummond, 1990: 148. Az intencionális tárgy „nem a noématikus részek alkotta egész, hanem a noématikus fázisok sokféleségében jelentkező azonosság; egy olyan azonosság méghozzá, amely nem redukálható a sokféleségre, de nem is különbözik tőle ontológiailag”.

¹⁰⁶³ Sokolowski, 1987: 525.

¹⁰⁶⁴ Ld. ehhez: Dan Zahavi, 2003: 58-65, különösen: 60sk.

¹⁰⁶⁵ A vitához lásd még: Peter Chukwu, *Competing Interpretations of Husserl's Noema: Gurwitsch versus Smith and McIntyre*, New York: Peter Lang Publishing, 2009: (különösen) 73-112; Łukasz Kosowski, *Noema and Thinkability: An Essay on Husserl's Theory of Intentionality*, Frankfurt: Ontos Verlag, 2010; Vongehr, 1995: 296-302.

hogy pontosan fogalmazzunk, hamis beszédmod. Ez az értelmezés soha nem volt az én véleményem. Csodálkoznék, ha ez a fordulat egyáltalán megtalálható volna az *Eszmé*kben, aminek azonban, a maga kontextusában, biztosan nem ez lenne az értelme.

B III 12 IV: 82a¹⁰⁶⁶

A két olvasat közti közvetítésre számos kísérlet történt. Az értelmezők erre a két felfogásra úgy is szoktak utalni, mint a noéma gurwitschi és fregei interpretációjára. Mohanty szerint¹⁰⁶⁷ a tárgyelméleti megközelítés atyjának tekinthető Gurwitsch a noémát perceptuális értelemként fogta fel, tehát nem úgy, mint az aktus közvetlen tárgyát, amelyre az aktus irányul, és ily módon végeredményben egyetértett a fregei olvasattal annyiban, hogy a noéma értelem, és nem tárgy. Welton amellett érvelt, hogy mind a gurwitschi, mind a fregeiánus olvasat rendelkezik bizonyos korlátozott jogosultsággal: az előbbi az észlelés, az utóbbi pedig a gondolkodás és a nyelviség területére érvényes.¹⁰⁶⁸ Bernet, már többször is hivatkozott cikkében,¹⁰⁶⁹ arról beszél, hogy Husserlnél a noéma legalább *három*, markánsan elkülönülő értelemmel is rendelkezik, és az egyes olvasatok különböző alapjelentésből indulnak ki. A noéma jelenti: 1. a mindenkori konkrét jelenséget (Erscheinung), 2. az ideális jelentést vagy értelmet (Sinn), 3. és végül magát a konstituált tárgyat.

Tengelyi László szintén perceptuális és kategoriális értelem közti diszkrepanciára utal.¹⁰⁷⁰ A noéma két különböző alapértelme a szubjektivitás két, egymásra épülő szintjén érvényesül. Tengelyi a genetikus fenomenológia, illetve a francia fenomenológia alapján próbálja meg relativizálni a kettő különbségét, *értelemképződés és értelemrögzítés* különbségére hivatkozva. Az észlelés szintjén a folyamatosan egymásba olvadó perceptuális aktusokban, mint mondja, egy nyitott értelemképződés zajlik, melyet a gondolkodás és a beszéd kategoriális aktusai rögzítenek. Az észlelés az értelemképződés „vad régiója”, a „vad értelem” terepe, melyet az értelem (Verstand), a racionalitás domesztikál, szelídít meg. A vad értelem domesztikációja révén egy olyan *többllet* kerül az érzéki értelembe,¹⁰⁷¹ mely eredetileg nincs benne; a vad értelem viszont, mivel lényegi sajátossága a nyitottság, mindig azzal a

¹⁰⁶⁶ „Zu sagen, daß das Bewußtsein sich durch seinen immanenten noematischen Sinn (bzw. den Sinnespol X in seinen noematischen Bestimmungen und seinem Setzungsmodus als seiend) auf einen transzendenten Gegenstand ‘beziehe’, ist eine bedenkliche und, genau genommen, falsche Rede. Ist so verstanden nie meine Meinung gewesen. Ich würde mich wundern, wenn diese Wendung sich in den ‘Ideen’ fände, die im Zusammenhang dann sicher nicht diesen eigentlichen Sinn hätte”. Ld. Luis Román Rabanaque, „Passives Noema und die analytische Interpretation”, *Husserl Studies* 10 (1993): 65-80.

¹⁰⁶⁷ Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

¹⁰⁶⁸ Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Phae 88, 1983.

¹⁰⁶⁹ Bernet, 1990.

¹⁰⁷⁰ Tengelyi, 1998: 135-151; 2007: 37-46.

¹⁰⁷¹ Ilyen többllet, amikor a folyamatosan egybeolvadó észleletek sorában egy dobozt ragadunk meg, és a közvetlenül adódó elülső oldalakhoz hozzáértjük a nem látott oldalakat is.

veszéllyel fenyeget, hogy felborítja a már végrehajtott és megszilárdult értelemrögzítéseket. Perceptuális és kategoriális noéma különbségének ilyen típusú relativizálása azonban csak a genetikus fenomenológia álláspontján hajtható végre.

Mindezek a közvetítési kísérletek azon alapulnak, hogy a két megközelítési mód a noéma más-más értelméből indul ki, tehát vagy a perceptuális, vagy a kategoriális noémát tekintik irányadónak. Ezek a leírások azonban, értelmezésem szerint, a tárgymelegragadás különböző szintjeihez tartoznak. Mindkettő a noématikus reflexió mint olyan eredménye. Csakhogy az egyik az érzéki tárgyakra irányul, a másik pedig a magasabb rendű tárgyakra, tényállásokra, lényegekre, lényegi összefüggésekre, melyek azonban az érzéki, „egyszerű” („schlichte”) tárgyak alapján konstituálódnak. A fenomenológiai tekintet mindkét esetben, mindkét szinten a valóság objektív oldalára irányul.

A jelentés mint absztrakt, ideális entitás, melyre a fregeiánus olvasat alapoz, szintén a tárgyak szférájához tartozik mint a tárgy ideális aspektusa, csak a transzcendentális reflexión belül, mint fentebb láttuk, egy noématikusan módosított értelemben. A szubjektív és objektív oldal korrelációját, „az univerzális korrelációs apriorit” mint fenomenológiai alapstruktúrát, csak úgy tudjuk fenntartani a fenomenológiai reflexión belül, ha a noémát nem pusztán szubjektívnek vesszük, hanem a noémát mint immanens tárgyat egy közös struktúrában fogjuk fel a transzcendens tárggyal, ténnyel vagy lényeggel.¹⁰⁷² Immanens és transzcendens tárgy ugyanannak az ontológiai szerkezetnek a különböző, önállóan mozzanatai. Csak egymással szoros összefüggésben tudjuk őket egyáltalán értelmesen elgondolni.

A noémát az objektivitás dimenziójáról ontológiailag leválasztó keleti parti olvasat képviselői egyebek mellett arra az egyébként vitathatatlan tényre is szoktak hivatkozni, hogy a noéma tárgya egyáltalán nem kell, hogy szükségképp létezzen; beszélhetünk illúzió-, hallucináció- vagy álm-noémáról is.¹⁰⁷³ Amikor egy korábban objektív észleletnek vett noéma csalódásként, illúzióként, álomként, stb. lepleződik le, akkor a korábbi noéma, mint Kevin Hermsberg fogalmaz, mintegy „felrobban”.¹⁰⁷⁴ Az ilyen illuzórikus, hallucinatórikus, álomszerű, stb. noémák, mint parazita tárgytípusok, az igazi objektív valóság talaján jöhetnek

¹⁰⁷² Vö. Zahavi, 2003: 63. „Amikor Husserl a világ ontikus jelentéséről (Seinssinn) beszél, és részletes leírásokat szentel annak konstitúciójáról, nem az aktuálisan létező világtól ontológiailag elkülönített értelem pusztá dimenziójának a szemantikai vizsgálatával foglalkozik, hanem éppen ellenkezőleg: ennek az aktuálisan létező világnak a jelentésségét tárja fel. Husserl nem metafizikai és ontológiai implikációkat nélkülöző jelentéstani reflexiókkal bajlódik, Husserl reflexióinak illetően értelmezése nem csupán az intencionalitásról alkotott elméletét érti félre teljesen, hanem gondolatainak transzcendentális-filozófiai státuszát is szem elől téveszti”.

¹⁰⁷³ Vö. Barry Smith & D.W. Smith, „Introduction”, in uók. (szerk.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 24. Ld. még: Zahavi, 2003: 65sk.

¹⁰⁷⁴ Ld. Hermsberg, 2006: 31. Egy kertben sétálva minden további nélkül létezőnek veszem azt a fát, amely épp a szemem elé kerül. „Ha azonban nem találkozva szilárd tárggyal, amikor a fának szeretnék támaszkodni, akkor a teljes noéma felrobban, és máris tudom, hogy rosszul gondoltam korábban, amikor azt egy valóságos fának gondoltam”. Meg kell itt említeni, hogy Hermsberg inkább a keleti parti olvasat felé húz.

csak létre; a reális dolgokat megjelenítő perceptív noémák teszik egyáltalán lehetővé ezeket a modalizált létkarakterű, illuzórikus, stb. noémákat. Hermberg megfogalmazását túlzónak tartom: a korábbi noéma nem robban fel, csupán értelme módosul, doxikus modalitása, létkaraktere alapvető változáson megy át. Megvan, továbbra is ideális érvényességgel bír, mint hallucináció-noéma, amely valóságos noémákat feltételez, melyekhez képest hallucinációnak bizonyulhat.

A noematikus reflexió (tehát a tárgyra irányuló transzcendentális reflexió) tárja fel az észleleti értelem sajátos apodikticitását.¹⁰⁷⁵ Tévedhetek abban, hogy amit éppen látok az valóban a tudatomtól függetlenül létező valóságos alma. Kiderülhet, hogy rosszul láttam távolról (nem volt rajtam a szemüvegem), és csak egy piros színű biliárdgolyó, vagy egy élethű marcipánalma. De abban nem tévedhetek, hogy éppen akkor egy almát láttam, hogy akkori észleletem egy alma észlelete volt, vagy abban, hogy éppen most egy almát látok.¹⁰⁷⁶ Ebben a tekintetben a noéma, a konkrét észlelet az aktuális noémájaként, apodiktikus érvényességgel rendelkezik.

A noéma a transzcendens tárgy transzcendentális aspektusa, melynek révén beleszövődünk az objektív, tudatunktól függetlenül létező valóságba. A noéma biztosítja a transzcendens világgal való *apodiktikus* kapcsolatunkat a transzcendentális beállítódásban.

1.4. Transzcendentális ontológia

A fenomenológia redukció feltárja a racionalitás transzcendentális dimenzióit. A fenomenológiai beállítódásban a dolgok transzcendentális tárgyként mutatkoznak meg. A vizsgálódás minden korábbi szintjén azzal szembesültünk, hogy a tárgyak kontextusba rendeződnek, ennél fogva a rájuk vonatkozó evidencia is lényegileg kontextuális, vagyis más lehetséges és aktuális evidenciák összefüggéseibe illeszkedik. Az érzéki tárgyakhoz, valamint az általuk fundált kategoriális tárgyakhoz hasonlóan a transzcendentális tárgyak is kontextusba rendeződnek. Minden egyes evidens belátás, melyre a fenomenológiai beállítódáson belül szert teszünk, csak más potenciális vagy aktuális belátások kontextusában nyeri el végső értelmét – végső soron egy végtelen, nyitott folyamatban.

Husserl az önmagát és a világot konstituáló transzcendentális szubjektivitás eidetikus struktúráit leíró tudományt nevezi transzcendentális ontológiának. Ezen a téren történik nála egy szemléletváltás, mely nem esik egybe a transzcendentális fordulat végrehajtásával. Az

¹⁰⁷⁵ Az észleleti értelem apodikticitását nevezi Hermberg José Huertas-Jourda nyomán *de facto* apodikticitásnak, melynek predikatív megformálását *de jure* apodikticitásnak mondja. Hermberg, i.m. 25skk.

¹⁰⁷⁶ Vö. Marosán, 2009b: 81., Mohanty, 2010.

1906/07-es *Bevezetés a logikába és ismeretelméletbe*,¹⁰⁷⁷ az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémáiba*¹⁰⁷⁸ című előadásokban, illetőleg, mint korábban láttuk, az *Eszmék* harmadik kötetében szigorúan elhatárolja egymástól fenomenológiát és ontológiát, melyet ekkor még lényegileg mundán ontológiaként ért. Ontológia és fenomenológia szigorú elhatárolásában a húszas évek első felében változás áll be. Az *Első filozófiáról* tartott 1923/24-es előadásainak jegyzeteiben a fenomenológiát már abszolút, transzcendentális ontológiaként mutatja be.¹⁰⁷⁹ A transzcendentális szubjektivitás eidetikus struktúráit tárgyaló univerzális diszciplína jelenik meg abszolút, mindent felölelő és megalapozó, transzcendentális ontológiaként. Az 1927-es *Fenomenológia*-szócikkben Husserl a fenomenológiát a valóban egyetemes ontológiaként ábrázolja, szemben a korábbi, korlátozott érvényességű, pozitív ontológiákkal.¹⁰⁸⁰ Ez számít fenomenológia alapmeghatározásának a *Párizsi előadásokban*, a *Kartéziánus elmélkedésekben*, és az utána következő időszakban is.¹⁰⁸¹

Ahogy a mundán tárgyiságok horizontja, úgy a transzcendentális lények és lényeg-összefüggések horizontja is végtelenül nyitott. A megismerés Husserl szerint, a mundán, filozófián kívüli tudományok esetében épp úgy, mint a filozófiában, egy végtelen teleologikus mozgást alapoz meg.¹⁰⁸² A megismerés előrehaladásával a korábbi struktúrák is folyamatosan új összefüggésekbe tagolódnak, ily módon új, mélyebb, radikálisabb értelmet nyernek. A valóság mind kiterjedését, mind elemeinek számosságát, mind strukturális komplexitását

¹⁰⁷⁷ Hua 24: 410, 422skk.

¹⁰⁷⁸ Hua 13: 131, 153, 200skk, Amikor ebben a szövegben, illetve ez idő tájt keletkezett szövegekben „abszolút”, „univerzális” ontológiát említ Husserl (itt pl.: i.m. 129, 131), akkor ezt, a szövegkörnyezet alapján egyértelműen megállapítható módon, a regionális ontológiákkal, a természet ontológiájával, a „reálontológiákkal” vagy „reális ontológiákkal” szembeállított formális, „formálisan abszolút” ontológia értelmében teszi. Ontológiát és fenomenológiát szigorúan elkülöníti. Vö. pl. i.m. 153. „Foglalkozhatok ontológiával, és az ontológiai beállítódásban, elvi okoknál fogva, soha nem fogok egyetlen fenomenológiai itélettel sem találkozni”.

¹⁰⁷⁹ Hua 8: 212-228, különösen: 214sk. I.m. 215. „*A teljes konkrét ontológia eo ipso nem lehet más, mint a valódi transzcendentális filozófia*”.

¹⁰⁸⁰ Hua 9: 296sk, magyar [1972]: 219sk. „11. A transzcendentális fenomenológia mint ontológia”. „[A] következőesen végigvitt fenomenológia, szemben a pozitívítás csupán látszólag univerzális ontológiájával, a valóban univerzális [ontológia], s ezáltal leküzdí a pozitívítás ontológiájának dogmatikus egyoldalúságát és érthetlenségét, ugyanakkor, amikor annak jogosult tartalmát mégis magában kell, hogy foglalja, mint az intencionális konstitúcióban eredetileg megalapozottat”.

¹⁰⁸¹ Vö. Hua 1: 38, magyar [1972]: 273. „A rendszeresen és tökéletesen kifejlődött transzcendentális fenomenológia lenne eo ipso az igazi és valódi univerzális ontológia, de nem üres formális ontológia, hanem olyan, amelyik minden regionális lételemet magában foglalja, és pedig minden hozzájuk tartozó korreláció szerint”. I.m. 181, magyar [2000]: 172. „[A] rendszeres formában, maradéktalanul kifejlesztett transzcendentális fenomenológia lenne eo ipso az igazi és valódi egyetemes ontológia. Mégpedig nem pusztán formális ontológia, hanem olyan, mely valamennyi létjének belső lehetőségeit, illetve ezek korrelációit magában foglalja”. Ld. továbbá a *Kartéziánus elmélkedésekhez* készült kéziratok jegyzeteket. Hua 15: 385. „Addig, amíg transzcendentális szubjektivitásom és a számomra érvényes világ faktumában állok, variálva és az eidosra áttérve szisztematikusan kutatom, az abszolút ontológiában és a vele korrelatív mundán ontológiákban állok.”

¹⁰⁸² Vö. pl.: Hua 8: 203-211. Különösen: 209. „Az egyes tudós teremtő tette soha nem teljesedik be az egyesben, és csak azáltal tesz szert értelemre, hogy az egyes magát *funkcionáriusnak* és a végtelenbe tartó tudósközösség tagjának tudja, mely közösség korrelátuma maga a tudomány – mint végtelen elmélet”. Ld. még: „Teleológia a filozófiatörténetben”, Hua 29: 362-392, magyar: 171-198.

tekintve végtelen,¹⁰⁸³ a megismerés eredményei ennek megfelelően folyamatosan értelmezik a korábbi fejleményeket.¹⁰⁸⁴ Nem csak az individuális érzéki tárgyak, de a kategoriális tárgyiságok és a filozófia tulajdonképpeni témáját alkotó transzcendentális lények és lényegösszefüggések is csak inadekvátan lehetnek adva, a kutatóközösség tagjaként tevékenykedő filozófust végtelen feladat elé állítva.

A megismerés inadekvátsága tehát minden szinten jelen van: az érzéki tárgyak esetében éppúgy, mint a kategoriális és transzcendentális struktúrák szintjén. Míg azonban az érzéki tárgyak esetében ez az inadekvátság nyilvánvaló, további magyarázatra szorul, hogy hogyan kell ezt értenünk a lényegmegismerés szférájában, függetlenül attól, hogy mundán vagy transzcendentális lényegekről van szó. D.W. Smith a lényegmegismerés korrekciójára említ példát:¹⁰⁸⁵ amikor a természettudós az eukaliptusz fával mint speciessel foglalkozik, akkor a konkrét empirikus példányok alapján kialakítja magának az eukaliptusz fa lényegét, melyhez olyan mozzanatok tartoznak, mint a szóban forgó fafajta általános morfológiai tulajdonságai, nedvességigénye, előfordulási helye, viszonya más növény- és állatfajokhoz. Ezek mindegyike az eukaliptusz fa eidetikus struktúrájának mozzanataiként ragadhatók meg. Az eidosz szükségszerű korrigálhatósága azzal áll összefüggésben, hogy a lényegyet mindig egy érzéki adottság alapján fogjuk fel, továbbá az érzéki tárgyak egyetemes horizontjának lényegi nyitottsága a velük korreláló eidetikus tárgyak horizontjának is lényegi lezáratlanságot, lezárhatatlanságot kölcsönöz. Röviden: az újabb érzéki információk beáramlásával újabb eidetikus mozzanatok válnak hozzáférhetővé.

Az eukaliptusz fa speciere a materiális ontológia eidoszai közé tartozik. De Husserl szerint végtelen kutatási horizont tartozik a tiszta matematikához és a formális logikához,

¹⁰⁸³ Husserl szerint a létezés egészéként tekintett abszolútum lényegéből fakadóan csak végtelenként gondolható el.

¹⁰⁸⁴ Ld. még: Hua 29: 292. „Tehát úton vagyunk és *in infinitum* úton leszünk a tiszta észhez és filozófiához – ha az lehetséges [...] a tudományaival és ideális, végérvényes igazságaival: egy művekből alkotott végtelen műképződmény ideája (művekből melyek maguk is idealítások); és mivel a végességben valójában elvileg lehetetlen a végérvényesség, ez mindig csak részlettörlesztésekben valósulhat meg, események láncolatában, melyek véges alakokban mutatják meg az idealításokat, és magukban hordják végességüket azon nyitott lehetőségek formájában, hogy a tudomány előrehaladtával a már elvégzettnek tűnő igazságokon visszaható változtatásokat, átértelmezéseket, kiegészítéseket kelljen végezni” – Varga Péter fordítása; Varga, 2012: 72. Varga Péter, vonatkozó tanulmányában, kiválóan szemlélteti a retroaktivitás mozzanatát Husserl filozófiatörténet-felfogásában; kitérő cáfolatát nyújtva egyúttal azoknak az értelmezéseknek, amelyek Husserl történelem-konceptióját olyan naiv, aufklärerista elgondolásként ábrázolták, mely csak előrefele haladó mozgást ismer. Ld. Varga, i.m. 73. „[A] filozófiai művek – mint konkrét intencionális struktúrák – a végesség közegében valósítják meg a végtelen igényű filozófiát, a teljes érvényesség igényének mintegy részlettörlesztését (Abschlags-zahlungen) adva. *A filozófiák egymásutánja azonban nem töretlen kumulatív folyamat, hanem mindig fennáll a retroaktív korrekciók lehetősége*”. 73-74. „[A] husserli fenomenológus is tanulhat a filozófiatörténetből anélkül, hogy fel kellene adnia saját filozófiai elköteleződését. A filozófiatörténetből nem csak esetleges impulzusokat meríthet, hanem tudatában van a filozófiák egymásutániságának és egymásmellettiségének, a több gondolkodó koegzisztenciájának, amit Husserl utolsó éveiben megpróbált filozófiájának eszközeivel minél közelebről leírni”.

¹⁰⁸⁵ D.W. Smith, 2007: 143sk.

mint a formális ontológiát alkotó diszciplínákhoz. Minden egyes formális ontológiai lényeg-összefüggés kapcsolatban áll az összes többivel, és a kutatási eredmények itt is értelmezik, új megvilágításba helyezik a korábbiakat. Ily módon a matematika és a formális logika is nyitottnak, potenciálisan lezárhatatlannak mutatkozik.¹⁰⁸⁶ Az újabb matematikai és logikai felfedezések tükrében a régebbi tételek új oldalukról mutatkoznak meg: láthatókká válnak korábban rejtett implikációik is.

A mundán ontológiák eidoszaira tehát lényegileg inadekvát evidencia vonatkozik. A transzcendentális fenomenológiát illetően Husserl, körülbelül 1925-ig azon a véleményen van, hogy a konstituáló szubjektivitás eidetikus struktúrái adekvátan és apodiktikusan ragadható meg. Az *Eszméktől* kezdve egészen az 1925-ös *Fenomenológiai pszichológia* című előadásig ezt a nézetet képviseli. 1929-ben a *Párizsi előadásokban* és a *Kartéziánus elmélkedésekben* már azon a véleményen van, hogy az adekvát evidencia a fenomenológiai beállítódáson belül is a vezérlő eszmény szerepét tölti be, mely regulatív elvként szolgál a filozófiai kutatás számára. A transzcendentális struktúrák apodiktikusan, de inadekvátan vannak adva, ami itt egyáltalán nem fogyatékoságot, hanem azok kimeríthetlenségét jelenti.¹⁰⁸⁷ A fenomenológiai beállítódásban végzett lényegkutatás tárgyai,¹⁰⁸⁸ mindig újabb összefüggések közé helyezhetők, és ezáltal újabb eidetikus mozzanatok válnak velük kapcsolatban hozzáférhetőkké.

¹⁰⁸⁶ Hozzá kell ehhez tenni, hogy maga Husserl ezt a végtelenséget a formális ontológiából, mint zárt axióma-rendszerből kifejleszthető tételeknek, valamint azok kombinációinak tulajdonította. Vö. Hua 17: 191. „Ha mármost szemügyre vesszük a maga teljességében vett tiszta matematikai analitikát, mint az analitikus ítéletkonzekvencia pusztá logikáját, akkor az, általános formáival egyetemben, olyan lehetséges ítéletek nyitott végtelen halmazára vonatkozik, melyek *ideális azonosságát* előfeltételezi”. A matematika definiálja azokat a játékszabályokat, amelyek alapján a végtelen konstruálhatóság birodalma megnyílik. I.m. 196. „A matematika a végtelen konstrukciók, az ideális egzisztenciák birodalma, nem csupán «véges» értelmek, hanem egyúttal konstruktív végtelenségek tereuma is”. Husserl, Hilberthez hasonlóan, hitt a matematika formális-axiomatikus zártágában, teljességében. Vö. Hua 3/1: §72, Hua 17: §§28-36 (különösen: §31), Hua 6: §9f. Ld. ehhez: Claire Ortiz Hill, „Husserl on Axiomatization and Arithmetic”, in Mirja Hartimo (szerk.), *Phenomenology and Mathematics*, Phae 195, 2010: 47-71, különösen: 66sk. Ld. még: uő, „Husserl and Hilbert on Completeness”, in C.O. Hill and G.E.R. Haddock, *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2000: 179-198. Ebben a kérdésben Husserlnek nem volt igaza. Ennek ellenére meggyőződésem, hogy Husserl lényegfelfogásának szükségszerű következménye, hogy a formális ontológiai régióra vonatkozó kutatásnak is lényegi *lezárhatatlanságot*, valamint ennek a kutatásnak, a materiális régió területein végzett kutatásokhoz hasonlóan, *retroaktív*, a korábbi eredményeket folyamatosan újraértelmező jelleggel tulajdonítsunk.

¹⁰⁸⁷ Ilyen kimeríthetlenséget tulajdonít Husserl az egyes konkrét transzcendentális egó lényegformájának. Vö. Hua 1: 28-30, magyar [1972]: 260-263. I.m. 28, magyar: 260. „[A]z egó, hogy ósdi módon fejezzem ki magamat, egy vele született hatalmas apriorival rendelkezik, és az egész fenomenológia, amely nem más, mint a filozófus rendszeresen végrehajtott öneszmélése, ennek a veleszületett apriorinak a feltárását jelenti a maga végtelen sokalakúságában”. I.m. 29sk, magyar: 262sk. „Mindebből a faktum irracionális, de a forma, a konstituált tárgyak, valamint intencionális konstitúciójuk roppant korrelatív formarendszere a priori, az a priori kimeríthetetlen végtelensége, amelyet a fenomenológia tár fel, és amely nem más, mint az egó, az egyáltalában vett ego lényegformája, melyet öneszmélésem tár fel, és amelyet annak mindenkor fel is kell tárnia”.

¹⁰⁸⁸ Mint például az észlelés, a képzelet, az ítéletalkotás, a vágyakozás, az egó, a világ, stb. eidoszai. Vö. pl. Hua 1: §34.

Husserl elhatárolja egymástól a filozófiai és a filozófián kívüli (például matematikai, logikai) apodikticitást.¹⁰⁸⁹ A filozófiai, és konkrétan a transzcendentális fenomenológiai apodikticitás jelenti nála minden más apodikticitás végső alapját és kontextusát. A noéma fogalma ebben az összefüggésben kulcsfontosságú: a noéma biztosítja a mundán létezéssel való kapcsolunkat a transzcendentális redukció álláspontján, lévén a noéma, mint láttuk, strukturális egységet alkot a transzcendens tárggyal. Minden noémát azonban további noémák alkotta horizont vesz körül; és minden noémát az őt körülvevő noematikus horizont összefüggésében kell vizsgálni.

A lényeg azonban mindig valami konkrétnek az ideális-absztrakt aspektusa. A fenomenológia végső célpontja ellenben mindig a konkrét. Husserl számára az elvont rétegek lebontása és elemzése a konkrét rekonstrukciójához vezető, módszertanilag szükségszerű útként jelenik meg. A magát egológiaiaként meghatározó fenomenológia a filozófus konkrét transzcendentális egóját szeretné kifejteni, annak lényegi tartalmaira való tekintettel, (Hua 1: §36). A konkrét tárgyak, az egyes lényegek önmagukban tekintve, a többitől, mint a lényegileg hozzájuk tartozó külső horizontot alkotó elemektől elszigetelve nem konkrétak a kifejezés igazi értelmében véve. Ha önmagában tekintjük, a többi transzcendentális egótól elszigetelten, akkor még a filozófus saját transzcendentális énje sem konkrét a szó szigorú értelmében. Mind a tárgyak, mind a lényegek, valamint a hozzájuk tartozó horizontok konstituálását a transzcendentális egó mindig a többi egóval együttműködve, a velük való közösségben végzi. Husserl szerint az egyes konkrét egó szükségszerűen implikálja a teljes monásközösséget, (vö. pl. Hua 1: §62, Hua 15: 378-386 [22-es szöveg]). A legkonkrétabb adottság, amelyhez a fenomenológiának el kell jutnia, mely minden konkrét végtelenség univerzális kontextusát jelenti, az egyetemes, interszjektív konstituáló élet. Ez az, amit Husserl Abszolútumnak nevez, (vö. pl. Hua 15: 666-670, [38-as szöveg]).¹⁰⁹⁰ A végső konkrétum az Abszolútum. Ennek rekonstrukciójáról szól a fenomenológia.

2. fejezet. A világ mint eredeti horizont

Az előző fejezet azzal a tanulással zárult, hogy a többi dologtól elszigetelt egyes dolog *absztrakció*; vagyis a dolgokhoz hozzátartozik az őket körülvevő többi dolog alkotta horizont vagy környezet. A tárgyi megjelenés, a maga konkrétságában, lényegileg horizont-szerű. A korábbi elemzések során már számos alkalommal utaltunk a tapasztalat horizont-szerkezetére, valamint az evidencia, és közelebbről az apodiktikus evidencia ebből fakadó

¹⁰⁸⁹ Hua 6: 76, magyar/1: 100. „[T]ermészetesen alapjaiban téves volna a [filozófiai] apodiktikusság itt jelentkező elvi értelmét a szokásos, a hagyományos matematikából merített értelemmel felcserélni”.

¹⁰⁹⁰ Ebben a szövegben Husserl az Abszolútumot „faktumnak”, mégpedig „a végső faktumnak” nevezi, i.m. 669.

redukálhatatlan kontextualitására. A vizsgálódás menetében azonban csak most értünk el odáig, hogy horizont, kontextus és világ az igazság és az evidencia problémáinak fenomenológiai tisztázása szempontjából döntő jelentőséggel bíró fogalmait kifejezetten is témává tegyük.

Abban, hogy sok értelmező nem ismerte fel azt a központi helyet, melyet a világ problémája Husserl gondolkodásában elfoglalt, szerepet játszott Husserlnek a világról, illetve világ és fenomenológiai redukció, világ és szubjektum viszonyáról szóló, bizonyos tekintetben félreérthető megfogalmazásai; amikor például az *Eszmé*kben az epokhét a természetes beállítódás generáltézisének a felfüggesztéseként, tehát a világtézis kikapcsolásaként határozza meg, illetve amikor „a világ megsemmisítéséről” („Weltvernichtung”) beszél,¹⁰⁹¹ vagy amikor a *Kartéziánus elmé*lkedésekben arról beszél, hogy az egó „túléli még a világ pusztulását is”.¹⁰⁹² Az ilyen, és ezekhez hasonló fordulatok látszólag egyértelművé tették egyes szerzők számára,¹⁰⁹³ hogy Husserlnél teljesen egy tudatfilozófiai szubsztancia-metafizikáról van szó. Ezzel a kérdéssel fentebb, a transzcendentális idealizmus kérdését tárgyalva, már foglalkoztunk.¹⁰⁹⁴ Amit itt újfent hangsúlyozni szeretnék: a fenomenológiai epokhé nem kizárja a vizsgálódás köréből a világ problémáját, és különösen nem vonja kétségbe annak létét, hanem csupán a hozzá való viszonyunkat változtatja meg, mégpedig azért, hogy ezáltal feltárja a világ mélyebb, valódi értelmét.¹⁰⁹⁵

Az értelmezők közül Mezei Balázs az, aki felhívja a figyelmet a világnak Husserl gondolkodásában betöltött centrális pozíciójára.¹⁰⁹⁶ Mezei értelmezésében a nyugati filozófiatörténet kronológiailag és logikailag legeredendőbb motívuma *a világra való rácsodálkozás*.¹⁰⁹⁷ Ez az eredeti motívum, a természetes tapasztalat világának megértése, éltette az antik, valamint a kora és érett középkori filozófiákat, mely azonban a kései középkorban, és

¹⁰⁹¹ Hua 3/1: §§30-32, 49.

¹⁰⁹² Hua 1: 45, magyar: 13. Szó szerint: „Az elmélkedő csak önmagát mint önnön *cogitatio*inak tiszta egóját tartalmazza abszolút módon kétségtelenül, megsemmisíthetetlenül, akkor is, ha világ nem létezne”. Vö. még: Hua 8: 55, 69sk, Hua 35: 69.

¹⁰⁹³ Pl. Heidegger és Marion számára.

¹⁰⁹⁴ II.2.3. „Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése”.

¹⁰⁹⁵ Vö. Zahavi, 2003: 45-58. I.m. 45. „[A]z epokhé a realitással kapcsolatos attitűdünket változtatja meg, nem pedig kizárja a realitást. Csak így ilyen felfüggesztés révén válunk képessé arra, hogy oly módon közelítsük meg a realitást, amely lehetővé teszi az utóbbi igazi értelmének feltárulását. Az, hogy ebben a kontextusban a realitás *értelméről* beszélünk, mint Husserl folyamatosan hangsúlyozza, nem implikálja, hogy a realitás *létét*, tehát a valóságosan létező világot, valamiképpen kizárjuk a fenomenológiai kutatás szférájából.”

¹⁰⁹⁶ Mezei, 1995.

¹⁰⁹⁷ I.m. 5. „Azt olvassuk Diogenes Laertius *Híres filozófusok élete és vélekedései* című könyvében, hogy majdnem minden görög filozófus írt egy *A természetről* címet viselő művet. Az a kérdés, hogy pontos-e ez az információj, vagy sem, nem tartozik a jelen vizsgálódás fő érdeklődési köréhez. Ami számunkra itt fontos, az arra a témára irányuló filozófiai reflexiók hosszú története, amelyet a görögök «természetnek» vagy «kozmosznak» hívtak, mi pedig «világnak». A görög természetfilozófusokat nem partikuláris természeti jelenségek érdekelték. Arra az – emberiség történetében egyedülállóan új – kérdésre keresték a választ, mely a természetes tapasztalás végső szerkezetére irányult”.

az újkorban egyre inkább a feledésbe süllyedt. Ezt az időszakot ily módon akár a „világfeledés” korszakának is nevezhetnénk. Mezei szerint ezt az eredeti motívumot keltette új életre Husserl filozófiája.¹⁰⁹⁸ Husserl világfogalmáról szóló tematikus monográfiájában a szerző rétegről-rétegre rekonstruálja, hogyan teszi munkássága során Husserl ismét elevenné a világ iránti kíváncsiság eredeti filozófiai motívumát.

A természetes világ problémája jelen volt Husserlnél *Az aritmetika filozófiájában* és a *Logikai vizsgálódásokban* is. De a világ igazi rejtélyét a fenomenológiai redukció mutatta meg számára. A redukció, mint mondtuk, nem kiiktatni szeretné a világot, hanem annak tulajdonképpen értelmét szeretné élesebb megvilágításba helyezni. A redukció a világot minden megjelenés *eredeti horizontjaként* tárja fel. Minden dologi megjelenés, minden evidencia egy horizonthoz kötődik. A megjelenéseknek, és a rájuk vonatkozó evidenciának, az őket körülvevő horizont jelenti a kontextusát. A horizont eredendően és lényegileg *kontextusszerű*; utalások, jelentések és lehetőségek önmagát megszervező *hálózata*.¹⁰⁹⁹ Mint Donn Welton kiemeli: Husserl és Heidegger világfelfogása megegyezik abban a nagyon fontos pontban, hogy a világot alapvetően mindketten horizontként értelmezik.¹¹⁰⁰ A konkrét partikuláris evidenciák, igazoló aktusok, mindig ehhez a tágabb horizonthoz kötődnek.

Amikor Husserl arról beszél, hogy a világ evidenciája nem lehet apodiktikus evidencia,¹¹⁰¹ akkor ezzel a külső, transzcendens világról beszél, és nem a fenomenális, fenomenológiai struktúra értelmében vett világról. Minden megjelenés horizontszerű struktúrája viszont már apodiktikus adottság. Maga a világ nem egy horizont a többi között, hanem a horizontok horizontja: univerzális horizont, összhorizont (Gesamthorizont), illetőleg őshorizont.¹¹⁰² A világ transzcendens minden partikuláris horizonthoz képest, oly módon azonban, hogy ő maga nem független ezektől a horizontoktól, hanem alapul szolgál nekik, és mintegy befogadja őket. Az evidencia, és konkrétan az apodiktikus evidencia szempontjából a

¹⁰⁹⁸ I.m. 6-7. „Edmund Husserl filozófiáját úgy is tekinthetjük, Immanuel Kant gondolkodásával összefüggésben, mint egy gigantikus kísérletet arra, hogy harmonizálja egymással az érzéki tapasztalat, valamint a tudás formális elemeinek két világát. Husserl erőfeszítései annál is fontosabbak a történelmi rendszerezés itt bemutatott sémája szempontjából, mivel ő volt az első, aki tudatára ébredt a világ problémájának létezésére. Ő volt az, aki felfedezte, hogy a filozófiai problémák a világ problémája köré rendezhetők, azaz a mindennapi tapasztalatunk világa köré. Ő volt a legelső, aki a világ problémáját központinak nyilvánította a filozófia számára”.

¹⁰⁹⁹ Vö. Welton, „World as Horizon”, in Welton (szerk.), 2003: 223-232. Welton egy meglehetősen tragikus eseménnyel illusztrálja elemzéseit, nevezetesen a 2001. szeptemberi, Amerikában történt merényletekkel; és ez a példa borús színt kölcsönöz az egész tanulmánynak. Ezzel a példával világítja meg a világról, mint önmagát megszervező univerzális kontextusról alkotott elképzelését; mely kontextus azonban bármikor felszakadhat, és bármely pillanatban elveszítheti számunkra ismerős, megbízható jellegét, mint azt a szóban forgó merényletek példája is mutatja.

¹¹⁰⁰ Welton, i.m. 223sk, 229sk.

¹¹⁰¹ Hua 1: §7.

¹¹⁰² Vö. Kühn, 1998: 319. „Husserl számára a «világ» nem csupán az általában vett, nyitott horizontszerűség, hanem egy olyan totálhorizont, amely minden világ számára transzcendens, mely okból a világot közvetlenül a «transzcendencia» szóval is jelöli”. A világ mint totálhorizont: vö. Hua 15: 631, Hua 39: 118skk, 128, 195skk.

világ megkerülhetetlen fontossággal bír: az evidencia, és speciálisan az apodiktikusnak vélt evidencia minden revízióját csak a világ talaján hajthatjuk egyáltalán végre; illetőleg vélekedéseink megerősítését is a világtól kell várnunk. A világ egyáltalán minden dologi megjelenés *apodiktikus előfeltételeként* jelentkezik.¹¹⁰³ Az idős Husserl ezzel a gondolattal összefüggésben beszél majd „a világ apodikticitásáról”, (Hua 39: 207-258). Eszerint a világ minden felfüggesztése csak egy originális, apodiktikus módon létező világ eszméje alapján válik lehetségessé egyáltalán; más szavakkal: a világkonstitúció a transzcendentális szubjektivitás lényegi sajátja.

A világot tehát a horizont fogalma felől kell megértenünk. Minden tapasztalat eredendően horizontális szerkezete vezet el egy minden horizontot transzcendáló és felölelő univerzális horizont, tehát a világ fogalmához. Ez a belátás vezette Husserlnek és Heideggernek a világ fenoménjével kapcsolatos vizsgálódásait.¹¹⁰⁴ Heidegger, aki kimutathatóan rengeteget köszönhetett a világ husserli felfogásának,¹¹⁰⁵ a *Lét és időben* a világ négy alapjelentését vonultatja fel,¹¹⁰⁶ melyek mindegyike kapcsolódik bizonyos pontokon a jelen értekezés fő vonalához. 1. A világ mint minden létező összessége. Ez a realitás értelmében vett világ vagy valóság. 2. A világ „ontológiai terminusként működik”, és az előbb említett „létező létét” jelenti. A világ ebben az értelemben az egyes tárgyrégiók rendszereként jelenik meg. Husserlnél: minden attitűd a világ egy meghatározott rétegét, aspektusát fedi fel; azaz minden egyes attitűddel egy bizonyos tárgyrégió korrelál. 3. A világ „ontikus” értelemben az a közeg, amelyben mindenkor otthon vagyunk; mindennapi faktikus létezésünk meghitt és ismerős világa. Husserlnél: ez a természetes beállítódás „környezete” („Umwelt”), ahogyan azzal nála többek között az *Eszmé*ben találkozunk, (Hua 3/1: §27, Hua 4: §§50, 54). 4. A világ mint a világiság „ontológiai-egzisztenciális” fogalma. A világ, amely *et* „létezőnk”, a világ mint egzisztenciális struktúra. Ezt Husserlnél a világnak mint a transzcendentális szubjektivitás szükségszerű világkonstitúciójának lehetne megfeleltetni.

Ezek az alapjelentések Husserlnél a világ teljes, konkrét jelentésébe épülnek be önmagukban absztrakt, önállóan jelentésmozzanatokként. A „szubjektív” és az „objektív világ” fogalmai szintén a világnak ehhez az egészes jelentéséhez tartoznak. A világ, teljes jelentése szerint, minden igazság és evidencia őstalaja. A világ teljes jelentését rekonstruálva

¹¹⁰³ A.D. Smith, 2003: 167-171, különösen: 170. „[A] világ *elsődleges* bármely individuális reális entitáshoz képest, mivel a világ feltételezése ekvivalens a konfirmáció lehetőségére való támaszkodással, és ez utóbbi konstitutív az érzéki tapasztalat számára, amelyben bármely reális eredeti módon van adva, ezáltal megszerezve ennek a reálisnak az «értelmét»”. „A világ minden fizikai tárgy végső horizontja: minden horizontok horizontja, ahogy azt néha [Husserl] mondja”.

¹¹⁰⁴ Vö. Welton, 2003. Overgaard, 2004: 107, 130, különösen: 109-117. Vö. még: Lilian Alweiss, 2003:18.

¹¹⁰⁵ Többek között ennek megmutatására vállalkozik könyvében Søren Overgaard, (2004).

¹¹⁰⁶ GA2: 64sk, magyar: 84sk, (§14).

ehhez az őstalajhoz próbálunk meg eljutni. Ennek a rekonstrukciós munkálatnak a során a jelen fejezetben a Husserl által módszertanilag, logikailag bejárt utat fogjuk követni. Ennek megfelelően a jelen fejezet hat alfejezetre oszlik: 2.1. A horizont, 2.2. A tér, 2.3. A privát világ, 2.4. A nyilvános világ, 2.5. A teoretikus attitűd világa. A realitás, 2.6. Az életvilág.

2.1. A horizont

A horizont fogalmával a korábbi fejtegetések során sűrűn találkozunk. Elemzéseink logikája ezen a pont ad rá lehetőséget, hogy közelebről is megvizsgáljuk ezt a fogalmat. Husserl egyik legjelentősebb felfedezése az intencionalitás horizontális struktúrájára vonatkozó belátása; az a belátás tehát, hogy minden tárgyi vélekedéshez (Meinung) lényegileg kísérő, alkalmasint nem tematikus vélekedések sorozata, mintegy holdudvara tartozik. A horizont fogalma alapvető hatással volt a fenomenológiai mozgalom egész további történetének képviselőire: lényegi szerepet töltött be Heideggernél,¹¹⁰⁷ Gadamernél,¹¹⁰⁸ megtaláljuk továbbá a francia fenomenológia számos fontos gondolkodójánál, így Merleau-Pontynál¹¹⁰⁹ és Paul Ricœurnél.¹¹¹⁰ Maga a kifejezés Husserlnél 1908 körüli kéziratokban bukkan fel,¹¹¹¹ szisztematikusan pedig először az Ezmék 1912-es kéziratában alkalmazza, a második főmű koherens terminológiai arculatának kimunkálása során. Rochus Sowa, közelebbi kronológiai pontosítás nélkül, a göttingeni periódus eredményének mondja ezt a koncepciót.¹¹¹²

A horizontnak, mint a tapasztalat lényegi struktúrájának legfőbb jellemzője explicit és implicit, tematikus és a tematikus, kifejtett és kifejtetlen, reflektált és reflektálatlan szükség-

¹¹⁰⁷ Terrence Frederick Malick, *The Concept of Horizon in Husserl and Heidegger*, Harvard University, 1966; Overgaard, 2004.

¹¹⁰⁸ Ld. Luft, „The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics”, in uő. 2011: 295-331. Ld. még: Sokolowski, „Gadamer’s Theory of Hermeneutics”, in Lewis Edwin Hahn (szerk.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Illinois: Open Court, 1997: 223-236.

¹¹⁰⁹ Merleau-Pontynál az individuum számára a környezet jelenti azt a mindenkori horizontot, amelybe beleágyazódik. Környezet és individuum között körkörös kauzális összefüggés van. A környezet lényegét nála annak horizontjellege adja. Az észlelés is a viselkedés egyik alaptípusa, mely ezen az eredeti horizonton belül megy végbe. Vö. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris: Cynara, 1989 [1947]: 42. „Az anyag viselő a maga formájával; ami azt jelenti, a végső elemzés szerint, hogy minden észlelés egy bizonyos horizonton, és végső soron a világon belül megy végbe”.

¹¹¹⁰ Vö. különösen: Inga Römer, 2010: 422-441.

¹¹¹¹ Pl. B II 2: 21. „De itt éppen az a kérdés vetődik fel, hogy egy első jelen, az áramlás kezdete vajon elgondolható-e, és vajon nem kell-e minden kiindulópontnak szükségszerűen egyúttal végpontnak is lennie; röviden: hogy tehát nem a tudat lényegén alapul-e, hogy maga mögött egy végtelen horizonttal rendelkezik”. „Aber da fragt es sich eben, ob ein erstes Jetzt, ein Anfang den Flusses denkbar ist, ob nicht jeder Anfangspunkt notwendig sein muss ein Endpunkt; kurzum, ob es nicht im Wesen des Bewusstseins gründet, einen endlosen Horizont hinter sich zu haben.” Datálás: 1908/09.

¹¹¹² Hua 39: xxxvii. Sowa kiemeli még Husserl horizont- és világfogalmának összefüggésében Avenarius, illetve James jelentőségét. Az avenariusi hatás tekintetében lásd különösen: Manfred Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. Magyarul még: Bakonyi, 2009: 50sk. James szerepét a horizont fogalmával kapcsolatban maga Husserl is nyomatékosan kiemeli. Hua 6: 267, magyar/1: 321. „Ismereteim szerint William James volt az egyetlen, aki felfigyelt a horizont jelentőségére, melyet a «fringes» [«rojtzat»] elnevezéssel illetett”.

szerű összetartozása és elválaszthatatlansága. A *Kartéziánus elmélkedések* meghatározása szerint: „A horizont nem más, mint előre jelzett lehetőség”, (Hua 1: 82, magyar: 57). A horizont, egyik lényegi értelme szerint, *lehetőségshorizont*: lehetséges aktusok, élmények, ismeretek horizontja. A horizont, egyik értelme szerint, a tapasztalat lényegi szerkezetére vonatkozik; a tapasztalat redukálhatatlan nyitottságát jelöli. Az *Eszmé*kben ez a dolognoémához szükségszerűen hozzátartozó „és így tovább”-struktúraként jelenik meg; mint annak lehetősége, hogy ugyanarról a dologról végtelen sok új információt szerezhetek.¹¹¹³ A horizontnak ez az értelme a dologra irányuló aktusok potenciális végtelenségében áll, vagyis egy *noétikus*, vagy ha úgy tetszik, *szubjektív* horizont-fogalomról van szó. Ennek a noétikus, szubjektív horizontnak a tárgy oldalán egy *noématikus*, illetőleg *ontikus* vagy *reális* (objektív) horizont-fogalom felel meg. Maga a dolog mindig egy végtelenül nyitott tárgyi környezetbe illeszkedik, illetve a rá irányuló aktusok számára végtelenül strukturálnak mutatkozik. A horizont objektív, reális vagy ontikus értelme a lét eredendő kontextus-karakterét teszi hozzáférhetővé; azt tehát, hogy minden különös, konkrét tárgy végtelenül nyitott tárgyi összefüggések rendszerébe illeszkedik; eszméje szerint legalábbis végtelenül sok másik tárggyal kapcsolódik össze.

Ahogy a szubjektív, episztémikus oldalon az aktuális tapasztalatot mindig további potenciális tapasztalatok holdudvara övezi, úgy az objektív-tárgyi oldalon egy dolgot mindig más dolgok vesznek körül. A horizontot, mint lehetőségshorizontot, tehát a horizont noétikus értelmét bizonyos tekintetben a horizont objektív értelme, az egyes konkrét dolog végtelen belső strukturáltsága, valamint a dologi összefüggések, a dologi környezet értelmében vett horizont alapozza meg, tehát az objektív belső és külső kontextus.¹¹¹⁴

A tapasztalat eredendő horizontszerkezetének koncepciója Husserlnél már a kezdetektől, így *Az aritmetika filozófiájában* és a *Logikai vizsgálódásokban* is jelen van. Ez az elképzelés a figyelem középpontját alkotó tárgy és az azt körülvevő szemléleti háttér szigorú összetartozásának gondolatában jelenik meg;¹¹¹⁵ a *Logikai vizsgálódásokban* ezzel kapcsolatban a „rojt” („fringe”) jamesi terminusát is használja,¹¹¹⁶ melynek szerepét e koncepció kialakítása

¹¹¹³ Hua 3/1: 348, [§149]. „A dolog egy véges *res materialis* [anyagi dolog], és mint olyan *kauzálítások* egysége, mégpedig, lehetőség szerint, végtelenül sokalakú kauzalitások egysége. Még ezen reális tulajdonságok esetében is eszmékbe ütközünk. Ily módon a dolgeszme minden komponense maga is eszme, amelyek mindegyike «végtelen» lehetőségek «és így tovább»-ját implikálja”. Vö. még: i.m. 351, [§150]. D.W. Smith példája: „Látom ezt az x tárgyat, melynek esetében x egy fa, és x egy japán szilvafa, és x most éppen virágzik a felém néző oldalon, és x szilvákat fog teremni a következő hónapban, és így tovább”. D.W. Smith, 2007: 286.

¹¹¹⁴ A szubjektív-episztémikus horizonthoz viszonyítva ez az objektív horizont bizonyos módon készen adottnak, befejezettnak tűnik. Maga ez a horizont is azonban a természeti, történelmi időben van jelen, sajátos temporalitása, genetikai karaktere azonban csak a genetikai fenomenológia perspektívájából válik megközelíthetővé.

¹¹¹⁵ *Az aritmetika filozófiája*: Hua 12: 195, 199, 207sk, 211, 213. *Logikai vizsgálódások*: Hua 19/1: 207sk, 238, 241sk, 244sk, 251sk, 408sk, 414. Hua 19/2: 571sk, 578.

¹¹¹⁶ Hua 19/1: 204, 211 (lábjegyzetben).

tekintetében maga is hangsúlyozni fogja.¹¹¹⁷ Az előtér/háttér-kettősség, mint a későbbi horizont-fogalom korai megelőlegezése, fenomenológia és alaklélektan kapcsolatának szempontjából is jelentőséggel bír; ezen a téren kifejezetten a horizont fogalmával összefüggésben különösen Merleau-Ponty¹¹¹⁸ és Aron Gurwitsch¹¹¹⁹ lesznek azok, akik produktív módon beemelik az alaklélektan eredményeit a fenomenológiába. Ennek a tárgyi-noématikus horizontfogalomnak a *Logikai vizsgálódások* tudatelemzéseiben megjelenik a *noétikus* párhuzama is, mint a figyelem középpontjában lévő tárgyra vagy tényállásra irányuló intencionális aktust kísérő implicit társvélekedések (mitmeinen), illetve a centrumot övező dologi környezetre vonatkozó mellékes vagy másodlagos figyelembevétel (mitbeachten).¹¹²⁰ A fenomenológiát transzcendentális filozófiaként bemutató *Eszmé*kben, noézis és noéma univerzális korrelációjának megfelelően a horizont egyfelől tudathorizontként jelenik meg, melynek mindenütt a tárgyi adottságok és összefüggések horizontja felel meg. Az egológiai szempontokat hangsúlyozó *Kartézianus elmé*lkedésekben a horizont úgy is megjelenik mint én-képességek és én-aktusok rendszere, (Hua 1: §§19-20, 32-33). A tudománytörténeti és tudományelméleti kérdéseket szisztematikusan a transzcendentális fenomenológia keretei közé helyező *Formális és transzcendentális logika*ban a megfelelő teoretikus attitűd egy tudományhorizontot nyit meg, és minden teoretikus aktus ezen a horizonton belül mozog, (Hua 17: 113sk).¹¹²¹ Végül az utolsó korszak főművében, a *Válság*ban az életvilág jelenik meg úgy, mint minden teoretikus és praktikus tevékenység végső horizontja.

Ontikus értelme szerint tehát a horizont bizonyos típusba tartozó tárgyi összefüggések rendszerét jelenti. Erre épül rá a horizont mint tapasztalati horizont vagy lehetőséghorizont értelme;¹¹²² mely egyfelől a figyelem középpontjában lévő tárgy vagy tény körüli további tárgyak, illetve tények mellékes, hallgatólagos vagy homályos tekintetbevételét jelenti, másfelől a figyelem fősugarában álló tárgy nem látható oldalaira, mozzanataira irányuló többletvélelés, valamint azt a lehetőséget, hogy további aktusok révén ezek az oldalak,

¹¹¹⁷ A *Válság*-könyv korábban is említett helyén: Hua 6: 267, magyar/1: 321.

¹¹¹⁸ Vö. Ullmann, 2010: 389-397, továbbá: Moran, 2002: 393sk.

¹¹¹⁹ Ullmann, 2010: 251. Gurwitsch, [1928] „Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies on the Relations Between Gestalt Theory and Phenomenology”, in uő. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) Volume II. Studies in Phenomenology and Psychology*, Phae 193, 2009: 193-317.

¹¹²⁰ Vö. pl. Hua 19/1: 135, 161sk, 429 (lábjegyzetben), Hua 19/2: 573sk, 578sk, 589, 608, 611sk, 648sk.

¹¹²¹ Id. hely. „Az imént kifejtettek azonban még további jelentőségre tesznek szert, amennyiben számításba vesszük azt az *ismereti érdeklődést*, amely, uralkodó és valamely ismereti területre konzekvensen vonatkozó érdeklődésként elgondolva, minden doxikus aktivitásba beolvasztja az ismeretre, mégpedig a szóban forgó terület ismeretére irányuló intenciót. Ekkor egy tudomány horizontján állunk; és a formális-általános megfontolások esetében a logika horizontján, melynek kettős témáját a lehetséges tudományok általában alkotják; mégpedig szubjektív tekintetben a tudományos ismereti képződményeket létrehozó-megismerő akciók lehetséges formái, objektív tekintetben pedig e képződmények maguk”, (i.m. §40).

¹¹²² Ebben a tekintetben természetesen a tapasztalat szubjektív oldalának *ideális* szerkezetéről van szó, mely a tapasztalat objektív oldalának, tehát a megtapasztalt tárgyi összefüggések ideális szerkezetén alapul.

mozzanatok is láthatóvá tehetők, illetőleg tematizálhatók. A horizont szubjektív és objektív értelme között a kapcsolatot Husserlnél az érdek vagy érdeklődés (Interesse) fogalma jelenti,¹¹²³ mely szerint soha nem vagyunk teljesen közömbösek a dolgok iránt, a dolgokat mindig egy bizonyos előzetes szempont szerint tárjuk fel. A horizont fogalma fenomenológiai perspektívából segít bennünket szembesülni azzal a ténnyel, hogy a létezés mindenkor *a dolgok közegeiben való lét*. A horizont, mint dologi-tárgyi összefüggések rendszere, egy további lépésben *térként* nyilvánul meg, melyben a konkrét érzéki dolgok *helyet foglalnak*.

2.2. A tér

Amikor térről beszélünk, akkor mindenekelőtt az érzéki világ terére gondolunk, mely bennünket és a dolgokat közvetlenül körülvesz: a közvetlen érzéki térre, mely összeköti egymással a dolgokat, és minket a dolgokkal, illetőleg a dolgok állandó háttéréül szolgál. A közvetlen tér konstitúciójában az én-centrum egy állandó „itt”-ként jelenik meg, míg a dolog egy „ott”-ként. Az én-centrum, aki az orientáció mindenkori kezdőpontját képezi, testtel rendelkező szubjektum, aki testisége révén fedi fel az őt körülvevő teret.¹¹²⁴ A környező terek alapján konstituáljuk az egyes térszeleteket univerzálisan egyesítő „világteret” („Weltraum”, Hua 39: 152), mely voltaképpen világhorizontként, minden horizontot felölelő totális horizontként, a részleges, korlátozott evidenciák apodiktikus revíziójának végső talajául szolgál. A tér konstitúciója a kiindulópont az általában vett világ konstitúciójához.

Munkássága során Husserl újra és újra visszatért a tér mint olyan fenoménjéhez; mint arra Ulrich Claesges rámutatott: a probléma az első kezdetektől fogva jelen volt nála, gyakorlatilag már 1886-os kéziratoktól kezdve.¹¹²⁵ A térrel kapcsolatos vizsgálódások mégis három munkában kulminálnak nála: az 1907-es „Dolog és tér” című előadásokban, az *Eszmék* második kötetében, valamint a kései, máig kiadatlan D-kéziratokban.¹¹²⁶ Az alábbi alfejezet ezen a három állomáson halad majd keresztül. Husserl módszere ezen a területen is hasonló, mint más fenomenológia témák esetében: az absztrakt mozzanatokból próbálja meg lépésről lépésre felépíteni a konkrétat, jelen esetben a konkrét teret. Az alfejezet révén egy külön pontban kitérünk az egzisztenciális tér konstitúciójának heideggeri leírására, valamint annak Patočkanál található kritikájára.¹¹²⁷

¹¹²³ Amint azt az előbbi lábjegyzetben idézett szöveghely is kiemeli.

¹¹²⁴ Ld. ehhez: Vermes Katalin, 2006: 29-32.

¹¹²⁵ Claesges, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 16: xxv sk.

¹¹²⁶ D-Manuskripte, „Späte Texte zur Raumkonstitution”, („Kései kéziratok a tér konstitúciójáról”). Várható megjelenés: 2013 tavasz, Dieter Lohmar szerkesztésében.

¹¹²⁷ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Phae 110, 1988. Továbbá: Barbaras, 2008. Részletesebben alább.

*

A. Dolog és tér, 1907

Ahhoz, hogy a tér mint objektív adottság hozzáférhetővé váljon, elkerülhetetlen volt, hogy az előző alfejezetben elhatároljuk egymástól a horizont kétféle, szubjektív és objektív, noétikus és noématikus értelmét; vagyis a horizontnak, egyfelől mint tapasztalati struktúrának, aktusstruktúrának, lehetőséghorizontnak, másfelől pedig mint tárgyi összefüggésnek a fogalmát. A tér fogalma ugyanis a horizont objektív felfogása felől válik megközelíthetővé. Husserl a teret objektív tárgyi adottságként értelmezi; pontosabban szólva: dolog és tér, figura és háttér, előtér és háttér ugyanannak az egységes objektív, tárgyi struktúrának alkotják az önállótlán mozzanatait. Az elszigetelt dolog egy absztraktum: a tér konstitúciója együtt jár a dolog apodiktikus konstitúciójával. Dolog és tér egyazon noématikus struktúra mozzanatai. Ennek nyomán értjük meg a Kant térfelfogása fölött gyakorolt vehemens kritikát. Husserl szerint alapvetően elhibázott a térnek szubjektív szemléleti formaként történő értelmezése. Mint írja: „A tér a dologiságnak, nem pedig az élménynek, és különösen nem az «érzéki» élménynek a szükségszerű formája. A «szemléleti forma» egy alapjában elhibázott kifejezés, és speciálisan Kantnál egy végzetesen téves álláspontot von maga után”, (Hua 16: 43).

Maga az előadás az 1907-es nyári szemeszter *Az ész fenomenológiájának és kritikájának fő elemei* címet viselő kurzusának alkotta fő anyagát, amelyhez *A fenomenológia ideája* címen ránk maradt, külön kötetben megjelent, ötrészes előadássorozat nyújtott bevezetést.¹¹²⁸ A dolog és tér problémájának szentelt előadások Bevezetésében Husserl különbséget tesz a tapasztalat, illetőleg a racionalitás tudomány előtti és tudományos szintje között, (i.m. §1). Husserl szerint Kant és a neokantiánusok számára döntően az utóbbi volt az irányadó, de a természettudományos realitás konstitúcióját, és a vele korrelatív természet-tudományos racionalitást csak a tudomány előtti élet sajátos tapasztalatából és racionalitásából kiindulva tudja megérteni, (i.m. 3skk). A dolog és a tér konstitúciója a tudomány és a teória előtti tapasztalat szintjén veszi kezdetét. Ebben a kritikai felütésben Claesges már a kései életvilág-problematika megelőlegezését látja, (i.m. xxi sk).

Az előadások főszövege hat szakaszra oszlik. Mindegyik szakaszban a teljes konkrét tértapasztalat egy absztrakt momentumát fejt ki, ily módon felépítve az egészet. Az első szakasz¹¹²⁹ az intencionalitás vezérfonalát követve, az észlelés finomszerkezetének az elemzése révén készíti elő a térkonstitúció tulajdonképpeni analizisét. Elhatárolja egymástól

¹¹²⁸ Vö. Hua 2. Biemel, „Einleitung des Herausgebers”, különösen: i.m. x-xi.

¹¹²⁹ „Az észlelés fenomenológiai elméletének alapvetése”

az észlelés noétikus és noématikus aspektusát, (§13).¹¹³⁰ A második szakaszban¹¹³¹ a változatlan, nyugvó dolog fikcióját szem előtt tartva próbál rögzíteni néhány alapvető meghatározást. Ebben a szakaszban vezeti be Husserl a *vizuális* és *taktilis mező* fogalmát, melyek a dolog absztrakt szintjéhez tartoznak. Olyan kétdimenziós sokaságot alkotnak, melyek még megelőzik az objektív térbeliséget, nem úgy jelennek meg, mint sík a térben, és épp ezért Husserl „prefenomenálisnak” és „preempirikusnak” nevezi őket, (i.m. §25). A harmadik szakaszban¹¹³² az észlelésben és a megjelenésben bekövetkező változások egymáshoz való illeszkedését vizsgálja. Itt elemzi a mozgó, de egyéb tulajdonságait tekintve változatlan dolog tapasztalatát, (i.m. §34). A szakasz végén kifejezetten is bevonja a fenomenológiai redukció műveletét az észlelés lényegstruktúrájának tárgyalásába,¹¹³³ melynek döntő jelentősége lesz a következő szakasz gondolatmenetének szempontjából.

A negyedik szakasztól¹¹³⁴ kezdve az elemzések explicite a fenomenológiai beállítódás közegében mozognak. Ebben a szakaszban megjelenik egy olyan fejlemény, mely Husserl egész későbbi térfelfogása számára alapvetőnek bizonyul: a *testiség* mint a térkonstitúció alapmomentuma. Husserl egy pszichológiai kérdésfeltevéssel indít: hogyan lehetséges az objektív tér pszichológiai reprezentációja? Ennek megválaszolásához nagyban támaszkodik Carl Stumpf kutatásaira,¹¹³⁵ illetve, mint azt Claesges kiemeli,¹¹³⁶ kulcsfontosságú szerepre tesz szert egy Husserlhez Stumpf könyvének közvetítésével érkező angol pszichológus, Alexander Bain (1818-1903) munkája is.¹¹³⁷ Bain részletesen elemzi, hogy a saját test tapasztalata, közelebbről a testmozgások, az izomérzetek hogyan működnek közre a tér képzetének kialakításában. Ezeket a pszichológiai, fiziológiai és anatómiai elméleteket Husserl a redukció segítségével megszabadítja transzcendens előfeltételezéseitől. Az érzet és a mozgás csupán mint tiszta fenomének jönnek számításba. Bevezeti a „*kinesztetikus érzet*” fogalmát, mely „mint idegen kifejezés talán kevésbé félrevezető” mint az eredeti pszichológiai terminusok, (i.m. 161). A kinesztetikus folyamatok összességét, melyek egy „szervhez” tartoznak, nevezi Husserl „kinesztetikus rendszernek”, (i.m. 190). A tér az én-centrum és a dolog-centrum között szerveződik, ahol az én-centrum hangsúlyozottan testi énként jelenik meg.

¹¹³⁰ „Egy félreértés visszautasítása: a megjelenítő (gebende[n]) tudat tagolódása nem a tárgy tagolódása”

¹¹³¹ „A változatlan külső észlelés elemzése”

¹¹³² „A kinetikus észlelésszintézis elemzése. Észlelésbeli és megjelenésbeli változások”

¹¹³³ 7. fejezet. „Rekapituláció. Az észlelés elemzése a fenomenológiai redukció keretei között”, §§40-43.

¹¹³⁴ „A kinesztetikus rendszerek jelentősége az észlelés tárgyának konstitúciója számára”

¹¹³⁵ Stumpf, *Vom psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873.

¹¹³⁶ Claesges, 1973, (Hua 16): xxiv.

¹¹³⁷ Bain, *The Senses and the Intellect*, London, 1855.

Az ötödik¹¹³⁸ és hatodik szakaszban¹¹³⁹ a kinesztetikus rendszerek itt nyert fogalmát kombinálja a különböző szintű és fajtájú érzéki mezők leírásával. Magát az objektív dolog több konstitúciós rétegre lehet bontani. A dolog egy alsóbb szintjének jellemzésére Husserl 1910-től kezdve a „fantom” („Phantom”), illetve az „érzéki séma” kifejezését fogja használni, (i.m. 343).¹¹⁴⁰ A fantom vagy az érzéki séma az időbeli séma, a térbeli séma és az érzéki telítettség (sinnliche Fülle) egysége. A fantom egy pusztán kiterjedés, egy pusztán „res extensa”, melyet már érzéki minőségek jellemeznek, amely azonban még nem rendelkezik szubsztanciális és kauzális tulajdonságokkal. Az absztrakt módon, tiszta kiterjedésnek tekintett tér a fantom, illetve az objektív dolog legalsóbb konstitúciós rétegéhez tartozik. A szubsztanciális és kauzális tulajdonságokkal rendelkező materiális dolog konstitúciójának részleteit, tehát az objektív dolog eszméjéhez tartozó magasabb konstitúciós szinteket Husserl az *Eszmék* második kötetében fejti ki.

*

B. A tér az *Eszmék* második kötetében

Claesges kiemeli azt a hangsúlyeltolódást, mely az *Eszmék* második kötetében a Dologelőadásokhoz képest végbement: eszerint Husserl figyelme az előbb említett műben egyoldalúan a materiális, szubsztanciális és kauzális tulajdonságait tekintett dolog konstitúciójára irányul, és a tér mint olyan konstitúciója ehhez képest háttérbe szorult; legalábbis Claesges megfogalmazása ezt a következtetést sejteti.¹¹⁴¹ Ezt a konklúziót semmi esetre sem tartanám jogosultnak: az *Eszmék* második kötetében a tér témája továbbra is hangsúlyosan jelen van; és egy olyan további aspektussal is gazdagodik, mely a Dolog-előadásokban még csak szórványosan, és csak nagyon a felszín alatt volt megtalálható: a térnek mint *helyek* rendszerének, mint egzisztenciális térnek a konstitúciója.

A Dologelőadások fő felfedezése a *testiség* alapvető funkciója a térkonstitúcióban. Az *Eszmék* második kötetének nagy vívmánya e tekintetben annak a szerepnek a módszeres feltárása, amelyet az *interszubsztantivitás* játszik a tér konstitúciójában. A mű három szakaszra oszlik, három nagyobb állomáson halad keresztül, melyek mindegyikéhez a tér megfelelő szintű elemzése kapcsolódik: 1. A materiális természet konstitúciója, 2. Az animális természet

¹¹³⁸ „Átmenet az okulomotorikus mezőről az objektív térre. A háromdimenziós térbeli testiség konstitúciója”

¹¹³⁹ „Az objektív változás konstitúciója”

¹¹⁴⁰ Ld. II. Beilage.

¹¹⁴¹ Claesges, 1973 (Hua 16): xx. „Az *Eszmék* II. első szakasza *A materiális természet* konstitúciója cím alatt a dologkonstitúció elméletét fejti ki, azonban egy világos hangsúlyeltolódással: az 1907-es elemzések eredményeit, amennyiben azok a *res extensa* konstitúciójára vonatkoztak, itt rendkívüli módon *lerövidíti*, amennyiben pedig azok a tér konstitúciójára vonatkoznak, *egyáltalán nem is veszi figyelembe*. Husserl fő érdeklődése itt a szűkebb értelemben vett szubsztanciális-kauzális realitás konstitúciójára irányul, tehát éppen attól a rétegtől vonatkoztat el, amelyre az 1907-es elemzések vonatkoztak”.

konstitúciója, 3. A szellemi világ konstitúciója. Mindháromhoz kapcsolódik egy-egy „pólus-eszme”: az általában vett materiális dolog, az általában vett szubjektum („a tiszta én”), és végül a szellemi közösség. Ezek a végső soron konkrét tapasztalat önmagukban elvont rétegeit jelentik. Husserl itt is hasonló módon jár el, mint másutt; nevezetesen az absztrakt mozzanatok rekonstruálásán keresztül próbál eljutni a konkrét valóságig.

A tér itt úgy jelenik meg mint az orientációk és lokalizációk rendszere, (Hua 4: 56, 83, 127sk). A tér a szubsztanciális és kauzális tulajdonságokkal bíró dolgok és a saját test között szerveződik meg, mint *köztes tér*. A saját testnek Husserl itt is alapvető konstitutív jelentőséget tulajdonít a térképzet kialakulása szempontjából.¹¹⁴² A test az abszolút nullpont, az abszolút itt, amelyre vonatkoztatottan minden „ott” tételeződik, (i.m. 56, 158skk, 161skk).¹¹⁴³ Minden szubjektum nézőpontjából az itt lényegileg abszolút, a saját teste nevezetesen, mely azonban lehetséges és aktuális ott-ok rendszerét vetíti ki maga köré, amelyben minden konkrét szükségképp relatív: az origóra, a testre mint abszolút itt-re vonatkoztatott, (i.m. 83).¹¹⁴⁴ A többi szubjektummal együttműködve egy közös teret, egy nyilvános teret konstituálunk, melyben minden dolognak megvan a maga kijelölt, de mindig újrapozícionálható helye. Mi együtt, a szubjektumok közössége állapítjuk meg a dolgok helyét, melyet alkalmasszerűen bármikor megváltoztathatunk, (i.m. 83, 127sk).

A tér test általi konstitúcióját elemezve különbséget kell tennünk belső tér és külső tér között, (i.m. 144 [§36]). A belső tér a test belső tere: kineztezések, propiocepciók, testérzetek tere. Testünkben optimális esetben lokalizálni tudjuk a nyomás-, hő-, fájdalom- és öröm-érzeteket. Külső, a saját testhez képest idegen dolgokat is lokalizálhatunk a testben: a kezünkbe fúródó szálkát, vagy valamilyen mesterséges beültetést. Ehhez a belső lokalizációhoz társul egy külső lokalizáció: a külső tárgyak helyének rögzítése. Husserl leírásában a saját test érzékelésekor egymásra hajlik a kettő: amikor kezemmel megtapintom a kezemet, akkor testem egyszerre szubjektív és objektív, egyszerre tapintó és tapintott, (i.m. 144sk, korábban már: Hua 16: 162).¹¹⁴⁵ A külső lokalizáció során a dolgok közelségét és távolságát a saját testemhez képest először a pusztán észlelés segítségével mérem fel.

¹¹⁴² Ahogyan ez többek között majd a *Kartézianus elmékedésekben* is történik. Hua 1: 148, magyar: 135. „Testileg «itt» vagyok, központja vagyok a körülöttem elrendeződő primordiális «világnak»”.

¹¹⁴³ „A test az orientációs nullpont, az itt és most hordozójává válik, amelyből a tiszta én a teret és az egész érzéki világot szemléli”.

¹¹⁴⁴ „Minden szubjektum rendelkezik a maga «orientációs terével», a maga «itt»-jével és lehetséges «ott»-jával, és ez az ott a jobb-bal, fent-lent, előtte-mögötte irányrendszere szerint határozódik meg. Ennek következtében azonban az érzéki tartalmak interszubjektív adottságai minden azonosításának az alapformája az, hogy azok egy és ugyanazon *helyrendszerhez* tartoznak, amelynek objektivitása abban nyilvánul meg, hogy minden «itt» azonosítható minden relatív ott-tal, tekintettel minden új, a szubjektum minden «továbbmozgása» révén adódó itt-tel, tehát egy másik szubjektumhoz tartozó minden itt-re való tekintettel is”.

¹¹⁴⁵ Ez különösen Merleau-Ponty számára lesz fontos az „összefonódás” („l’entrelacs”) problémakörének szempontjából. Ld. ehhez kapcsolatban: Moran, 2010.

Mindegyik észlelési típusnak megvan a maga sajátos térbelisége: vizuális, taktilis és akusztikus tér, (Hua 4: 149). Ezek az észlelési módok azután egymással együttműködve, egymásra támaszkodva, egységbe kapcsolódva tárják fel az objektív teret. Egy második lépésben azonban ki kell mozdulnunk a puszta észlelés pozíciójából: meg kell mozdulnom, oda kell mennem a dolgokhoz, *be kell járnom* azt a teret, mely egyszerre elválaszt és összeköt engem a dolgokkal. Csak ebben a tényleges bejárásban fedem fel a közeli és a távoli voltaképpeni jelentését, (i.m. 158sk).

A szolipszista módon konstruált tér (i.m. 161skk) azonban puszta absztrakciónak bizonyul a közösségi, interszubjektív tapasztalat álláspontjáról; a privát tér csupán a nyilvános térből való visszahúzódnás számára mutatkozik meg. A tér interszubjektív tapasztalatát is a testiség, a szubjektum közösségét jellemző interkorporeitás határozza meg, (i.m. 202skk). Ahogy közlekedünk a nyilvános térben, folyamatosan tekintettel vagyunk egymás testére. A szubjektumok testileg meghatározott együttműködésében nyeri el az objektív tér, és benne a dolgok helyei, a dolgokat elválasztó és összekötő távolságok a végleges, szilárd arculatukat. A természeti realitásként felfogott tér és világ is csak ebből az interszubjektív együttműködésből bontakozik ki.

*

C. A D-kéziratok. Kései kéziratok a tér konstitúciójáról

A D-kéziratok címen indexált anyag kéziratok széles csoportját öleli fel, 1907-től kezdve egészen 1934-ig. Speciálisan Husserl térrel foglalkozó kései gondolatait a tízes évek végéről és a húszas évekből származó kéziratok,¹¹⁴⁶ és különösen az 1930 és 1934 között íródott szövegek ölelik fel.¹¹⁴⁷ A kéziratok egy részét, az életműkiadás szerkesztői elveinek megfelelően, tematikus szempontok szerint szétszórták a már megjelent kötetek egy részében,¹¹⁴⁸ egy másik jelentős hányada azonban, mely éppen a térkonstitúcióval kapcsolatos utolsó periódus gondolatait tartalmazza,¹¹⁴⁹ máig kiadatlan; jelenleg szerkesztés alatt áll, megjelenése, Lohmar gondozásában, 2013 tavaszára várható. Az értelmezők közül többek között Günter Witschel, Claesges és Steinbock¹¹⁵⁰ elemezték részleteiben is a D-kéziratokat.

A térkonstitúcióval foglalkozó kései elméletek döntő nívója a *genetikus* dimenzió beemelése. Eszerint a tér a szubjektivitás legalsóbb szintjén ős-kinesztézis és ős-hülé együttes

¹¹⁴⁶ Mindenekelőtt a D 13-as kéziratcsoport, különösen annak 1921-ből származó részei: I, IV, IX, XI, XIV, XVII, továbbá: D 4.

¹¹⁴⁷ D1, D2, D 10 I-IV, D 11, D 12 I-VI, D 14-18.

¹¹⁴⁸ Így például a Husserliana 11, 13-16, 33 és 39-es köteteiben.

¹¹⁴⁹ Tehát éppen az 1930 és '34 között keletkezett kutatási szövegek túlnyomó többségét.

¹¹⁵⁰ Witschel, *Edmund Husserls Lehre von sekundären Qualitäten*, Bonn, 1961, Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phae 19, 1965, Steinbock, 1995.

játékában konstituálódik; a kettő együttmozgásából emelkednek ki a térbeliség különböző szintjei és rétegei. Testkonstitúció és térkonstitúció ebben a megközelítésben összefonódnak; egy társkonstitúció keretében bontakoznak ki, mint egyazon fenomenológiai rendszer konstitúciójának különböző aspektusai. A genetikus fenomenológia bevonása a térkonstitúcióba több alapvető újítással is jár a korábbi elemzésekhez képest. A kései korszak térfelfogásának szerteágazó és összetett eredményeinek sokaságából itt csak három mozzanatot szeretnék kiemelni: *először* is Husserl megpróbál eljutni a szubjektivitás legalapvetőbb szintjére; ennek megfelelően vezeti be az őskinesztézis fogalmát. Husserl ezekkel az „archeológiai”¹¹⁵¹ törekvésekkel összhangban a kinesztézis több rétegét különíti el. *Másodszor* a térkonstitúció a kinesztézis és a hülé együttmozgásában bontakozik ki. Ez az elképzelés az *Eszmé*kben található pusztán passzív, „halott” hülé koncepciójának felülvizsgálatát, egy új hülé-fogalom kialakítását követeli meg.¹¹⁵² *Harmadszor* pedig az alsóbb szinten a szubjektív, majd egy magasabb szinten az interszubjektív tér testi konstitúciójának elemzése során speciális figyelmet szentel a normalitás különböző szintjeinek és fogalmainak is, (Hua 39: 637-650). A normalitás nem csupán emberek, állatok és dolgok kinézetére, megjelenésére, működésére, viselkedésére vonatkozik, hanem a térbeli viszonyokat, távolságokat és hozzáférési módokat is sajátos normalitással lehet jellemezni.¹¹⁵³

1. A tér konstitúciója végső soron a környező tér, a környező adottságok (Umgebung), a környezet vagy környező világ (Umwelt) konstitúcióját jelenti. Ez a konstitúció Husserl leírása szerint egy transzcendentális magányban, szolipszista módon, a primordiális konstitúció szintjén veszi kezdetét.¹¹⁵⁴ Ez az őspasszív szint, az őskinesztézisek alaprétege. Ilyen az, amikor a reggeli ébredéskor végrehajtom az első, tisztán ösztönszerű mozgásokat, és beáramlanak a legelső érzetek; még azt megelőzően, hogy teljesen éber állapotba kerülnék. De ilyen az a folyamat is, amikor a hideg szobában utólag tudatosítom, hogy hideg van, és hogy emiatt korábban már többször is megborzongtam. A megborzongás és a hidegérzet, ahogyan visszamenőleges hatállyal tudatosítom: ős-kinesztézis és ős-hülé játékát jelentik.¹¹⁵⁵ A kinesztézisek további szintjeit elemezve Husserl két magasabb réteget különít el: a pusztán észlelő módon működő, valamint az aktív praktikus kinesztéziseket, (Hua 39: 396sk, továbbá:

¹¹⁵¹ Husserl a szubjektivitás mélységi rétegeinek feltárását nevezi „fenomenológiai”, illetve „transzcendentális archeológiának”. Vö. Hua 8: 29sk, Hua 15: 707, Hua Mab 8: 23, 356sk. Ld. még: Lee, 1993: 77sk.

¹¹⁵² Vö. Claesges, 1965: 66skk (különösen: 68), 73skk.

¹¹⁵³ A normalitás szintjeit és rétegeit illetően ld. mindenekelőtt: Steinbock, 1995: Part 2 (123-69). Vö még: Ullmann, 2012: 150-174.

¹¹⁵⁴ Claesges is a konstitúciónak elsősorban ezt a szintjét tartja szem előtt a D-kéziratok elemzésekor. Claesges, 1965: 59.

¹¹⁵⁵ Lee példája. Lee, 1993: 117skk.

Hua 15: 295-313).¹¹⁵⁶ Hozzáteszi azonban, hogy nem is annyira a kinesztézis két különböző típusáról van szó az utóbbi esetben, hanem „a kinesztetikus rendszer egységében sokféleképpen artikulálódó kinesztézisek együttműködésének két módjáról”, (Hua 39: 397). Az észlelési kinesztézisek lehetséges utak rendszereként tárja fel a teret, mely azután a praktikus kinesztézisek révén, a tényleges mozgásban aktualizálódik.¹¹⁵⁷ A környező tér úgy nyílik meg számunkra, mint lehetséges kinesztézisek, bejárások, tapintások tere. Ezt a lehetőségteret az aktuális mozgás mindig csak részben valósítja meg, használja ki. Éber életem során mindig egy *kinesztetikus szituációban* találok magam: már végrehajtott, és éppen elkezdett, illetve tervbe vett mozgások alkotta szituációban.¹¹⁵⁸

2. A hülé fogalmának revideálásához a kései kéziratok „apparencia”-fogalma (Apparenz) vezet, (többek között: D 13 I: 1-8, [1921]).¹¹⁵⁹ Az apparencia a fantomnak, mint puszta res extensának a mindenkori megjelenése. A fantom lényegileg egy helyzettel (Lage) rendelkezik. A helyzet fogalmát Husserl a távolság (Entfernung) fogalmán keresztül ragadja meg. A konstitúció alacsony szintjén a tér a távolság fenomenje révén válik megközelíthetővé. A távolságban elhelyezkedő dolog vagy fantom: a távolság-dolog, vagy távolság-fantom, (Entfernungsding, Entfernungsphantom, D 13 I: 1). A távolság-fantom aspektusok folyamatosan egymásba olvadó sorozatában konstituálódik. Egy kinesztetikus rendszerrel mindig egy aspektusrendszer korrelál. Az aspektusrendszer maga az apparencia teljessége. A megjelenő dolog bizonyos aspektusai irányítják tekintetemet, magamra vonják figyelmüket. Kinesztézis és apparencia között kölcsönhatás van. Apparencia és kinesztézis együttmozgásának megfigyelése a hülé korábbi, az *Eszmé*kben található felfogásának felülvizsgálatára kényszerít bennünket: a hülét nem lehet többé halott, formátlan anyagként definiálni, „hanem az egy mező szükségszerű rendjében aspektusadatok sokféleségeként van adva”,¹¹⁶⁰ mely állandóan visszahat az érzéki mező formálódására.

Az érzéki mezőt a kinesztetikus rendszer működése rajzolja fel. Ez az eredeti működés révén válik számunkra hozzáférhetővé a tér mint az „egymáson kívüliség egyidejűségének” („Auseinander-im-Zugleich”), illetve mint a koegzisztenciának a rendje. Husserl a kinesztetikus rendszert egy „ideális helyrendszernek” mondja,¹¹⁶¹ ami alatt, mint Claesges

¹¹⁵⁶ Ld. ehhez: Bakonyi Pál, „Testtapasztalat és világtapasztalat a kései Husserlnél”. Kéziratban.

¹¹⁵⁷ Claesges, 1965: 75sk. „A kinesztetikus rendszer tehát nem csupán helyek rendszere, hanem egyúttal olyan «utaké» is, melyek oly módon kell, hogy tudatosuljanak bennünk, hogy azok az optimális apparencia eléréséhez vezetnek”. Az apparencia fogalmát illetően lásd alább.

¹¹⁵⁸ Im. 75. „A kinesztetikus rendszer a megvalósíthatóság rendszere, mely egy kinesztetikus szituációban már eleve részlegesen aktualizálódott. A megvalósíthatóság a «képes vagyok rá» értelmében vett lehetőséget jelenti”.

¹¹⁵⁹ Ld. Claesges, 1965: §§11-15.

¹¹⁶⁰ Claesges, 1965: 73.

¹¹⁶¹ D 13 I: 19 (1921). „Még a kinesztetikus rendszer is tehát koegzisztenciák folyamatos rendszere, és ily módon egy – jóllehet nem-érzéki – helyrendszernek lehet mondani. És ennek is megvannak a maga különbségei,

hangsúlyozza, nem azt érti, hogy a kinesztetikus rendszer valami reális, eleve adott, „kéznél lévő” volna, hanem csupán ennek a rendszernek az ideális karakterét szeretné kiemelni.¹¹⁶² Tér és kineztezis összefonódnak.

3. A testi normalitás problémája már a primordiális konstitúció kontextusában is felvetődik, (Hua 39: 649). A primordialitás a szubjektivitásnak az a rétege, amelyben elvonatkoztatunk az interszubjektivitás dimenziójától. Itt a normalitás a mozgások és utak meghitt, ismerős horizontjaként jelenik meg,¹¹⁶³ már elsajátított, leülepedett, cselekvés-mintázatok, „habitusok” rendszereként.¹¹⁶⁴ A környező világban átlagos, illetve az átlagtól eltérő méretű dolgok és távolságok vesznek körül, amelyek mindegyike „személyre szabott”, tehát speciális térbeli, fizikai tulajdonságainak megfelelő bánásmódot, hozzáférést követel meg. Kései kéziratában Husserl arra figyel fel, hogy eltérő testi tulajdonságokkal egész másképp konstituálom az engem körülvevő teret: mozgásunk során folyamatosan igazodnunk kell a bennünket körülvevő tárgyakhoz, így a nagy testű ember másképp tapasztalja meg a távolságokat, és a tárgyak méretbeli, súlybeli tulajdonságait, mint az átlagos termetűek, vagy az annál kisebbek.¹¹⁶⁵ Kisebb kézzel, apróbb, vékonyabb ujjakkal az ember a dolgok olyan részeihez is hozzáfér, amelyhez mások nem.

A mozgást már a primordialitáson belül is egyfajta „kinesztetikus normalitás” jellemzi, (Hua 39: 702). Rendelkezem azzal a normális móddal, ahogyan mindenkor mozgok. Ennek megfelel az a normális térbeliség, amelyet ez a normálmozgás maga körül konstituál. Az éberség az a normális állapot, amelyhez ez a kinesztetikus normalitás hozzátartozik. Ezt a kinesztetikus normalitás implikálja a normális egyensúlyi helyzetet, a mozgás fölött gyakorolt biztos ellenőrzést, azt, hogy „urai vagyunk mozdulatainknak”. Ezzel lehet szembeállítani a

amelyek érzékileg realizálhatók; az ideális helyrendszernek érzéki élménykülönbségek rendszere felel meg, pontosan kinesztetikus adatok sokfélesége, úgymond mint általános minőségrendszer”. „Auch das kinästhetische System ist also ein kontinuierliches System der Koexistenz und ein, wenn auch unsinnliches Ortssystem. Und auch das hat seine Differenzen, die sich sinnlich realifieren lassen; dem ideellen Ortssystem entspricht ein System von sinnlichen Erlebnis-differenzen, eben die Mannigfaltigkeiten kinästhetischer Daten, sozusagen als allgemeines Qualitätensystem” Vö. Claesges, i.m. 73sk, 5-ös lábjegyzet.

¹¹⁶² Claesges, i.m. 78. „Amikor Husserl a kinesztetikus rendszert nem-érzéki, ideális helyrendszernek mondja, akkor ezzel azt mondja, hogy esetében az egyidejű egymáson kívüliség (Auseinander-im-Zugleich) rendszeréről van szó, azonban nem egy megszilárdult, aktuális, «reális» rendszerről van szó, hanem csupán egy ideálisról”.

¹¹⁶³ Claesges, i.m. 75skk.

¹¹⁶⁴ A habitusokhoz lásd: Hua 1: §32.

¹¹⁶⁵ Vö. D 12 II: 8 (1931). „A kis dolgok az úgynevezett ösdolgok vagy normáldolgok a nagyobb, mindenekelőtt pedig az olyan nagy dolgok konstitúciójának szempontjából, amelyeket épp hogy meg tudunk emelni; és új oldalukról tudjuk tapintani és alkalmasint látni is őket, jöhetnek nem teljes egészükben; és végül az olyan dolgok, mint ott a nagy szekrény, a fal, amelyek többé már nem is kezelhetők az előbbi módon”. „Die kleinen Dingen sind sozusagen die Urdinge oder die Normaldinge für die Konstitution der größeren, zunächst der größeren, die wir noch eingenmaßen heben können und nach neuen Seiten betasten und eventuell besehen, obschon nicht mehr so vollständig, und schließlich Dinge wie dort der große Schrank, die Wand, die wir nicht mehr so behandeln können”. Köszönettel tartozom Jean-Sébastien Hardynak, hogy felhívta figyelmemet a vonatkozó szövegrészekre.

kinesztétikus anomaliát, amikor még nem értük el a megfelelő éberségi szintet (kora reggeli ébredés), vagy a normális éberségi szint kezd hanyatlani, (fáradtság, álmoság), illetve a normális tudatállapotot mesterséges úton módosítottuk (részegség). Az ilyen anomáliás tudatállapotok anomáliás térkonstitúciót implikálnak.¹¹⁶⁶

A normalitás és anomaliás mélyebb értelemszintjeit – illetve, más szemszögből, magasabb szintjeit – azonban csak az interszjektív gyakorlaton keresztül tudjuk feltárni, (Hua 39: 649). Másokkal együttműködve érthetjük meg, hogy mi számít normálisnak, és mi tér el attól. A norma többnyire egy közösség által felállított és rögzített norma; előírás, melyhez igazodnunk kell, vagy a közösség tagjainak szellemi, fizikai, lelki, viselkedésbeli tulajdonságait, képességeit jellemző általános séma.¹¹⁶⁷

*

Az egzisztenciális térfogalom Heideggernél

Heidegger a *Lét és időnek* „A világ világosságá”-val foglalkozó fejezetének végén tárgyalja a tér problémáját, (GA2: §§22-24). Heidegger fokozatosan szűkíti le a vizsgálódás körét az általában vett világ témájáról a tér mint olyan fogalmára, miközben áthalad a környező-világgal vagy környezettel (Umwelt) kapcsolatos különböző konkrét kérdéseken. Térbeliség és környezetszerűség (Umweltlichkeit) az általában vett világ világosságának strukturális mozzanatait alkotják. Így értelmezhetjük Heideggernek azt a kijelentését, hogy „a tér a világ-«ban» van”, (i.m. 111, magyar: 136).

Heidegger, a világban-lét egyik struktúrájaként, egy egzisztenciális térfogalmat próbál meg kibontani. Ez a térfogalom a faktikus emberi létezés (Dasein) mindennapi praktikus tevékenykedése, tehát a gond (Sorge) felől válik megközelíthetővé. Heideggernél a gond az az ősfenomenon, amelyben az emberi létezés mindenkor találja magát. A kiindulópont az emberi élet önfelelt áramlása, pulzáló és lüktető mozgása. Ezt a létezés mindenekelőtt és elsősorban az elintézésre váró gondok és tennivalók soha el nem apadó sokasága tartja mozgásban, ez a mozgás ezekből a gondokból nyeri sajátos dinamizmusát. Amíg a gondoskodás folyamata zavartalanul, fennakadások nélkül halad, addig a konkrétabb struktúrák sem tűnnek fel. Fenomenálisan és fenomenológiailag is az ilyen fennakadások felől válnak megközelíthetővé a gond struktúraegészét felépítő részstruktúrák.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ A térkonstitúció továbbá idomul az egyes specifikus emberi (vagy akár állati) tevékenységi formákhoz. A táncmozgás egészen sajátos teret rendez be és alakít ki maga körül, egészen sajátos játéktérrel kíván, ahogy például a különböző játékok is, mint például a futball vagy akár a bokszt.

¹¹⁶⁷ Erről részletesebben később, a genetikai fenomenológia kontextusában tudunk majd írni. További részletekért ld. Steinbock, 1995.

¹¹⁶⁸ A gondoskodás ilyen „deficiens” módusai, tehát megakadásai Heideggernél, mint ismeretes, a „feltűnés”, „tolakodás” és „makrancosság” (Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit), i.m. 74, magyar: 95. A térfogalom összefüggésében a „megakadás” fenomenóját illetően ld. i.m. 104, magyar: 128sk. „A mindenkori

Mivel az emberi létezés mint gondoskodás elsősorban mindig a gondoskodása tárgyát képező mindenkori kézhezállónál tartózkodik, ezért a térbeliség közvetlenül a *közelség* módján tárul fel számára, (i.m. 102, magyar: 126).¹¹⁶⁹ A dolgoknak, melyekkel mindennapi foglalatosságaink során dolgunk van, megvan a maguk *helye* ebben a gondoskodásban. „A hely a meghatározott «ott» és «itt», ahová egy eszköz éppen *odatartozik*”, (i.m. 102, magyar: 127). Az eszköz, az azt körülvevő közeggyüttessel, mindenkor egy *tájékhöz* tartozik, (uo). Az emberi létezés tájékok szerint igazodik el a körülötte lévő világban. Az ittlét térbelisége az eszközök helyeinek elrendezésében, valamint a gondoskodás helyszíneiben artikulálódik. „Az irány és a távolság – a közelség ennek csak egy módusza – által konstituált hely már egy tájéokra és egy tájékon belül van betájolva”, (i.m. 103, magyar: 127). Az eszközök helyeit és a gondoskodás helyszíneit a környező világban fellelhető utalások és jelek (§17), rendeltetések és jelentésségeik (§18) rendszerei mutatják számunkra.

Az ittlétet távolságok veszik körül. A közelség „csak egy módusza” a távolságnak. A távolság az eltávolítás (Entfernung) aktusaiban van adva. Az eltávolítás egy dialektikus struktúra: azáltal tárja föl a távolságot, hogy annak megszüntetésére törekszik. Az eltávolítás a távolság eltávolítására irányul, a dolgok eltávolítottságának (Entfertheit) felszámolására, tehát a közelség megteremtésére. „Az ittlétben a közelségre irányuló lénygszerű tendencia rejlik”;¹¹⁷⁰ vagyis az ember szeretné, ha minden, lehetőleg azonnal a rendelkezésére állna, mielőtt szüksége van rá, és hogy minél gyorsabban eljusson bárhova, ahol éppen dolga akad. A távolságokat a mindennapi praxis keretei között már mindenkor felbecsültük és felmértük. Ezek a távolságok a maguk szubjektív-viszonylagos jellegükben vannak adva;¹¹⁷¹ ez a „pontatlanság” azonban éppen fenomenológiai értelemben vett „valóságos” és „eredendő” voltukat jelzi. A távolságokra, az eltávolítottság mértékére vonatkozó becsléseinket a mindennapi praxis viszonyai és ritmusa határozzák meg.¹¹⁷² Fenomenológiailag a közelség és

tájékok előzetes kézhezállósága a kézhezállóság léténél is eredendőbb értelemben rendelkezik a fel-nem-tűnő otthonosság jellegével. A tájéknak ez a kézhezállósága csak a kézhezálló körülmények felfedése során lesz a feltűnés módján látható, és pedig a gondoskodás deficiens móduszaiban. Gyakran csak akkor lesz a hely tájéka kifejezetten mint olyan hozzáférhetővé, amikor valamit nem találunk a *maga* helyén”.

¹¹⁶⁹ Id. hely: „A mindennapi foglalatosság kézhezállójára a *közelség* jellemző”.

¹¹⁷⁰ Vö. i.m. 105, magyar: 130. „A *jelenvalólétben a közelségre irányuló lényegi tendencia rejlik*. A sebesség mindenféle fokozása, amelyben ma többé-kevésbé kényszerűen részt veszünk, az eltávolítottság leküzdésére törekszik. A «rádióval» például a jelenvalólét ma a «világnak» a maga jelenvalólét-értelmében még át nem tekinthető eltávolítását hajtja végre a mindennapi környező-világ kibővítésének és szétzúzásának útján”.

¹¹⁷¹ Uo. „Azt mondjuk: egy kis séta odáig, kőhajításnyira, «pipaszívásnyira» van. Ezek a mértékek azt fejezik ki, hogy nem csak «mérni» nem akarunk, hanem itt a felbecsült eltávolítottság egy olyan létezőhöz tartozik, amelyhez gondoskodva-körülményekintően közeledünk”.

¹¹⁷² I.m. 106, magyar: 131. „Egy «objektíven» hosszú út rövidebb lehet, mint egy «objektíven» nagyon rövid, melyet talán «nehéz megtenni», és végtelenül hosszúnak tűnik. *A mindenkori világ azonban csak az ilyen «tűnésben» lesz tulajdonképpen kézhezállóvá*”. „Ez azonban egy olyan «szubjektivitás», mely a világ «realitásának» talán legreálisabbikát fedi fel, és amelyeknek semmi köze sincs a «szubjektív» önkényhez, és egy «maganvalóan» másként létezőnek a szubjektivisztikus «felfogásaihoz». *A jelenvalólét mindennapiságának*

messzeség fenomenjeit csak életvilágbeli megjelenésük közvetlen mikéntjéből, a szubjektív „valamilyennek tűnés” jellege alapján tudjuk adekvát módon meghatározni. Ennek megfelelően az utca túlsó végén feltűnő barát „közelebb” lehet hozzánk, mint az orrunk hegyén ülő szemüveg, vagy a járda, amelyen végighaladunk, (i.m. 106sk, magyar: 131sk). A természeti tér „előállítás”, a „szubjektív” tér homogénné és formálissá alakítása tehát egy meglehetősen absztrakt beállítódást követel: ennek a lényegileg praktikus orientációkon alapuló, környezet-szerű egzisztenciális térbeliségnek a „világnélkülivé tételét”.¹¹⁷³

Patočka Heidegger térfogalmát elemezve kiemeli annak pozitívumait, nevezetesen, hogy itt, szemben a tér legtöbb tradicionális interpretációjával szemben, egy lényegileg interszubjektív, praktikus és egzisztenciális térfelfogásról van szó. A tér a mindennapi gondoskodó élet játéktere. A tér az embernek mint világban-létnek a struktúrájaként jelenik meg, mely közelebről a környezethez (Umwelt, ambient) tartozik. Patočka azonban úgy véli, hogy Heideggernél az ittlét, és vele együtt a tér egy fontos dimenziója elsikkad.¹¹⁷⁴

Úgy tűnhet, hogy az analitika Heidegger egzisztenciális ontológiáját mégis túl formálissá teszi. A praxis valóban a világosság eredeti formája, azonban Heidegger soha nem veszi tekintetbe azt a tény, hogy az eredeti praxisnak alapjában véve egy testi szubjektum tevékenységének kell lennie, hogy tehát a testiségnek olyan ontológiai státusszal kell bírnia, amely nem lehet azonos a test itt és most való alkalmi felbukkanásával.

Patočka szerint a heideggeri egzisztenciális analitika talán legnagyobb fogyatékosága abból fakad, hogy Heideggernél teljesen háttérbe szorul az ittlét testisége, az elszórt utalások¹¹⁷⁵ ellenére. Patočka meggyőződése szerint a szubjektum testiségét (corporéit) önálló és alapvető (éppenséggel a legalapvetőbb) „egzisztenciálévá” kell avatnunk. A praxist, az interszubjektivitást és a térbeli orientációkat is csak ezen eredendő testiség alapján tudjuk kielégítően értelmezni. A mozgást, mint minden praxis alapját, csak az egzisztenciális testiség teszi lehetővé.¹¹⁷⁶ A szubjektum eredendően egy eleven mozgás (mouvement vivant); és ez a mozgás – mely Patočka szerint nem más, mint a szubjektum egzisztenciális élete – teremti

körültekintő eltávolítása fedi fel az «igazi világ» magánvaló létét, azét a létezőét, amelyhez a jelenvalólét mint egzisztáló már mindenkor hozzá van kötve”.

¹¹⁷³ I.m. 112, magyar: 137sk. „A tér körültekintés nélküli, már csak odatekintő felfedése tiszta dimenziókká semlegesíti a környező-világi tájékokat”. „A világ elveszti specifikus környezetszerűségét, a környező-világ pedig természetvilággá lesz. A «világ» mint kézhezálló eszközégész már csak kéznéllevő kiterjedt dolgok összefüggésévé térbeliesül. A homogén természeti tér csak azon az úton mutatkozik meg, amely az utunkba kerülő létezőnek egyik sajátos felfedési módja: ezt a kézhezálló világszerűségének specifikus *világnélkülivé tétele* jellemzi”.

¹¹⁷⁴ Patočka, 1988: 93.

¹¹⁷⁵ Heidegger, GA2: 108, magyar: 133. „Ebből az irányulásból származnak a jobb és bal rögzített irányai. [...] A jelenvalólét «testiségében» való térbeliesülését, amelynek megvan a maga saját, ehelyütt nem tárgyalandó problémaköre, részben ezek az irányok szabják meg”.

¹¹⁷⁶ Patočka, 1988: 96.

meg a szubjektum terét, környezetét és világát. Ez az egzisztenciális test jelenti az összekötő kapcsolatot, a hidat immanencia és transzcendencia, külső és belső között.¹¹⁷⁷

A tér heideggeri és patočkai értelmezésének összevetése megfelelő illusztrációt nyújthat arra, hogy a konkrét tér apodiktikus konstitúciójában a praxis, az interszubjektivitás és a testiség egyformán eredendően vesznek részt. A térkonstitúció husserli elmélete is pontosan ezeken a pontokon halad keresztül; csupán Husserl „felépítő analízist” folytat, azaz az a tér önmagukban absztrakt mozzanatait külön is elemzi, és úgy emelkedik fel a teljes konkrét fenoménig.

2.3. A privát világ

A tér a világ teljes fenoménjének lényegi konstitutív mozzanataként jelenik meg, mint a dolgokat összekötő és elválasztó *távolságok* rendszere. Ezeket a távolságokat (illetve a dolgoknak a testünkhöz, mint abszolút itt-hez viszonyított *közelségét*) először¹¹⁷⁸ az érzékszerveinkkel mérjük fel, majd a tényleges *mozgás* során hidaljuk át, járjuk be őket. A különböző érzékelési módok (látás, tapintás, hallás) egymással együttműködve tárják fel ezt a térrendszert. De már az érzékszervi működések is a testi létezésbe, a kinesztézisek rendszerébe vannak beágyazva. Már maga a szemmozgás (okulomotorikus működés) is a kinesztézia egy formája. Percepció és kinesztézis egybefonódnak egymással a térbeli orientáció során. A teret ténylegesen a mozgás során tapasztalom meg. A lehetséges kinesztézisek rendszerének, mint láttuk,¹¹⁷⁹ Husserl szerint mindenkor egy helyrendszer felel meg, mely maga a tér.

A teret a környező-világbeli (umweltlich) orientációk, tájékozódások és tájolások aktusai konstituálják. A tér ezekben az aktusokban irányok és távolságok szerint jelenik meg, mint közel és távol, itt és ott, lent és fent, előttünk és mögöttünk, jobbra és balra. A teret a mindennapi gondoskodás során berendezzük: a tér a dolgok helye és az életvilágbeli tevékenységek helyszíne. Az orientáció aktusaiban a dolgok helyeihez, valamint tevékenységeink helyszíneihez, színtereihez igazodunk. A világ mint olyan ezen helyek és helyszínek totál-horizontja. A világban való eligazodásunkat utalások és jelek segítik. A világnak az a konkrét szelete vagy része, amely bennünket mindenkor körül vesz, a környezet vagy környező-világ (Umwelt), amelyet Husserl környező adottságnak is hív (Umgebung). A környezetet a *közelség*

¹¹⁷⁷ Patočka, i.m. 105. „A személyes test nem egy dolog az objektív térben. Ez egy élet, mely önmagánál fogva *térszerűség*, mely *megteremti* saját lokalizációját, amely önmagát teszi térbelivé. A személyes test nem egy létező azon a módon, ahogyan egy dolog, hanem egy viszony, vagy még inkább az önmagához való viszony, mely nem a szubjektív viszony, amely csupán azáltal létezik, hogy kerülőútra tér egy másik létező által”.

¹¹⁷⁸ Itt természetesen módszertani rendről van szó.

¹¹⁷⁹ D 13 I: 19, (1921).

módján értett, kitágított értelemben vett itt-nek is felfogható; a környezeti adottságon túl elhelyezkedő, szemléletileg nem jelenlévő ott-tal, mint távolléttel szemben. A környezet konstitúciójában egyformán eredendően vesznek részt a szemléletileg közvetlenül megjelenő távolságok, valamint a távolságokat tagoló dolgok és dologi viszonyok.

A környező-világ (Umwelt), a környező adottság (Umgebung) a világnak az a része, melyet a közelség jellemez. A közelség itt mindenekelőtt a szemléleti közelségben és jelenvalóságban áll. Ezt a közvetlenül jelenlévő adottságot átszövik olyan utalások, jelek és jelentések, melyek a környezeten mint tág értelemben vett itt-en túlmutatnak egy szemléletileg nem jelenlévő ott, egy távollét, potenciálisan megjeleníthető további horizontok felé. Így illeszkedik a környezet a világba mint egyetemes horizontba. A világ, totálhorizontként, jelenlét és távollét, közelség és messzeség univerzális összefüggése, vagy összefüggés-horizontja. A világ aktuálisan adott környezet és további potenciális környezeti horizontok összefüggésrendszere. A módszertani kiindulópont a konstitúció magasabb szintjei felé: a *szolipszista redukciónak* alávetett világ, a *privát világ*, a transzcendentális magány világa; annak strukturális mozzanataként pedig a *privát, szolipszista környezet*. Ebben a világban pusztán fizikai dolgokkal, valamint azok viszonyaival és összefüggéseivel találkozom. Tapasztalom továbbá a velük kapcsolatban bennem ébredő, mesterségesen, szolipszista módon elszegényített gyakorlati érdekeket és érdeklődéseket.¹¹⁸⁰ A *privát világot* feltáró szolipszista beállítódásban kikapcsolom az interszubjektivitás teljes dimenzióját, és következetesen letiltom a benne jelentkező interszubjektív ébresztéseket, de még így is kimutatható benne a *praktikus érdeklődés*, a *praktikus motivációk* egy tisztán szubjektív, tisztán egoista szintje. Ez a *szolipszista praxis világa*.¹¹⁸¹

Ez a *privát, szolipszista világ* alkotja a módszertani kiindulópontot a konstitúció magasabb szintjei felé az *Eszmé*ben¹¹⁸² és a *Kartéziánus elmé*lkedésekben¹¹⁸³ is. Az interszubjektivitás dimenziójától mesterségesen megtisztított transzcendentális mező megjelölésére Husserl 1925-től kezdve, így a *Kartéziánus elmé*lkedésekben, valamint az azt előkészítő, kísérő és pontosító kéziratokban, továbbá a harmincas évek írásaiban is, a „*primordiális*”,

¹¹⁸⁰ Husserl beszél a szolipszista világ „szegénységéről”. Vö. Hua 15: 52.

¹¹⁸¹ Ennek alapján Lévinas teljes joggal határozta meg ezt a világot úgy mint az „ugyanaz azonosságának” egoisztikus szférája. Az én ebben a szférában a Másik másságával való találkozást megelőzően létezik. *Teljesség és végtelen*, II. szakasz.

¹¹⁸² Hua 4: 70, 73sk, 77sk, 79skk, (18§; különösen: 18§e-f).

¹¹⁸³ Hua 1: 69, magyar: 42. „Valóban látni fogjuk, hogy a transzcendentális szolipszizmus a transzcendentális filozófiának csak alsóbb szintjét alkotja, s ezen minőségében módszertani szempontból kell körülhatárolnunk, hogy ezáltal megalapozottan és helyes módon tudjuk játékba hozni a transzcendentális interszubjektivitás immár magasabb szintű problematikáját”.

„primordialitás” kifejezéseket használja.¹¹⁸⁴ A primordiális Husserlnél vonatkozhat: 1. általában a saját szerűre, szembeállítva az idegenszerűvel,¹¹⁸⁵ 2. az élmény saját szerűségére, abban a speciális értelemben, hogy az élmény sajátosan rám vonatkozik, az én élményem, és nem valaki másé. A másik éppúgy *ki van zárva az én élményfolyamomból*, ahogy én ki vagyok zárva az övéből.¹¹⁸⁶ A saját szerűség itt a saját élménynek a másik számára *hozzáférhetetlen közvetlenségét* jelöli. 3. Végül a primordialitás jelentheti a szubjektivitásnak azt a legalsóbb réteget, amely egyáltalán megelőzi én és másik szembenállását; és ebben a tekintetben egy genetikusan fenomenológiai fogalom. Ez a primordiális vagy őskonstitúció szintje.

Amikor azonban a *Kartézianus elméletekben* primordiális világról,¹¹⁸⁷ valamint annak strukturális mozzanataként primordiális környezetről¹¹⁸⁸ beszél, akkor ez speciálisan az interszubjektivitástól megtisztított, azt bizonyos módon megelőlegező és előkészítő terepre vonatkozik. A kései Husserlnél, mindenekelőtt a harmincas évek kutatási kézírataiban, a „primordiális világgal” összekapcsolódott egy sor másik, hasonló hangzású, de tőle bizonyos fókig különböző jelentésű fogalom. A következő alapvető tényre kell itt tekintettel lennünk: a szubjektivitás minden egyes rétege vagy aspektusa egy bizonyos típusú egó-működés, melynek a világ mint tapasztalati egész egy rétege vagy aspektusa felel meg. A primordiális világ eszerint lehet: 1. a minden interszubjektív vonatkozásról leválasztott, *szolipszista* értelemben vett primordiális én világa, 2. a minden reflexiót megelőző, végső soron konstituáló ő-s-énnek (Ur-Ich, Ur-Ego) a pre-reflexív világa mint ő-s-világ (Urwelt),¹¹⁸⁹ 3. a genetikusan konstitúció alsóbb szintjein jelenlévő, a minden objektivációt, tárgyi konstitúciót megelőző elő-én (Vor-Ich) világa mint elő-világ (Vor-Welt).¹¹⁹⁰

A statikus konstitúció szintjén mindenekelőtt a szolipszista világ értelmében beszélünk primordiális világról. A minden interszubjektív vonatkozást nélkülöző primordiális világ, a magányos szubjektivitásnak ez az intim, mondhatni steril szférája, egy mesterséges beállítódás

¹¹⁸⁴ „Primordial”, „primordialitát”, néha Husserl a „primordial”, „Primordialitát” kifejezéseket is használja, ami azonban a latin nyelv szabályai szerint nem korrekt. Vö. Held, *Husserl's Phenomenology of the Life-World*, in Welton (szerk.), 2003: 62, (20-as lábjegyzet). Noha a kifejezés már 1916/17 körüli szövegekben jelen van nála („primordiale Präsenz”, Hua 13: 347, 350), csupán 1925 körül válik ez a terminus alapfogalommá; különösen képpen a *Kartézianus elméletek* kidolgozásakor. Vö. Hua 14: 389sk, lábjegyzet, (Iso Kern megjegyzése).

¹¹⁸⁵ Hua 1: 131, magyar: 117. „A «sajátosan az enyém» alapfogalmát mindeddig csak közvetve «nem idegenként» jellemeztük, mely a másik fogalmán alapul, így tehát feltételezi azt”. Korábban: „primordiális originalitás”, vö. Hua 14: 389skk.

¹¹⁸⁶ Hua 1: 140, magyar: 125. „[H]a a másik saját szerű lényege közvetlenül hozzáférhető lenne, akkor saját szerű lényegem pusztán mozzanata volna, vagyis végeredményben én és a másik egyek lennénk”.

¹¹⁸⁷ „Primordiale Welt”. Hua 1: §47.

¹¹⁸⁸ „Primordiale Umwelt”. I.m. §50 (140.o., magyar: 126sk).

¹¹⁸⁹ Hua Mab 8:4.

¹¹⁹⁰ Hua 39: 459sk. Vö. még ezzel kapcsolatban: Kathleen M. Haney, „Edith Stein and Autism”, in L. Embree-T. Nennon, *Husserl's Ideen*, Springer: Dordrecht, Heidelberg, New York, London 2013: 33-54, különösen: 40, 45, 50skk.

eredménye; önmagában tekintve pusztá elvonatkoztatás. Az interszubjektivitás minden ponton áthatja életünket és világunkat; világunk minden pontja mindenütt a másik, a többi ember keze nyomát viseli magán, még akkor is, ha maga a másik személyesen nincs jelen, amikor tehát éppen egyedül vagyunk. A primordiális redukcióban mesterségesen le kell tiltanom a minduntalan jelentkező, a többi ember irányába mutató interszubjektív ébresztéseket. Egy művi és absztrakt világgal van dolgunk, mely nélkül a teljes és konkrét világot mégsem érthetjük meg; lévén az utóbbinak lényegi mozzanatát alkotja.¹¹⁹¹ Az interszubjektív világ apodiktikus konstitúciójának szükségszerű módszertani előfeltételét a szolipszista világ apodiktikus konstitúciója képezi.

2.4. A nyilvános világ

A privát világ egy szolipszista egó világa, melyet pusztá dolgok népesítenek be. A nyilvános világ egy kommunikatív közösség világa, mely az egyes szubjektum számára mindenekelőtt embertársak potenciálisan nyitott horizontjaként jelenik meg. A pusztá dologi, privát világ csak ennek a konstitutív értelemben magasabb világnak az absztrakt rétege. Husserlnél ez a világ szellemi világként (geistige Welt) jelenik meg, mely egy szellemi közösség, egy „monásközösség” („Monadengemeinschaft”) korrelátuma.

A világ nélküli tiszta énpólus önmagában absztrakt mozzanata a teljes, konkrét, strukturált ének.¹¹⁹² Ha továbblépünk ettől a tisztán elvont énpólustól, akkor azt vesszük észre, hogy az önkonstitúció minden egyes szintje a világkonstitúció valamely szintjének felel meg. A tiszta én egy logikai pólus,¹¹⁹³ amely magasabb szinten testi énként konstituálja magát; ahol a „test” jelenti a belülről átélt egzisztenciális testiséget (Leib), valamint a külső, fizikailag megjelenő testet (Körper). Testi énként konstituálom az engem körülvevő tisztán testi világot, mely ebben a formában még egy szolipszista világ. A konstitúció magasabb szintjei szükségszerűen implicálják a „transzcendentális mások” konstitúcióját. Tudati életem teljes konkrétsága „monásként” jelenik meg;¹¹⁹⁴ monásként viszont lényegileg egy monásközösség tagjaként konstituálom magam, mint interszubjektív lényt. A monások, mint teljes konkrét transzcendentális egók, hozzám hasonlóan „külső” és „belső” (átélt, egzisztenciális)

¹¹⁹¹ Vö. Sokolowski, 2000: 155. „Világos, hogy egy ilyen intenzív magány nem lehet tapasztalatunk egésze, sem annak nagyobb része, de csekély mértékben talán mégis érintheti a tudatosságunkban rejlő végső titkot. Miért kellene tehát teljes egészében tagadnunk egy ilyen dimenziót?”

¹¹⁹² Vö. pl. Hua 15: 51. „[...]Primordiális énem konkrétémnek egy rétege”.

¹¹⁹³ Ld. ehhez: Hua 4: §22-29. Továbbá: Kern, 1964: §26. Ld. még: Lee, 1993: 19sk. Lee azonban a statikus konstitúcióban jelentkező transzcendentális egót a maga egészében absztrakt logikai pólusnak veszi, ami ezzel szemben nem helyes; mint arról a következő szakaszban részletesebben is szó lesz.

¹¹⁹⁴ Hua 1: §33. „A monász az én teljes konkrétsága”. Ez a – leibnizi monadológiára támaszkodó – kifejezés megközelítőleg 1908-tól kezdve van jelen Husserlnél, egy 1908-es kéziratban már jelen van. Ld. B II 2: 2skk, „Monadológia”. Ld. még: Hua 13: 5skk.

testtel bíró szubjektumokként konstituálódnak. A monásközösség egy testi közösség.¹¹⁹⁵ A konstitúció alacsonyabb szintjeinek teljesebb, konkrétabb értelme, a tér, a materiális dolog, az objektív realitás teljesebb értelme csak az interszubjektív konstitúció szintjén tárulhat fel. A világ mindenoldalúan, teljes gazdagságában csak egy közösség számára tapasztalható.

Husserl még az életében megjelent írások némelyikében, így többek között a *Kartéziánus elmékedésekben*¹¹⁹⁶ is határozottan, sőt kétségbeesetten tiltakozott az ellen, hogy a fenomenológiát absztrakt idealizmusnak, transzcendentális szolipszizmusnak vegyék. A transzcendentális szubjektivitás teljes értelme csak a közösségi létben mutatkozik meg, a transzcendentális interszubjektivitásban.¹¹⁹⁷ Az erre utaló szöveghelyek alapján tulajdonította Merleau-Ponty Husserlnek a következő megállapítást: „A transzcendentális szubjektivitás az interszubjektivitás”.¹¹⁹⁸ Ennek alapján válik érthetővé, hogy Husserl, aki a transzcendentális szubjektivitás végső soron konkrét formáját transzcendentális interszubjektivitásként fogta fel, bizonyos helyeken a fenomenológia projektjét a legmagasabb szinten *transzcendentális szociológiaként* mutatja be.¹¹⁹⁹ Az interszubjektív-transzcendentális szocialitás mutatkozik meg minden igazság és létérvényesség végső forrásaként, (Hua 1: 35, 182, Hua 8: 449, Hua 9: 295, 474).¹²⁰⁰ Ebben a formában a transzcendentális interszubjektivitás az igazságprobléma lényegébe vág.

A világ a maga maradéktalan konkrétságában ennek a transzcendentális-monadikus közösségnek a korrelátuma. Ez a közösség Husserl leírásában mindenekelőtt az emberi szubjektumok szellemi közössége, amelynek egy szellemi világ felel meg. E közösség egyes tagjai a személyek. A mindenkori egyes személy az őt körülvevő, szellemi-kulturális teljesítményektől áthatott környezet (Umwelt) középpontjaként jelenik meg, (Hua 4: §50). Maga az egyes személy azonban csak a személyek közösségében, a személyes világban tanulja meg magát egyáltalán személyként felismerni, (i.m. §51). A személy az igazság, igazságosság és ész ágense; a személyek közössége pedig oly módon jelenik meg, mint amelyet az igazság,

¹¹⁹⁵ Vö. Hua 39: 181. „A «mi» egy kollektív testiséggel rendelkezik”. („Das Wir hat seine kollektive Leiblichkeit”).

¹¹⁹⁶ Vö. Hua 1: §42. Ld. még: i.m. 69, 174skk, 181; (magyar: 42, 165skk, 172sk).

¹¹⁹⁷ Vö. pl. Hua 9: 344. „A konkrét, teljes transzcendentális szubjektivitás ének nyitott közösségének a totalitása – egy olyan totalitás, mely csakis ebből a közösségből fakad, tisztán transzcendentálisan egységesített, és csak ezen a módon konkrét. / A transzcendentális szubjektivitás az abszolút, és egyedül önelégű léttalaj, amelyből minden objektív (az objektíve reális létezők összessége, de minden objektíve ideális világ is) értelmét és érvé-nyességét meríti”.

¹¹⁹⁸ Vö. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Phae 6, 1965: 557. Ld. még: Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Éditions Gallimard, 1960: 219. „Sem a «szolipszista» dolog, sem a *solus ipse* nem elsődleges Husserl számára. A szolipszizmus egy «gondolatkíséret», a *solus ipse* pedig egy «konstruált szubjektum»”.

¹¹⁹⁹ Vö. Hua Mab 8: 165. Hua 39: 389, („intencionális szociológia”). Ld. még: Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 1988: 56.

¹²⁰⁰ Vö. Zahavi, 2003: 110-112.

igazságosság és ész elveinek megfelelően kellene alakítani; (noha az egyes közösségeket ténylegesen nem mindig ezeket az elveket követve irányítják).

A szellemi világ a perszonalista, illetve perszonalisztikus attitűd világa, (i.m. §49). Ez az interszubjektív, kulturális, kommunikatív praxis világa, melyben gyakorlati funkciókkal, illetve kulturális értékekkel bíró dolgok, eszközök, javak vesznek körül. Nem arról van szó Husserlnél, mint egy elhibázott kritika vélné, hogy a kezdetben pusztán természetiként megjelenő, úgyszólván „kéznéllevő” objektumokat ruháznánk fel utólag hasonlóképpen „kéznéllevő” érték-dolgokkal, hanem arról, hogy a dolog a maga konkrétságában értékes, valamire való, a kommunikatív-kulturális összgyakorlat egészébe ágyazott eszközként, holmiként, szerszámként jelenik meg; melyről csak egy utólagos absztrakciós folyamat révén tudunk lehántani absztrakt mozzanatokot (mint amilyen a pusztá dologiság), melyek, ebből fakadóan, nem többek pusztá absztraktumoknál. Vagyis: a dolog mindenekelőtt kalapács, szekrény, íróasztal, lábbeli vagy műalkotás,¹²⁰¹ és csak azután „fizikai objektum”.

A szellemi világot tehát praktikus, kulturális, kommunikatív érdeklődések és tevékenységek artikulálják, illetve az ezeknek megfelelő javak népesítik be. Ezek a kulturális és praktikus javak alkotják a szellemi világ „anyagi szubsztanciáját”. A szellemi világ azonban alapvetően az őt alkotó és konstituáló személyek, személyek csoportjai, illetőleg a teljes szellemi közösség, végső soron az emberiség mint egész köré szerveződik. Ezt a világot a közös gyakorlat és a kommunikáció határozza meg, amiért a szellemi világot Husserl „kommunikatív világnak” is nevezi, (i.m. 193sk).¹²⁰² A szellemi világ egyúttal a „magasabb rendű személyiségek” („Personalitäten höherer Ordnung”) világa is, mely Husserlnél gyakorlatilag a csoportokat és a társadalmi intézményeket jelenti, mint az egyház, állam, egyetem, akadémia, (vagy akár a család vagy egy golfklub).¹²⁰³ A szellemi világ kontextusába illeszkednek az olyan közösségi tevékenységek, mint a tudomány, a vallás, a politika vagy a művészet. Az ezeknek megfelelő normatív és kognitív alapelveket, valamint a rájuk épülő eszmerendszereket is a vonatkozó közösség egészével, annak társas gyakorlatával összefüggésben kell értelmeznünk.

¹²⁰¹ Illetve mindenekelőtt ilyenként „táru föl”. Vö. Moran, 2008.

¹²⁰² Vö. ezzel kapcsolatban: Mezei, 1995: 57sk. Különösen: 58. „A személyek csoportját az őket körülvevő közös világ dolgai motiválják. De hogyan másképp lehetne megalapítani ezeket a dolgokat, ha nem a tapasztalat és a tapasztalt realitás közös struktúrája által? / Husserl azáltal próbálja megkerülni a kérdést, hogy bevezeti a «kommunikatív világ» terminust. Úgy véli, hogy a környező világ dolgai egy adott csoporton belüli személyek között zajló végtelen kommunikáció révén válnak strukturáltakká, lokalizáltakká vagy konstituáltakká. A közös környező világ strukturálása olyan kommunikációs aktusok révén megy végbe, melyeket Husserl szociális aktusoknak is nevez”.

¹²⁰³ Hua 1: 110 (magyar: 91), Hua 4: 182, 351, 360, 417, 420, Hua 14: 90, 165skk, 182skk, 191skk, 201, 204skk, 220, 405skk, 422skk, Hua 15: 421skk, Hua 39: 391.

A szellemi világot feltáró perszonalista vagy perszonalisztikus attitűddel Husserl a naturalista, illetőleg naturalisztikus attitűdöt állítja szembe. Ez a természettudósra jellemző teoretikus beállítódás, melyben a tudós a dolgokat kizárólag fizikai, objektív, empirikus jellemzőikre való tekintettel veszi figyelembe, illetve teszi módszeres vizsgálat tárgyává. Annak ellenére, hogy a természettudós, miként azt a következő alfejezetben látni fogjuk, hajlamos arra, hogy az általa, illetőleg a tudós közösség által megalkotott teoretikus konstrukciót vegye az „igazi”, „magánvalóan” létező világnak, Husserl már az *Eszmék* második kötetében, 1912-ben hangsúlyozza, hogy a teoretikus, naturalista attitűd a szellemi világra, és speciálisan a perszonalista beállítódásra vonatkoztatottan relatív; hogy tehát nem áll meg önmagában, és csak az utóbbiak kontextusán belül nyeri el teljes értelmét, (i.m. 183, 190).¹²⁰⁴ Az objektív természeti világ ideáját, valamint ennek az eszmének a különös részleteit és mozzanatait egy közösség konstruálja meg, mely az általában vett szellemi közösségnek egy partikuláris csoportja. A természettudományos praxisnak is megvan a maga „hivatali ideje” („Berufszeit”),¹²⁰⁵ amelynek lejártakor, amelyből kilépve a tudós visszatér a hétköznapi beállítódásba, valamint annak konkrét, szellemi adottságaihoz.

A természeti realitás a szellemi világ egy konstitutív rétegeként tárul fel. A világ természeti oldalának feltárását a természettudósok közössége végzi. A természettudományos attitűdöt, melynek számára ez a realitás feltárul, tehát magát ezt a feltárást is, csak az általános interszjektív gyakorlat, általában a perszonalisztikus attitűd teszi lehetővé, és ezek kontextusába illeszkedik. A természettudományos attitűd gyakorlói hajlamosak elfeledkezni ezzel az eredeti kontextussal való lényegi kapcsolatukról: arról, hogy minden teoretikus konstrukció csak a szellemi világ talaján válik lehetségessé. Az alábbiakban a naturalista attitűdről, az általa konstruált realitásról, valamint a szellemi világhoz való viszonyukról lesz szó részletesebben.

2.5. A teoretikus attitűd világa. A realitás

A fentebb tárgyalt egyes mozzanatok valamennyien beépülnek a világ mint teljes konkrétum eszméjébe.¹²⁰⁶ Ez az eszme végső soron a reális, tőlünk függetlenül létező,

¹²⁰⁴ Vö. Overgaard, 2004: 15skk.

¹²⁰⁵ Vö. Hua 6: 139, magyar: 174. „Éppenséggel sajátosan új, habituális érdeklődési irányt alakítunk ki magunkban, meghatározott hivatásbeli beállítódással, amelyhez sajátos «hivatali idő» tartozik. Itt is bebizonyosul: ha engedünk valamelyik szokásszerű érdeklődésünknek, s ezáltal szakmai tevékenységet (munkát) végzünk, akkor epokhét alkalmazunk összes többi érdeklődésünkkel szemben, jóllehet azok továbbra is hozzánk tartoznak és fennállnak. Mindennek megvan az «ideje», s amikor váltunk, ilyesmiket mondunk: «itt az ideje annak, hogy tárgyalni, választani, stb. menjünk».”

¹²⁰⁶ Vö. Mezei, 1995: 41. „Amint H. Hohl írja a világ mint horizont nem található meg önmagában véve, tehát nem reális létezés. Inkább a szubjektum teljesítménye (Leistung), melynek során a szubjektum összegzi a tapasztalatban adott partikuláris horizontokat. A világ mint horizont a tapasztalatban adott különös horizontok

„magánvaló” világra vonatkozik. A tudós azt állítja, hogy kutatásai során ennek a világnak a feltárására törekszik, illetve *in actu* ezt a világot tárja fel. Ezért most röviden ki kell arra térnünk, hogy hogyan alakul ki a realitás, illetőleg a „tudattranszcendens” realitás mint eszme, mint a természettudományos attitűd korrelátuma. A teljes fejezetet záró következő alfejezetben, amelyben az életvilágot tesszük közelebbi vizsgálat témájává, pedig azt fogjuk megvizsgálni, hogy ez az eszme miként ágyazódik bele ténylegesen az életvilágba mint minden teória és praxis eredeti talajába.

A teoretikus és közelebről a természettudományos attitűddel való foglalkozás, hangsúlyeltolódásokkal bár, de végigkíséri Husserl munkásságát, *Az aritmetika filozófiájától*, valamint az azt kísérő kéziratoktól kezdve, a harmincas évek írásaiig, amikor is az újkori tudományosság kritikai analízise, mindenekelőtt a *Válság*-könyvben, érdeklődésének közép-pontjába került. A naturalizmus bírálata, legkésőbb a Logos-tanulmánytól¹²⁰⁷ kezdve hangsúlyos téma nála, így az *Eszmék* második kötetében is. Semmi sem lehetne igaztalanabb vád Husserlrel szemben, minthogy gondolkodását az újkori természettudományos világnak és módszereszmény határozta volna meg.¹²⁰⁸ Husserl éppen ennek a tudományosságnak, a naturalista attitűdnek a korlátait próbálta megmutatni, szélesebb összefüggésekbe helyezve azt. A tudományos, teoretikus tapasztalás egyfelől az általános emberi tapasztalás lényegszerkezetében horgonyozható le, hozzá képest származékos. A teoretikus tapasztalás a teória előtti tapasztalat specifikációja, „tendenciózus” elmélyítése, (vö. Hua 24: 116-124).¹²⁰⁹ Másfelől a fenomenológia, Husserl szándékai szerint, ettől a teoretikus, naturalista racionalizmustól radikálisan különböző, mélyebb racionalitást nyitna meg; mely mind módszerében, mind karakterében, mind az általa tanulmányozott terület tekintetében független, és lényegileg különböző minden addigi tudományosságtól, olyannyira, hogy a fenomenológia nem is nevezhető ugyanabban az értelemben tudományosnak, mint a pozitív tudományok.

Amit Husserl a teoretikus attitűd alatt a „fenomenológiai áttöréstől”, tehát a *Logikai vizsgálódások* megjelenésétől, valamint annak előkészítésétől kezdve végig következetesen és

totalitása: a dolgok (Dinglichkeit), a tér (Räumlichkeit), a személyek (Personenhorizont), az idő (Zeitlichkeit) és a tudomány horizontjainak (Wissenschaft als Frage-Horizont) totalitása”.

¹²⁰⁷ „A filozófia mint szigorú tudomány”, in Hua 25: 3-62, magyar [1972]: 111-192.

¹²⁰⁸ Marburgi korszakában Heidegger pontosan ezt a vádat fogalmazta meg Husserlrel szemben. Vö. Heidegger, GA17: 100skk, 104, 183, GA20: 131skk, 147, 155skk. Heidegger ez irányú kritikájáról, annak jogosultságáról és esetleg vitatható pontjairól ld. mindenekelőtt: Overgaard, 2004: 9-21, Takács, 2011: (mindenekelőtt) 147-150, Schwendtner, *Heidegger tudományfelfogása*, Budapest: Osiris kiadó, 2000, uő., 2008, elsősorban: 162-174. Overgaard rendkívüli óvatossággal próbál balanszírozni a két szerző között, mindkettejük felé gesztusokat téve. Takács Ádám számvetése inkább Husserl javára billenti a mérlegeket, míg Schwendtner Tibornál úgy tűnik, hogy inkább Heidegger felé billen a mérleg.

¹²⁰⁹ Vö. Takács, 2011: 150. „Husserl egyrészt kifejezetten törekszik arra, hogy a tudomány mint «magasrendű gondolkodás» specifikus helyét kijelölje az emberi tapasztalás szerkezetében, másrészt fenomenológiai munkáját radikálisan elkülöníti minden kifejezett vagy hallgatólagos szcientista gyakorlattól”.

határozottan bírál, az mindenekelőtt a naturalista, vagy következményeiben naturalizmushoz vezető filozófiai, illetve tudományos felfogásmód.¹²¹⁰ A naturalizmus legfontosabb jellemzője, hogy minden konkrét létezőt, és magát a valóság egészét is természeti realitásként értelmez; mindent a fizikai, naturális, materiális létezés terminusaiban fog fel.¹²¹¹ A naturalizmus bizonyos mértékig analóg a szolipszizmussal: mindenütt csak testeket lát, és számára az egész világ testi. A testek szubsztanciális és kauzális egységek. Mindent a természeti kauzalitás ural.¹²¹² Husserl a „természet” szó kétértelműségére utal ebben az összefüggésben: a természet mint a természeti létezők összessége, a mindenség értelmében, valamint a természet mint a dolgok természete, kauzális aspektusa, és utal e kétféle értelem bensőséges összefonódására a naturalista felfogásban.¹²¹³ A naturalizmusban naturalizálódik maga a tudat is, legfeljebb epifenoméneként kap helyet, mint a fizikai folyamatok pusztán kísérőjelensége, mely teljesen a fizikaitól függ, és amelyet teljesen fizikai törvények uralnak.¹²¹⁴ A testeknek mint szubsztanciális és kauzális egységeknek ezt az univerzális monizmusát nem zavarja meg az újabb fizika, a kvantummechanika, illetve az einsteini relativitáselmélet színre lépése sem, (Hua 6: 388sk, magyar/2: 73sk). A test, a kauzalitás fogalmai az újabb elméleti modellekben nagyságrendileg válnak bonyolultabbá, mint a klasszikus fizikában, de ettől még továbbra is egy lényegileg naturalista ontológia keretei között kapnak helyet, (uo.).

A természettudós a dolgokat csak fizikai tulajdonságaikra való tekintettel, fizikai létezőkként veszi szemügyre, épp ezért ezt az attitűdöt Husserl „fizikalizmusnak” is nevezi, (i.m. 63sk, magyar/1: 88sk).¹²¹⁵ A fizikai a dolgok „igazi”, „magánvaló” létét jelenti számára. A tudat, melyet egyébként is a természet oksági törvényei uralnak, mint pusztán mellékes, zárójelbe kerül. A természettudományos attitűdöt gyakorló tudós szeretne minden szubjektív-től elvonatkoztatni, mindentől, ami a realitást, a dolgot vizsgáló bármely lehetséges szubjektum vonatkozásában variábilis lehet. Ez az úgynevezett másodlagos tulajdonságoktól, a

¹²¹⁰ A *Logikai vizsgálódások* kontextusában ilyennek kell számítanunk a pozitívizmust és a pszichologizmust is.

¹²¹¹ Hua 25: 8sk, magyar [1972]: 118sk. „A naturalizmus a természet, az egzakt természeti törvényeknek megfelelően térben és időben létező egység felfedezésének kísérő jelensége. Azzal párhuzamosan, ahogy ez a természeteszme az egyre újabb, az egzakt ismeretek bőségét megalapozó természettudományokban lépésről lépésre realizálódik, a naturalizmus is egyre inkább teret hódít. [...] A naturalista [...] nem lát mást csak természetet, mindenekelőtt fizikai természetet.”

¹²¹² I.m. 27, magyar: 144. „Valamennyi dologi-reális tulajdonság kauzális, valamennyi testi létező a lehetséges változások törvényeinek van alávetve, és ezek a törvények az identikusra, a dologra vonatkoznak, a dologra, nem magáért valóan, hanem a dologra az egyetlen természet egységes, valóságos és lehetséges összefüggésében. Minden dolognak megvan a *maga* természete (mint foglalatla annak, *ami ő*: az identikus), annál fogva, hogy kauzalitások egységpontja az egy mindenség közepette”.

¹²¹³ Id. hely.

¹²¹⁴ I.m. 9, magyar: 119. „Mindaz, ami van, vagy maga fizikai, a fizikai természet egységes összefüggésébe tartozik, vagy bár legyen pszichikai, ámde ez esetben pusztán a fizikaitól függő, fizikaitól függően változó, a legjobb esetben is csak másodlagos «párhuzamos kísérő tény»”. Ld. ehhez: Hua 6: §§60-67.

¹²¹⁵ Ahol a „fizikalizmus”, mint kiemeli, speciálisan a fizikaira való redukciót jelenti, és nem a „fizikalista mozgalomra”, Husserl korában a Bécsi Körre vonatkozik. Id. hely, lábjegyzetben.

dologhoz tapadó szubjektív minőségektől való elvonatkoztatást vonja maga után.¹²¹⁶ Csak az elsődleges, az objektíve lemérhető, rögzíthető tulajdonságok számítanak, (Hua 4: 86).¹²¹⁷ A dolgok valódi természetéhez az újkori természettudományok mindenekelőtt a matematika módszereivel próbáltak közel férközni, (Hua 6: §9). Kiválóan példázza ezt az attitűdöt Galilei szállóigévé vált megfogalmazása: „A természet nagy könyve [...] a matematika nyelvén van megírva”.¹²¹⁸ A tudományokat a formalizálhatóság, idealizálhatóság és matematizálhatóság szempontjai vezették. Megpróbálták kiiktatni a dolgok esetleges tulajdonságait, s azokat vették a lényegi, szükségszerű, a dolgok „magánvaló létét” kifejező tulajdonságoknak, amelyek matematikailag leírhatónak bizonyultak. A dolog lényegét az őt leíró matematikai formula fejezi ki, (Hua 4: 376sk).¹²¹⁹ Egy 1908. szeptember 28-ai datálású kéziratában Husserl így fogalmaz: „Általánosan szólva, a természet racionalitása abban áll, hogy lehetséges vele kapcsolatban egy matematikai természettudomány”, (B II 2: 44[23b]).¹²²⁰ A természettudományok *idealizálják* a vizsgálatuk tárgyát képező fizikai dolgokat és jelenségeket. A fizikai dolog lényege matematikai.¹²²¹ A természettudomány tárgyai egyre inkább elveszítik szemléleti jellegüket; a magánvalóként felfogott dolog, illetve világ egyre inkább egy nem-szemléleti matematikai absztrakcióvá válik. A világ kettéhasad egy szemléleti és egy nem-szemléleti tartományra, ahol az előbbi *látszatnak*, az utóbbi pedig magánvalóan igaznak számít. A tudományos objektivizmus, önértelmezése szerint, az „abszolút” igazságot ragadja meg, szemben a tudományon kívüli élet „relatív” igazságaival, melyek a tudomány számára szigorúan véve látszatigazságoknak számítanak.¹²²²

A matematikai természettudományok számára, írja Husserl, „*valódi létnek számít*, ami csupán módszer”, (Hua 6: 52, magyar/1: 75). Noha a matematikai konstrukciók alkotta „eszmeruha” vagy „szimbólumruha” (uo.) a dolgok igazi természetét tükrözi, Husserl azt is hangsúlyozza, hogy a természettudományoknak állandó kontaktusban kell lenniük az érzéki

¹²¹⁶ Husserlnek az elsődleges és másodlagos tulajdonságok viszonyáról vallott felfogását illetően ld.: A.D. Smith, 2003: 191sk, 197sk, Zahavi, 2003: 127, Witschel, 1961.

¹²¹⁷ Id. hely. „Az érzékek lehetnek teljesen különbözőek is, amennyiben lehetővé teszik a közös megértést, és egy közös megjelenő természetet konstituálnak. Alapvetően a szubjektumok azonban nem lehetnek vakok minden érzék tekintetében, következésképpen egyidejűleg vakok a tér, a mozgás és az energia iránt. Egyébként nem létezne számukra dologi világ; és éppen a térbeli világ, a természet nem lenne ugyanaz számukra, mint számunkra. / A természet egy interszjektív valóság, és nem csupán számomra és esetleges embertársaim számára létező valóság, hanem számunkra és mindenki számára, aki a dolgokat és az embereket illetően egyáltalán kapcsolatba és kölcsönös megértésbe kerülhet velünk”.

¹²¹⁸ Saggiatore, Opere VI: 232.

¹²¹⁹ Id. hely. „A természettudományokban a fizikai dolog csak formális lényeggel rendelkezik, csupán az őt jellemző formulával, és egyébként lényege pusztán abban áll, hogy ezen formula szerint szabályozott, «minden emberre» vonatkozó végtelen sokféle megjelenések intencionális egysége”.

¹²²⁰ Id. hely. „Allgemein gesagt besteht die Rationalität der Natur darin, dass für sie eine mathematische Naturwissenschaft möglich ist”

¹²²¹ A.D. Smith, 2003: 192-196, Zahavi, 2003: 128-133, Mezei, 1995: 85-88.

¹²²² Vö. Zahavi, 2003: 128, 132.

tapasztalattal, amelyben az elméletek, a hipotézisek a folyamatosan megerősítést nyert előrejelzések és gyakorlati alkalmazások formájában igazolják valóságosságukat és hitelt érdemlő voltukat. Husserl szerint ily módon, végső soron a teoretikus tudományoknak is illeszkedniük kell a „princípiumok princípiumához”,¹²²³ ahhoz az elvhez tehát, hogy minden ismeret végső forrása az eredeti módon adó szemlélet kell, hogy legyen.¹²²⁴ Ezen a ponton a fentebb már jelzett problémával találjuk magunkat szemközt: milyen eredeti szemléletet lehet társítani a modern fizika absztrakt konstrukcióihoz? Milyen szemlélet felelhetne meg az elemi részecskéknek, vagy mondjuk az elektromágneses mezőnek? Kutatási kézírataiban Husserl visszatérően foglalkozik ezzel a problémával, és több alternatív választ is kidolgoz.

Először is, a teoretikus konstrukciók elegendők, ha folyamatosan támaszkodnak az érzéki tapasztalatra, és folyamatos visszajelzést és megerősítést nyernek belőle. Nem szükség-szerű, hogy a konstrukció által feltételezett létező „húsvér valójában” is megjelenjen számunkra az érzéki szemléletben. Vagyis Husserl megengedi az *indirekt* tapasztalati visszaigazolás lehetőségét, mint a teoretikus konstruálás számára szolgáló jogosultsági forrást. A korábban idézett kéziratban így fogalmaz: „*Objektumok létezése előfeltételezhet jelenségeket, de nem minden egyes objektum létezése előfeltételezi egy jelenség (és egy jelenségegység) létezését, amely ugyanerre az objektumra vonatkozik az érzéki megjelenés módján*”, (B II 2: 20[11b]).¹²²⁵ Másodszor pedig Husserl a teoretikusan motivált képzeletbeli konstrukciók jelentőségét hangsúlyozza.¹²²⁶ Az, hogy valami számunkra, emberek számára, fizikai konstitúciónkból fakadóan nem észlelhető érzékileg, nem implikálja azt, hogy érzékileg egyáltalán ne volna észlelhető. Elképzelhetünk olyan lényeket, akik képesek érzékileg megjeleníteni azt is, amit mi nem; és mivel a technikai fejlődés korlátlanul nyitott, minden nehézség nélkül elképzelhetjük azt is, hogy technikai segítséggel tapasztalhatóvá válnak olyan dolgok, amelyek most nem azok; például, hogy milyen lehet a nap középpontjában lenni. Egy általánosabb szinten: ami számunkra, emberek számára elvileg megismerhetetlen, az lényegileg feltételezi egy olyan „magasabb rendű szellem” lehetőségét, aki számára mindez megismerhető. Miként Husserl fogalmaz: „*Elgondolható egy magasabb szellem, aki megalapozottan képes megismerni azt, amit mi nem. És ez nem pusztán üres lehetőség. Ugyanis tudjuk, hogy végtelen sok ismeretlen dolog van*”, (B IV 6: 72b).¹²²⁷

¹²²³ Hua 3/1: §24.

¹²²⁴ Aminek nem kell feltétlenül érzéki szemléletnek lennie, lehet kategoriális szemlélet is.

¹²²⁵ „*Existenz von Objekten mag Existenz von Erscheinungen voraussetzen, aber es setzt nicht die Existenz jedes Objekts die Existenz einer Erscheinung (und Erscheinungseinheit) voraus, die sich auf dieses Selbe bezieht in der Weise der Wahrnehmungserscheinung*”.

¹²²⁶ Vö. ezzel kapcsolatban: A.D. Smith, 2003: 189skk, 196sk.

¹²²⁷ „*Ein höherer Geist ist denkbar, der mit Grund das erkennen kann, was wir nicht erkennen können. Und das ist keine leere Möglichkeit. Denn das wissen wir, daß unendlich viel Unerkanntes da ist*”.

Husserl az elvi tapasztalhatóságra helyezi a hangsúlyt. Husserl elismeri és méltatja a tudományos attitűd jelentőségét abból a szempontból, hogy esetében a tapasztalat egy bizonyos irányban való elmélyítéséről és specifikációjáról van szó. Nem beszélhetünk tehát nála egyfajta „romantikus tudományellenességről”. A tudományos objektívizmus „abszolutizmusát” bírálja; azt a felfogást tehát, hogy a tudományos igazsághoz képest minden más igazság másodlagos, derivatív, ha nem egyenes látszatszerű.¹²²⁸ A tudomány a dolog igazi természetét vagy oldalát tárja fel, a tudományos attitűd számára a világ „igaz oldala” mutatkozik meg, ezt Husserl nyomatékosan kiemeli. A tudományos megismerés evidenciája azonban nem az egyetlen, és még csak nem is a legfőbb evidencia. Az életvilág bizonyosságai, mint hamarosan látni fogjuk, eredendőbbnek számítanak.

A modern természettudományokban a matematikailag artikulált teoretikus tapasztalat számított a dologra, általában a világra vonatkozó igazi, valóban adekvát tapasztalatnak. Egy idealizált, absztrakt, matematikailag megformált világot *csúszttattak* a számunkra közvetlenül megjelenő, szemléletileg adott világ *helyébe*.¹²²⁹ Az absztrakt számít igazinak, a konkrét pedig látszatnak vagy nem-igazinak. Husserl nem azt mondja, hogy a tudományos tapasztalat nem a létező valóságos, objektív, igaz oldalát tárja fel, éppen ellenkezőleg: végig hangsúlyozza azt az alapvető szerepet, amit a modern természettudományok a dolgok igazi, valóságos és magában való természetének feltárásában játszottak. Viszont azt is mindig hozzáteszi, hogy a tudományok a dolgok absztrakt oldalát ismerik meg, és hajlamosak arra, hogy az absztraktat vegyék konkrétnek és valóban létezőnek. A dolog, amelyet a modern matematikai fizika megismer, ugyanaz a dolog, mint amellyel a tudományon kívüli, hétköznapi életben babrálunk.¹²³⁰ Csak ez a dolog a tudományos megismerést más szem-pontból foglalkoztatja, mint a mindennapi praxist.

A teoretikus tudományok és az életvilág viszonyára vonatkozó kérdést Husserlnél végső soron az evidenciára és az igazságra irányuló kérdés motiválja. Melyik az igazi világ? A teoretikus megismerés vagy a preteoretikus, meghitt praktikus életvilágbeli környezet világa? Husserl válasza erre a kérdésre az, hogy bizonyos tekintetben mindkettő igaz világ, a kérdés éppen az, hogy mely szempontot választjuk az igazság feltárásához. A modern termé-

¹²²⁸ Zahavi, 2003: 128.

¹²²⁹ „Helyébe csúsztat”, „*unterschoben*” (Mezei Balázs fordítása) – Husserl *terminus technicus*a matematizáló természettudományoknak arra az implicit, maguk a tudósok számára is észrevétlen tette, hogy a szemléletileg közvetlenül adott világot egy absztrakt, matematikai világra cserélték fel.

¹²³⁰ Vö. Hua 3/1: 113. „A dolog, amelyet [a fizikus] megfigyel, mellyel kísérletezik, melyet folyamatosan lát, a kezébe vesz, mérlegre tesz, olvasztókemencébe rak: ez és nem másik dolog szolgál szubjektumként az olyan fizikai predikátumok számára, mint a súly, tömeg, hőmérséklet, elektromos ellenállás, stb. Hasonlóképpen maguk az észlelt folyamatok és összefüggések azok, amelyeket meghatározunk az olyan fogalmakkal, mint erő, gyorsulás, energia, atom, ion, stb.”

szettudományok a világ egy absztrakt, ideális oldalát fedik fel. A tudományosság eredeti értelméhez akkor tudnak hűek maradni, feladatukat akkor tudják megfelelően ellátni, küldetésüket pedig adekvátan teljesíteni, ha folyamatosan fenntartják és ápolják kapcsolatukat az életvilággal mint őstalajjal. Az életvilág abban a tekintetben egy eredetibb igazságot képvisel a tudományhoz képest, hogy ő nyújtja minden tudományos jelentés és teljesítmény eredeti alapját. Husserl ebben az összefüggésben, a *Formális és transzcendentális logikában*, igazság-régiókról beszél, arról, hogy minden szempontnak megvan a maga különös igazsága, és hogy rögzíteni kell ennek az igazságnak a korlátait és érvényességi területét.¹²³¹ Az ősforrás a transzcendentális szubjektivitás, mind az életvilág, mind a teoretikus attitűd igazságait ő konstituálja. E tekintetben a transzcendentális szubjektivitás jelenti a végső kontextust és a végső igazságot.

Ahogy az egyes konkrét dolog nem sokszorozódik meg a rá vonatkozó különböző attitűdökben, úgy maga a világ sem aprózódik szét az őt feltáró különböző beállítódásokban. Husserl szerint egyetlen konkrét világ létezik, és ennek a világnak a különböző aspektusait és mozzanatait fedik fel a különféle beállítódásmódok. A cél az, hogy ehhez az egyetlen, konkrét világhoz eljussunk. Ennek az egy világnak vannak ideális és reális, transzcendentális és empirikus, szubjektív és objektív aspektusai, mozzanatai, melyeket a teoretikus megismerés egyre előrehaladottabb mértékben és mélységben tehet láthatóvá.

*

Naturalista redukcionizmus

Husserl még úgy gondolta, hogy az a pont, amelynek alapján a naturalizmus támadhatóvá válik az éppen a psziché, melyet a naturalizmus az egyetemesnek tételezett természeti kauzalitás révén domesztikálni vélt, de amelyet soha nem tudott teljesen kiiktatni. A tudat megfelelő fenomenológiai leírása az, vélte Husserl, ami lehetővé teszi, hogy visszaverjük a naturalizmust mint veszedelmes filozófiai imperializmust. Az ő korában talán még nem volt előrelátható a naturalista redukcionizmusnak az a szélsőséges radikalizálódása, mely a tudat létének a tagadásához vezetett a kortárs analitikus elmefilozófiában, és a hozzá kapcsolódó

¹²³¹ Hua 17: 284. „A kereskedőnek a piacon megvan a maga piaci igazsága; ez vajon az ő vonatkozásában talán nem egy jó igazság, mégpedig a legjobb, amelyet csak használni tud? Ez talán egy látszatigazság volna csak azért, mert a tudós egy másik vonatkozásban, más célok és eszmék szerint ítélkezve más igazságokat keres, amelyekkel az ember sok egyéb dolgot csinálhat, csak éppen azt nem, amire a piacon szükségünk volna? Legfőbb ideje volna annak, hogy – különösen a filozófiában és a logikában – végre ne engedjük, hogy az «egzakt» tudományok ideálja és regulatív eszméi és módszerei elvakítsanak bennünket; mintha csak ezen tudományok magánvaló léte ténylegesen a tárgyi létezés és az igazság abszolút normája volna”.

pszichológiai áramlatokban; az eliminativizmusban nyíltan,¹²³² a reduktív fizikalizmusban¹²³³ pedig hallgatólagosan, következményeiben. Ugyanígy visszatér a logikai és matematikai szféra naturalizálása, az a felfogás, amelyről pedig Husserl úgy vélte, hogy egyszer már kellőképpen megcáfolta a Prolegemonában és más írásokban. A logikai és matematikai entitások és törvények naturalizálása abban áll, hogy ezeket pusztán mentális konstrukcióknak (egy további reduktív lépésben: agyi folyamatoknak és állapotoknak), valamint a rájuk vonatkozó pszichológiai (biológiai) természettörvényeknek nyilvánítjuk.¹²³⁴ Ebben a típusú redukciónizmusban a bármiféle dualizmustól való ösztönös filozófiai irtózás nyilvánul meg. A naturalista redukciónizmus úgy akarja megoldani a problémát, hogy nem létezőnek nyilvánítja azt. Mindenféle dualizmust tagad: a pszichikait csakúgy, mint az ideálist.¹²³⁵ Nem marad más, csak egy eleai létgömb: a minden pszichikaitól és ideálistól megtisztított empirikus, naturális realitás. A reduktív naturalizmus hatásosan mutatja be a létezés pusztán reális oldalát. Úgy tűnik, magának a létezésnek a természetében rejlik az, hogy lehetővé teszi a pszichikaitól és az ideálistól való elvonatkoztatást. A lehetőség viszont, hogy mindezeket el *tudunk* vonatkoztatni, nem jelenti azt, hogy el is *kell* vonatkoztatnunk. A naturalizmus a létezés elszegényített, absztrakt felfogása: a létezés csak az ideális, pszichikai és transzcendentális szférákra való tekintettel jelenik meg a maga gazdagságában és konkrétságában.

A reduktív naturalizmus számára az egyetlen realitás a természettudomány eszközeivel vizsgálható fizikai valóság. Ez a naturalizmus központi ontológiai tézise. A naturalizmus egyes képviselői ezt a tézist hajlamosak ugyanolyan tudományos tételnek tekinteni, mint azt, hogy egyes növények rovarok általi beporzás útján szaporodnak, vagy, hogy a Jupiternek összesen 67 holdja van. A hagyományos filozófia elvesztette létjogosultságát, a természettudományok minden egyáltalán értelmes filozófiai kérdésre választ tudnak adni. A filozófia szerepét a természettudomány veszi át. A filozófia csak egyetlen formában maradhat fenn: tudományelméletként kell beépülnie a természettudományba; egyfajta metatudománnyá kell

¹²³² Patricia Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986; uő., *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press: 2002, Paul Churchland, *The engine of reason, the seat of the soul : a philosophical journey into the brain*, Cambridge, London: MIT Press, 1996.

¹²³³ Daniel Dennett, *Az intencionalitás filozófiája*, Budapest: Osiris kiadó, 1998, uő., *Micsoda elmék: a tudatosság megértése felé*, Budapest: Kulturtrade kiadó, 1996.

¹²³⁴ Vö. Sokolowski, 2000: 114. „A pszichologizmus a redukciónizmus legáltalánosabb és legalattomosabb formája. A biologizmus szorosán utána következik. Amint a jelentés, az igazság és a logika törvényeit pszichológiai törvényekre redukáltuk, már hajlunk arra, hogy egy további lépésben a pszichológiánkat megalapozó biológiai struktúrákra redukáljuk őket. Ily módon a biologizmusban azt a tényt, hogy az emberi nyelv lényegileg szintaxisra implikál olybá veszik, mint amit egyszerűen az agy huzalozottságának, valamint kifejlődésének módja okoz. Nem pedig arra alapozzák ezt a tényt, hogy a dolgokat artikulálnunk kell, amikor azok feltáruznak. A szintaxisra vonatkozó egész magyarázatot az agyra alapozzák, anélkül, hogy figyelmet szenteltek volna annak a módnak, ahogyan a dolgok léteznek és megjelennek számunkra”.

¹²³⁵ A létezés transzcendentális dimenziójáról már nem is beszélve.

válnia, hogy a tudományos módszer és szemlélet alapelveit tanulmányozza, és örökjön a tudomány tisztasága fölött, eldöntve, hogy mely kérdés számíthat tudományosnak, és melyik tudománytalan, illetve áltudományos. A természettudományos realitás az egyetlen, igazi valóság, a természettudományos módszer az egyetlen, igazi módszer, és egyedül a természettudomány jogosult a hagyományos filozófiai kérdések megválaszolására: ezáltal ez a fajta természettudományos naturalizmus három tekintetben is *imperialisztikus* módon lép fel a filozófiával szemben, hogy a hagyományos filozófia területét teljesen bekebelezze. Ez a felfogás ebben a formában már a 19. századi pozitivizmusban is jelen volt; a kortárs reduktív naturalizmus ennek a koncepciónak az örököse.

Már Hegel érzékelt az a fenyegetést, amelyet a pozitivizmus a hagyományos filozófiára jelentett. A *Természetfilozófia Enciklopédiájának* Bevezetőjében figyelmeztet rá, hogy ez a fajta természettudományos attitűd maga is filozófiai alapokon nyugszik, mely ráadásul teljesen reflektálatlan a számára; hogy tehát ebben a pozitívista (később naturalista) attitűdben egy ugyanolyan filozófiai álláspontról van szó, mint az összes többiben, és ugyanúgy tárgya lehet a filozófiai kritikának, mint bármely más filozófiai felfogás.¹²³⁶ A Filozófiai Tudományok Enciklopédiájának 1817-es megjelenését követő majdnem kétszáz év során ez a fajta pozitivizmus, különösen annak huszadik századi, naturalista alakjában csak magabiztosabb és erőteljesebb lett. A tudomány gyakorlati sikerei, az információk egyre nagyobb és egyre áttekinthetlenebb bősége mind őt látszott igazolni. Mindeközben ennek az álláspontnak a képviselői mindinkább hajlottak arra, hogy elfeledkezzenek az általuk képviselt felfogás eredendően és lényegileg filozófiai jellegéről. A gyakorlati sikereket, az újabb felfedezések és ismeretek feltartóztatathatlan áradatát e filozófiai álláspont melletti érveknek és bizonyítékoknak tekintik.

Ahol gyakorlati sikerek és empirikus felfedezések filozófiai érvekként szolgálhatnak, ott a naturalizmus fölénye minden más filozófiai álláspontnál lehengerlőbbnek és meggyőzőbbnek tűnhet. Amennyiben az antinaturalista filozófiai áramlatok biztosítani kívánják saját pozíciójukat ezzel a naturalizmussal szemben, úgy nincs más választásuk, minthogy polemikusan lépjenek fel, és új szemszögből, új módon, új érvekkel mutassanak rá a létezés azon aspektusaira és mozzanataira, amelyek ellenállnak a naturalista redukciónak; új módon tegyék láthatóvá az ideális és a pszichikai létét. Speciálisan az ideális és a pszichikai létének demonstrálásával válik kikezdzhetővé a naturalizmus monista ontológiája.

¹²³⁶ Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész: A természetfilozófia*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1979: 11sk.

Mindez távolról sem jelent tudományellenességet, ahogy „karosszék-filozófiát” sem. A fenomenológiai mozgalom számos meghatározó alakja, köztük Husserl és Heidegger,¹²³⁷ Sartre és Merleau-Ponty, a messzemenőig támaszkodott a modern tudomány eredményeire, azokat beemelték filozófiai elemzéseikbe. A filozófia nem szigetelődhet el a kor vívmányaitól, hanem szerves és állandó kapcsolatot kell fenntartania azokkal. Viszont – és erről szól az „előfeltevésektől való mentesség” husserli princípiuma¹²³⁸ – nem is használhatja fel azokat kritikátlanul, mintha tisztán filozófiai belátásokról volna szó. Kritikailag, transzcendentálisan át kell őket világítani, és ezután használhatja fel a tudomány eredményeit a filozófiai gondolat-menetekben.¹²³⁹ Ez természetesen azt is maga után vonja, hogy a filozófusnak előbb értő módon el kell sajátítania azokat a tudományos eredményeket, melyeket azután filozófiai elemzéseiben fel szeretne használni.

*

A realitás a teoretikus és a praktikus attitűdben

A természettudományos attitűd segít a realitás finomszerkezetének a felderítésében. A valóság kemény, ellenálló oldalának a megismerésére megy ki benne a játék. A teoretikus attitűdben ez a realitás a maga végtelenül kiterjedt, sokrétű és bonyolult gazdagságában mutat-kozik meg. Nem hiányzik azonban a realitás mint olyan a praktikus attitűdből sem. Husserl szerint a különböző kulturális világoknak, lokális és távoli életvilágoknak van egy közös objektív magjuk: és ez a realitás, (Hua 1: 161sk, magyar: 151).¹²⁴⁰ A naturális realitás, amit a teoretikus beállítódás a maga gazdagságában szisztematikusan feltár, a praktikus attitűdben is jelen van, beleágyazva a mindennapi élet gyakorlati funkcióiba és tevékenységeibe; ily módon értelemszerűen leszűkítve, és sokkal szegényebben, mint a teoretikus attitűdben, de azért épp elég feltűnően, hogy folyamatosan ügyelnünk kelljen rá.

Ez utóbbit fontos hangsúlyozni: Heideggernél ugyanis a valóságnak ez a nyers, naturális, „reális” oldala, amit ő „kéznéllettnek” („Vorhandensein”) nevez, mindenkor rejtőzni szeret. Heideggernél teljesen feloldódunk a gondoskodás áramló, pulzáló mozgásában. A realitás mélyen a felszín alatt, ennek a mozgásnak az altalajában helyezkedik el. Értelmezése szerint meglehetősen mesterkéltné, absztrakt beállítódásra van szükségünk ahhoz, hogy a realitás mint olyan egyáltalán láthatóvá váljon. Még a gondoskodás menetének

¹²³⁷ Heideggertől mindenekelőtt az 1929/30-as *A metafizika alapfogalmai – Világ, végesség, magány* című előadásra gondolok.

¹²³⁸ Hua 19/1: 24skk, (*Logikai vizsgálódások*, II. köt., Bevezetés, 7§). Vö. ehhez: Moran, 2002: 9sk.

¹²³⁹ Ld. ehhez: Marosán, 2009b: 96sk, („Transcendentalizing Psychology”).

¹²⁴⁰ Az idegenben és a sajátban, a honi és az idegen kultúrában konstituálódó objektív, természeti elem. Ld. ehhez még: A.D. Smith, 2003: 197. „Husserl hangsúlyozza, hogy mindezek az életvilágok rendelkeznek egy közös strukturális elemmel, melyet az érzéki tapasztalat lényege határoz meg, és amelyen mindezen életvilágok alapulnak”.

megakadásaiban sem vesszük észre a valóság reális, naturális („kéznéllévő”) oldalát mint olyat. A gondoskodás „deficiens móduszaiban”¹²⁴¹ sincs még adva maga a dolog, mint valami tisztán naturális, reális létező. Az elromlott, megjavításra szoruló eszköz, az éppen hiányzó, mielőbbi megtalálásra vagy végső soron helyettesítésre szoruló szerszám, illetve az útban lévő dolog az, ami adott, melyet el kell takarítanunk az útból, hogy „ne legyen láb alatt”, vissza kell raknunk a rendes helyére, vagy megfelelő helyet kell neki találnunk.¹²⁴² Heideggernél komoly archeológiai ásatásokat kell végeznünk, hogy a realitáshoz mint kéznéléléhez egyáltalán eljussunk. A konstitúció rendjében nála a realitás másodlagos, származékos a dolog praktikus, pragmatikus oldalához képest.

Heidegger ebben az interpretációban vélhetően annak az intellektualista felfogásnak a kritikája motiválta, mely szerint mindenekelőtt a természeti dolog adott, praktikus funkciók és értékpredikátumok nélkül, és ezt a naturális entitást ruházzuk fel utólag mindenféle praktikus, pragmatikus és axiológiai predikátumokkal, ahogyan a karácsonyfára ráaggatjuk a különböző díszeket. Ezzel szemben szeretné Heidegger azt nyomatékosítani, hogy mindenekelőtt *holmik* (Zeuge), eszközök, az aktuális vagy lehetséges praxis tárgyai vesznek körül bennünket, mindent az eredeti gondoskodás közegébe ágyazottan értünk meg. Heideggerhez csatlakozik Sartre is, amikor azt hangsúlyozza, hogy a dolgokban az eszközszerű, praktikus dimenzió az elsődleges, és „ellenségességi együttthatójuk” („coefficient d'adversité”), nyers reális oldaluk, mindig csupán egy „eszköz-együttes” összefüggésében jelenik meg.¹²⁴³ Husserl, Heideggerrel és Sartre-ral egyetértésben úgy véli, hogy a természetes beállítódásban, a praktikus attitűdben a dolgok mindenekelőtt gyakorlati oldaluk felől mutatkoznak meg számunkra: mint eszközök, holmik, kulturális produktumok, mint az aktuális vagy lehetséges praxis tárgyai. Emellett azonban azt is kiemeli, hogy a praktikus attitűdben, azzal együtt, hogy a hétköznapi praxis kontextusába illeszkedik, a dolgok reális, materiális, naturális oldala folyamatosan hírt ad magáról, erre az oldalra folyamatosan tekintettel vagyunk; és a dolgoknak ez az aspektusa nem nyilvánítható másodlagosnak vagy származékosnak a dolgok funkcionális dimenziójához képest. A praktikus attitűdben a dolgok funkcionális és reális oldala párhuzamosan, egymással

¹²⁴¹ A „feltűnés”, „makrancosság” és „tolakodás” móduszaiban. *LI*: §16.

¹²⁴² „Ideje rendet raknunk ebben a kuplerájban, nem lehet így normálisan dolgozni!”

¹²⁴³ *EN*: 364, magyar: 393. „Bachelard joggal vádolta a fenomenológiát, hogy nem vette figyelembe eléggé azt, amit ő a tárgyak «ellenségességi együttthatójának» nevez. Ez igaz és érvényes mind Heidegger transzcendencia-fogalmára, mind a husserli intencionalitásra. De pontosan meg kell értenünk, hogy az eszközszerűség az elsődleges: a dolgok egy eredendő eszköz-együtteshez képest tárják fel ellenállásukat és ellenséges voltukat. A csavar ahhoz tűnik túl vastagnak, hogy beleszavazjuk az anyába, az alátámasztás ahhoz tűnik gyengének, hogy elbírja a terhet, amit rá akarunk helyezni, a kő ahhoz tűnik túl nehéznek, hogy fel bírjuk emelni a fal tetejére stb.”

elválaszthatatlan összefüggésben konstituálódik. Ez az értelme annak, hogy az életvilágoknak van egy közös természeti magva, mely tőlük elválaszthatatlan.¹²⁴⁴

Husserl számára az általában vett életvilág praktikus-kulturális és reális aspektusa párhuzamosan, egymással összefüggésben konstituáltak; ahogy a konkrét életvilágbeli dologhoz is egyformán eredendően tartozik hozzá a rögzített gyakorlati-kulturális funkció, az ilyen célú lehetséges felhasználhatóság, alkalmazhatóság egyfelől, és a reális-naturális dimenzió másfelől.¹²⁴⁵ A mindennapi praxis során folyamatosan alkalmazkodnunk kell a dolgok naturális, kemény, ellenálló aspektusához, egyébként szó szerint beleütközünk a realitás falaiba. Egzisztencia és realitás ezen a ponton összefonódnak. Ahhoz, hogy a gondoskodás zavartalanságát biztosítsuk, mindig tekintettel kell lennünk a dolgok tisztán reális oldalára. A fájdalomban, fáradtságban, betegségekben, *sebezhetőségünk*, testünk naturális aspektusa jelentkezik kényszerítő erővel. Testi létünk, pontosan természeti oldala miatt, sebezhetőként jelenik meg. Ahhoz, hogy ezt a testet, mint empirikus, fizikai realitást, meg tudjuk óvni az esetleges ártalmaktól, folyamatosan figyelmet kell fordítanunk a bennünk rejlő tisztán természetire is.

2.6. Az életvilág

A természeti realitás konstitúciója tehát absztrakt mozzanatként beépül a világ teljes konkrét fenoménjének konstitúciójába. A világ ősstruktúrája szerint életvilág: a mindennapi praxis teória előtti világa.¹²⁴⁶ A világfenomén minden egyéb mozzanata, rétege és struktúrája az életvilágra való tekintettel válik adekvát módon kibonthatóvá. Ahogy arra számos értelmező, köztük Mezei Balázs is rámutatott,¹²⁴⁷ Husserl az életvilág fogalmával egy olyan problémát tett tematikussá, amelyre a filozófia történetében előtte még senki sem figyelt fel. Mint Mezei hangsúlyozza, Husserl felfogásában az egyedülálló az, hogy az életvilágot önálló, elkülönített, egészes problématerületként ragadta meg; míg mindazok, akik esetleg érintették is ezt a kérdéskört, legfeljebb annak egyes aspektusait, részmozzanatait ragadták

¹²⁴⁴ Hua 1: 161sk, magyar: 151. Ld. továbbá: Hua 39: 26-30-as szövegek; (V. szekció [szerkesztői felosztás], „Az életvilág realitásstruktúrája – A természet mint a világ absztrakt magrétege”). Rochus Sowa (i.m., lxx, „Einleitung des Herausgebers”): „Az életvilágbeli természet transzcendentál-esztétikailag kiemelendő apriorija itt azonban csupán egy absztrakt mozzanata a konkrét tapasztalati világ teljes, benne fundált apriorijának”.

¹²⁴⁵ A *Tapasztalat és ítélet*ben az életvilágnak ez a materiális aspektusa különösen hangsúlyos. Vö. EU: 48sk, 54sk. Ld. még: Mezei, 1995: 71-74. Kifejezetten ebben a tekintetben Mezei hangsúlyeltolódásról beszél a *Tapasztalat és ítélet*, valamint a *Válság* életvilág-felfogása között.

¹²⁴⁶ Világ és életvilág fogalmának kapcsolatát illetően ld.: Mezei, i.m. 75-113.

¹²⁴⁷ „Husserl a filozófia történetében első ízben tett valamit problémává, amit előtte egyáltalán nem láttak meg, mivel mint mindent megelőző és mindig is magától értetődő oly közeli volt, hogy senki nem vette észre – azt, hogy mindig is olyan világban élünk, melyet mint kérdéseinknek kérdésessé nem tett talaját magától értetődően feltételezünk, melyre valamennyi tudományos teljesítményünk és értelmét belőle meríti”. Gerd Brand, *Die Lebenswelt*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971: 16. Mezei, 1998: 283.

meg csupán.¹²⁴⁸ Ernst Tugendhat értelmezése szerint az életvilág Husserlnél elsősorban természet, és nem kulturális környezet.¹²⁴⁹ Nam-In Lee szerint azonban Tugendhat felfogása tarthatatlan: az életvilágban a kulturális-szellemi jelleg az elsődleges, egész konkrétsága és gazdagsága ebből fakad.¹²⁵⁰ Az életvilágban kimutathatóan jelen van egyfajta markánsan reális és naturális elem, de ez mélyen bele van ágyazva a praktikus és kulturális közegbe.¹²⁵¹

Mi tehát az életvilág? Minden élet és tapasztalat őshorizontja. A világ mindenekelőtt adott, legkonkrétabb megjelenési módja. A maga egészében vett világnak, mint a fejezet folyamán eddig láttuk, számos rétege, aspektusa és mozzanata van. Az életvilág ezek közül a világnak az a megjelenésformája, mely számunkra mindenekelőtt ismert, melyhez a legközvetlenebb, legbizalmasabb viszony fűz bennünket. A világ minden egyes szintje, mozzanata és aspektusa egy attitűddel, illetve a megfelelő attitűdöt megvalósító szubjektummal, szubjektumok közösségével korrelál. A világot valamely réteget, mozzanatot mindig egy szubjektum vagy közösség tárja fel egy meghatározott irányból, egy bizonyos attitűd szerint. A pusztán természeti realitás az azt felfedő természettudósok közösségével korrelál. Az életvilág a velünk egy szellemi világba, egyazon kulturális tradícióhoz tartozó társszubjektumok kommunikatív, interszjektív környezete; a történelmi hagyomány világa.

Az életvilág minden tudományos vizsgálódás, minden filozófiai eszmélődés, minden praktikus tevékenységünk eredeti talaja. Minden tudományos jelentés, igazság és igazolás végső alapját és kontextusát ez a világ nyújtja. Ebben rejlik az életvilág egyik sajátos paradoxonja: a tudomány abszolút, végérvényes, „magában való” igazságokra törekszik, míg az életvilág számunkra való, viszonylagos, szituációhoz kötött igazságok világa, (Hua 6: 309).¹²⁵² Mégis ez a világ jelenti az abszolút, végső alapot. A paradoxont úgy tudjuk feloldani, hogy nem egyes konkrét szubjektív, viszonylagos életvilágbeli igazságok alapoznak meg konkrét, abszolútnak vélt, „magukban való” tudományos igazságokat, hanem általában véve az életvilág mint a tapasztalat egy rétege és struktúrája képezi általában a tudománynak mint tapasztalati formának a végső apodiktikus talaját. A tudomány absztrakt, magasan objektívált igazságai végső soron mindig az életvilág konkrét, közvetlen szemléleti igazságaira kell, hogy támaszkodjanak. Husserlnél az életvilág a végső apriori.¹²⁵³

Az életvilág kronológiai és episztemológiai értelemben is előzetes a tudományokhoz képest. *Kronológiai* értelemben, amennyiben az ember, mielőtt tudóssá érne és egy tudós

¹²⁴⁸ Mezei, 1998: 283.

¹²⁴⁹ Tugendhat, 1970: 226.

¹²⁵⁰ Lee, 1993: 149.

¹²⁵¹ Uo.

¹²⁵² Ld. még: Zahavi, 2003: 126sk. Továbbá: Schwendtner, 2008: 62-70.

¹²⁵³ Vö. Mezei, 1995: 88-90.

közösség tagjává válna, a világba magát naivan beleélő gyermekként kezdi életét, aki közvetlen egységben van életvilágbeli környezetével. Az ember, Husserl értelmezésében, végső soron egész életén keresztül megmarad a „világ gyermekének” („Weltkind”), aki mégoly magas reflexiós teljesítményei ellenére is, hivatali idején kívül visszaolvad az életvilág mozgalmas közegébe, mely úgy veszi körül az embert, akár magzatot az anyaméh.¹²⁵⁴ *Episztemológiai* tekintetben pedig a tudomány közvetett és magas szinten összetett evidenciáit az életvilág közvetlen és egyszerű evidenciái kell, hogy megelőzzék és megalapozzák. Közvetlen bizonyosság nélkül nincs közvetett sem. Az életvilág még egy további szempontból is végső kontextusként szolgál a tudományok számára: a teoretikus, tudományos diszciplínák fejlődésének a közvetlen életvilágbeli gyakorlati igények és szükségletek időről-időre irányt szabnak.

A fundáció rendjében melyik az elsődleges? Az életvilág vagy a természeti világ? Az *Eszmék* második kötete, illetve a *Tapasztalat és ítélet* beszámolója szerint a szellemi, kulturális világ szubsztrátumát a tisztán naturális realitás alkotja, a szellemi világ a természeti világ alapján konstituálódik.¹²⁵⁵ Ugyanakkor Husserl azt is hangsúlyozza, hogy a teoretikus attitűd az életvilágba illeszkedik: a tudós csak azért ismerheti meg a természeti világot, mert a szellemi, kulturális világ tagja, és a természeti valóságot csak a szellemi szféra közvetítésével tudja feltárni. A tisztán naturális realitás egy interszjektív teljesítmény. Két különböző szempontból, ontológiai és ismeretelméleti értelemben beszélünk itt fundációról. Ami az elsőt illeti: a magasabb lértétegek (animális természet, szellemi világ) konstitúcióját csak az alacsonyabbak alapján tudjuk elgondolni. Ismeretelméleti tekintetben viszont az is világos, hogy a valóság tisztán természeti oldala, valamint annak finomszerkezete csak a *tudományban* mint igaz tételek rendszerében és mint teoretikus attitűdben,¹²⁵⁶ valamint a tudomány által tud csak feltárulni. Maga a tudomány azonban a szellemi világ része. A természeti világ megismerését, ismeretelméletileg, az általában vett szellemi világ alapozza meg és közvetíti.

A világ nem egy tárgy a többi között,¹²⁵⁷ hanem annak egy univerzális módja, ahogyan a tapasztalat egy rétege vagy szintje megszervezi magát.¹²⁵⁸ A világra vonatkozó kérdés végső soron a tapasztalat önszerveződésének alapmódjaira és alapstruktúráira irányul. Az életvilág

¹²⁵⁴ Az ember mint „világgyermek” („Weltkind”): Hua 9: 239, Hua 39: 175, 279, 316sk. Ld. még: Fink, 1988: 127. Schwendtner, 2008: 64.

¹²⁵⁵ A konstitúció rendje az Ideen II. szerint: tisztán materiális, fizikai természet, eleven, animális, pszichofizikai természet, valamint ezek alapján a szellemi világ. A *Tapasztalat és ítéletben*: EU: 48, 54.

¹²⁵⁶ A tudomány husserli fogalmának e kétféle jelentéséhez ld.: Schwendtner, 2008: 169sk, (162-170).

¹²⁵⁷ Vö. A.D. Smith, 2003: 170. „Fenomenológiaiilag szólva a világ nem egy óriásdolog. Ténylegesen, egyáltalán nem is «dolog» - hacsak nem egy reflexív, teoretikus attitűd számára az. Viszont *ezen* a szinten elkezdni a világ fogalmának magyarázatát azt jelentené, hogy túl későn hozzuk azt be, szem elől tévesztve a fenomenológiai eredetet, amelyet valamennyi egyén individuális érzéki tapasztalatában kellene megtalálnunk.”

¹²⁵⁸ Mezei, 1995: 41.

különösen fontos helyet foglal el a tapasztalat önszerveződésének fenomenológiai leírásában, mert mint legközelebbi és legmeghittebb tapasztalati adottság, ez szolgál kiindulópontként mind az alsóbb (tiszán passzív, privát, szolipszista), mind a felsőbb (aktív, teoretikus, tudományos) konstitúciós szintek felé. Az életvilág problémaköre a kései Husserl számára három szempontból is alapvető fontossággal bír: először is a tudományos és a tudomány előtti tapasztalat viszonyának megvilágítása szempontjából; másodsor az életvilág ontológiája új bevezetést kínált nála a transzcendentális-fenomenológiai redukcióhoz; a fenomenológiai redukció, már említett ontológiai útját;¹²⁵⁹ végül pedig az életvilágra, mint az interszjektív tapasztalat radikalizálására és kiterjesztésére vonatkozó elemzések révén olyan, korábban kevésbé elmélyített vagy kidolgozott fogalmak kerülhettek a fenomenológiai kutatás középpontjába, mint a normalitás, generativitás, historicitás és tradicionalitás.¹²⁶⁰

Az életvilág konstitúciójának, mint azt Toronyai Gábor kiemeli, van egy statikus és genetikus aspektusa.¹²⁶¹ A statikus dimenzió az időbeli változástól elvonatkoztatott, készen adott strukturális viszonyokra vonatkozik. Az időbeli létrejövés és ezáltal a történetiség teljes témakörét a genetikus megközelítés veti alá módszeres szerkezeti elemzésnek. A kultúra az elsőben már kialakult, megszilárdult adottságként jelenik meg, a másodikban pedig történelmi genezisére való tekintettel, ahol még maguk a struktúrák is alakulóban vannak. A statikus fenomenológia álláspontján az életvilág naivan vallott hitek és meggyőzések (doxák) és transzcendens létezők (onta) világaként jelenik meg, (Hua 6: 132sk, magyar/1: 177).¹²⁶² A közösségi tapasztalat egészében kristályosodik ki, hogy mi számít érvényesnek és létezőnek. Ehhez az interszjektív tapasztalathoz lényegileg hozzátartozik a *korrekció* mozzanata; az tehát, hogy egymással kommunikálva kiigazítjuk az individuális, elszigetelt tapasztalatban jelentkező tévedéseket, diszharmóniákat, (Hua 15: 176). A közös, érvényes, mindannyiunk számára létező objektív világ az általános, közösségi tapasztalat „kommunikatív normalizációjából” emelkedik ki.¹²⁶³

¹²⁵⁹ Vö. II.1.6. „A fenomenológiai beállítódás”

¹²⁶⁰ Vö. Zahavi, 2003: 125. Mezei Balázs is három uralkodó szempontot emel ki Husserlnél a *Válság* elemzése kapcsán: „az európai tudományok válsága és ennek történeti kialakulása; az életvilág fogalma és problémái; és végül a fenomenológiai lélektan kérdése”. Mezei, 1998: 280(sk, tágabban: 280-294).

¹²⁶¹ Toronyai, 2002: 137-162.

¹²⁶² „Az életvilág a dolgok téridőbeli világa, úgy ahogyan tudomány előtti és tudományon kívüli életünkben tapasztaljuk, és a tapasztalaton túl mint tapasztalhatót ismerjük őket. Világhorizontunk a lehetséges dologtapasztalás horizontja. A dolgok: kövek, állatok, növények, emberek és emberi képződmények is”.

¹²⁶³ Toronyai, 2002: 126. „Az objektív világ, a mindenki számára érvényes konkrét *életvilág* az intencionális értelemadásoknak a monásközösségben állandóan végbemenő, kölcsönös korrekción alapuló kommunikatív normalizációs folyamatában keletkezik”. Vö. még: i.m. 134-146, 149-153, 156-162, 169-171.

Amikor az interszjektív tapasztalat kommunikatív normalizációjáról beszélünk, akkor lényegében a tapasztalat alapstruktúrájának egy magasabb szinten való működéséről van szó. A normalizációra való törekvés a tapasztalat lényegszerkezetéhez tartozik. A normalizáció az ismeretlen ismerőssé alakítása. A normalizáció olyan *szabályok*, normák kialakítására vonatkozik, amelyek alapján valami ismerősnek, illetve ismeretlennek, szokatlannak, idegennek számíthat. Ahhoz, hogy a normalizáció folyamata egyáltalán működésbe tudjon lépni, az ismerős jól körülhatárolható tartományára, tehát megfelelően rendezett, letisztult, bizonyos mértékig összefüggő és koherens értelemalakzatok rendszerére van szükség. Husserl szerint ismerős és ismeretlen egymással koordinált fogalmak, egyik nincsen a másik nélkül. Az újdonság mindig valami már ismerthez, már megszokotthoz képest új. Ahol még minden tapasztalat új, mint a korai gyermekkorban, ott Husserl szerint nem beszélhetünk a szó szigorú értelmében vett tapasztalatról. A párosító asszociációk révén végrehajtott eredeti értelemrögzítésekre van szükség, mint amikor – Husserl példájában – a kisgyermek megtanul egy dolgot ollóként felismerni és használni, (Hua 1: 141, magyar: 128, vö. még Hua 15: 14sk).¹²⁶⁴ Azon a szinten, ahol még nem beszélhetünk értelemösszefüggések olyan kiterjedt, letisztult és tagolt rendszeréről, amelynek alapján a jövőre vonatkozó elvárásokat tehetünk, tehát az emberi élet kezdeti szakaszában, Husserl szerint csupán tág értelemben beszélhetünk tapasztalatról, nevezetesen az egyáltalán vett élményáram jelentésében. Tapasztalatról, a szó szigorú értelmében, a jövőbeli élmények által igazolt vagy megcáfolt *várakozások* szintjén beszélhetünk. Szabályszerűségeket, ismétlődéseket keresünk az élményalakzatokban, ily módon próbáljuk megszeliidíteni és kezelhetővé tenni az ismeretlent.¹²⁶⁵

A tapasztalás folyamata emlékezet és várakozás együtműködéseként, összjátékaként megy végbe. A tapasztalást Husserl ismert és ismeretlen dialektikájaként értelmezi. Az elme normákat, szabályokat, *sémákat* állít fel, hogy a tapasztalat „vad” tartományát ellenőrzése alá vonja,¹²⁶⁶ hogy megszeliidítse, és kezelni tudja az ismeretlent. Mint arra Ullmann Tamás rámutatott, Husserl ezekben a fejtegetésekben lényegét tekintve a sematizmus kanti problémájához

¹²⁶⁴ Hua 1: 141, magyar: 128. „A kisgyermek, aki már látja a dolgokat, egy ponton első ízben érti meg, mire való az olló; ettől kezdve a tárgyra pillantva már azonnal az ollót mint olyat észleli, anélkül azonban, hogy kifejezetten reprodukálná az első megértést, vagy összehasonlítást és következtetést végezne el”.

¹²⁶⁵ Toronyai, 2002: 113. „Minden új felfedezés már eleve benne áll az értelemgenezis folyamatában: mindig már adott értelmezések korrekciójaként lép fel. Mint az időbeli totalitás összefüggésének — azaz a világnak mint ideális értelemképződménynek — korábbiaktól *eltérő* megragadása azonban megváltoztatja az *egész* világlátást, s ezzel *új kezdetet* teremt ebben a folyamatban”. „Az ideális lényegalakzat valamely belső időbeli totalitás elemeinek szerkezeti összefüggését fejezi ki. Az időbe beiktatott értelemalakzat ezért ezen elemek belső időbeli egymásra következésének *szabályaként* jelenik meg, amely előírja az adott összefüggés *normális* tapasztalásmódját”.

¹²⁶⁶ Vö. Tengelyi, 1998: 117-133, 147-151.

kapcsolódik: hogyan formálja a szubjektivitás az adatok formátlannak tűnő káoszát értelmes, összefüggő egészekké?¹²⁶⁷ Gadamer a tapasztalat önszervező és önkorrigáló jellegének negatív oldalára helyezte a hangsúlyt, amikor a „tulajdonképpen” tapasztalatot a radikális újdonság terminusaiban határozta meg, mint ami ellentmond a már megszokottnak, keresztülhúzza számításainkat, felborítja terveinket, megcáfolja várakozásainkat.¹²⁶⁸ Husserlnél azonban először a tapasztalat mélyrétegeiben kezdetleges szabályoknak, szabályszerűségeknek kell rögzülniük ahhoz, hogy valamit egyáltalán a szabálytól eltérőnek, tehát újnak, ismeretlennek tudjunk észlelni. A már rendelkezésünkre álló sémákhoz, normákhoz nem illeszkedő élmények alapján olyan új sémákat, normákat próbálunk kialakítani, melyek le tudják írni az újdonságot. Husserl szerint a tapasztalat a már ismert és az ismeretlen közti állandó, lényegileg soha le nem záruló kommunikáció.¹²⁶⁹ Ez a belátás gyakorlatilag azt fogalmazza meg, hogy a tapasztalat egy olyan kontextus, mely lényegileg nyitott.

A norma egyszerre mércéje annak, ami megfelel neki, és annak, ami eltér tőle. A normától való eltérés újabb norma létrehozását kényszeríti ki. A normalizáció a tapasztalat négy, egymásra épülő szintjén megy végbe, ami a normalitás és abnormalitás struktúrájának négy alapvető működésmódját vonja maga után: összhang (Einstimmigkeit) és diszharmónia, optimális (optimale) és nem-optimális, tipikus (typisch) és atipikus, ismerős (bekannte) és ismeretlen.¹²⁷⁰ Egybehangzó egy tapasztalati lefutás akkor, ha ugyanaz a tárgyi értelem (például egy kockáé) folyamatos megerősítést nyer; optimális, ha a körülményekhez képest a leginkább megfelelő az adott tárgyhoz való hozzáférésem; az észlelt tárgy lehet továbbá a szóban forgó dolog speciesének általánosan előforduló példányaihoz képest tipikus vagy atipikus; és végül az éppen tapasztalt dolog vagy dologi összefüggések a bennünket körülvevő kulturális környezethez viszonyítva lehetnek ismerősek vagy idegenek.¹²⁷¹

Az individuális emlékezetben zajló normaképződés az adott közösség kulturális emlékezetében végbemenő normaképzés folyamataiba illeszkedik. A teljesen individuális, szolipszista tapasztalat szintjén anomáliaként jelenik meg az idegen szubjektum, a másik eleven testének (Leib) tapasztalata, amelynek normalizációjából megszületik a transzcendentális interszubjektivitás, (Hua 1: §§42-56). Saját és idegen az interszubjektivitás szintjén honi világ

¹²⁶⁷ Ullmann, 2010: 9-15, 230-298.

¹²⁶⁸ Vö. Gadamer, 1984: 243-253, (GW1: 352-368); ld. még: Olay, 2007: 9sk, 129, 132skk, 180skk. Tengelyi, 2007: 62-68.

¹²⁶⁹ Ez egy formális struktúrára utal: minden norma magában rejtje megcáfolásának, vagy legalábbis radikális korrekciójának lehetőségét, *kivéve* ezt a normát.

¹²⁷⁰ Vö. Toronyai, 2002: 114sk (119-es lábjegyzet uo.); Steinbock, 1995: 127sk, 171sk; uő, 2003: 293, 296, 310.

¹²⁷¹ Normalitás és anomálitás szintjeiről később, a genetikus fenomenológiával foglalkozó részekben részletesebben is lesz szó.

(Heimwelt) és idegen világ (Fremdwelt) különbségeként jelenik meg.¹²⁷² Saját és idegen találkozás a primordiális szférán belül analógiát nyújt saját világ és idegen világ dialektikájára.¹²⁷³ Mindkettő a tapasztalaton belül támadó sajátos törésekként jelentkezik, melynek korrekciójára a szubjektivitás új normák kialakítása révén tesz kísérletet. A honi világ, amelyben mindenkor ismerősen és magabiztosan mozgunk, amelyben jól eligazodunk és kiismerjük magunkat, a normalitás eminens eseteként szolgál. A honi világ a normalitás és abnormalitás specifikus eseteivel rendelkezik. Tudjuk, hogy az adott kulturális közösségben mikor mi számít illőnek és illetlennek. Ugyanakkor a honi világon belül is vannak kisebb csoportok¹²⁷⁴ a maguk normáival és tilalmaival. Az idegen világ idegensége többek között abból fakad, hogy nem tudjuk, hogy ott mi számít normálisnak és abnormálisnak. Egy idegen világ lakói a normalitás és abnormalitás teljesen más eseteivel rendelkeznek, mint mi. A nyelvi, kulturális különbségekből fakadóan teljesen más a világhoz való viszonyuk, mint a miénk. Ugyanakkor Husserl szerint az akkulturáció lehetősége mindig nyitva áll számunkra: beilleszkedhetünk egy kultúrába oly módon, hogy teljesen eggyé válunk vele, hogy az idegen világ nem lesz többé idegen, hanem a saját világunknak számít, (vö. pl. Hua 39: 157-172, 339-345).

Az aktuális honi világhoz tartozó, már megszilárdult, kijegecesedett struktúrák szerint végbemenő normalizációs folyamatok, ahogy korábban említettük, az életvilág *statikus* konstitúciójához tartoznak. Maguknak a struktúráknak a történeti kialakulása, valamint ebben a genezisben feltárható apriori lényegösszefüggés, az életvilág *genetikus* fenomenológiájához tartozik. A történetiség egyik alapstruktúrája Husserlnél a *generativitás* (Generativität),¹²⁷⁵ a generációk egymást váltó sora, melyhez lényegileg hozzátartozik a születés és a halál; amelyben az egyes kulturális, szellemi alakzatok kialakulnak, leülepednek, egyik generációról a másikra hagyományozódnak, és módosulnak az áthagyományozódás folyamata során. A kulturális, szellemi alakzatok első alapítása (Urstiftung) és sajátos élete a generációk történeti életén belül a *tradicionalitás*, (Traditionalität).¹²⁷⁶ Az általában vett, ezen struktúrákat magában foglaló történetiség fenoménjét nevezi *historicitásnak*, (Historizität). A szellemi történelemnek Husserl szerint három alapvető szintje van: az első szint „az organikus történelmi élet”, az egyes népek, illetve az általában vett egyetemes emberiség kulturális

¹²⁷² Ld. pl. Steinbock, 1995, 2003, Held, 1991b.

¹²⁷³ Vö. Held, 1991b: 307skk. Ld. ehhez Steinbock kritikusan megjegyzéseit: 1995: 221. Steinbock szerint a honi világ és idegen világ megjelenése egy „drámai törést” jelent az interszubjektivitás fenomenológiájában, és inkább az alacsonyabb szinten lévő struktúrákat kellene a transzcendentális interszubjektivitás fényében elemeznünk.

¹²⁷⁴ Például szubkultúrák, szűkebb szakmai csoportok, tudós- vagy művészközösségek, stb.

¹²⁷⁵ Generativitát: Hua 15: 171-173, 179sk, 183, 666sk, Hua 29: 10sk, 13sk, 16sk, 37sk, 60-63, 333sk, 421sk, Hua 39: 158, 392sk, 662sk. A témához lásd még Toronyai Gábor plasztikus példáját a „könyv” mint kulturtörténeti produktum első alapításáról és áthagyományozódásáról: 2003: 146-149.

¹²⁷⁶ Hua 15: 138sk, 379, 585, Hua 29: 12skk, 15, 40skk, 44, 387, 417, Hua 39: 58sk, 157sk, 161sk, 165sk, 201skk, 338sk, 340skk.

élete; a második „a filozófiai célélet”, amelyet Husserl a görögöknél első ízben létesülő tisztán teoretikus tudományosságból eredeztet, és végső soron az általában vett tudományossággal azonosít, és végül „a filozófia átváltozása fenomenológiává”, mely a tudományosság végső alakjának megszilárdulását jelenti, és a tudomány igazi történelmének kezdetét jelentené, (Hua 6: 502sk, magyar/2: 239-241).¹²⁷⁷ A szellemi történetet a természettörténet alapozza meg és készíti elő: a Föld és a földi élővilág története.¹²⁷⁸ A mindannyiunkat felölelő természeti valóság, az életvilág mint „földtalaj” („Erboden”) története, az azt vizsgáló természettudósok számára retroaktív módon, „visszamenőleges hatállyal” konstituálódik, mint ami már mindig is megelőzött bennünket, (Hua 36: 141-144).¹²⁷⁹

A történetiség lényegéhez Husserl szerint hozzátartozik a *teleológia*. A teleológia, a szó legáltalánosabb, Arisztotelésztől átvett értelmében, célra irányultságot, egy folyamatnak valamely *télosz* általi meghatározottságát jelenti nála. Így beszél az *észlelés* teleologikus struktúrájáról, amennyiben minden észlelési lefutás lényegéhez tartozik egy identifikációs szintézisre, egy tárgyi értelem felfedésére, megállapítására való törekvés.¹²⁸⁰ De nem csak az észlelés, az individuális élettörténet, hanem a lokális és egyetemes történelem szintjén is egyfajta teleologikus struktúrának kell érvényesülnie. Sőt: Husserl szerint az egész világban, az egész kozmikus természetben egy univerzális teleológiának kell érvényesülnie, mely abban nyilvánul meg, hogy az élővilág fejlődése, tehát a természetes evolúció, lényegi szükség-szerűséggel vezet a szellem, a szubjektivitás egyre magasabb szintjeit megvalósító lények megjelenéséhez. Mint írja: „[E]gy olyan fejlődés, mely a vak természettől a pszichofizikai természethez vezet, melyben a tudat felnyitja szellemi szemét, s onnan tovább az emberi természethez, végül a zsenihez, aki a jövő számára fáklyával mutat utat, (B II 2: 25 [13a]).¹²⁸¹ A történelem célja, Husserl olvasatában, hogy a transzcendentális szubjektivitás a maga teljes gazdagságában kibontakoztathassa magát.

¹²⁷⁷ Vö. még: Toronyai, 2002: 151-153.

¹²⁷⁸ Hua 15: 242sk, 387-402, 666-670, Hua 39: 511-513. Vö. Toronyai, 2002: 155sk.

¹²⁷⁹ Vö. Tengelyi, 2010: 17-21.

¹²⁸⁰ Vö. pl. Hua 11: 218sk, 340sk, Hua 17: 102sk, 128sk, Hua 31: 15sk. Ld. még: Margot Fleischer, 1966: xxi sk. Lee, 1993: 138sk. Drummond, „Objects' Optimal Appearances and the Immediate Awareness of Space in Vision”, in *Man and World* 16 (1983): 177-205 (különösen: 183). Luft, „The Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology”, in Anna-Teresa Tymieniecka (szerk.), *Phenomenology World-Wide: Foundation – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, The Netherlands, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (Springer), 2002: 117. Luft különösen az intencionalitás teleológiájának praktikus vonatkozását hangsúlyozza.

¹²⁸¹ 1908/09. „[E]iner Entwicklung, die von der physischen blinden Natur emporleitet zur psychophysischen Natur, wo das Bewusstsein sein Geistesauge aufschlägt, und weiter empor zur menschlichen Natur und schließlich zum Genius, der der Zukunft die Fackel vorleuchtet”. Vö. még: Hua 15: 593-610, („Universale Teleologie”).

Az egyetemes teleológia mint apodiktikus struktúra a transzcendentális szubjektivitás lényegszerkezetében van megalapozva.¹²⁸² Minden egyes részleges, partikuláris teleologikus struktúra, például egy észlelési, megismerési, kutatási folyamat teleológiája, az egyetemes teleológiába illeszkedik. A szubjektivitás minden egyes szintjét, már a legkezdetlegesebbet is, egy bizonyos teleológia jellemzi. A teleológia a racionalitás egyre magasabb szintjeinek elérésére irányul. Ahol szubjektivitás van, ott teleológia is van. Minden partikuláris, konkrét teleologikus struktúra lényegében rejlik, hogy beteljesüljön, és újabb, magasabb szintű teleológiát indítson útjára. Ezt az immanens teleológiát fejezte ki Gadamer, amikor a tapasztalat folyamatát kérdés és válasz struktúrájával jellemezte; ahol a kérdés lényegileg a rá vonatkozó válaszra irányul, és minden válasz újabb kérdéseket vet fel.¹²⁸³

Az életvilágban mint olyanban lényegileg benne rejlik az egyetemességre irányuló tendencia; az tehát, hogy az egyes különös honi világok az egymással való kommunikáció során végső soron az egységesülésre törekszenek; vagyis az őket elválasztó kulturális, nyelvi, történelmi különbségek meghaladására. Idegen világ és honi világ dialektikája az egyetlen, az egész emberiségre kiterjedő életvilág irányába mutat.¹²⁸⁴ Husserl szilárdan hitt benne, hogy az emberiség képes önmagát „észközösségként” („Vernunftgemeinschaft”, Hua 27: 54) megszervezni; vagyis az emberek képesek rá, hogy egymással való viszonyaikban mindenütt a racionalitás elveit alkalmazzák, és felismerjék, hogy az, ami bennük mint racionális lényekben közös, fontosabb, mint ami elválasztja őket. Az egyetemes életvilág ebben a vonatkozásban az univerzális, életvilágbeli racionalitás világa.

Husserl szerint a világnak fentebb ismertetett rétegei, aspektusai és mozzanatai mind az egyetlen igazi világnak a különböző szintjeit, oldalait, struktúráit fejezik ki. Egyetlen igazi világ van, és ennek a világnak vannak ideális és reális, szubjektív és objektív, empirikus és

¹²⁸² A teleológia husserli fogalmához ld. még pl.: Guillermo Hoyos, „Zum Teleologiebgriff in der Phänomenologie Husserls”, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Pha 49, 1972: 61-84; Kühn, 1998: 69, 112, 125, 132, 175, 189, 310, 333, 354, 362, 373, 377, 408, 422, 432sk, 454, 494, 503; Welton, *The Other Husserl: The Horizons in Transcendental Phenomenology*, USA: Indiana University Press, 2000: 254, 301-305, 313, 323-327; Lo, 2008: (különösen: 78-163); A.D. Smith, 2003: 207-210.

¹²⁸³ Vö. Gadamer, 1984: 254, (GW1: 368). „Kézenfekvő, hogy minden tapasztalatban előfeltételezzük a kérdés struktúráját. A kérdezés aktivitása nélkül nem szerzünk semmilyen tapasztalatot”. „A kérdés lényegében rejlik, hogy értelme van. Az értelem azonban irányértelem. Így tehát a kérdés értelme az az irány, amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni”. Ld. bővebben: i.m. 254-264, (GW1:368-384), ld. továbbá: Olay, 2007: 183-186.

¹²⁸⁴ Held, 1991. Toronyai, 2002: 156-162, Schwendtner, 2008: 195-205. Hua 6: 312sk, magyar [1972]: 321sk. „*Ez vezet el tehát a történelem immanens «értelmének»*, a fejlődés-teleológiának a problémáihoz; az univerzális, egy újfajta emberiség számára irányadó eszmék fejlődésének problémájához: így a végtelen és igazi világ eszméihez, mint a világtudomány ideájának korrelátumához, illetve az igaz személyes magánélet eszméihez, valamint egy igaz közösség eszméihez, végül pedig egy igaz emberiséghez és az ahhoz tartozó «etikai» eszmékhez”.

transzcendentális aspektusai. Ezek együtt alkotják a teljes és konkrét világot, mely minden igazság, evidencia és létezés univerzális horizontjaként szolgál.

V. szakasz. Egológia

Mint a korábbi elemzések során láttuk, Husserl végső soron mindig a konkrét rekonstruálására törekszik; az absztrakt kiindulópont mindig a konkrétéhoz vezető első lépésként jelenik meg nála. Ez a helyzet az egyes dolog, valamint a világ mint olyan esetében. A különböző attitűdök és megközelítési módok csupán a dolgok, illetve maga a világ különböző aspektusait, rétegeit, mozzanatait fedik fel. Az egyes dolog, amelyről szó van, amellyel éppen foglalkozunk, illetve a világ egésze, amelybe a dolgok, és mi magunk is illeszkedünk, konkrét és egyetlen. Husserl meggyőződése szerint egyetlen világ létezik, és ennek a világnak vannak különböző aspektusai, szintjei és mozzanatai.¹²⁸⁵ Miként Mezei Balázs hangsúlyozza, Husserl a kiélezett dualizmust, mely figyelmen kívül hagyja a valóság régióinak kölcsönös összetartozását, valamint a homogenizáló monizmust, mely érzéketlen a valóság elemeinek specifikus vonásaira, egyaránt rossz megoldásnak tartja. Mezei értelmezése szerint Husserl egy olyan, egészen új típusú monizmust dolgozott ki, melyről úgy vélte, képes megfelelő alternatívát nyújtani a nézete szerint helytelen megközelítési módokkal szemben. Mint írja: „Husserl a valóság modális fölfogásával állítja szembe az *ontológiai dualizmus* vagy a *fizikalista monizmus* véleménye szerint ellentmondásos álláspontjait. Ezen az értendő, hogy a valóság egysége – mind időben, mind logikailag – végtelen. A végtelen valóság ugyanakkor egyetlen eredeti működés – a transzcendentális tudat – különböző modalitásaiból tevődik össze (konstituálódik), melyek tényleges és lehetséges összekapcsolódását az időiség biztosítja”.¹²⁸⁶

¹²⁸⁵ A világ egyetlenségét illetően Husserlnél ld. pl.: Hua 3/1: 102 (§48). „«Logikailag» nyilvánvalóan lehetséges egy másik, ezen a világon kívül létező reális világ feltételezése. Ebben nyilvánvalóan nincs formális ellentmondás. De ha rákérdezzük érvényességének lényegi feltételeire, bizonyításának e világ értelme által megkövetelt módjára, egyáltalán azon bizonyítás módjára, melyet lényegileg meghatároz valami (...) transzcendensnek a tételezése, akkor felismerjük, hogy annak a világnak szükségképpen *tapasztalhatónak* kell lennie, mégpedig nem egy üres logikai lehetőségként elgondolt én, hanem bármely – tapasztalati összefüggései felmutatható egysége-ként megragadott – *aktuális* én számára”. Hua 1: 167, magyar: 157. „Tehát csupán egyetlen monásközösség létezik, mely valamennyi valóságosan együttlétező monást magában foglal; s ennek megfelelően egyetlen objektív világ van, egyetlen objektív idő, egyetlen objektív tér, egyetlen természet, mely (...) a többi monász velem együttes létét szükségképpen implikálja, és önmagában egyetlen természet”. Ld. továbbá: Welton, 2000: 46, David Silverman-Brian Torode, *The Material Word: Theories of Language and its Limits*, Boston, Massachusetts-London, Routledge: 2011 (1980): 80skk, Moran, 2005: 199sk, D.W. Smith, 2007: 344sk.

¹²⁸⁶ Mezei, „Utószó”, in *Kartézianus elméletek*, Budapest: Atlantisz kiadó, 2000: 186. Mezei több helyen is hangsúlyozza a végtelen jelentőségét Husserlnél. Vö. Mezei, 1997b: 31, 77, 141sk, uő., 2004b, I.köt: 320sk, 335skk, II. köt: 107skk.

Husserlnél tehát a korábbi ontológiai vállalkozásoktól radikálisan különböző jellegű, transzcendentális monizmusról van szó: a transzcendentális szubjektivitás monizmusáról.¹²⁸⁷ A világ, ahogy a szubjektum is, ebbe az elméleti keretbe illeszkedik. Mindez alapjaiban érinti az igazság és az evidencia egész problémakörét. A dolgok minden egyes típusa kontextusba rendeződik. Minden egyes ilyen logikai összefüggésrendszer a világ egy rétegét, régióját építi fel. A világ a maga egészében véve nem más, mint ezeknek a kontextusoknak az egysége: egy univerzális kontextus. A dolgokra, önmagunkra és a világra vonatkozó vizsgálódásaink mind az előzetesen adott világ talaján mennek végbe. A rájuk vonatkozó evidenciát a világ egyetemes kontextusa határozza meg. Ahogy a dolgok, úgy a rájuk vonatkozó lehetséges evidenciák is hálózatba rendeződnek; az evidenciák hálózata a dolgok hálózatát tükrözi.¹²⁸⁸ De végső soron maga a szubjektum, mégpedig mindenekelőtt mint transzcendentális egó az, aki az evidenciákat érvényesíti, az igazságokat belátja.

Husserl célja a szubjektum leírásánál is, akárcsak az egyes dolgok, valamint a világ mint olyan esetében, a konkrétéhoz való eljutás. A szubjektum a maga konkrét valóságában érdekli, mely absztrakt mozzanatok szövedékéből épül fel. A szubjektum pedig, a maga konkrét valójában, a transzcendentális egó. Az empirikus egó az, aki a transzcendentális mozzanataként, illetőleg teljesítményeként jelenik meg, és nem fordítva. A konkrét, transzcendentális egó minden evidencia és igazság végső alapjaként és forrásaként mutatja magát. Épp ezért Husserl szerint az igazság és lét bármely fenomenológiájának *egológiai* kell indulnia: az ennek önmagára és a világra vonatkozó apodiktikus tartalmait kell rendszeres formában kifejeznie.¹²⁸⁹ A transzcendentális egó az, aki a világot mint természeti világot és mint életvilágot végső soron konstituálja, (Hua 6: §54).

A szubjektumnak Husserl szerint van reális és ideális, immanens és transzcendens, empirikus és transzcendentális aspektusa. Ezek az aspektusok együtt alkotják az egó konkrétságát. Egymáshoz való illeszkedésük magyarázata a fenomenológia egyik alapproblémáját

¹²⁸⁷ Vö. ehhez: Taguchi, 2006: 139sk.

¹²⁸⁸ Vö. Mezei, 2000: 182. „Husserl (...) rendszeresen megkülönbözteti a «külső» (érzéki) evidenciát, a «belső» evidenciát, az immanens időiség evidenciáját, és végül a tudat *apriori* szerkezetének totális evidenciáját. Ebben a leírásban az evidencia külsődleges és egymástól elszigetelt evidencijelenségek felől a belső tapasztalat evidenciális szintézisének keresztül – melyben az egy külső evidenciák a maguk egységében és különbségében lehetségessé válnak – eljutunk az immanens időbeliség egymással összekapcsolódó *evidenciahálózatáig*”.

¹²⁸⁹ Vö. pl. Hua 1: 28, magyar [1972]: 260. „[A]z egó, hogy ósdi módon fejezzem ki magamat, egy vele született hatalmas apriorival rendelkezik, és az egész fenomenológia, amely nem más, mint a filozófus rendszeresen végrehajtott öneszmélése, ennek a veleszületett apriorinak a feltárását jelenti a maga végtelen sokalakúságában”. I.m. 118, magyar [2000]: 100. „A transzcendentális idealizmus, új értelme szerint, nem más, mint saját egómnak mint minden lehetséges ismeret szubjektumának következetesen végrehajtott kifejtése az egológiai tudomány rendszeres formájában; a létező azon értelmére irányul, melynek következtében a létező számomra, az egó számára egyáltalán értelmes lehet”.

jelenti.¹²⁹⁰ Husserl az ént mindenekelőtt transzcendentális énként fogja fel: a szubjektum transzcendentális aspektusa az, ami az összes többi aspektust és mozzanatot megszervezi és artikulálja. A transzcendentális szubjektivitástól az empirikushoz való átjutás Husserlnél az „önobjektiváció” problémájaként jelenik meg; azon kérdésként tehát, hogy hogyan tanulja meg a transzcendentális egó, hogy önmagát konkrét, érzéki emberi valóságnak tekintse, egy embernek a többi között, az őt körülvevő emberi közösség, végső soron az egyetemes emberiség egy tagjának.¹²⁹¹ A fenomenológiai beállítódásban a természetes, emberi én a transzcendentális egó értelemteljesítményeként válik hozzáférhetővé.

Husserl hangsúlyozza, hogy a transzcendentális egó „nem része a világnak”; sőt, éppenséggel ezt tartja az egyik legfontosabb vonásának.¹²⁹² Descartes egyik végzetes hibájának éppen azt tartotta, hogy nem hajtotta végre következetesen az epokhét, és az egóba belecsempészte a világ egy darabkáját (Endchen).¹²⁹³ Husserl, felfogásának állítólagos idealizmusát és kartézianizmusát érő, szerinte elhibázott kritikák hatására csak markánsabbá tette álláspontját az egó univerzális megalapozó szerepére, valamint a világtól való függetlenségére vonatkozólag.¹²⁹⁴ Husserl azonban kétféle tévedéstől is szeretne volna megóvni olvasóit. Az egyik, hogy a természetes beállítódásba visszacsúszva, a természetes, emberi én absztrakt rétegeként értelmezzük a transzcendentális, tiszta egót. A másik viszont a metafizikai spekulációba való átcsapás, amely a transzcendentális egót a világtól *reálisan* elkülönülő metafizikai entitásként szeretné felfogni. Husserl szerint ez két, egyformán helytelen megközelítés.

¹²⁹⁰ Vö. Mezei, 2000: 192.

¹²⁹¹ Vö. pl. Hua 6: 190, magyar/1: 233. „[M]inden embernek megvan a maga «transzcendentális énje»; de nem mint lelke reális része vagy rétege (ami képtelenség volna), hanem amennyiben az ember a szóban forgó transzcendentális én fenomenológiai önreflexióban megmutatható önobjektivációja”. Ld. még: Hua 8: 77, Hua 9: 294sk, 343, Hua 15: 40-50, 387skk, 456sk, 551, 609, Hua 29: 331, 334, 339. Ld. továbbá: Toronyai, 2002: (különösen): 89skk, 93skk, 123skk, Schwendner, 2008: 138sk, Fink, 1988: 36, Jan M. Brockman, *Phänomenologie und Egologie: Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Phae 12, 1966, Römpf, 1992: 125-142, 149, 158-161, 183, 201, James Dodd, *Idealism and Corporeity*, Phae 140, 1997: 23sk, 28, 51skk, 60, 121, Kühn, 1998: 135skk, 212, 304, 376, 462, 478.

¹²⁹² Hua 1: 45, magyar: 13. „Az elmélkedő csak önmagát mint önnön cogitatioinak tiszta egóját tartalmazza abszolút módon kétségtelenül, megsemmisíthetetlenül, azaz akkor is, ha a világ nem létezne”. Vö. még Hua 6: §53. Ld. ehhez: Sokolowski, 1974: 135sk, Gadamer, „Die phänomenologische Bewegung”, in GW3:131.

¹²⁹³ I.m. 9, magyar [1972]: 235sk. „Ugyanakkor semmiképpen sem szabad azt gondolnunk, mintha apodiktikus tiszta egónkba a világ egy parányi részecskéjét mentettük volna át, amelyik a filozofáló én számára a világ egyedüli kétségtelen része, s most már csak azon múlna a dolog, hogy az egóval veleszületett elvek alapján helyesen végrehajtott következtetések segítségével a világ többi részét kikövetkeztessük. / Sajnos Descartes-nál pontosan ez történt, azáltal az észrevétlen, de következményekkel terhes fordulat által, amely az egót substantia cogitans-szá, elkülönített emberi animus-szá avatja, az oksági elvek alapján történő következtetések első láncszemévé, röviden szólva azzal a fordulattal, amely őt a képtelen transzcendentális realizmus atyjává tette”. Vö. *Kartézianus elmélkedések*, §10.

¹²⁹⁴ Vö. Mezei, 2000: 183sk. Ld. még: Hua 27: 173.

Sokolowski értelmezése szerint a transzcendentális egót a dolgokra, illetve a világra való *vonatkozás* módja szerint tekinthetjük függetlennek a dolgoktól, illetőleg a világtól mint olyantól. A transzcendentális egó egészen biztosan nem azon a módon különül el a világtól, ahogyan esetleg „egy tiszta szellem vagy angyali elme” különülne el tőle, hanem leginkább úgy, ahogy az ítéletek függetlenek a dolgoktól és tényektől, melyekre vonatkoznak.¹²⁹⁵ Nem reális, metafizikai transzcendenciáról van tehát szó. Sokolowski a *sakkbábú* példáján szemlélteti transzcendentális és empirikus egó viszonyát.¹²⁹⁶ A fizikai dolognak tekintett bábú a természettörvények szubjektuma: ha lelökjük az asztalról leesik, a gravitáció törvényeinek engedelmessé, ha tűz fölé tartjuk, akkor megég, stb. Azonban a bábú, egy sakkjátzsma részeként, egészen más törvényeknek van alávetve. Nem tud „leesni”, „megégni”, viszont mattot lehet vele adni.¹²⁹⁷ A sakkbábúval nem történt semmilyen reális változás: a világhoz való *viszonya*, pontosabban a *mi* viszonyunk a bábúhoz az, ami megváltozott.

Sokolowski felfogásában a transzcendentális egó „az igazság és az ész ágense”.¹²⁹⁸ Ebben a formában Sokolowski ragaszkodik a transzcendentális egó „nyilvánosságához”, ahhoz tehát, hogy nem egy világtól elkülönült metafizikai szubsztanciáról van szó, hanem rólunk, magunkról, akik felelősek vagyunk tetteinkért, akik szubjektumai vagyunk az igazságnak mint feltárultságnak, és akik ilyen módon közvetlenül hozzáférhetőek vagyunk a többiek, a „transzcendentális mások” számára. Sokolowski egy másik példájában egy 1918-ban készült fényképet elemez, mely egy akkor 21 éves brit katonát ábrázol, aki elesett az Első Világháborúban. Sokolowski szerint ezt a fiatal katonát is transzcendentális egónak kell tekintenünk, az ész és igazság felelős ágensének. „Mi vészett el akkor, amikor ez a fiú meghalt?” – kérdi. „Nem csak egy biológiai élet, hanem egy racionális élet is, mely tovább működhetett volna benne és általa környezetében, ha kitöltötte volna napjait”.¹²⁹⁹ Sokolowski rendkívül emphatikus módon hangsúlyozza a transzcendentális egó konkrét, személyes és nyilvános (public) voltát: ennek az egónak reményei, kétségei, szenvedélyei, tervei, törekvései vannak, ítélkezik önmaga, mások és a dolgok felett, mások ítélkeznek fölötte, stb.¹³⁰⁰

Husserl, talán nem teljesen függetlenül az őt ért kritikáktól, a transzcendentális egóval kapcsolatos vizsgálódásainak előrehaladása során valóban egyre inkább hangsúlyozza annak konkrét, személyes, sőt világhoz kötött jellegét. Legkésőbb 1921-től kezdve kiemeli a

¹²⁹⁵ Sokolowski, 1974: 45.

¹²⁹⁶ Sokolowski, 2000: 118sk.

¹²⁹⁷ Mezei Balázs megjegyzése: „Tegyük hozzá: a husserli «sakkjáték» a valóság egészének a «játéka»”.

¹²⁹⁸ Sokolowski, 2000: 115skk, 156, 161, 176.

¹²⁹⁹ I.m. 120.

¹³⁰⁰ Különösen: Sokolowski, 2008a. Ezen a helyen utalnék Bacsó Bélára, aki egy 2007-es előadásában különösen hangsúlyozta a transzcendentális egó morális aspektusát. „Husserl 1922-es londoni előadása”, kéziratban.

monásként felfogott transzcendentális egó konkrét voltát, (Hua 14: 42skk), és egyre inkább elmélyíti a személlyel, illetve a személyiséggel kapcsolatos elemzéseit, amiben Dermot Moran Scheler hatását véli felfedezni.¹³⁰¹ A harmincas években pedig, Luft szerint bizonyos mértékig Heidegger kritikájára reagálva, bevezeti a „transzcendentális személy” („transzendente Person”, Hua 34: 153skk, 200sk, 452skk) fogalmát, melyet azonban másfelől ezen fejlődési folyamat végpontjának, logikus kiteljesedésének is tekinthetünk.¹³⁰²

Amikor Husserl a világ nem-létezésének elvi lehetőségéről ír (pl. Hua 3/1: §49, Hua 35: 69), akkor csupán a világ transzcendens, reális aspektusának az epokében történő felfüggesztését érti ez alatt, melynek célja nem az, hogy ezt az aspektust azután végérvényesen kirekesszük a fenomenológiai vizsgálódások köréből, hanem, hogy egy magasabb szinten, *konstituált értelemként* visszanyerjük. A minden világi összefüggéstől elszigetelt egó Husserl szerint a teljes szubjektivitásnak csupán egy absztrakt, önálló rétege. A transzcendentális szubjektivitás a maga konkrétságában apodiktikusan csak világtapasztaló, világkonstituáló szubjektivitás lehet. A húszas évek második felében Husserl egyre nagyobb súlyt fektetett egó és világ eredeti összetartozásának kiemelésére, (ld. pl. Hua 14: 378-381).¹³⁰³ Mint a *Kartézianus elméletekben* írja: „A magam számára apodiktikusan adott egó, melyet egyedülként tételezhetek abszolút apodikticitásában, apriori csakis világtapasztaló egó lehet”, (Hua 1: 166, magyar: 156).

Általában az egót Husserl az élmények, aktusok és affekciók „be- és kiáramlás-centrumaként”¹³⁰⁴ határozza meg, (Hua 3/1: 188, 214, 281, Hua 4: 105),¹³⁰⁵ illetve ezek „pólusaként”, (Hua 1: §§32-33). A konkrétan vett egó lényegéhez tartozik a világkonstitúció. A konkrét szubjektivitás minden egyes szintjének a komplexitás különböző fokán álló konstituált világ felel meg. A tudat mint *cogito* az *egó*nak a dolgokhoz, illetve a világhoz mint *cogitatum*hoz fűződő viszonya.¹³⁰⁶ Együtt alkotják a tapasztalat teljes konkrét szövedékét. Husserlnél eredeti, közvetlen kapcsolatban vagyunk az igazsággal, legalább az igazság alap-

¹³⁰¹ Moran, 2002: 173.

¹³⁰² Luft, „Husserl’s Concept of the «Transcendental Person»: Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship”, in uő., 2011: 126-158. Ld. továbbá: uő., „Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, in *Phänomenologische Forschungen* (2005): 13-40, 2002: 301skk. Magyarul: Husserl, 2011: 152-160, (Varga Péter Bevezetője a magyar szöveghez, i.m. 149-152).

¹³⁰³ Vö. Takács, „«Szubjektív tárgyiség». Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről”, in *Magyar Filozófiai Szemle* (2010/2): 51-63, különösen: 51sk.

¹³⁰⁴ „Ausstrahlungen”, „Einströmungen”, illetve „Ausstrahlungszentrum”.

¹³⁰⁵ Ld. ehhez: Moran, 2005: 202sk, 209sk.

¹³⁰⁶ Husserl szerint erre a konkrét tényállásra vonatkozó tudat sem menten minden világvonatkozástól, ennek a tényállásnak a tudata is világvonatkozásokat rejt magában. Mezei Balázs a disszertációhoz írott jegyzeteiben ehhez azt fűzi hozzá, hogy a tudatnak magában kell foglalnia egy szükségszerű önvonatkozást is, ha ebben az összefüggésben el akarunk kerülni egy performatív ellentmondást.

vetőbb szintjeivel. Minden tudat vagy maga evidencia, vagy evidencián nyugszik.¹³⁰⁷ A csalódás, tévedés, illúzió, hallucináció, stb. csak a tudatműködés deficiens módusai;¹³⁰⁸ és lényegileg implikálják saját lelepleződésük lehetőségét. Végességünk nehezíti meg, illetve szabhat korlátokat annak, hogy az evidencia és az igazság magasabb szintjeire eljussunk. Husserl szerint azonban az evidenciák és igazságok hálóját és hierarchiáját a végsőképp működő transzcendentális egóból kell kibontanunk. Ez az egó az, aki érvényesíti az evidenciákat és igazolja az igazságokat. Maga az egó is végső soron az univerzális monász-közösség részének bizonyul. A végső konkrétum Husserlnél a monadikus interszubsztivitás, és az evidenciát is ennek a közösségnek a teljesítményeként kell megértenünk.¹³⁰⁹

Husserl azonban hangsúlyozza az én mindenkori egységét, a transzcendentális és természetes aspektus lényegi összetartozását. Egyetlen konkrét énről van szó.¹³¹⁰ A következő fejezetek során az egó különböző szintjeit és mozzanatait fogjuk áttekinteni, melyek mindegyikének az egóra vonatkozó, vagy általa érvényesített igazság, illetve evidencia felel meg. A jelen szakasz három fejezetre oszlik: 1. az empirikus egó, 2. a transzcendentális egó, 3. a transzcendentális interszubsztivitás mint végső valóság.

1. fejezet. Az empirikus egó

Husserl általánosságban a fenomenológiai redukción kívüli ént nevezi empirikus ének. Husserl szóhasználata szerteágazó: ebben az összefüggésben használja még a „személyes”, „emberi”, „természetes”, „pszichofizikai”, „animális”, „mundán”, „reális”, „faktikus” én, illetve egó kifejezéseket is; valamint időnként ezek kombinációit.¹³¹¹ Speciálisan az empirikus, mundán, stb. egó mentális, pszichikai, szellemi, stb. aspektusának megjelölésére használja még a „pszichikai”, „lelki”, „szellemi”, illetőleg „pszichológiai” én,

¹³⁰⁷ Hua 1: 22, magyar [1972]: 252. Ld. még. Mezei, 2000: 182. „Husserl megállapítja, hogy a tudati élet egészét – beleértve homályosságát, alvó állapotát, tévedéseit, stb. – minden ponton átható, *apriori evidenciastuktúra szabályozza*”.

¹³⁰⁸ Ezek „parazita létformák”, melyek az eredeti evidens észleléseken és tudatállapotokon „élősködnek”, miként Sokolowski fogalmaz. Sokolowski, 2000: 15, (14sk).

¹³⁰⁹ Mezei, 2000: 182. „Minden evidencia evidenciaközösség része. Minden evidenciastuktúra a végső és átfogó transzcendentális stuktúra része, mely az *Elmélkedésekben* az evidencialitás «monadológikus összefüggéseként» jelenik meg”, vö. Hua 1: §§55-60.

¹³¹⁰ Hua 9: 294, magyar [1972]: 215sk. „Az én transzcendentális énem ily módon nyilvánvalóan különbözik a természetes éntől, ámde nem úgy mint valami második én, amelyik az elsőtől a szó köznapi értelmében véve *el van választva*; mint ahogyan megfordítva, természetes értelemben nincs is vele egybekötve, összefonódva sem. Transzcendentális énem nem más, mint a (teljes konkrétságában felfogott) transzcendentális öntapasztalás mezője, melyet mindenkor a *beállítódás* pusztá megváltoztatása által pszichológiai öntapasztalássá változtathatunk”.

¹³¹¹ „Persönliches Ich”: Hua 4: 249skk, 319skk; „menschliches Ich” (esetleg „menschliches Ich-Wesen”): Hua 2: 29, Hua 8: 71sk, Hua 9: 274sk, 431, 531; „natürliches Ich”: Hua 9: 444, 468, 531; „psychophysisches Ich”: Hua 1: 129; „animalisches Ich” Hua 3/1:119; „animalisches Wesen”: Hua 3/1: 56; „animalisches Subjekt”: Hua 4: 139, 144; „,mundane”, „mundanisierter”, „weltliche”, „verweltlichte”, stb.: Hua 6: 210, 251sk; „reales Ich”: Hua 1: 213; „faktisches Ich”, Hua 15: 41.

egó, individuum vagy szubjektum kifejezéseket.¹³¹² Husserlnél vannak időnként hangsúlyeltolódások, a szöveg, a gondolatmenet aktuális kontextusa motiválja nála az egyik vagy másik megfogalmazás használatát, időnként terminológiai meghatározásokba és tisztázásokba bocsátkozik a fentebbi kifejezések jelentését és egymáshoz való viszonyát illetően;¹³¹³ mindezeknek a fogalmaknak azonban van egy közös vonásuk nála: mind a világ részeként tekintett szubjektumot jelöli. Ebben a szubjektumban is rendkívül sok szint, réteg és mozzanat különíthető el; a fenomenológiai beállítódáson kívüli, illetőleg a világtézis megtartása, illetve viszonylagos érvényben hagyása mellett, de fenomenológiailag vizsgált¹³¹⁴ empirikus én is rendkívül gazdagnak és tagoltnak mutatkozik.

Korábban láttuk,¹³¹⁵ hogy Husserl számos beállítódást ismer a fenomenológiai attitűdön kívül. Mindezeknek az attitűdöknek megfelel a természetes én egy aspektusa, mozzanata vagy rétege. A fenomenológián kívül két alapvető beállítódástípus vonatkozhat a szubjektumra: a természetes és a teoretikus. A természetes beállítódás az *Eszmék* második kötetében elsősorban perszonalista attitűdként jelenik meg, (Hua 4: §§34, 49, 62) Ebben az attitűdben az én személyként, személyes énként van adva, környezete pedig kulturális környezetként. A naturalista attitűd, mely az ént a természeti világ elemeként, „kauzális egységként” ragadja meg, a perszonalista attitűdön alapul, csak ez utóbbi által válik lehetségessé. Az empirikus egónak, a transzcendentális egó ezen mundán aspektusának tisztán naturalista megragadását Husserl inadekvátnak tartja. Ha megfelelően akarjuk megközelíteni az empirikus vagy mundán ént, akkor tartózkodnunk kell lényegének naturalizálásától. Husserl szerint a naturalista megközelítés, amennyiben kizárólag létezésem anyagi („körperliches”), pusztán a természeti valóságba aspektusára van tekintettel, önmagában *absztrakt*, (vö. i.m. 182skk).

A természetes beállítódásban az én magát mindenekelőtt *személyként* ragadja meg. A teoretikus attitűdben a naturális entitásként, természeti törvényeknek alávetett szubjektumként felfogott embert Husserl egy önmagában elégtelen absztrakciónak tartja. Az ember teljesebb és adekvátabb felfogásához a megfelelő kiindulópontot a teoretikus attitűdben is a személy mint eleven test (Leib) és szellem (Geist) konkrét egységének fogalma jelenti, (i.m. §§56/h, 61). A természeti világ univerzális törvénye a kauzalitás, míg a szellemi világé a motiváció,

¹³¹² „Psyisches Ich” vagy „Psychisches Subjekt”, Hua 9: 26, „seelisches Ich”, Hua 4: 157, „geistiges Ich”, Hua 4: 267, „psychologisches Ich”, Hua 4: 347sk., Hua 1: §11.

¹³¹³ Például az *Eszmék* második kötetének egyik mellékletében (XII/II-es melléklet, különösen §6), ahol megkülönbözteti egymástól a természetudományos és szellemtudományos beállítódásban tekintett ént, a pszichológiai és szellemi ént, a lelket és a személyiséget.

¹³¹⁴ A fenomenológiának ezt az útját nevezi Husserl a húszas évektől kezdve „intencionális”, illetve „fenomenológiai lélektannak”.

¹³¹⁵ II.1. „Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés”

(i.m. §56/f,g).¹³¹⁶ Ezzel Husserl a személy lényegi, konstitutív tulajdonságaként a *szabadságot* jelöli meg, (i.m. pl. 213, 257, 267, 276).¹³¹⁷ Vagyis a személyes én akaratát nem *kényszerítheti* az objektív, naturális világ egyetlen törvénye sem; a természeti jelenségek, adatok legfeljebb *motivációs bázis* nyújthatnak a személy cselekvése, döntései számára. Az embert, a személyt, mindenekelőtt morális döntések, kulturális, axiológiai teljesítmények szabad szubjektumaként kell felfogni, és a *szellemtudományoknak* is ezt a szubjektumfogalmat kell mindenkor szem előtt tartaniuk. A szellemtudománynak e tekintetben elsőbbsége van az ember létmódjának interpretációjában a természettudományokhoz képest.¹³¹⁸ A szellemtudományi attitűd nem más, mint a perszonalista attitűd teoretikus elmélyítése és kidolgozása. Ez az attitűd szolgál a személy teoretikusan is kielégítő interpretációjának talajával.

Mind a perszonalista, mind a szellemtudományos attitűdben azonban a mundán egó konstitúciójáról van szó. Van viszont egy közbeeső állomás szellemtudományos és fenomenológiai attitűd között, melyet fentebb futólag már érintettünk:¹³¹⁹ a fenomenológiai redukció pszichológiai útja, tehát a tiszta, intencionális, vagy fenomenológiai pszichológia mint a transzcendentális fenomenológia egyfajta „propedeutikája”, (vö. Hua 9: 295sk, magyar: 217sk). A fenomenológiai pszichológia nem függeszti fel teljesen a világtézist, benne a világ csupán a háttérbe simul,¹³²⁰ hogy a kutató teljesen a személy belső tapasztalatára, illetve ezen tapasztalat intencionális implikációira tudjon összpontosítani. Ez a tiszta fenomenológiai én a belső öntapasztalás mezeje, mely azonban implicit módon még őrzi az objektív, transzcendens világgal való kapcsolatát.

A jelen fejezet során az empirikus egó három különböző, módszertanilag fokozatosan radikalizálódó felfogását fogjuk nyújtani, úgy hogy eközben folyamatosan közelebb kerüljünk a transzcendentális egóhoz mint az igazság és evidencia mélyebb alapjához. Ezt három lépésben fogjuk megtenni: 1.1. A mundán egó mint világggyermek (a preteoretikus én), 1.2. A személyes én, 1.3. A tiszta pszichológiai én.

¹³¹⁶ Vö. Mezei, 1995: 55-58.

¹³¹⁷ Hua 4: 213. „Az eredeti, specifikusan szubjektívnek tehát a tulajdonképpeni értelemben vett ént találjuk, a «szabadság» énjét, a figyelmes, vizsgálódó, összehasonlító, megkülönböztető, ítélkező, értékelő, vonzó, viszolygó, érdeklődő, közömbös, kívánó, akaró: tehát a minden értelemben *aktív*, «állást foglaló» ént”.

¹³¹⁸ Hua 4: Beilagen XII-XIV, különösen: 340skk, 351skk, 367skk, 377skk, 382skk, 389skk.

¹³¹⁹ II.1.6. „A fenomenológiai beállítódás” c. alfejezet végén.

¹³²⁰ Vö. Horváth Orsolya, 2010: 78. „A pszichológia esetében ugyancsak kiemelődik a világ egy darabja, érdeklődésünk homlokterébe kerül, míg a világhorizont maga mintegy – fogalmazzunk így – homályba kerül”. Horváth Orsolya ezen a helyen az esztétikai attitűddel hasonlítja össze a fenomenológiai pszichológiát, mondván, hogy mindkettőben az objektíve létező világ „az érdeklődés körén kívül kerül”, viszont egyik sem viszi végig a világtézis következetes fenomenológiai felfüggesztését. Elvonatkoztatnak a világtól, de nem hajtják végre a rá vonatkozó fenomenológiai epokhét.

1.1. A mundán egó mint világgyermek

A mundán egó a világ részeként tekintett szubjektum. A magát a világ részének tekintő empirikus szubjektum, a transzcendentális egó önbjektivációjaként, egy folyamat végeredménye. Több különböző fogalmat kell itt elkülönítenünk, hogy az önbjektivációt mint transzcendentális processzust helyesen tudjuk értelmezni. Az önkonstitúció, önbjektiváció, önreflexió egymással összefüggő, de nem azonos jelentésű kifejezések. A konstitúció valaminek a felfedését, érvényre juttatását jelenti, az objektiváció a tárgyiként, tárgyiasként, illetve objektívként való feltárást, érvényesítést jelöl, míg a reflexió valaminek a kifejezett tematizálását. Speciálisan az egó vonatkozásában: az önkonstitúciónak van nem objektivált rétege, ahogy az önbjektivációnak vannak reflektálatlan szintjei. Másképpen: az önkonstitúció alsóbb szintjei nem-objektíváló aktusokban mennek végbe, illetve az önbjektiváció alapvetőbb aktusai és folyamatai reflektálatlanul valósulnak meg. Egymásra épülő szintekről van szó.

Fentebb, a jelen szakasz bevezető fejtegetéseiben, ezt az önbjektivációt egyfajta tanulási folyamatnak mondtuk. Ez a megfogalmazás annyiban nem teljesen jogosulatlan, amennyiben egyáltalán nem magától értetődő, hogy a szubjektum úgy tekint magára, mint aki egy ember a többi között, a világ lakójaként. Ezt bizonyos módon meg kell tanulnia. A mundán egó konstitúciója a transzcendentális egó önbjektivációjának legkülsőbb szintjéhez tartozik; olyan konstitúciós szintről van mindenesetre szó, amely még lehetséges további teoretikus artikulációk és reflexiók tárgya, az emberre vonatkozó különböző pozitív tudományok formájában. A világbeli empirikus szubjektum önmaga számára mindenekelőtt minden szisztematikus teoretikus reflexiót megelőzően van adva.

Ez a minden teoretikus reflexiót megelőző én a magát a világba naivan „beleélő”, közvetlen szükségleteinek és célkitűzéseinek élő életvilágbeli én.¹³²¹ Ez az én az *Eszmék* második kötetében, és főbb vonalakban a húszas évek végéig, mint mundán személy, mint a personalista attitűdben megjelenő szubjektum van jelen. A harmincas években kibontakozó életvilág-problematikában ez a minden teóriát megelőző naiv szubjektum úgy jelenik meg mint „világgyermek”, illetve Heidegger nyomán Husserl faktikus „emberi létezésnek” vagy „ittlétnek” („menschliches Dasein”)¹³²² is nevezi a szubjektivitásnak ezt a mundán aspektusát. Amit a kései Husserl világgyermeknek, illetőleg faktikus emberi létezésnek nevez, az naiv

¹³²¹ Husserl maga nem használja az „életvilágbeli én” („lebensweltliches Ich”) kifejezést. Rebecca Paimann kísérletet tett egy ilyen énfogalom szisztematikus rekonstrukciójára. Vö. Rebecca Paimann, *Formale Strukturen der Subjektivität: Egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*, Hamburg: Meiner Verlag, 2002:315-334.

¹³²² A harmincas évek kutatási kézírataiban, de publikációra szánt szövegeiben is (*Válság*) ez a kifejezés szint burjánzik. Vö. pl. Hua 6: 4, 366, 429, 502sk, Hua 15: 213, 391, 395, 501, 540, 600, Hua 29: 4sk, 12, 38, 43, 104, 109, 217, 226, 236, 242sk, 334, Hua 39: 169, 345, 347, 511sk. Ld. még: Schwendtner, 2008: 55

értelmezettségek, értékelések, praktikus aktusok, hangulatok, stb. szubjektuma. Ez az életvilágbeli környezetébe mélyen beleágyazott, a gondoskodás (Sorge)¹³²³ folyamatában, az élet mozgalmasságában teljesen feloldódó, életérdekeltségeinek (Lebensinteresse),¹³²⁴ nemteoretikus érdeklődéseinek élő szubjektum.

Saját testisége révén ez az én sebezhető, törékeny szubjektumként jelenik meg. Testisége által az én a természeti világ része; a fizikai test pedig a fizikai világ törvényeinek van alávetve. Az embernek folyamatosan gondoskodnia kell saját testéről, ki kell elégítenie teste igényeit: ennie, innia, aludnia kell, megfelelő hőmérsékleti és környezeti viszonyok között kell tartania, óvnia kell azt. Létezésünk empirikus, fizikai dimenziója révén ki vagyunk szolgáltatva éhségnek, szomjúságnak, fáradtságnak, fájdalomnak, betegségnek, öregségnek, stb. Husserl ezt röviden úgy fogalmazza meg, hogy az ember „veszélyeztetett egzisztencia”, („bedrohte Existenz”, Hua 15: 510, 597sk, 601, Hua 39: 315sk). A test azonban, a perszonalista beállítódásban, nem pusztán önmaga miatt mutatkozik értékesnek, melyet óvni és gondozni kell. A test az az „eszköz”, melynek révén céljainkat, eszményeinket, magasabb értékeinket megvalósíthatjuk a világban. A test, miként Husserl fogalmaz, az „akarat szerve” („Willensorgan”, Hua 4: §38). A test ilyen módon a perszonalista célok, értékek, eszmények eszközének mutatkozik, és hozzájuk képest relatív értékkel bír. A testi, világba ágyazódott, mundán egó ezen a ponton a perszonális egóhoz vezet tovább bennünket.

1.2. A személyes én

A *Logikai vizsgálódásokban* az empirikus én még úgy jelenik meg, mint amit ugyanolyan *tárgy* a fenomenológiai elemzések menetében, mint az összes többi, a világban található objektum. A fenomenológiai attitűdhöz, az intencionális élmények áramához képest az egó transzcendensnek, rajta kívül esőnek mutatkozik. Mint ismeretes, Husserl az ötödik Logikai vizsgálódás 8§-ában, a tiszta én kérdésének tekintetében vitába bonyolódik Paul Natorppal. „Őszintén be kell vallanom”, írja Husserl a mű első kiadásában, „hogy ezt a primitív ént mint szükségszerű vonatkozáscentrumot képtelen vagyok megtalálni”, (Hua 19/1: 374, magyar: 23).¹³²⁵ Amit fenomenológiailag rögzíteni tud, mondja akkor a szerző, az az empirikus én, és annak empirikus vonatkozásai saját magára, illetve az őt körülvevő tárgyakra. Ennek az énnak is két alapvető aspektusa van: a testi, melynek révén a fizikai világ

¹³²³ „Sorge” Husserl-nél: Hua 15: 54sk, 134skk, 138, 170, 210sk, 280, 408, 413skk, 599skk, Hua 39: 23 (1920-as szöveg), 259sk (1926-ból), 353, 548sk, 573sk, 583sk (583: lábjegyzetben is), 598, 601. Ld. még: Lee, 1993: 148sk. (A keletkezési időpontokat két szövegnél csak azért jelöltem meg, hogy jelezzem, még a *Lét és idő* elolvasása előtti írásokról van szó).

¹³²⁴ „Lebensinteresse”: Hua 15: 55sk, 210sk, 408sk, 411, 413skk, 527sk, 626, 628.

¹³²⁵ Ehhez a megnyilvánuláshoz a mű második, 1913-as kiadásában azt a lábjegyzetet fűzi, hogy „Időközben megtaláltam”, id. hely.

része, és a lelki, mely a pszichológia vizsgálati tárgyát képezi, (i.m. 374sk, magyar: 23sk).¹³²⁶ Husserl munkásságának későbbi periódusában ez az én naturalista megközelítésének fog bizonyulni. Nem pusztán arról van szó, hogy később úgymond „megtalálta” a tiszta ént mint transzcendentális egót. Husserl a naturalizmussal szemben nyitott egy második, fenomenológián kívüli frontot, melynek célja az volt, hogy kimunkálja a személy mundán dimenziójának egy autentikusabb felfogását.

Husserl, legkésőbb 1908-tól kezdve, szerteágazó elemzéseket folytat a személy mundán, a transzcendentális beállítódáson kívüli fogalmával kapcsolatban, (Hua 13: 3sk).¹³²⁷ A személy problémája visszatérően felbukkan az 1910/11-es téli szemeszteri *A fenomenológia alapproblémái* című kurzusának szövegében, (Hua 13: 112, 118, 123, 132-135, 147, 149). A személy iránti egyre mélyebb és intenzívebb érdeklődése kifejezésre jutott olyan központi jelentőségű, már életében publikált szövegben is, mint az 1911-es *A filozófia mint szigorú tudomány* című tanulmány, (Hua 25: 37sk, 48-50, 59, magyar: 159, 173-176, 178sk). Egy évvel később, az *Eszmék* második kötetében jelenik meg szisztematikus kutatási feladatként a személy megfelelő, szellemtudományos fogalmának kidolgozása, mely képes elkerülni a személy naturalista felfogásából eredő fogyatékoságokat és torzulásokat. Ez a feladat azután Husserlt egész életén át elkíséri; a természettudományos attitűddel szembeállított perszóna-lista, illetve szellemtudományos beállítódás kérdése központi helyet foglal el még az utolsó korszaknak a *Válság*-problematikába illeszkedő írásaiban is.¹³²⁸ Erre

¹³²⁶ „Őszintén be kell vallanom, hogy ezt a primitív ént, mint szükségszerű vonatkozást centrumot képtelen vagyok megtalálni. Amit egyedül képes vagyok észrevenni, tehát észlelni, az az empirikus én, és annak empirikus vonatkozásai önnön élményeire, illetve a külső tárgyakra, ahogyan azok az adott pillanatban a sajátos «odafordulás» tárgyaivá válnak; miközben sok minden, legyen az «külső» vagy «belső», híján marad ennek az éntre való vonatkozásnak. / Nem látok más módot a tényállás tisztázására, mint hogy az empirikus ént, annak az objektumokra való empirikus vonatkozásaival együtt, fenomenológiai analízisnek vessem alá, ekkor pedig szükségképpen a fentebb képviselt felfogás adódik. Kikiktattuk a testi ént [Ich-Körper], amely úgy mutatkozik meg, mint bármely más fizikai dolog, és az empirikusan az előbbihez kötődő, ahhoz tartozóként megmutatkozó szellemi ént vettük figyelembe. Ha ezt a fenomenológiaiailag aktuális adottságokra redukáljuk, akkor a reflexíve megragadható élmények fentebb leírt komplexumához jutunk. Ez a komplexum analóg módon viszonyul a lelki énthez, mint ahogy egy észlelt külső dolognak «az észlelés felé eső oldala» viszonyul a dolog egészéhez. Az éntnek a maga tárgyaira irányuló tudatos, intencionális vonatkozását nem tudom másképp érteni, mint hogy a tudategység fenomenológiai összállományához hozzátartoznak az ilyen intencionális élmények is, amelyekben az eleven én-test [Ichleib], az én, mint szellemi személy, így tehát az empirikus én-szubsztancia (én, az ember) intencionális objektumok, és hogy az ilyen intencionális élmények egyszersmind a fenomenális én lényegi fenomenológiai magját képezik.”

¹³²⁷ Ld. még B II 2: 37. „Ez adja eredményül a világösszefüggést, ez adja tehát eredményül azt, hogy létezik egy világ, mely dolgok és benne állati, illetve emberi testek világa, tehát fizikai dolgok és (testi-lelki) személyek világa, ehhez a világhoz tartoznak továbbá tudatok, melyek tovaáramlanak és ítéleznek, melyek tapasztalnak, kívánnak és akarnak, stb.”. „Das ergibt den Weltzusammenhang, das ergibt: es existiert eine Welt von Dingen und darunter von tierischen bzw. menschlichen Leibern, eine Welt also von physischen Dingen und von Personen (leiblich-seelischen), und zu dieser Welt gehören mannigfaltige Bewusstseine, dahinfließend und urteilend, erfahrend, auch wünschend und wollend etc.” (Hua 13: 5).

¹³²⁸ Itt mindenekelőtt a „Természettudományi és szellemtudományi beállítódás” (1928 és 1930 közé datált), valamint „Az európai emberiség válsága és a filozófia” (1935. május) című szövegekre szeretnék itt utalni. (Hua 6: 294-313, 314-348, magyar [1972]: 296-322, 323-367). Még ez utóbbi szövegben is egy univerzális és tiszta

vonatkozó állásfoglalá-saival Husserl korának egyik jelentős filozófiai, tudományelméleti vitájához kapcsolódott: a természettudományok és humántudományok módszertanának viszonyáról folytatott korabeli polémiához,¹³²⁹ melyben határozottan állást foglalt az anti-naturalista oldal mellett.

Eközben fontos hangsúlyozni, hogy a természettudományok és a szellemtudományok továbbra is mundán, fenomenológián kívüli tudományoknak számítanak. Ennek megfelelően a perszonalista beállítódás, illetőleg a szellemtudomány teoretikusan is artikulált személy-fogalma továbbra is az empirikus személy empirikus öntudatára vonatkozik.¹³³⁰ Mindenekelőtt azt kell szem előtt tartanunk, hogy Husserl, mint e fejezet bevezetőjében mondtam, a konkrét személyt eleven test és szellem, illetve lélek egységének tartja; a személyt ennek megfelelően néhol „pszichofizikai egységnek” is mondja, (Hua 4: 246). A természettudományok az ember anyagi (körperlich) aspektusát joggal vizsgálják a naturalista beállítódás módszereivel és alapfogalmaival.¹³³¹ Husserl nem tagadja e megközelítési mód *részleges* jogosultságát; csupán azt tagadja, hogy az ember egésze vizsgálható volna ezen a módon. Husserl az ember egészének vonatkozásában a naturalista felfogás korlátaira szeretne figyelmeztetni. A naturalista attitűd az ember részleges és absztrakt interpretációját nyújtja. Speciális érdeklődés, és ennél fogva speciális absztrakció jellemzi azonban a perszonalista attitűdöt is, mely kizárólag az ember szellemi oldalát teszi témává.¹³³² A perszonalista

szellemtudomány kidolgozását sürgeti. I.m. 318, magyar: 328. „A szellemtudomány képviselői a naturalizmustól elvakítva (bármennyire küzdjenek ellene verbálisan maguk is) teljesen és tökéletesen elmulasztották egy univerzális és tiszta szellemtudomány problémájának még a felvetését is, a szellemek feltétlen általánosát elemek és törvények szerint kutató szellem lényegelméletének a felvetését; egy olyan tudományét, melynek célja, hogy a szellemtől abszolút és végleges értelemben tudományos felvilágosítást nyújtson”. De egy ilyen „abszolút és tiszta” szellemtudomány Husserl szerint még kívül van a transzcendentális fenomenológián.

¹³²⁹ Vö. pl. Frédéric Vandenberghe, *A Philosophical History of German Sociology*, New York: Routledge, 2009: 109skk. Husserlnek a vita korabeli állásához való konkrét kapcsolódását illetően ld.: Hua 32: 78-102, (§§15-16).

¹³³⁰ A személy empirikus fogalmával kapcsolatban ld.: Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999: 157-162. A személy empirikus és transzcendentális fogalmára irányuló vizsgálódásait szélesebb, a transzcendentális hagyományba ágyazza bele David Carr: *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1999: 84-97, továbbá: „Transcendental and Empirical Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition”, in Welton (szerk.), 2002:181-198. Carrhoz hasonlóan szintén a Kant és Husserl közötti párhuzamokra összpontosít Rebecca Paimann: 2002. A személy transzcendentális fogalmát helyezi előtérbe többek között a következő elemzők: Sokolowski, 2008a, Hart, *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, Phae 126, 1992, Luft, 2011: 126-158. A személy szerteágazó, tipologizáló elemzését nyújtja, különös tekintettel a habitualitás és a habitualizáció kérdéskörére: Hiroshi Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls: Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. A személy transzcendentális dimenziójára irányuló vizsgálódások sorában külön ki szeretném emelni Colin J. Hahn jelenleg még kéziratban lévő könyvét: *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, 2012.

http://publications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1192&context=dissertations_mu

¹³³¹ Mint biológia, fiziológia, orvostudomány, anatómia, stb. az ember biológiai, anatómiai, stb. tulajdonságaira való tekintettel.

¹³³² Hua 6: 302, magyar [1972]: 308. „A «természettudományos» pszichológiai és a szellemtudományi kutatás ellentéte abban áll (...), hogy a természettudománynak és a szellemtudománynak a szellemi – mint lélek – más

beállítódás sajátos témája az ember mint szellemi lény, mint egy szellemi világ része, és az általa alkotott szellemi, kulturális produktumok. A perszonalista beállítódás szerint az ember mint személy lényegét ez a szellemi dimenzió alkotja. Amennyiben a naturalista beállítódás módszerét és kategóriáit próbáljuk meg alkalmazni a szellemi világra, az emberre mint szellemi lényre, szükségképpen eltorzítjuk annak lényegét. *A szellem lényege a szabadság*, (Hua 4: 213).¹³³³

Husserl két ízben is, 1919-ben és 1927-ben *Természet és szellem* címmel tartott kurzust, melynek során részletesen vizsgálta természettudományok és szellemtudományok viszonyát. A természet és a szellem két, egymástól lényegileg különböző létrégió, és egyiket nem lehet a másik kategóriáival vizsgálni, lényegének meghamisítása nélkül. A természettudományok a dolgokat kauzális, szubsztanciális egységekként vizsgálják, a szellemtudományok az embert mint szellemi lényt motivációs egységként vizsgálhatják. Ezért az emberi személy szellemi oldala soha nem vizsgálható a természettudomány eszközeivel (Hua Mab 4: 214skk, Hua 32: 49skk).¹³³⁴ A perszonalista beállítódás, ahogy mondtuk, nem iktatja ki a reális világot, hanem sajátos érdeklődéssel fordul a benne létező ember felé: az embert személyes, szellemi realitásként veszi figyelembe, (Hua 6: 296, magyar [1972]: 298sk). A szellemtudományos beállítódás az előbbiben naivan adódó fogalmakat, jelenségeket munkálja ki módszertanilag, teoretikusan is tudatosan, melynek során a szellemtudomány továbbra is egy mundán, jóllehet apriori diszciplína marad, (Hua 32: 11, 50). A szellemtudomány nem csupán az individuális személyeket vizsgálhatja, hanem személyek csoportjait, valamint az általuk létrehozott és működtetett intézményeket is; vagyis a Husserl által „magasabb rendű személyiségeknek” nevezett képződményeket is. Ezáltal válik képessé az egészében vett szellemi, kulturális, történeti világ apriori strukturális analízisére; ezáltal tudja vizsgálni a nagy szellemi alakzatok belső törvényszerűségeit és szerkezeti viszonyait is, (Hua 6: 310-313,

és más beállításban a témája, nevezetesen: a természettudomány számára mint lokalizált alany, mint a jelenlévő test függeléke, amely vele induktíve egységesen – pszichofizikailag – együtt létezik (...), míg a szellemtudományi, perszonalista beállítódás tisztán a személyre irányul, ahogyan a tiszta természettudomány is – úgy tűnik – az «absztrakció» révén”.

¹³³³ Vö. Goto, 2004: 60sk.

¹³³⁴ Hua Mab 4: 216. „Így tehát olyasmi, mint egy emberi énszubsjektum, a személyes egység a maga személyes lelki életével, az, ami az emberi életben a reális-pszichikait alkotja, soha nem határozható meg objektívan az egzakt természettudományos módszer szerint mint természettörvények predikátumainak ideális szubsztrátuma, mint olyasvalami, amit minden megismerő szigorú módszer szerint a jelenségekből kinyerhetne, és amit egy *laplace-i szellem* előre kiszámíthatna. (...) Ily módon *totális különbség adódik természettudomány és szellemtudomány között*, mely utóbbi oldalhoz egy teljes, jól körülhatárolt, jó értelemben vett pszichológia tartozik”. Hua 32: 50. „Egy személy mint személy, szellemileg tekintve, nem rendelkezik mechanikus tulajdonságokkal vagy mechanikus kauzalitással. Az olyan pszichikai aktusok mint az érzések vagy elhatározások, és az olyan pszichikai képességek mint az erények, az értelem vagy az akarat nem lehetnek háromszögűek vagy kockaszerűek. Nem fejt ki gravitációs vonzást, stb”.

magyar [1972]: 319-322). Husserl ebben az összefüggésben a szellemtudományok mélyebb megalapozását tűzi ki céljául, mely a szabad személy fogalmát tartja szem előtt.

A személy motivációk, és ezzel párhuzamosan szabadon gyakorolható képességek rendszereként jelenik meg, (Hua 4: §§59-60). Mind a motivációk, mind a képességek egymásra épülő szintekbe rendeződnek. Mindeközben a személy lényegileg kötődik testéhez, mint e motivációk és képességek szubsztrátumához. A személy teste által affektálódik, és csak teste révén képes kifejeződni, és képességeit gyakorolni. A kulturális értékek és teljesítmények szintén rászorulnak az anyagiságra, mint hordozójukra. Az épületet fel kell építeni, a szobrot ki kell faragni, a festményt meg kell festeni. A perszonalista, illetve a szellemtudományos beállítódás, speciális érdeklődése ellenére, nem tud teljesen eltekinteni ettől az anyagiságtól. A személy továbbra is lényegi módon kötődik a reális, objektív, fizikai világhoz. E világ részeként, egyik különös elemeként veszik figyelembe, jóllehet sajátosan szellemi oldalára való tekintettel. Eközben azonban a személy nem szűnik meg mundán létezőnek lenni. Ahhoz, hogy eljussunk a transzcendentális dimenzióba, arra van szükség, hogy fokozzuk a szubjektumra irányuló redukzív viszonyulást, melynek során a szubjektumot kimetsszük a reális létezés világából.

1.3. A tiszta pszichológiai én

A pszichológia iránti intenzív érdeklődés hasonlóképpen végigkíséri Husserl pályafutását. A fenomenológia sajátos kutatási területe szintén a tudat, ezért elkerülhetetlenül számot kell vetnie a pszichológiához mint az emberi lélek tudományához való viszonyával. Husserl pszichológia-felfogása kezdetben Brentano hatása alatt áll,¹³³⁵ és a fenomenológiát, a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában, mint ismeretes, még deskriptív, azaz tiszta apriori pszichológiaként határozza meg, (Hua 19/1: 24).¹³³⁶ Az első főműben kifejtett radikális pszichologizmus-kritika nyomán Husserlnél két, alapvetően különböző pszichológia-konceptió rajzolódik ki: az első a naturalista orientációjú természettudományos pszichológia, mely az emberi lelket természettörvények alatt álló naturális adottságnak, a fizikai valóság puszta függelékének, illetve függvényének tekinti, (Hua 25: 8skk, magyar: 118skk). Ezt a fajta pszichológia-felfogást mindvégig kritizálja, és mint az emberi psziché alapján téves, torzító jellegű értelmezésétől, határozottan elzárkózik tőle. A második pszichológia-konceptió a tudatot a maga sajátosságában vizsgáló, azt lényegileg nem-naturális adottságként

¹³³⁵ Vö. Spiegelberg, 1965: 27skk, 73skk.

¹³³⁶ Id. hely: A kiadás: „A fenomenológia deskriptív pszichológia. Tehát az ismeretkritika lényegében véve pszichológia, vagy legalábbis a pszichológia alapján kell felépülnie. Tehát a tiszta logika is a pszichológián nyugszik”.

értelmező, pusztán annak belső tartalmaira tekintettel lévő intencionális vagy tiszta pszichológia, melyet Husserl reális és fontos kutatási területnek tart.

A transzcendentális fordulatot követően Husserl a fenomenológiát radikálisan elhatárolja a pszichológiától. A pszichológia a tudatot végső soron emberi vagy állati pszichéként közelíti meg, míg a fenomenológia tiszta konstituáló transzcendentális szubjektivitásként. Az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémái* című kurzus során (Hua 13: 138skk [§11], 77skk), ahogy egy évvel később, az *Eszmék* harmadik kötetében, azonban az empirikus kísérleti pszichológia mellett felveti egy tiszta, eidetikus, „racionális” pszichológia gondolatát is, (Hua 5: 37skk [§8]). Ebben a keretben a tiszta pszichológiát mint végső soron mundán diszciplínát, a többi mundán tudományhoz hasonlóan, a fenomenológiának kell megalapoznia. Később a tiszta intencionális pszichológia eszméje egyre inkább előtérbe kerül nála, s az ily módon felfogott pszichológiát a fenomenológiai redukció problematikájába ágyazza bele, az univerzális fenomenológiai epokhé felé vezető módszertani lépésként.

A tízes évek vége felé ugyanis, nem utolsó sorban tanítványai, valamint a fenomenológiai mozgalom többi képviselője¹³³⁷ felől érkező kritikák jóvoltából Husserl egyre inkább kénytelen volt szembesülni a transzcendentális átállítódást „egy csapásra” („mit einem Schlage”) megvalósító, kartézianus típusú redukciót fenyegető félreértések veszélyével. Ez a redukció a leggyorsabb, mely egyenesen a transzcendentális egóhoz és annak apodiktikus tartalmihoz visz bennünket, épp ezért viszont a legveszélyesebb is. Könnyen a hagyományos értelemben vett metafizikaként vagy idealizmusként érthetjük félre az ily módon kifejtett fenomenológiát. Ezért Husserl a húszas évektől kezdve nekiáll kidolgozni a redukció alternatív, lassabb és óvatosabb útjait. Az egyik ilyen út, mely néhány értelmező szerint¹³³⁸ a fenomenológia „talán legsikerültebbnek” mondható alternatív kifejtése, a „fenomenológiai lélektan” útja. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni azt is, hogy Husserl, néhány rá vonatkozó, némiképp egyoldalú értelmezéssel szemben,¹³³⁹ soha nem adja fel a redukció kartézianus útját. Végső soron mindegyik útnak ugyanoda kell vezetnie: a transzcendentális redukcióhoz, és vele együtt a transzcendentális apodiktikus szférájához. A cél minden esetben ugyanaz.

Legkésőbb a húszas évek elejétől Husserl már beszél „pszichológiai redukcióról”,¹³⁴⁰ mint a fenomenológiai redukciót előkészítő, és bizonyos szempontból annak előfokát nyújtó reduktív eljárásról. A pszichológiai redukció nyitja meg a fenomenológiai pszichológia teljes

¹³³⁷ Mindenekelőtt Schelerről van szó.

¹³³⁸ Marbach: Bernet-Kern-Marbach, 1996: 75. Mezei, 1998: 289.

¹³³⁹ Landgrebe, 1962. Vö. Varga, 2011: 162. „Ez a tézis – Landgrebe megfogalmazásában: Husserl «búcsúja a kartézianizmustól» – elterjedt hivatkozási ponttá vált a 20. századi filozófia tágabb önértelmezésében, noha Landgrebe Husserlről szóló megállapításait ma már egyértelműen leegyszerűsítőnek tartják”.

¹³⁴⁰ Bernet-Kern-Marbach, 1996: 71sk.

munkaterületét. A tisztán lelki szféra módszeres fenomenológiai átvilágítása és feldolgozása szisztematikus kutatási feladatként először az *Első filozófia* című 1923/24-es kurzus során jelenik meg.¹³⁴¹ 1925-ben *Fenomenológiai pszichológia* címmel egy teljes kurzust szentel a problémának, az 1927-es Fenomenológia-szócikk hangsúlyos témája, valamint a Válság-könyv elkészült részeinek egyik központi problémája.¹³⁴² A szellemtudományos beállítódással ellentétben, mely az embert konkrét személyként, pszichofizikai lényként veszi tekintetbe, a pszichológiai beállítódás kizárólag a lelkire, a belső tapasztalat birodalmára összpontosít. Ebben a reflexióban az ember pusztán lélekként jön tekintetbe, az interszubjektív világ pedig lelkek közösségeként. A pszichológiai beállítódás sajátos epokhét alkalmaz, melynek során következetesen kiiktat minden transzcendenst, és csak az immanenst hagyja meg.

Noha a pszichológiai redukcióval kapcsolatban Husserl rendszeresen a „tisztá belső tapasztalatra” való redukcióról beszél, felveti azt a kérdést is, hogy jogosult-e egyáltalán külső és belső tapasztalat megkülönböztetése ebben az összefüggésben, (Hua 6: §63). A külső tapasztalat a fizikai természetre irányul, míg a belső tapasztalatban a belső, lelki valóság van adva, (i.m. 223, magyar/1: 271). Ezt a képet Husserl a modern empirikus pszichológia pszichofizikai paralelizmusának tulajdonítja, és határozottan elutasítja.¹³⁴³ Nincs két, különböző irányú tapasztalat; egyetlen tapasztalati egység, összefüggés létezik. A transzcendens dolgokra irányuló észlelési aktusok ugyanúgy szubjektívnak tekintendők, mint a lelkiállapotok reflexív felfogásai. „Lehet-e a pszichológiának mint egyetemes tudománynak más tárgyköre, mint mindaz, ami szubjektív?” hangzik Husserl kérdése ezzel kapcsolatban. „Nem arra tanít-e a mélyebb – s a naturalizmustól nem elvakított – reflexió, hogy minden, ami szubjektív, egyetlen elválaszthatatlan teljességet alkot?”, (i.m. 223sk, magyar/1: 272). Amikor Husserl mégis arról beszél, hogy a pszichológiai redukció a „belső” tapasztalatra redukál, akkor a „belső” mint immanenst, a transzcendens ellentétéként kell értenünk, (vö. pl. Hua 9: 281skk, 293skk, [magyar: 198skk, 214skk],¹³⁴⁴ 312skk). Ezt hangsúlyozandó Husserl időnként idézőjelek közé rakja a „belső” jelzöt.

A tiszta intencionális pszichológia megtisztítja a szubjektumot minden transzcendens kötődésétől. A pszichológiai redukció során eltekintünk mindentől, ami a szubjektum belső, lelki életén kívül esik. A pszichológust csak a belső szféra intencionális aktusai és tartalmai érdeklik, valamint a bennük élő tiszta pszichológiai én. Ahhoz, hogy eljusson ehhez a tiszta

¹³⁴¹ Hua 8: 126-131, és az előadás negyedik szakasza.

¹³⁴² Gyakorlatilag a teljes III/B szakasz, (Hua 6: §§56-72).

¹³⁴³ Ez a felfogása gyakorlatilag már az *Eszmé*ben is, ahol a külső és belső tapasztalat, még Brentanonál is fellelhető megkülönböztetését immanens és transzcendens észlelés különbségére cseréli fel, Hua 3/1: §38.

¹³⁴⁴ Hua 9: 293, magyar [1972]: 214. „Így például mindenkor tiszta észlelési élményeim, fantáziaélményeim stb. a pozitivitás beállítódásában nem mások, mint a pszichológiai belső tapasztalat pszichológiai adottságai”.

pszichológiai szférához, és a pszichológiai redukciót megfelelően hajtsa végre, a pszichológusnak ki kell alakítania a „közömbös szemlélő”¹³⁴⁵ álláspontját, (Hua 6: 242skk, magyar/1: 292skk [§69]). Ennek során kizárólag az aktusra és annak tartalmára szabad összpontosítania, nem folyhat bele az általa megfigyelt és leírt tiszta pszichológiai én által foganatosított érvényesítésekbe. A semlegesség pozíciója a pszichológus esetében arra vonatkozik, hogy az általa tanulmányozott állásfoglalásokkal kapcsolatban hivatali ideje alatt, pszichológusként nem foglalhat állást. Az állásfoglalástól való tartózkodás nem azt jelenti, hogy a pszichológus megváltoztathatja a vizsgált lelki én aktusainak és ítéleteinek doxikus minőségét. Ellenkezőleg: ez a legszigorúbban tilos. A pszichológus nem változtathatja a tetszést visszatetszéssé, vagy a kételyt bizonyossággá, (i.m. 240, magyar: 290).¹³⁴⁶ Pozíciójának semlegessége abban áll, hogy megfigyelőként nem foglalhat állást abban, hogy amitől a szóban forgó én undorodik, az valóban undorító-e, vagy amit létezőnek vesz, az tényleg létezik; viszont pontosan le kell írnia ezeknek az aktusoknak és tartalmaknak a belső szerkezetét.

Ennek nyomán nyílik meg a pszichológus számára a tiszta lelki élet tartománya, és minden egyes énnel egy külön, önmagában zárt lelki szféra. Az egyes lelkek azonban, miként Husserl fogalmaz, „intencionálisan egymásba nyúlnak”,¹³⁴⁷ vagyis egymással szervesen összekapcsolódó, a beleézésen alapuló közösséget alkotnak. A pszichológiai redukcióban a világ lelkek világaként, lelkek univerzális közösségeként tárul fel, (I.m. 241, 243, magyar: 292, 294). Az ily módon kifejtett tiszta intencionális pszichológia párhuzamos a transzcendentális fenomenológiával. „[A] transzcendentális fenomenológia” mondja Husserl „nem más, mint a fenomenológiai pszichológia tartalmának puszta átfordítása a transzcendentálisba”, (Hua 9: 295, magyar: 218). A fenomenológiai pszichológia azonban abban a tekintetben még kívül marad a transzcendentális fenomenológián, hogy nem viszi végig teljesen a világtézis felfüggesztését. A világ háttérbe húzódik, de nem veszíti el minden érvényességét.¹³⁴⁸ A lélek, mellyel a tiszta pszichológia foglalkozik, ha fenomenológiailag megtisztított módon is, de a reális ember, vagy a reális állat lelke.

Amennyiben a tiszta pszichológia nem vitte végig a transzcendentális-fenomenológiai redukciót, annyiban még mundán diszciplínának számít, és mundán evidencia illeti meg. Ha a tiszta pszichológia útját járva teljesen végrehajtott az univerzális fenomenológiai epokhét, akkor beléptünk a transzcendentális fenomenológia birodalmába. A tiszta pszichológiának ezt

¹³⁴⁵ Der „uninteressierte Zuschauer” vagy „uninteressierte Betrachter”.

¹³⁴⁶ Id. hely. „Az érvényesítést nem lehet minden további nélkül és önkényesen módosítani, a bizonyosság nem változtatható át kétellyé, tagadássá, éppígy a tetszés sem nemtetszéssé, a szeretet sem gyűlöletté, vagy a vágy viszolygássá”.

¹³⁴⁷ I.m. 243, magyar: 294. „[M]inden egyes élet intencionalitása révén intencionálisan átnyúlik a többi életbe”.

¹³⁴⁸ Horváth Orsolya, 2010: 78.

a végtelékig radikalizált formáját Husserl transzcendentális pszichológiának is nevezi, és azonosítja a transzcendentális fenomenológiával mint olyannal, (Hua 6: §72).¹³⁴⁹

2. fejezet. A transzcendentális egó

A transzcendentális beállítódáson kívül az ént a világ részének tekintjük, ennek megfelelően ez az én csak mundán tudomány tárgya lehet, még ha olyan radikalizált formában is, mint a tiszta pszichológia esetében. A mundán egóra pedig csak mundán evidencia vonatkozhat. A beállítódásváltással, a világérvény radikális felfüggesztésével, mindent a transzcendentális redukció hatálya alá kerül, így természetes, világbeli énünk is. A transzcendentálisan redukált ént hívja Husserl transzcendentális egónak.

1900 és 1912 között Husserl több lépésben jut el a transzcendentális egó koncepciójához. A *Logikai vizsgálódások* első kiadásában az én pusztán empirikus egóként jelenik meg, mely a tudatfolyamhoz viszonyítva ugyanolyan transzcendens tárgy, mint az összes többi, (Hua 19/1: 374). Az elkövetkezendő évek Husserl számára a tudatmező teljes megtisztításával fognak telni. Ennek egyik lépése 1902-től kezdve az „énkikapcsolás” („Ichausschaltung”), melynek során a tudatból kizárja az ént mint transzcendens dolgot.¹³⁵⁰ 1907-ben már van tiszta tudat, de még nincs tiszta én. Az 1906/07-es *Bevezetés a logikába és az ismeretelméletbe*, valamint az 1907-es *A fenomenológia ideája* című előadásokban még úgy gondolja, hogy a transzcendentálisan megtisztított élmények leírása során mellőzheti az én problémakörét, (Hua 2: 44, magyar: 71sk).¹³⁵¹ Egy 1908-as kéziratban már felbukkan a „transzcendentális «én»” kifejezés, (Hua 24: 429).¹³⁵² A transzcendentális egónak bizonyos mértékig megfelelő, mert transzcendentális perspektívába állított monadikus egó eszméje 1908-tól kezdve keletkező szövegekben már jelen van (Hua 13: 5skk). A monadologikus szubjektivitás az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémái* című kurzus egyik központi témája. Ebben a szövegben a fenomenológiai redukció alá helyezett ént „fenomenológiai ének” nevezi, (Hua

¹³⁴⁹ Husserl itt szükségszerűnek mondja, hogy a tiszta pszichológiát gyakorolva elhagyjuk az objektív világ talaját, és átlépünk a transzcendentális filozófia területére. Ugyanakkor azt is megengedi, hogy a tiszta lélektannak legyen egy olyan fázisa, melyben még mundán diszciplínának számít, és nem oldódott fel teljesen a transzcendentális fenomenológiában. „Értelmetlenség lenne persze azt mondani, hogy az eleve adott világ talaján, tehát egyáltalán a világban élő emberekkel (majd állatokkal) kapcsolatban nem beszélhetnénk pszichológiáról mint tudományról”. Hua 6: 261, magyar/1: 314.

¹³⁵⁰ Az „énkikapcsolás” vagy „énkizárás” („Ichausschaltung”) periódusáról van szó, mely 1902-ben bukkant fel, mintegy a fenomenológiai redukció előképét alkotva. Vö. Moran, 2002: 138, Taguchi, 2006: xv, 33-35, Varga, 2006: 82.

¹³⁵¹ „De miközben észlelek, az észlelésre magára tisztán szemlélődve is tekinthetek, magára az észleletre, amint ott van, mellőzve az énrre való vonatkozását, vagy elvonatkoztatva attól; akkor az így szemlélve megragadott és elhatárolt észlelet abszolút, minden transzcendenciától mentes, a fenomenológia értelmében tiszta fenoménként adott”.

¹³⁵² „A probléma mindenütt az objektivitás minden fajtájának a transzcendentális «szubjektivitásban», a transzcendentális tudatban, a transzcendentális «énben» való konstitúciója”.

13: 183-191, [§§36-39]). Szisztematikus módon a tiszta, illetve transzcendentális én fogalmait 1912-ben, az *Eszmék* megírásakor kezdi el használni.

A tiszta én az *Eszmék*ben az aktusok kiáramlási központjaként („Ausstrahlungszentrum”, Hua 4: 105), az élmények vonatkozási pontjaként (Hua 3: §80), teljesen üres és teljesen egyszerű azonosságpólusként jelenik meg, (i.m. 179, Hua 4: 310sk). A mű első kötete a redukciók módszertanára, a transzcendentális átállítódásra, valamint a tiszta tudat lényegstruktúrájára összpontosít. Módszertanilag szükséges okokból Husserl itt leválasztja a tiszta tudat vizsgálatát a tiszta én kérdéséről (Hua 3: §57),¹³⁵³ de később hozzáteszi, hogy a kettő strukturálisan összefügg egymással, (i.m. §80). A tiszta én kérdéseinek részleteivel a második kötetben foglalkozik. A mű alapkoncepciója szerint a tudat mint cogito lényegileg egy énre vonatkozik, mint az élményt átélő vagy az aktust végrehajtó szubjektumra. Nincsen tudat szubjektum nélkül, akinek ez a tudata volna: ez Husserl számára az *Eszmék* korszakától kezdve ugyanolyan alapvető lényegi igazság, minden tudat „valamire vonatkozó tudat”. A tudat egy *viszony*: lényegénél fogva nem lehet más, mint az én vonatkozása tárgyára. A tapasztalat szövedéke két azonosságpólus, az énpólus és a tárgyi pólus között épül fel. A tapasztalat tapasztaló szubjektum, tapasztaló aktus és megtapasztalt objektum eredeti összetartozását jelenti. Ego, cogito és cogitatum egyetlen szerves egységet alkotnak.¹³⁵⁴

A mű második kötetéből azonban az is kiderül, hogy a tiszta én nem vehető minden további nélkül azonosnak a teljes, konkrét transzcendentális egóval, hanem annak csupán egy absztrakt rétege. Az üres pólusközpontként, a „logikai pontként” felfogott tiszta én csupán arra vonatkozik, ami a tapasztalatban minden változás közepette azonos: nevezetesen, hogy az *én* tapasztalatomról van szó. A transzcendentális egó azonban még az *Eszmék* korszakában sem merül ki ebben az üres, formális azonosságpólusban. Én magam vagyok ez az egó, csak a redukció alatt. Tartozik hozzám egy test, egy világ, egy történelem, társszobjektumok közössége, csak mindez transzcendentális redukció alatt. Husserl a redukció alá helyezett szellemi énről írja: „Az abszolút individuáció már rendelkezik a mindenkori cogitatio tiszta

¹³⁵³ Hua 3/1: 124. „Ha a világ és a hozzá tartozó empirikus szubjektivitás fenomenológiai kikapcsolásával reziduumpként egy tiszta én (és minden egyes élményfolyammal egy alapvetően másik tiszta én) marad meg, akkor ezzel az énnel együtt egy sajátos – nem konstituált – transzcendencia válik láthatóvá, egy transzcendencia az immanenciában. Abban a közvetlenül lényegi szerepében, amit ez a transzcendencia minden egyes cogitóban játszik nem tilthatjuk le, bár számos vizsgálódásban in suspensio maradhatnak a tiszta én kérdései”. Vö. Sartre, *Az egó transzcendenciája*, 1997: 85sk.

¹³⁵⁴ Husserl szemszögéből egy nem-egologikus fenomenológia csak úgy volna elgondolható, mint ami az aktusokra és az általuk megcélzott, illetve konstituált tárgyakra korlátozódik. Ez a teljes fenomenológiának egy specifikus alkalmazási módját jelentené, mely fontos és hasznos eredményekkel szolgálhat, önmagában viszont, a konstituáló szubjektum figyelmen kívül hagyásával, önállótlán és absztrakt.

A nem-egologikus fenomenológia képviselői (többek között Sartre, Patočka, Jean-Toussaint Desanti) a fenomenológiát a konstituáló szubjektum kizárásával szerették volna megvalósítani. Vö. ezzel kapcsolatban: François-David Sebbah, *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press, 2012: 135

énjével, amely maga, önmagában véve, abszolút individuális. Az én azonban nem üres pólus, hanem habitualitásainak hordozója, ez pedig azt jelenti, hogy saját individuális története van”, (Hua 4: 299sk). A transzcendentális egó már a statikus fenomenológia álláspontján is rendkívül strukturáltnak és differenciáltnak mutatkozik.¹³⁵⁵

A transzcendentális beállítódásban a szubjektum többé nem tekinthető a világ részének, hanem ő az, aki a világot mint a dolgok univerzális megjelenés-horizontját konstituálja. A transzcendentális egó a konstituáló szubjektum, aki számára a világ van. A világ és benne a dolgok a transzcendentális egó számára adatnak. Ennek az adatásnak a módját az egó értelem- és érvényességadó aktusai szervezik meg. A transzcendentális egó érvényesíti a dolgokra vonatkozó evidenciát, az igazként belátott tényállásokat pedig ő konstituálja igazként. Az egó ily módon minden igazság és evidencia végső forrásaként jelenik meg Husserlnél. Saját létezőm bizonyossága alapoz meg minden más bizonyosságot. Az „ego sum”,¹³⁵⁶ illetve az „ego cogito” bizonyossága Husserlnél mindennek alapul szolgáló ősbizonyosság, ősevidencia.¹³⁵⁷ Az egó a fenomenológiai reflexióban azonban több mint pusztán hipotézis:¹³⁵⁸ eleven szemléleti bizonyosság.

1916-tól kezdve a transzcendentális egó tárgyalásába Husserl beemeli a genetikus dimenziót is.¹³⁵⁹ A genetikus fenomenológia horizontján egyfelől hozzáférhetővé válik a statikus egóban készen talált, változatlan struktúrák transzcendentális eredete, másfelől a teljes konkrét egó olyan rétegei és aspektusai is vizsgálhatóvá válnak, melyek a statikus fenomenológia számára el voltak zárva. Husserlnél a különböző én-fogalmak az egyetlen, konkrét én különböző mozzanataira, aspektusaira, szintjeire vonatkoznak. A fenomenológiai reflexió radikalizálásával ennek az ének eladdig elfedett rétegei és aspektusai válnak megközelíthetővé. Feltárul a passzivitás mélyrétegeiben fungáló egó (a passzív én, ösztön-én, elő-én, vagy őspasszív én). Amikor Husserl a tudatélet passzív mélyrétegeiben zajló „éntelen” („ichlose”) folyamatokról beszél,¹³⁶⁰ akkor nem arról van nála szó, hogy ezekben az eseményekben

¹³⁵⁵ Ebben a tekintetben tehát kellő tisztelettel ellent mondanánk Nam-In Lee-nek, aki szerint a differenciált és strukturált, konkrét transzcendentális egó csak a genetikus fenomenológia horizontján válik először hozzáférhetővé, és a statikus fenomenológia szintjén az egó csupán logikai pólusként jelenhet meg. Lee, 1993: 19.

¹³⁵⁶ Úgy is mint az „ich bin”, az „én vagyok” bizonyossága. Vö. pl. Hua 14: 433, Hua 29: 84skk. Hua 39: 243skk.

¹³⁵⁷ Ld. ehhez: Taguchi, 2006: VII. fejezet, különösen: 192-214.

¹³⁵⁸ Az egó apodikticitása nem logikai vagy spekulatív evidencia. Vö. pl. B I 5 III: 15. „Mindenesetre az eszmélődés során előfeltételezem magamat mint eszmélődőt. Természetesen nem mint hipotézist”. (1931. szeptember). „Jedenfalls in der Besinnung bin ich als Vollziehender – sind wir vorausgesetzt. Natürlich nicht als Hypothese.”

¹³⁵⁹ A husserli fenomenológia genetikus fordulatát Nam-In Lee még a transzcendentális fordulatnál is jelentősebbnek tartja. Vö. Lee, 1993:20, 24sk.

¹³⁶⁰ Vö. pl. Hua 11: 86, 308, Hua 14: 46, Hua 15: 305, 595, 598, Hua 33: 274skk, Hua Mab 8: 350sk. Vö. még: Kühn, 1998:36, 160sk, 191, 355. Eduard Marbach, „Ichlose Phänomenologie bei Husserl”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35 (1973): 518-539. Ullmann, 2010: 217sk.

semmiféle egó vagy énszerű se volna jelen, hanem arról, hogy ezeknek a történéseknek¹³⁶¹ az énje még megelőz mindenféle transzcendentálisan konkrét, személyes ént. Az „éntelen” ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy személytelen, anonim.

Egológiai vizsgálódásai Husserlt a húszas években két irányba vezetik. Egyfelől kidolgozza és elmélyíti a monadikus szubjektivitás eszméjét, amely a harmincas évek kezdetére, részben Heidegger kritikájának hatására, a transzcendentális személy fogalmához vezeteti őt. Másfelől a fenomenológiai reflexió radikalizálása során megpróbál eljutni az én bizonyos *határdimenzióihoz*,¹³⁶² és feltérképezni azokat. Három ilyen alapvető határdimenzióhoz jut. Először is az ösztön-énhez, a transzcendentális ösztönintencionalitás énjéhez, még a húszas években.¹³⁶³ Másodszor: a harmincas években megjelenik nála a minden konstitúció, objektiváció és reflexió végső alapjául szolgáló ős-én (Ur-Ego, Ur-Ich), amely maga nem objektiválható és lényegileg irreflexív. A kései Husserlnél az ős-én minden apodikticitás hordozója és közege, melyet csak indirekt módon tehetünk reflexió tárgyává,¹³⁶⁴ és amely mégis egy minden mást megelőző eredeti apodikticitással rendelkezik.¹³⁶⁵ Harmadszor: mindenekelőtt Fink kezdeményezésére,¹³⁶⁶ de Husserl a harmincas években felfedezte a fenomenologizáló ént (phänomenologisierende Ich) is, vagyis a fenomenológiailag önreflexív ént, aki tudja magáról, hogy fenomenológiát gyakorol. Ennek az éntnek a feltárása teszi számára lehetővé, hogy bizonyos irányokban elmélyítse a „fenomenológia fenomenológiáját”.

A fentebb jelzett témáknak megfelelően a jelen fejezet a következő alfejezetekre oszlik: 1. tiszta én, 2. monadikus egó, 3. megtestesülés, 4. elő-én, 5. fenomenologizáló én, 6. ős-én.

¹³⁶¹ Husserl szerint a szubjektivitás legalsóbb rétegének folyamatai még csak nem is aktusokban mennek végbe. Vö. Hua 33: 1-es és 2-es szöveg. Kortoos, 2002: 185sk. Sonja Rinofner-Kreidl, 2000: 252. „Az eredeti időkonstitúció nem a spontaneitás aktusaiban megy végbe. Az eredeti időkonstitúció egyáltalán nem is aktusokban megy végbe”. Takács, 2011: 152. „Továbbá a tudat eredeti szerkezetét ezen a szinten a belső időtudat adja, amely nem csupán *nem reflexív* aktusokban konstituálódik, de – mint impresszió, retenció és protenció összjátéka – *egyáltalán nem is aktusokban*”.

¹³⁶² Stefano Micali megfogalmazása. Vö. Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Phaé 186, 2008.

¹³⁶³ Az ösztönintencionalitás eszméje először az 1921. októberi St. Märgeni kéziratokban jelenik meg nála, (A VII 13). Vö. Lee, 1993: 88. Ullmann, 2010: 259.

¹³⁶⁴ Épp ezért Inga Römer a szemléletiség princípiumának sérüléséről beszél az ős-énnel kapcsolatban. Inga Römer, 2010: 115.

¹³⁶⁵ Taguchinál éppen ezért arról beszél, hogy a kései Husserlnél, pontosan emiatt, átalakul az apodikticitás fogalma. Az ős-én apodikticitását Taguchi „mediális apodikticitásnak” („mediale Apodiktizität”) nevezi, vagyis egyfajta „médiamszerű” vagy „közegszerű” bizonyosságnak, amely minden más evidencia-aktus végrehajtásának a közegéül szolgál, amely azonban „túl közel” van, és ily módon csak közvetetten vehető szemügyre. Taguchi, 2008: 177skk, 208skk.

¹³⁶⁶ Vö. Fink, 1966: 122, Fink, 1988: 183, Micali, 2008: 127, Luft, 2002a: 233skk, Toronyai, 2002: 37-42, Horváth Orsolya, 2010: 128-136.

2.1. Tiszta én

A fenomenológia alapproblémái című kurzus szövegeiben, 1910-ben, már jelen van a tiszta én fogalma, még ha csak feltételes módon is, (Hua 13: 155 [§19], vö. 221).¹³⁶⁷ A tiszta én fogalmának részleteit az *Eszmék* második kötetében bontja ki. A műben a transzcendentális és tiszta én fogalmait gyakorlatilag egymással felcserélhető, szinonim kifejezéseként használja.¹³⁶⁸ Amikor a kettő között mégis terminológiai különbséget teszünk, akkor már ebben a műben kitapintható jelentéstendenciákra hagyatkozunk, melyek később kifejezetté és határozottá válnak Husserl írásaiban. A tiszta én jelenti nála a transzcendentálisan redukált, megtisztított szubjektumot, mely azonban leginkább az élmények és aktusok üres azonosság-pólusaként jelenik meg. A transzcendentális egó kifejezés pedig mindenekelőtt a redukció alá helyezett konkrét, *monadikus* szubjektumra vonatkozik, melynek a tiszta én csupán absztrakt rétege, (Hua 4: §29).

Ahogy láttuk, Husserl fenomenológiájának volt egy egészen 1908-ig tartó nem-egologikus korszaka, tehát a realista fenomenológia időszakában éppúgy, mint néhány évig a transzcendentális fordulatot követően. Ennek során az én kérdését kizárta a fenomenológiai vizsgálódás területéről. A tiszta én kérdését illetően még *A fenomenológia alapproblémáiban* sem hoz döntést, melyben pedig már kidolgozott formában prezentálja a monadologikus szubjektivitás eszméjét. Taguchi olvasatában a husserli fenomenológia egológiai fordulata az evidenciakérdés radikalizálását és új alapokra helyezését jelenti.¹³⁶⁹ A tiszta én „felfedezése” ugyanis egyfajta módszertani naivitás meghaladását jelenti Husserlnél, és egyúttal a transzcendentális fenomenológia tárgyi és metodológiai elmélyítését. A tiszta én evidenciája a leginkább magától értetődő, legegyszerűbb és legtisztább evidencia, melyet épp ezért nagyon nehéz tematizálni.¹³⁷⁰ A tiszta én tudniillik „túl közel” van, és ez a közelség nehezíti meg a rá irányuló reflexiót. A tiszta én evidenciája a tudat struktúrájának a része, és minden tudati evidencia mélyebb alapja.¹³⁷¹

¹³⁶⁷ Hua 13: 155. „Az ellenvetés tehát csak arra irányulhat, hogy az empirikus énnel szemben szükségképpen feltételeznem kell egy *tiszta ént* is, mint valamit, ami elválaszthatatlan a *cogitationes*-től. Erről azonban még nem hoztunk döntést. Csak annyit mondhatunk, hogy a fenomenológiai kutatás mindenről beszélhet, és beszélnie is kell, amit csak a beállítódásán belül talál. És ha ez az attitűd – miközben a természetes világ a dolgokkal, a személyekkel, a világtérrel és világidővel zárójelbe kerül, és ily módon nem léteznek számára – adottnak és ennél fogva tételezendőnek talál valami olyasmit, mint tiszta én, tiszta idő vagy bármi egyéb, akkor ez bizonyosan valami fenomenológiai”. Vö. Micali, 2008: 18sk.

¹³⁶⁸ Vö. pl. Hua 4: 120. „A tiszta vagy transzcendentális éntől megkülönböztetjük (...) *a reális lelki szubjektumot* vagy lelket”. Ld. még: Moran, 2005: 207sk.

¹³⁶⁹ Taguchi, 2006: 51skk.

¹³⁷⁰ I.m. 68skk.

¹³⁷¹ I.m. 72.

A tiszta én az önreflexióban jelenik meg, de úgy, hogy közben elvonatkoztatunk a testünktől (Leib, Hua 4: 97). Ez az „én gondolkodom”, az „én vagyok” énje, mely Kant szerint minden képzetemet kell, hogy kíséresse (i.m. 108), és végső soron ezt az ént fedezte fel Descartes is, „a maga pompás elmélkedéseiben”, (i.m. 103).¹³⁷² Ez a tiszta én Husserl szerint nem valamiféle titokzatos vagy misztikus dolog, hanem az önreflexióban abszolút módon adott, mint olyan, aki végrehajtja az aktusokat és átéli az élményeket, (i.m. 97sk).¹³⁷³ Ily módon az ént az élmények pusztá be- és kiáramláscentrumának tekintjük, (i.m. 98). Ebben a képben a tapasztalat egymásba fonódó és egymást átható sugarak szövedékeként jelenik meg: az énből az aktusok kifelé sugárzódnak a tárgy felé, míg a tárgy felől afficiáló „ellen-sugarak” („Gegenstrahlen”) érik az ént, (uo.). Így kettős polarizáció jön létre, és a tapasztalat szövedéke ezen két pólus között feszül ki: egyfelől az énpólus, mely azonosságként jelentkezik aktusainak sokféleségében,¹³⁷⁴ másfelől a tárgyi pólus, mely szintén azonosnak mutatkozik megjelenéseinek sorozatában. A szubjektum és az objektum önazonossága azonban teljesen más, esetükben két különböző kategóriába tartozó azonosság-fogalomról van szó. A tárgy noématisz azonossága egy szubsztancia-jellegű azonosság, míg az én a radikálisan nem-szubsztanciális.¹³⁷⁵ Amennyiben a tiszta ént tárgynak mondjuk, úgy egészen más értelemben tesszük ezt, mint mikor a transzcendens, érzéki észlelés tárgyairól beszélünk. A tiszta ént ugyanis csak abban a legtágabb értelemben mondhatjuk tárgynak, amennyiben tárgynak mondunk egyáltalán mindent, ami csak egy *tudataktus* – ebben az esetben a reflexió – *korrelátuma*, (i.m. 101). A tiszta éntnek ugyanis a lényegéhez tartozik, hogy egy eredeti módon adó önmegragadás vagy önészlelés tárgya lehet, (uo.). Későbbi írásaiban azonban Husserl még radikálisabban elhatárolja a tiszta én létét mindenféle tárgyi léttől és tárgyi megjelenéstől. A *Bernaui kéziratokban*, 1917/18 táján úgy fogalmaz, hogy tiszta én nem tárgy, hanem minden tárgyiság ősfeltétele, egyfajta őállapot, mely minden tárgyi megjelenést megalapoz, (Hua 33: 277sk).¹³⁷⁶

¹³⁷² Id. hely. „Ténylegesen a tiszta én nem más, mint amit Descartes a maga pompás elmélkedéseiben egy zseniális pillantással megragadott, és mint olyat mindörökre rögzítette, mint aminek létehez semmiféle kétség sem férhet, mint ami maga minden kételkedésben a kételkedés szubjektumaként szükségszerűen megtalálható kell, hogy legyen”.

¹³⁷³ Id. hely. „Mint abszolút módon adott (...) a legkevésbé sem valami misztikus vagy titokzatos. Tiszta énként tekintek magamra, amennyiben tisztán oly módon fogom fel magam, mint aki az észlelésben az észleltre, a megismerésben a megismertre, a fantáziában a fantáziáltra irányul (...); minden aktusmegvalósulásban az irányultság sugara rejlik, amit nem tudok másképp leírni, mint ami a maga kiindulópontját az «énből» veszi, mely evidens módon osztatlan és numerikusan azonos marad, miközben ezekben a különböző aktusokban él (...)”.

¹³⁷⁴ Az én mint azonosság a sokféleségben. Ld. ehhez: Ullmann Tamás, „Az idő, mint a szubjektivitás alapja és horizontja”. In Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest: Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 2004: 152skk.

¹³⁷⁵ Vö. Taguchi, 2006: 69sk.

¹³⁷⁶ A tiszta én időfölöttiségéről szólva így ír: „Ebben az értelemben tehát [a tiszta én] egyáltalán nem «létező», hanem minden létező ellenpárja, nem *tárgy*, hanem bármiféle tárgyiság *őállapota* [Urstand]. Az ént tulajdon-

A tiszta ént az aktusoktól csak elvonatkoztatás útján lehet megkülönböztetni, és mégis meg kell tőlük különböztetni. Sem az én nem gondolható el az élményektől függetlenül, sem az élmények nem gondolhatók el az én nélkül, hanem csak úgy mint az én életének médiuma, (Hua 4: 99). Amikor az aktuális cogito inaktualitásba süllyed, akkor a benne élő tiszta én is inaktualitásba süllyed. A tiszta én aktualitás és inaktualitás pulzálásában él, (i.m. 100). Az én soha nem tűnhet el, hanem az aktualitás vagy inaktualitás módjai szerint egy aktuálisan fungáló, vagy egy rejtőzködő, homályba süllyedő én. Az én a „tudattalanba” („Unbewußtsein”) süllyedve nem egy semmi, nem „a fenomének váltakozásának üres potencialitása”, hanem lényegi szükségszerű struktúramozzanat, (i.m. 101). Minden cogito lényegéhez tartozik, hogy egy rá irányuló önreflexív aktusban megragadhatjuk a hozzá tartozó tiszta én. Ez a tiszta én tehát egyszer reflektált, máskor reflektálatlan, egyszer az aktus tárgya, máskor pedig az aktus-megvalósulás *médiuma*, ezek a tiszta ének azonban azonosak, egy és azonos tiszta énről van szó. Egyszer közvetlenül, máskor közvetetten van adva, a reflexió különböző fokain irányulhatunk erre a tiszta éntre, (i.m. 102).

Amikor a tiszta éntre reflektálok, akkor nem úgy fogom fel magamat mint embert, mint személyt, mint a világban reálisan létező egyént, hanem úgy tekintek magamra mint aki tisztán az élmények, aktusok és megjelenések szubjektuma, és semmi több. A tiszta én mint tiszta, üres, logikai azonosságpólus, ennek a felfogásnak a következménye. Ennek alapján írja Husserl, hogy a tiszta én „«vonatkozás-» vagy «viszonyulásmódjaitól» eltekintve, teljesen mentes a lényegkomponensektől, semmiféle kifejthető tartalma sincsen, magán- és magáértvalóan leírhatatlan: tiszta én és semmi több” (Hua 3/1: 179), illetve, hogy „nincs semmiféle belső rejtett gazdagsága, abszolút egyszerű, teljesen világos, minden gazdagság a cogitóban rejlik, és a benne adekvát módon megragadható funkció módjában”, (Hua 4: 105). A tiszta éntnek, szemben az empirikus személlyel, nincsenek megjelenő oldalai, aspektusai, részei, abszolút módon egyszerű, és teljesen adekvátan felfogható, (uo.). Aktusaink és élményeink „felfakadási pontja” (Auslaufspunkt, i.m. 106). Minden cogitóban numerikus azonosságként rejlik benne. Ebből fakad „időfelettsége” („Überzeitlichkeit”, Hua 33: 277), mely nem valami metafizikai tulajdonság, nem az egó spekulatív értelemben vett halhatatlanságára utal, hanem arra a sajátosságára, hogy minden egyes cogito vonatkozásában azonosként és változatlanként tudjuk megjelölni.¹³⁷⁷

képpen nem volna szabad éntnek neveznünk, az ént egyáltalán sehogyan se volna szabad neveznünk, mivel akkor már valami tárgyivá tettük”.

¹³⁷⁷ A tiszta én ugyanis előzetesnek számít minden időmezőhöz és időkonstitúcióhoz képest. Vö. Georg Römpf, *Husserls Phänomenologie*, Berlin-Köln: Marix Verlag, 2005: 152sk. Taguchi, 2006: 71. Emiatt „a tiszta én «időfelettségét» élesen meg kell különböztetnünk az eidetikus adottság (a lényeg) «mindenidejűségétől». Az eidetikus adottság ugyanis, noha valami nem-reális, mégis egy tágabb értelemben véve «készen

A tiszta énre vonatkozó elemzéseiben Husserlnél visszatérő elem, hogy élesen elhatárolja azt a személyes éntől, és szembeállítja vele.¹³⁷⁸ A személyes ének mintegy rétege, mozzanata vagy strukturális eleme a tiszta én.¹³⁷⁹ Személyes és tiszta én viszonyát Husserl az *Eszmé*kben a monadikus én fogalmának kifejtése során tárgyalja, (Hua 4: 108, 111skk). Minden tudatadat, vélemény, állásfoglalás, értékelés stb. amelyek az énből kisugároznak, vagy az ént érik, egy és ugyanazon monadikus egóhoz tartoznak. Amennyiben az én sajátos élettörténete során elsajátított szokásszerű képességekről van szó, annyiban ezeket „habitusoknak” lehet nevezni, azonban nem az empirikus énhöz tartozó reális habitusoknak, hanem a transzcendentális egóhoz tartozó *transzcendentális habitusoknak*, (i.m. 111).¹³⁸⁰ A transzcendentális egó ezeknek a véleményeknek, állásfoglalásoknak, „habitusoknak” a szubsztrátuma. Ezek mintegy lehetőségterként¹³⁸¹ veszik körül a tiszta ént, aki újra és újra aktiválhatja ezeket az aktus-lehetőségeket. A tiszta én a személyes én struktúra-mozzanataként konstituálja az élményfolyam és az immanens idő egységét, (i.m. 112). Husserl későbbi írásokban még inkább hangsúlyozza, hogy az azonosságpólusként felfogott én, valamint a habitualitások szubsztrátumának tekintett én egy és ugyanaz, (Hua 1: §§31-32).¹³⁸² Egy 1935-ös kéziratban a test jelentőségét emeli ki a személyes én konstitúciójának vonatkozásában: „*Egy személy* nem lehet konkrét anélkül, hogy ne rendelkezne anyagi testtel, mint saját, átélt testtel. Tisztán mint személyek, mint énszobjektumok, mindennel, ami nélkül egy én mint én nem elgondolható, ez nem konkrét lét”, (K III 12: 22).¹³⁸³

kapott»[«Vorfindliches»], amit az én tárgyként ismer meg”, (Taguchi, id. hely).

¹³⁷⁸ Ezért is vettük korábban a bátorságot, hogy megkülönböztessük a tiszta ént a tendenciózusan szélesebb értelemben használt transzcendentális egótól.

¹³⁷⁹ Mint például ebben az 1918 és ’21 közé datált kéziratban: „A tiszta én nem a személy. Hogyan különböztetem meg a kettőt? A személy az azonos éneletem változásaiban, az én aktív- és afficiált-létem, mely semmilyen reflexióban sem lehet adekvátan adva, és alapvetően elmúlt életem végtelen horizontjára vonatkoztatott tapasztalati adottságra utal (...)”, (A VI 21: 20b, széljegyzet). Ez a tiszta én „az evidens módon numerikusan identikus ugyanaz minden abszolút, fenomenológiailag megragadott cogito-ban (...) Ez a tiszta én azonban mintegy be van zárva a személyes énbé, a személyes én minden egyes cogito-aktusa egyúttal a tiszta én aktusai is”, (A VI 21: 21a). „Das reine Ich ist nicht die Person. Wie unterscheidet sich beides? Die Person ist das Identische im Wandel meines Ichlebens, meines Aktiv- und Affiziertseins, es ist in keiner Reflexion adäquat gegeben, prinzipiell weist sie «auf die» auf den unendlichen Horizont meines vergangenen Lebens bezogene Erfahrungsgegebenheit (...)”. Dieses reine Ich „ist evidenterweise numerisch identische dasselbe in allen absolut phänomenologisch erfassten cogitos, (...)”. Dieses reine Ich liegt aber auch im personalen Ich beschlossen, jeder Akt cogito des personalen Ich ist auch des reinen Ich”. Vö. Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Phae 59, 1974: 315.

¹³⁸⁰ Husserl „lecsapódásoknak” („Niederschläge”) is nevezi ezeket. Vö. id. hely: „A tartós vélekedések mint lecsapódások a tiszta énbén”.

¹³⁸¹ Vö. Römpf, 2005: 151. „Önkonstituáló azonosságában az én egy «rendszer» és a «képes vagyok rá» folyamatok tudata”. Ld. még: Hua 4: 253.

¹³⁸² Hua 1: 100, magyar: 80sk. „De vegyük most észre, hogy ez a centrális én nem üres azonosságpólus (ami-képpen nem az bármely tárgy sem), hanem a «transzcendentális genezis» törvényszerűségének köszönhetően az újszerű tárgyi értelem belőle kiáradó aktusaival együtt új, marandó sajátosságra tesz szert”.

¹³⁸³ „Eine Person kann konkret nicht sein, ohne einen Körper als Leib zu haben. Rein als Personen, als Ichsubjekte, mit allem ohne was ein Ich als Ich nicht denkbar, kein konkretes Sein”. Ld. Hua 41: 380.

2.2. Monadikus egó

A *Kartézianus elmékedésekben* a „monász” úgy jelenik meg mint az én teljes konkrétsága (Hua 1: §33). Ettől megkülönbözteti az azonosságpólusként, valamint a habitu-alitások szubsztrátumaként tekintett ént, mondván, hogy ezek még absztrakt rétegeket képviselnek, (i.m. 102, magyar: 82). A monadikus egóhoz már mindaz hozzátartozik, ami az ént konkrétá teszi: a test, a környezet (Umwelt), a társszobjektumok, kultúra, történelem, stb. mindez transzcendentális redukció alatt. A monadikus egó, amennyiben a transzcendentális beállítódásban foglalkozunk vele, a transzcendentális személyes én.¹³⁸⁴ Mindezek a rétegek absztrakt mozzanatokként épülnek be az egóba, amely a maga teljes konkrét valójában konstituálja a világot, ő az, aki önmagával, a dolgokkal, a világgal összefüggő tényállásokat igazként fed fel. Mivel azonban a monások a fejlettség különböző fokain állnak, ezért végességükből fakadóan nem tartózkodhatnak mindig az igazságban, hanem tévedhetnek is, és minél összetettebb a célba vett tényállás, annál nehezebb feltárni a vele kapcsolatos igazságot. Ezért van az, hogy nem tartózkodhatunk mindig a „tévedéstelenségben”.¹³⁸⁵ De ahhoz, hogy tévedés legyen, előbb igazságnak kell lennie.

A monász fogalma Husserlnél lényegileg az interszobjektív konstitúció kontextusában merült föl. A monász zárt tudategységet jelent mindazzal, ami csak a tudatélet teljességéhez tartozik: tehát a saját test, az objektív világ, a kultúra, a történelem, a társszobjektumok, stb. konstitúciójával. Minden egyes monáshoz mint transzcendentálisan redukált személyhez hozzátartozik mindez: ebből fakad konkrétságuk. A transzcendentális egó lényegéhez tartozik, hogy magát egy monásközösség tagjaként konstituálja, és intencionálisan egybeszövődik más monásokkal. A monások, mint említettük, az éberség, a fejlettség, a szobjektív képességek különböző fokain állnak. Így Husserl beszél állati monásokról, tehát az állati szobjektumok transzcendentálisan redukált énjéről,¹³⁸⁶ sőt, néhol még növényi monásokról is, mint akikben már eleven a szobjektív élet sejtelve, (Hua 15: 596, 609).¹³⁸⁷ Ezeket az „alacsonyabb rendű” monásokat nem nevezhetjük személyeknek, de konkrét szobjektív, tudati egységek, melyek lényegéhez hozzátartozik anyagi testük (Körper), környezetük és a megfelelő szobjektum-

¹³⁸⁴ Vö. Luft, 2011: 140sk. Hahn, 2012. A monász természetes és transzcendentális beállítódásbeli fogalmának különbségéhez ld. Hua 34: 148-161.

¹³⁸⁵ Vö. Mezei, 2004b, II. köt: 133. „Vajon miért van tévedés, és miért nincs sokkal inkább csak a tévedéstelenség?”

¹³⁸⁶ Sokolowski tagadja, hogy az állatoknak lenne transzcendentális egójuk. Sokolowski, 2000: 119. „Az állatoknak van tudatuk, azonban nincs transzcendentális egójuk”. Ez azonban a transzcendentális egó leszűkített, statikus felfogását előfeltételezi. Husserl hangsúlyozza, hogy „még az állatoknak is van [...] egyfajta *én-struktúrája*” (Hua 15: 177), ami a maga részéről transzcendentális redukció alá helyezhető, és ily módon transzcendentális énként fogható fel. Vö. Lee, 1993: 210sk.

¹³⁸⁷ Vö. Lee, 1993: 225.

közösség konstitúciója. A monások lényegéhez tartozik továbbá a *történetiség*. Az „ész nélküli” („unvernünftig”) szubjektumok egy „vak” természettörténethez, míg az eszes szubjektumok a szellem történetéhez tartoznak.¹³⁸⁸

A monásközösség eszméje már a statikus fenomenológia szintjén megjelenik. A másik monász a beleézés (Einfühlung) aktusa révén válik hozzáférhetővé a saját transzcendentális egó számára. Az állatok azonban szintén a beleézés lehetséges célpontjaiként jelennek meg.¹³⁸⁹ Az állatokra irányuló beleézés tartalma szintén transzcendentális redukció alá helyezhető. Ily módon, Nam-In Lee véleményével szemben, az állatokban rejlő transzcendentális már a statikus konstitúció számára sincs elzárva teljesen.¹³⁹⁰ Való igaz azonban, hogy a statikus fenomenológia a monadikus konstitúciónak csupán a felszínét képes feltárni. Függetlenül attól, hogy emberi vagy állati monásról van szó, annak teljes konkrétsága, teljes mélységi dimenziója csak a genetikus fenomenológia keretei között világítható meg. Ezen a helyen mindenekelőtt az eszes, tehát emberi monással kell foglalkoznunk, akit eszes mivoltánál fogva transzcendentális személynek kell tekintenünk. Az egó mint transzcendentális személy, Sokolowski szép megfogalmazásával, „az igazság és ésszerűség ágense”.¹³⁹¹

A transzcendentális egó mint eszes emberi monász és mint morális, felelős személy, az aktív és passzív genezis hordozója. Az aktív genezis az ésszerű működések teljesítményeire vonatkozik; az értelemrögzítés műveletére, valamint a rögzített értelem *habituális* (mindig reaktíválható) elsajátítására, valamint az értelemképződményeknek a személy életében történő leülepedésére, lesüllyedésére, tehát *szedimentációjára*. A passzív genezis az érzékiség szintjén zajló „vad” értelemképződésre utal, melyet a „magasabb rendű” kategoriális aktusok „domesztikálnak”, (Hua 1: §39).¹³⁹² Az általában vett egó az élményformák univerzuma. Ezek az élmények azonban egymással nem mindig *komposszibilisek*, azaz együttlétüknek és egymásra következésüknek lényegi törvényeik vannak. Az eszes szubjektum képes arra, hogy a komposszibilitás lényegtörvényeit felismerje, és ennél fogva egyedül ő képes tudományos teljesítményekre, (i.m. §36).¹³⁹³ Az igazság és evidencia vizsgálatában az eszes monások vizsgálata ez okból élvez elsőbbséget.

¹³⁸⁸ Minderről részletesebben a következő fejezetben, „A transzcendentális interszubjektivitás” alatt.

¹³⁸⁹ Vö. Hua 13: 78, 120, 135skk, 150, 225, 234, Hua 4: 162, 174sk, 182sk, 190, 198, 239sk, 316, (állatok és „alacsonyabb fokú emberek”), 419.

¹³⁹⁰ Lee szerint a statikus fenomenológia szintjén még abszurdnak tűnhet az állatok transzcendentális egójáról beszélni. Lee, 1993: 210. Ebben a megfogalmazásban ezt az álláspontot némiképp túlzónak tartom.

¹³⁹¹ Sokolowski, 2000: 117.

¹³⁹² Vö. még fentebb: III.3.1. „Kategoriális szemlélet”. Ld. még: Toronyai, 2002:112-121, Tengelyi, 1998:147-151.

¹³⁹³ Hua 1: 108, magyar: 88. „Bármiféle tudományos elmélet igen összetett ésszerű tevékenység eredménye, ezért a hozzá tartozó ésszerű létező lényegi típusa nem lehetséges minden eleve lehetséges egóban, hanem csupán a sajátos értelemben vett «eszes» egóban, abban, mely az egó elvilágiasodása során az ember mint *animal rationale* lényegi formájában jelentkezik”.

A konkrét monász konstitúciója a primordiális én konstitúciójával veszi kezdetét, (i.m. §44). A *Kartéziánus elmélekedések*ben a primordiális én, valamint a primordialitás vagy saját-szerűség (Eigenheit) neki megfelelő szférája a szubjektivitásnak minden idegenszerűségtől megtisztított szintjét jelöli, tehát a szolipszista konstitúciót. Ezen a szinten bizonyos tekintetben a monász már konkrétan számít: van teste, van környező világa, tárgyak veszik körül. Mégis egy mesterséges magányban jelenik meg, amennyiben a konstitúciónak ezen a szintjén letiltunk mindenfajta „interszubjektív ébresztést”. A transzcendentális magánynak ebben a szférájában vagyok csak képes megtapasztalni élményeimet a maguk saját-szerűségében, tehát úgy, mint amelyek sajátosan hozzám, és nem egy másik szubjektumhoz tartoznak. Az interszubjektív konstitúció ezáltal a primordiális konstitúcióból nyeri mélyebb értelmét, mert csak ily módon vagyok képes megérteni, hogy velem analóg módon a másik szubjektum lényegéhez is hozzátartozik, hogy rendelkezik egy primordiális szférával, melynek révén elkülönül tőlem, melyből kizár engem, (i.m. 127, magyar: 112).¹³⁹⁴

A *Kartéziánus elmélekedéseket* kísérő jegyzetanyagban Husserl ezzel kapcsolatban egy fontos kiegészítést tesz: szigorúan elhatárolja egymástól a szolipszista és primordiális redukciót, valamint e két redukció eredményeképpen kapott ént és világot, (Hua 15: 50skk).¹³⁹⁵ Eszerint a primordiális redukció tisztán a saját-szerűség szférájára redukál, amihez minden hozzátartozik, ami sajátosan az enyém: így az interszubjektivitás élményei is; a másik azonban, a maga transzcendenciájában, nem. Az én primordiális szférám mintegy a másik primordiális szférájával szemben konstituálódik: a kettő kizárja egymást, és elkülönül a másiktól. A másik sajátos értelmét az adja, hogy hozzá is tartozik egy primordiális szféra, mely számomra, a maga saját-szerűségében, éppúgy hozzáférhetetlen közvetlenül, mint az én saját-szerűségem a másik számára, (vö. Hua 1: 140, magyar: 125).¹³⁹⁶ A szolipszista redukció ezzel szemben specifikusan a tapasztalatnak az interszubjektív tapasztalatoktól mentesített, megtisztított régiójára vezet vissza, mely megalapozza és előkészíti az interszubjektív konstitúciót, és amelyből folyamatos út vezet az utóbbihoz.

¹³⁹⁴ Id. hely. „Ennek az egységes rétegnek további jellemzője az, hogy lényegileg megalapozó: hiszen nyilvánvaló, hogy semmiféle idegentapasztalatra, az objektív világ semmilyen tapasztalati értelmére nem tehetek szert e réteg valóságos tapasztalata nélkül – míg ez megfordítva már nem igaz”.

¹³⁹⁵ I.m. 51. „A szolipszista módon redukált világot nem szabad összekevernünk a primordiális világgal, vagy a szolipszista redukciót a primordiális redukcióval. Ez a redukció ugyanis arról a világról, amelyet tapasztalatszerűen érvényesítek, arra a világra redukál, amelyet originálisan tapasztalok és tapasztalhatok. Ezáltal magamat primordiális énemre redukálom, mint teljes konkrét énem rétegére. A primordiálishoz tartozik minden beleérző tapasztalati élményem, a benne – akár jogszerűen – tapasztalt másik azonban nem. (...) Mindenesetre a szolipszista világ téridőbeliségével és tapasztalati realitásaival a tapasztalat további folyamata során úgy alakulhat, hogy újabb értelem járul hozzá (...), mely szerint a szolipszista világ a további tapasztalatok révén az interszubjektív világ értelmére tesz szert, és ekkor a szokásos értelemben vett emberként jelenek meg, stb.”

¹³⁹⁶ Id. hely. „[H]a a másik saját-szerű lényege közvetlenül hozzáférhető lenne, akkor saját-szerű lényegem pusztán mozzanata volna, vagyis végeredményben én és a másik egyek lennénk”.

Ily módon ebben az értelmezési keretben a primordiális egó leginkább az *Eszmék* tiszta énjével mutat analógiát, mely minden egyes cogitóban (így az interszjektív tapasztalatokban is) benne él, míg a szolipszista egó a transzcendentális tapasztalat szolipszista, az interszjektivitást megelőző szintjének énjére utal.¹³⁹⁷

*

Önreflexió és énhasadás

Az emberi élet lényegi momentuma az önreflexióra való képesség, illetve e képesség gyakorlása. A fenomenológia nem más, mint az önreflexió végsőkéig vitt radikalizálása. Az önreflexió bizonyos módon eltávolít bennünket önmagunktól, Husserl megfogalmazásával: „énhasadást” („Ichspaltung”) eredményez.¹³⁹⁸ A radikalitás eltérő fokain álló reflexiók sora készíti elő és alapozza meg a transzcendentális önreflexiót, (vö. pl. Hua 9: 28-30, Hua 34: 9skk, B I 5 XI:1).¹³⁹⁹ A fenomenológiai reflexiót szintén egyre magasabb szinten valósíthatom meg. Minden reflexió aktus lényegi sajátossága azonban, hogy tartozik hozzá a reflexiót megvalósító, bizonyos mértékig önfeledtségben (Selbstvergessenheit) élő reflektáló én, avagy a „látens én” („latente[s] Ich”) és a reflexiót úgyszólván elszenvedő, reflektált „pátens én” („patente[s] Ich”, Hua 8: 90). Az önreflexiót azután újra és újra megismételhetem, egyre magasabb szintek felé törekedve, de minden egyes végrehajtás lényegstruktúrájához tartozik reflektáló és reflektált, illetőleg reflektálatlan és reflektált én különbsége.

Egy nem sokkal az *Eszmék* első kötetének megjelenése után íródott szövegben Husserl arról beszél, hogy általában minden megjelenítés (Vergegenwärtigung) lényegi jellemzője az én megkettőződése. Az elképzelés, előlegzés, visszaemlékezés minden aktusában adva van egy aktus-én és egy korrelátum-én, (Hua 13: 318sk, 1914 vagy 1915 augusztusából). Egyfajta sajátos énhasadás jellemzi azonban a *beleérés* aktusait is: „*Éppen úgy, ahogy jelen vagyok a*

¹³⁹⁷ Husserl szóhasználata e tekintetben némiképp ingadozik. Néha a tiszta ént nevezi szolipszista egónak. Vö. pl. Hua 1: 12, magyar [1972]: 239. „A fenomenológiai epokhé transzcendentális tiszta énemre redukál, így tehát közvetlenül bizonyos értelemben legalábbis *solus ipse* vagyok”.

¹³⁹⁸ Vö. Hua 1: 16, magyar [1972]: 244, i.m. 73, magyar [2000]: 47, Hua 6: 457, magyar/2: 173, Hua 8: 86-92, 422, 427, Hua 9: 374, Hua 34:11, 42skk, 59sk. Ld. még: Toronyai, 2002: 62sk, 87sk, 169, Horváth Orsolya, 2010: 119skk, Tengelyi, „Tapsztalat és énhasadás”, in Boros-Ullmann (szerk.), *A szubjektum problémája*, Budapest: Tudástársadalom Alapítvány, Világosság Könyvek 1., 2004: 42skk, Moran, 2005: 55sk, 189sk, 204sk, Luft, 2002a: különösen 2. és 3. fejezetek: 79-205.

¹³⁹⁹ Kézirat 1922-ből. Felirat: „Reflexió – különböző fokai a transzcendentális reflexióig”. „Reflexion – verschiedene Stufen bis zur transzendentalen Reflexion”. „Van egy természetes reflexió és egy tőle lényegileg különböző transzcendentális reflexió, amely «természet-ellenessége» miatt megvalósíthatatlan és ismeretlen szeretne maradni. A természetes a természetes öntudathoz és a természetes «gondolkodom»-hoz vezet, míg a transzcendentális a transzcendentális szubjektivitáshoz. Ily módon tehát az ego cogito kétértelművé válik, aszerint, hogy a természetes, reflexív, előzetesen talált ego cogitóra irányulunk, vagy annak transzcendentális «bensőségére». „Es gibt eine natürliche Reflexion und eine davon wesentlich verschiedene transzendentalen Reflexion, die um ihrer «Un-natürlichkeit» willen unvollzogen und un-bekannt bleibt. Die natürliche führt zum natürlichen Selbstbewusstsein und zum natürlichen «ich denke», die transzendentalen zur transzendentalen Subjektivität. So wird also das Ego cogito doppeldeutig, jenachdem wir das natürlich reflektiv vorgefundene Ego cogito meinen oder jenachdem wir seine transzendentalen «Innerlichkeit» meinen.”

múltamban vagy a képzeletemben, ott vagyok a másik lelkivilágában is, akit a beleérzés révén jelenítek meg a magam számára”, (i.m. 319).¹⁴⁰⁰ Az igazi radikális szakadást viszont a természetes életbe a transzcendentális reflexió viszi, mely széthasít engem transzcendentális konstituáló és világi konstituált énre. A transzcendentális konstituáló élet Husserl leírásában a mélységi élet (Tiefenleben), melyhez képest a konstituált világi élet a felszínen zajló életként (Flächenleben) jelenik meg, (Hua 6: §32).¹⁴⁰¹ A transzcendentális konstituáló élet a végső evidenciákban zajló élet, amelyhez képest nincs további, feltárássra váró, mélyebb alap.¹⁴⁰² Husserl a transzcendentálist a mundánhoz képest *teljesen eltérő dimenzióként* írja le, (Hua 3/1: 56, Hua 6: 120, 123, magyar/1: 153, 155). Elhibázott volna eszerint, ha a transzcendentális egót a természetes ember valamiféle magasabb rendű szellemi lényeként fognánk fel. A transzcendentális egó egy teljesen másik világban helyezkedik el, és az empirikus egó úgy jelenik meg mint annak pusztá *funkciója*.

A transzcendentális reflexivitást azonban fokozni lehet. A fenomenológiai redukcióval tudatára ébrednek önmagának, mint transzcendentális ének, vagyis tudatába kerülnek saját mélységi életemnek. Ezáltal meghaladom a fenomenológiáról mit sem tudó ember transzcendentális naivitását, aki ugyan transzcendentális egó, de ezt nem tudja magáról. A fenomenológus, aki tud saját transzcendentális életéről, éppen ezért „kettéhasadt életet él” („gespaltenes Leben”), élete egyfelől a transzcendentális reflexió, másfelől a természetes élet közegében zajlik, (Hua 34: 11sk).¹⁴⁰³ Azonban még ezt az életet is bizonyos fokú naivitás jellemzi, amennyiben a kutató nem reflektál kifejezetten önmagára mint fenomenológiát gyakoroló szubjektumra. Ekkor ugyanis tud magáról mint transzcendentális konstituáló szubjektumról, de nem tud a fenomenológiát megvalósító fenomenologizáló énről. Csak az utóbbira irányuló reflexió teszi lehetővé a fenomenológia módszeres fenomenológiáját.

Minden egyes ilyen reflexió Husserl szerint kettéhasítja az eredeti reflektálatlan ént, de ugyanakkor ezeknek az éneknek az egységét is hangsúlyozza.¹⁴⁰⁴ A fenomenológiai reflexió végső tétje annak megmutatása, hogy a konstitúció, objektiváció és reflexió különböző

¹⁴⁰⁰ Vö. Tengelyi, 2004: 44.

¹⁴⁰¹ Hua 6: 121sk, magyar/1: 154. „Mindaz, amiről az emberek, a tudósok és bárki más a maga természetes világbeli élete során tudomást szerezhet (...) – mindez «felszínes» marad. Ám ez a felszín, noha nem tudunk róla, a felszínnél végtelenül gazdagabb mélységdimenzió felülete”.

¹⁴⁰² Vö. Horváth Orsolya, 2010: 120sk.

¹⁴⁰³ Id. hely. „*Kettéhasadt életet élek*: a természetes világgyermek életét, és egy olyan életet, amelyben témám a lehetséges és valóságos tiszta élet, amelyben megismerő, «transzcendentális» szubjektumként nem valósítok meg természetes tételezést”. Husserl úgy is fogalmaz, hogy a fenomenológus élete „kettős könyvelésben zajlik”, i.m. 16. Vö. Horváth Orsolya, 2010: 124.

¹⁴⁰⁴ Hua 8: 90sk. „Ekkor láthatom és látnom is kell ugyanis, *hogy a «sok» aktuspólus magában véve ugyanaz az én, vagy hogy egy és ugyanaz az én lép fel* mindezekben az aktusokban, és minden ilyen fellépésben különböző móddal rendelkezik; látom, hogy aktusok és aktusszubjektumok sokaságává hasad szét, de mégis egy és ugyanaz, ugyanaz az én, amely *magá* hasad”.

szintjein megmutatkozó ének hogyan jelennek meg az eredeti konstituáló transzcendentális én különböző funkcióiként és mozzanataiként. A reflexió, amely előidézi, ily módon helyre is állítja a megrendült önazonosságot.

*

Élettörténet és önazonosság

Husserl szigorúan megkülönbözteti egymástól a tiszta én formális azonosságát a személyes én tartalmi azonosságától.¹⁴⁰⁵ Általában azt lehet mondani, hogy a transzcendentális egó azonossága értelmezhető *formális* és *tartalmi* szinten is. A tiszta én azonossága egy üres, formális, logikai azonosság, mely abban áll, hogy a tiszta én numerikusan identikus minden egyes cogitóban. A monadikus egót is jellemzi azonban egyfajta tisztán formális azonosság, mely ennek az egónak a monásközösség egészében elfoglalt pusztá pozíciójából fakad, abból tehát, hogy kizár magából más monászokat. Én nem te vagyok.

A monadikus egó konkrét teljességét képességek, szellemi tartalmak, állásfoglalások, vélemények, értékelések összessége, szervesen egybefüggő rendszere alkotja. Ez a teljesség a maga részéről formális módon szintén azonosságnak tekinthető, egy *mintázatszerű* azonosság-egységnek, amennyiben más mintázatszerű állapotokkal vetjük össze. Ez utóbbi, szintén formális típusú azonosság a monadikus egó egy adott pillanatban birtokolt összállományát, tartalmi és képességei által alkotott pillanatnyi összesség mintázatát jellemzi. Míg *formális* szinten az egó önazonossága adottnak tekinthető, ami az egó tisztán formális szerkezetéből következik, addig *tartalmi* szempontból egy bonyolult, több szinten megszerveződő, egyszerre törékeny és rugalmas önazonosságról van szó; mely az egó számára nem annyira készen *adott*, mint inkább *feladott*, vagyis egy megvalósítandó *feladat* jellegével bír.¹⁴⁰⁶

A tiszta ének, amennyiben időfölötti, nincsen története. Amennyiben a teljes konkrét egó pillanatnyi állapotainak formális azonosság-egységéről beszélünk, ideális tekintetben ez az azonosság is az időtlen azonosság egyik esete. Tartalmi vonatkozásban azonban a konkrét egónak *története* van. Husserl sokat idézett megfogalmazásában: „Az egó (...) egy történet egységében konstituálja magát”, (Hua 1: 109, magyar: 90). Ezzel az énnel kapcsolatban Husserl még az „élettörténet” („Lebensgeschichte”) – feltehetően Diltheytől¹⁴⁰⁷ átvett – kifejezését is

¹⁴⁰⁵ Vö. Taguchi, 2006: 69sk. Marbach, 1974: 156.

¹⁴⁰⁶ Amikor Heidegger a *Lét és idő* 64§-ában bírálja a transzcendentális egó formális azonosságát, mint egy nem-tulajdonképpen azonosságfogalmat, mint az Akárki (das Man) azonosságát, akkor jellemzően az egónak csak ezt a tisztán formális rétegét tartja szem előtt, és figyelmen kívül hagyja az egó konkrét életében konstituálódó tartalmi azonosságát. Vö. Heidegger, GA2: §64. Ld. még ezzel kapcsolatban: Schwendtner, 2008: 190-226.

¹⁴⁰⁷ Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (Gesammelte Schriften, VII. band), 1992: 264.

használja, igaz, idézőjelek között.¹⁴⁰⁸ Tartalmi szempontból tehát az egó önazonosságának van egy temporális és narratív dimenziója.

Az időben a monadikus egó azonosságát többek között állásfoglalásai, vélekedései, értékelései, meggyőződése, stb. konstituálják, (Hua 4: 111). Én tartós állásfoglalásaim, vélekedéseim, értékeléseim, stb. vagyok, (uo.). Különböző élmények, tapasztalatok nyomán azonban olyan új motivációk ébredhetnek bennem, melyek korábbi állásfoglalásaim, meggyőződéseim, értékeléseim, stb. felülvizsgálatára készítetnek, (i.m. 112). Új tapasztalatok, új motivációk arra indíthatnak, hogy bizonyos tekintetben „hütlén” („untreu”) legyek önmagamhoz, (uo.).¹⁴⁰⁹ A monadikus egónak az időben mindig meg kell újítania szövetségét korábbi önmagával.¹⁴¹⁰ Az önazonosság ebben a tekintetben a szabadság gyakorlása által konstituálódik. Husserl az *Eszmék* második kötetének 60§-ában hosszan foglalkozik a személy szabadságával. Önazonosságunk önállóság és önállótlanúság játékában születik meg. A személy életét egyfajta, az őt körülvevő szociális környezetbe, közösségébe beleágyazott passzivitás jellemzi. Passzívan átengedem magamat az általános elfogadott cselekvési normáknak, rutinoknak. Nem én élek: a többiek (man) élnek helyettem. „Az «ember» így ítélkezik, az «ember» így tartja a villát”, (i.m. 269). Igyekszem megfelelni azoknak az elvárásoknak, melyeket a megfelelő társadalmi csoportok támasztanak velem szemben, melyeknek társadalmi pozícióm (Stand), hivatásom szerint meg kell felelnem. Husserlnél az *önállóságot* a világos belátáson és saját elhatározáson alapuló önmeghatározás adja, míg vele szemben az *önállótlanúságot* a társas környezet által nyújtott cselekvési, viselkedési minták pusztán passzív átvétele jelenti.¹⁴¹¹ A tulajdonképpeni szabadság lényegileg ésszerű szabadság. Az apodiktikus, racionális belátás nyitja meg tulaj-

¹⁴⁰⁸ Hua 15: 419. Vö. ezzel kapcsolatban: Tengelyi, 1998: 22. Uő, „Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl”, in *Husserl Studies* 13 (1996/97): 155-167.

¹⁴⁰⁹ Husserl azonban rögtön hozzát teszi, hogy a tiszta én vonatkozásában ilyen „hütlenségről” nincs értelme beszélni. Id. hely: „Igazából azonban nem vagyok hütlén, mindig ugyanaz vagyok, viszont a mindig változó élményfolyamban, amelyben gyakran új motívumok konstituálódnak”.

¹⁴¹⁰ Az egykori önmagunkkal való szövetség megújításának, illetve felülvizsgálatának állandó kényszerét rendkívül plasztikusan írja le Sartre. Vö. *EN*: 67skk, magyar: 69skk. I.m. 69sk, magyar: 70. „[A] szabadság, ami a szorongáson keresztül nyilvánul meg, azzal a kényszerrel jár, hogy állandóan újra kell alkotni azt az *Ént*, aki a szabad létet jelöli”.

¹⁴¹¹ Husserl ezen elemzése szinte kéz a kézben haladnak Heideggernek az „akárki diktatúrájára” vonatkozó beszámolójával, és ezen a ponton nem zárható ki teljesen, hogy Husserl hatott Heideggerre. (Az *Eszmék* második kötetének megfelelő kéziratoldala [M III 1 I 5: 71b] körülbelül 1916/17-re datálható, és már benne volt abban a gépiratban, amelyet Heidegger olvasott. Vö. Schwendtner, *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Budapest: L'Harmattan, 2011: 67, [105-ös lábjegyzet]). Van azonban kettejük felfogásában egy lényeges különbség. Husserlnél az önállóságot az ésszerű belátás konstituálja: az tehát, hogy valamit azért teszek meg, és azért úgy teszek meg, ahogy, mert világosan és elkülönítetten belátom, hogy így helyes, így ésszerű, és nem pedig azért, mert a szociális környezet, a „többiek” (man) az adott dolgot követendő mintaként, társadalmi elvárásként állítják velem szemben, én pedig vakon követem a többi embert, mert nem akarok elvárásaikkal, normáikkal összeütközésbe kerülni. Ezzel szemben Heideggernél, mint ismeretes, a szorongás mint alaphangulat az, mely elszigetel a világtól és a többi embertől, és ily módon elszigetelődve a halálhoz való előrefutásban lelem meg tulajdonképpeni lehetőségeimet, és a halál előtti szorongásban nyílik módom rá, hogy léteimet visszavegyem az „akárkitől”, tulajdonképpeni-Önmaga legyek, és tulajdonképpeni módon éljek. Husserlnél tehát az önállóságnak inkább egy kognitív, racionális jellege van, míg Heideggernél hangsúlyozottan egzisztenciális.

donképpen cselekvési *lehetőségeim* horizontját. A gyakorlati élet terén ez a belátás soha nem szűkíti le lehetőségeim körét egyetlen, szükségszerűen követendő irányra, hanem mindenkor alternatív racionális lehetőségek egész sorával van dolgom.¹⁴¹²

A transzcendentális egó aktív és passzív, önálló és önállótlan aktusain keresztül alkotja meg saját történetét. Az egó saját élettörténetének hőse.¹⁴¹³ Az egó döntései, melyek révén saját élettörténetét konstituálja, már eleve egy bizonyos önértelmezésen, önmeghatározáson alapulnak. Az ember lényegéhez tartozik, hogy mindig „valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérti magát létében”, (Heidegger, GA2: 12, magyar: 28). Az ember egyszerre átélője és elbeszélője saját történetének. Ebben rejlik az élettörténet két fogalma.¹⁴¹⁴ Visszatekintve egységes, zárt történetként mesélhetjük el életünket, melynek értelme mégis nyitott a jövő tekintetében. Olyan új tapasztalatok, élmények lépnek be életünkbe, melyek új értelmet kölcsönöznek a korábbi eseményeknek. Ez az élettörténet sajátos paradoxonja, melyet Kierkegaard úgy jellemezett, hogy „az életet csak visszafelé érthetjük meg, de élni csak előre-fele tudunk”.¹⁴¹⁵ A *narratív azonosság* szubjektumáról van itt szó, akinek története mindaddig lezáratlan, míg élete tart. Az újabb ismeretek és tapasztalatok a magunkról alkotott aktuális képet, életünk addigi történetét is folyamatosan újraértelmezik, új megvilágításba helyezik.¹⁴¹⁶ Ameddig az új értelmek és élmények nem borítják fel önmagunkra és a dolgokra vonatkozó kialakult, megszilárdult értelmezési sémáinkat, addig a narratív identitás folyamatosan integrálni képes az újdonságot.

A narratív azonosság az élettörténetnek készen kapott sémák vagy értelmezési keretek alapján értelmes, egységes egészbe való szervezésében áll. Felbukkanhatnak azonban olyan újszerű élmények és események, melyeket ez a narratív azonosság nem képes kezelni, melyek rendelkezésünkre álló sémáinkat felrobbantják, vagy legalábbis megrepesztik, melyek alapjaiban rendítik meg korábbi önértelmezésünket. Ezek a *traumák*. A trauma a már kialakult

¹⁴¹² Vitatkoznom kell tehát itt Schwendner Tiborral, aki apodiktikus belátás és szabadság között feszültséget sejt, amennyiben szerinte ez a belátás kényszerítené az akaratot. Schwendner, 2008: 204sk. A valóságos helyzet ezzel szemben az, hogy a világos és határozott, apodiktikus belátás mindig egyaránt racionális, tehát tulajdonképpen cselekvési lehetőségek végtelenül nyitott horizontjával szembeállít.

¹⁴¹³ Bár nagyon is elképzelhető, hogy az egó hőst, példaképet választ magának élete során, sőt, teljesen alá is rendelheti magát egy másik személynek, és egész életét berendezheti ilyen alárendelt szerepben. Az ipszeitás, az élmények rá való vonatkoztatottságának értelmében azonban élettörténetének első számú hőse mindenképp ő maga.

¹⁴¹⁴ Tengelyi, 1998: 26-28.

¹⁴¹⁵ Kierkegaard, naplóbejegyzés 1843-ból. „Tökéletesen igazuk van a filozófusoknak, amikor azt mondják, hogy az életet visszafelé kell megérteni. Arról azonban megfeledkeznek, hogy előre-fele kell élni”. *The Journals of Søren Kierkegaard*, ford. Alexander Dru, London: Oxford University Press, 1938:127.

¹⁴¹⁶ Ullmann, „Az idő mint a szubjektivitás alapja és horizontja”, in Boros-Ullmann (szerk.), 2004: 153. „A szubjektivitás ezen a szinten mint narratív azonosság, tehát egyrészt mint saját történeteinek szubjektuma, másrészt mint történeteinek állandó újraelbeszélője ragadható meg. A narratív azonosságként értett szubjektivitás nem csak újra és újra elmeséli történeteit, hanem ezeket a történeteket új ismereteinek és tapasztalatainak fényében át is alakítja”.

önértelmezés, önmeghatározás megrendülése. *Egzisztenciális* tekintetben ilyen traumát vonhat maga után amikor valamilyen új ismeret, tapasztalat nyomán kételkedni kezdünk az önértelmezésünkbe szervesen beépült elmélet, elképzelés igazságában, vagy maga az önmegértésünk alapját képező világgép az, ami egyszeriben kétségessé válik számunkra. Ilyen trauma az, amikor a hívő elbizonytalanodik a számára mindig abszolút bizonyos tájékozódási pontot nyújtó vallás igazságában, vagy a szerelmes bizonytalanná válik abban, hogy valóban szereti-e az addig feltétel nélkül szeretett személyt. Az alapvető evidenciák kérdésessé válásáról van szó. Tisztán *kognitív* szinten ilyen trauma a korábban apodiktikusnak tételezett evidencia megrendülése, modalizálódása.

A trauma önazonosságunk radikális felülvizsgálatára kényszerít bennünket: arra, hogy a kétségtelennek vett evidenciákat kétségesnek vegyük, és az alapokig hatoló vizsgálatot követően megerősítsük vagy elveszük őket. A traumába beleragadhatunk; van, hogy egy élet sem elegendő arra, hogy az előállt traumából kikecmeregjünk. De lényege szerint a trauma önmaga begyógyítására, feloldására, meghaladására, és az önazonosság magasabb szinten történő helyreállítására utal. Ezt a magasabb szinten helyreálló, traumákon átívelő önazonosságot nevezzük *traumatikus azonosságnak*.¹⁴¹⁷

2.3. A megtestesülés

A transzcendentális egó a maga konkrét teljességében véve benne él minden egyes aktusában, így minden evidencia-aktusban is. Önazonosságának, kilétének tisztázása ezért is kulcsfontosságú az evidencia általános problematikájának tekintetében. Az egó minden addigi tapasztalata, ismerete, képessége birtokában érvényesíti mind a magára, mind a világra és a dolgokra vonatkozó evidencia-aktusait is. Minden addigi tapasztalata, ismerete kínálja számára a motivációs bázist az éppen aktuális evidencia érvényesítésére vagy éppen érvénytelenítésére. Az egó teljes konkrétságát azonban, mint már többször utaltunk rá, végső soron testi léte biztosítja; az a helyzet tehát, hogy az egó megtestesült szubjektivitás. A test biztosítja az egó kapcsolatát a világgal és a dolgokkal.

Ahogy láttuk, Husserl elgondolhatónak tartotta a tiszta ént minden testiség nélkül, (Hua 4: 97). Úgy gondolta, hogy van a szubjektivitásnak egy olyan rétege, amely megelőz minden testi konstitúciót. A tiszta én minden testiség nélkül önmagában egy tiszta, elvont perspektíva vagy perspektivitás, (Hua 14: 547).¹⁴¹⁸ Ez azonban magában véve pusztán absztrakció. Az én

¹⁴¹⁷ Vö. Ullmann, 2004: 153sk.

¹⁴¹⁸ Id. hely. „Faktikusan a kinesztézisek pszichofizikai testemben lokalizálódnak, és saját testem szükségszerűen a nullponthoz kötődik, úgy is mint egy tapintási mező hordozója, stb. Elgondolható azonban, hogy egyáltalán nincs is testem, hogy egy természet egy test nélkül, pusztán kinesztézisek, közeli és távoli kinesztézisek révén konstituálódnak. Nem tudom belátni, hogy ez miért ne volna lehetséges”.

konkrétságát testisége adja. Husserl szerint a testiség biztosítja egyáltalán az interszubbjektivitás tapasztalatát, tehát más szubbjektumok megjeleníthetőségét,¹⁴¹⁹ valamint általában a világ és benne a dolgok konkrét tapasztalatát. Bárhogy variálom is testemet, a saját testem és a környező világ között fennálló korrelációt szükségszerű, eidetikus adottságnak tapasztalom, (Hua 41: 344, 358sk). Test nélkül teljes evidencia- és igazságrétegek esnek ki számomra, test híján csak nagyon általános és nagyon elvont evidenciákról tudnánk beszélni. A testtel bíró személyes én és a világ eredeti korrelációt alkot, és csak ebben a korrelációban nyílnak meg az igazság és evidencia mélyebb dimenziói.

Husserl ezzel kapcsolatos legfontosabb megkülönböztetése eleven, átélt test (Leib) és a külső, fizikai test (Körper) különbségére vonatkozik. Ennek a különbségnek a megsejtése már a *Logikai vizsgálódásokban* is kimutatható,¹⁴²⁰ azonban később válik kifejezetté, és módszeresen is kidolgozottá. A *Dolog és tér* c. előadásokban már módszertanilag tudatosan alkalmazza ezt a megkülönböztetést,¹⁴²¹ melyet a későbbi évek kurzusai során, különösen *A fenomenológia alapproblémáiban*,¹⁴²² elmélyít. Az *Eszmék* második kötetében részletes fejtegetéseket szentel a saját test konstitúciójának, (vö. pl. Hua 4: §§18, 35-42). Saját, eleven test és fizikai test terminológiai megkülönböztetése gyakorlatilag a *Dolog és tér* c. kurzustól kezdve rögzítettnek tekinthető. A saját test immanens és transzcendens aspektusának együttes konstitúciója előzi és alapozza meg a fizikai tárgyak, majd a társszubbjektumok konstitúcióját is; ezáltal a tárgyi igazságok, valamint az interszubbjektív evidenciák és igazságok mind előfeltételezik a saját testi lét, a megtestesült szubbjektivitás konstitúcióját.

A fenomenológiai redukcióval első körben kizártunk a vizsgálódás területéről minden transzcendenciát, így tulajdon testi-világi aspektusunk transzcendenciáját is. A saját test (Leib) nem a világban létező fizikai test, az orvostudomány, biokémia, antropológia stb. tárgya. A saját test a redukcióban a monász *transzcendentális testiségeként* tartozik a monász apodiktikus önkonstitúciójához: transzcendentálisan redukált kinesztézisek, propriocepciók, testérezetek, testi képességek egységes rendszereként. A transzcendentális beállítódásban a fizikai test (Körper) sem úgy jelenik meg mint transzcendens entitás, hanem mint fenomén.¹⁴²³

¹⁴¹⁹ Hua 41: 344. „Test nélkül [Leiblos] a többiek testét [Leib] mint olyat se volnék képes tapasztalni, és ezért is szükséges, hogy számomra a saját testem mint fungáló test az eredeti tapasztalat módján megtapasztalható és megtapasztalt legyen, és ily módon az idegen testek [Leiber] valóban testekként [Leiber], tehát átleskesített dolgokként tudjanak megjeleníteni”.

¹⁴²⁰ Ich-Körper, Ichleib: Hua 19/1: 374, magyar: 23sk. Eigene Leib: Hua 19/2: 752. Körper: i.m. 753sk.

¹⁴²¹ Vö. különösen: Hua 16: §§82-83.

¹⁴²² Hua 13: 113-125.

¹⁴²³ Tözsér János és Balogh Zsuzsanna („Much Ado about Nothing: the Discarded Representations Revisited”, in Zsuzsanna Kondor [szerk.], *Enacting Images – Representations Revisited*, Köln: Herbert von Halem Verlag, 2013: 47-66) bírálják a „megtestesült elmére” vonatkozó anti-kartézianus felfogást, melyet Husserl alapján Dan Zahavi és Shaun Gallagher fogalmaznak meg (Gallagher-Zahavi, *A fenomenológiai elme*, Budapest: Oriold és társai kft, 2009). A „megtestesült elme” koncepciója szerint a tudat nem képes magát test nélkül konstituálni.

A test külső, fizikai aspektusa a transzcendens észlelés számára adott, míg immanens aspektusa a specifikusan a saját test immanens oldala felé forduló immanens észlelés számára. A saját test immanens és transzcendens aspektusa együtt konstituálódik; és a tárgyakkal, a környező világgal, a többi szubjektummal, általában a transzcendenciával való végső kapcsolatunkat a maga konkrétságában vett saját test biztosítja.

A saját test tapasztalatában, illetve konstitúciójában több egymásra épülő réteget is el lehet különíteni, melyek biztosítják a „külvilággal”, magával a transzcendens valósággal való kapcsolatunkat. A testre irányuló reflexiói során Husserl ezeket a rétegeket próbálja meg pontról-pontra feltárni, hogy ezáltal meghaladja a hagyományos, kartézianus típusú test-lélek dualizmust. Husserl szerint az átélt test mint transzcendentális testiség szisztematikus kifejtése nyújtja erre a szerinte „paradox” dualizmusra a megoldást. Husserl visszatérően bírálja kutatási kézírataiban test és lélek descartes-i kettősségét, (Hua 34: 400-405, Hua 41: 382sk). Descartes-nál a lélek nem maga az apodiktikus egó, a transzcendentális egó, hanem a világ egy darabja: az emberi lélek, az emberi gondolkodás, „animus”, „mens”, (uo.). Husserl meggyőződése szerint ez a „parallelizmus”, amely pusztán faktikus koordinációt feltételez a mundán emberi tudatélet és az anyagi testiség (körperliche Leiblichkeit) között nem egy talán lehetséges metafizikai hipotézis, hanem következetesen végiggondolva egy „apodiktikus abszurdum”, („apodiktische Widersinn”, Hua 34: 402).¹⁴²⁴ Ezt az apodiktikus abszurditást a transzcenden-

Tőzsér János és Balogh Zsuzsanna ezzel kapcsolatban három fő kifogást is emelnek: 1) A tudat „kereszt drótozottsága” (Cross-wiring), mely szerint testi érzékeink bizonyos fiziológiai hatások és manipulációk nyomán nagyon könnyen „megbolondíthatók”. Az a mód, ahogyan és ahol szubjektíve érezzük testünket nagyon is eltérhet attól, ahogyan és ahol testünk objektíve van. 2) Testen kívüli élmény („Out of Body Experience”). Az időnként feljegyzett testen kívüli élmények, amikor valaki kívülről, külső perspektívából érzékeli saját testét, szintén az ellen szólnak, hogy test és elme elválaszthatatlanok volnának. 3) Végül az „idegen végtag” élmények, amikor például érzéstelenítés, baleset vagy neuropatológiás betegség nyomán teljesen idegennek, tárgyszerűnek érezzük valamely végtagunkat (szélsőséges esetben akár a teljes testünket), ugyancsak azt mutatja, hogy test, testtapasztalat és elme egymásról nagyon is jól leválasztható dolgok.

Ezzel kapcsolatban azt szeretném mondani, hogy Balogh Zsuzsanna és Tőzsér elemzését alapvetően helytállóan tartom. Mint láttuk, Husserl maga is megengedi, hogy beszéljünk a tiszta énről mint egy teljességgel test nélküli, önálló perspektíváról (Hua 14: 547). Kiemeltem azonban azt is, hogy amikor Husserl másutt úgy beszél a testről, mint ami szükségszerűen hozzátartozik az én önkonstitúciójához, akkor transzcendentális testiségről van szó. Amikor Husserl az egó lényegi testiségéről beszél, akkor két dologra kell tekintettel lennünk: 1) a teljes, konkrét személyes énről, mint transzcendentális monászról van szó. 2) A test ebben a kontextusban nem a transzcendens világban létező reális, fizikai test, hanem sokkal inkább a tapasztalatban jelentkező strukturális komponensek olyan összefüggő rendszere, mely alapvető módon határozza meg az ön- és világtapasztalat bizonyos rétegeit, illetve a bennük képződő tapasztalati egységeket és együtteseket.

¹⁴²⁴ Hua 34: 401sk. „Értelmetlenség, ha lelkemet konkrét reális dolognak akarnám tekinteni, mely fennmaradhatna, ha Isten megsemmisítené az egész világot, vagy ha azt, mivel minden érzéki tapasztható létező esetében nyitva áll a kétely lehetősége, teljes egészében nem-létezőnek gondolnánk. Végső soron ezen a gondolon nyugszik az egész *kartézianus dualizmus*, mely nem egy lehetséges – bár ténylegesen hamis – metafizikai hipotézis, hanem egy apodiktikus abszurditás. / Éppígy abszurditás volna minden «parallelizmus», amely a tudatélet és az anyagi testiség összefüggését pusztán faktikus koordinációként szeretné kezelni, pusztán hipotézisként, melyet a világtapasztalat sugall számunkra, készen arra, hogy azt a megfelelő új tapasztalatok birtokában egy másik hipotézissel helyettesítsük”.

tális szubjektivitás különböző, egymásra épülő rétegei közti, magának e szubjektivitásnak a szerkezetéből következő apodiktikus összefüggés feltárásának kell feloldania.

Bárhogy variálom is saját személyes éneket, ehhez az énehez lényegileg hozzátartozik a testi konstitúció is. A test mint olyan pedig sajátos *intencionalitással* bír,¹⁴²⁵ mely a környező világra, illetőleg más, szintén testtel bíró szubjektumokra, társszobjektumokra vonatkozik. A testi intencionalitásnak pedig olyan rétegei vannak, amelyek fellazítják test és lélek az újkori filozófiában meggyökeresedett, merev dualizmusát; egy olyan monizmusban azonban, amely érzékeny a különbségekre, amely tehát nem próbálja meg látszattá feloldani a létezésben rejlő heterogenitást, hanem megpróbálja azt egy olyan elméleti keretbe integrálni, mely kezelni képes a különbségeket; képes tehát arra, hogy megalapozza a köztük fennálló lényegi viszonyt. A testnek ezt a monista ontológiáját nevezte Mezei Balázs „a test modális elméletének”,¹⁴²⁶ mely a tisztán immanens réteget a teljesen külsőnek tekintett, tisztán transzcendens realitással konstitúciós rétegek során keresztül kapcsolja össze.

Mezei a testet mint transzcendentális fenomént organikusan szervezett észlelésrendszerként írja le. A testben mint észlelési rendszerben két további rendszer – egy felszíni és egy mélységi – különíthető el: a test mint *propriocepció*, mint önészlelés, és mint percepció, kívülre irányuló transzcendens észlelés. A propriocepciós rendszerként felfogott test megalapozó szerepet tölt be a perceptuális rendszerként működő testhez képest: Mezei értelmezése szerint minden kívülre irányuló, transzcendens, tárgyi észlelésben már eleve működik egy többé-kevésbé kifejezett önészlelés. Minden további réteg a testiségben a propriocepció magasabb szinten történő aktualizálódása. A propriocepció állandó, folyamatos aktualitás, a saját eleven test tapasztalata mindig működésben van; noha alkalmasint háttérbe szorul, és csupán a felszín alatti fungálásként van jelen. A propriocepció mint a saját test észlelése szintén egyfajta önvonakozást hordoz magában, Mezei szerint beszélhetünk a propriocepció propriocepciójáról, melyet *ősészlelésnek* nevez.¹⁴²⁷ A propriocepció-percepció kettősséggel párhuzamos nála testtartalom és testkéreg megkülönböztetése, mely gyakorlatilag az átélt test

¹⁴²⁵ A test specifikus intencionalitásával kapcsolatban szeretnék újfent Bakonyi Pál egyelőre kéziratban lévő tanulmányára hivatkozni: „Testtapasztalat és világprobléma a kései Husserlnél”, [2012].

¹⁴²⁶ Vö. Mezei, „Az emberi test modális elmélete”, in Boros-Ullmann, 2004: 157-210. [2004a].

¹⁴²⁷ Mezei, 2004a: 181sk. „Valamennyi réteg vagy szint a propriocepció modalitása, amely csak azért aktualizálódhat, mert maga a propriocepció is aktuális; éppen mint önészlelés, mint eredeti önészlelés, mint – mondhatnánk – ösészlelés *aktuális*. Az ösészlelés nem lehet valaminő szervi észlelés, percepció, mert ez utóbbi a propriocepció talaján áll; és nem lehet a propriocepciónak a testegészre vonatkozó észlelése, mert ez is feltételezi az ösészlelés eredeti formáját, magát az ösészlelést, mint a *propriocepció propriocepcióját*”. „Az ösészlelés nem lehet valaminő szervi észlelés” – tehát Mezei az ösészlelésként felfogott propriocepciót transzcendentális funkciónak tartja. A propriocepció fenomenológiai problémájára vonatkozólag ld. még: Brian O’Shaughnessy, „Proprioception and the Body Image”, in J.L. Bermúdez, A. Marcell, N. Eilan, *The Body and the Self*, Cambridge, Massachusetts-London, England: MIT Press, 1995: 175-203.

(Leib) és fizikai test (Körper) közti különbséget fedi.¹⁴²⁸ A testkéreg az eredeti testtapasztalat olyan dimenziója, amelyet a testtartalomból lehet kibontani, vagy, ahogy Mezei fogalmaz, „amelyet a testtartalom önmagából képes modalizálni, azaz aktualizálni”.¹⁴²⁹ A saját test tapasztalatának Mezei szerint metafizikailag és ismeretelméletileg megalapozó jelentőséget tulajdonít: „az emberi testre vonatkozó tapasztalatunk bizonyos módon a valóságra vonatkozó tudásunk alapját képezi, s ezáltal metafizikai fogalmainknak is alapul szolgál”.¹⁴³⁰

A test a kései Husserlnél minden objektiváció, vagyis minden tárgyi megjelenés végső forrása és alapja, (Hua 14: 490).¹⁴³¹ Mivel az evidencia, illetve az igazság lényegileg a tárgyi megjelenés egy bizonyos módja, nevezetesen a szóban forgó, korábban pusztán vélt – érzéki vagy kategoriális – tárgyiség evidens vagy igaz önadottsága, ezért az objektiváció alapjaként a test a végső fundamentum szerepét tölti be az igazságkérdés összefüggésében.¹⁴³² A saját-szerűség szférájában saját testem jelenti az első tárgyi megjelenést. A primordiális konstitúció szintjén a saját test konstitúciója minden tárgyi konstitúciót megelőz. Saját testem tapasztalata teszi lehetővé az összes többi, akár magasabb rendű tárgyiség tapasztalatát. Saját testemet egyszerre tapasztalom belülről és kívülről, szubjektív és objektív oldala felől. Ez a két oldal egyetlen egységben konstituálódik, ezáltal jelenhet meg számomra pszichofizikai testként (Leibkörper, vö. pl. Hua 1: 143, magyar: 130).¹⁴³³ Csak ezen egységkonstitúció révén jelenhet meg a magam számára úgy, mint „pszichofizikai én”, (i.m. 129sk, magyar: 114sk, Hua 17: 247). Önmagam mint pszichofizikai egység tapasztalatának egyik alapmódja Husserlnél a kettős tapasztalat esete: amikor egyik kezemmel megérintem a másikat, akkor egyszerre tapasztalom magamat szubjektumként és objektumként, átélt és fizikai testként, (Hua 4: 144-147, Hua 16: 162).

A test továbbá képességek, a „képes vagyok rá”, *kinesztézisek*, lehetséges testi mozgások és aktusok rendszereként jelenik meg. A kinesztézisek teret rajzolnak ki a test körül, általuk hidalhatjuk át a bennünket a dolgoktól elválasztó távolságot, ők biztosítják a dolgok mindenoldalú tapasztalhatóságát, tehát egyáltalán a saját testtől különböző dolgok

¹⁴²⁸ Mezei, 2004a: 182sk.

¹⁴²⁹ I.m. 184.

¹⁴³⁰ I.m. 162.

¹⁴³¹ „A test objektivitása az objektivitás fundamentuma. Az objektivitás az előzetesség és utólagosság rendjébe illeszkedik, mely maga is a primordialitás ontológiai rendjén alapul a konstitúció funkciójából származó rendként. A test korábbi a testi valósághoz képest, amely a testen kívül létezik. A testiség pedig, noha az objektív világ meghatározottságainak csupán egy rétegét képezi, korábbi a meghatározottságok azon rétegéhez képest, melyet objektív szellemnek nevezünk”. Takács Ádám fordítása: Takács, 2010: 60.

¹⁴³² Takács, 2010: 59skk. Takács Ádám felhívja rá a figyelmet, hogy a test három, egymásra épülő szinten is fundamentumnak tekinthető Husserlnél: a test mint tiszta önmegjelenés alapja az „én pszichofizikai létezőként való önkonstitúciójának” (Husserl: Hua 17: 247), másodszer a test alapja a primordiális szférában tapasztalható tisztán fizikai dolgok konstitúciójának, és végül a test alapja minden interszubjektív konstitúciónak is.

¹⁴³³ Mezei fordításában: testalkat. Ld. ehhez: Takács Ádám, „Az evidens és az örökkévaló (E. Husserl: *Kartézianus elmékedések*)”, in *BUKSZ* 13/3 (2001): 221–222.

konstitúcióját. A primordiális szférában felbukkanó, tisztán fizikai dolgok konstitúcióját, valamint a rájuk vonatkozó evidenciát a test mint kinesztézisek rendszere teszi lehetővé. A dolgok csak azáltal ismerhetők meg, hogy *mozoghatok*: körbejárhatom, körbeforgathatom őket. Minden dolog a primordiális szférában a testre vonatkozik, mint eredeti centrumra, mint minden orientáció kiindulópontjára. A saját test egy eredeti értelemben vett „itt”, minden lehetséges „itt” alapesete. A dolgok folyamatosan körém rendeződnek, azokat a primordiális tapasztalat szintjén mindenkor magamra vonatkoztatom. *A saját test a primordiális test*. Ennek a primordiális testnek egy primordiális, „önmagában első”, „még nem objektív természet” felel meg, (Hua 17: 247). A természet teljes, objektív értelme csak az interszubjektív testi konstitúció szintjén jelenik meg, (Hua 1: §55).

A primordiális szféra meghaladását az interszubjektív tapasztalat felé az teszi lehetővé, amikor saját szerűségem körén belül felbukkanó testek egy típusát megtanulom saját testem analógiájára felfogni, azaz megtanulom, hogy azokat egy hozzám hasonló szubjektum testének tekintsem. Ezt hívja Husserl analogizáló (vagy analóg) apprezentációnak (appercepciónak, illetve felfogásnak).¹⁴³⁴ Az analóg apprezentáció a passzív szintézisek szintjére tartozik, a beleérzés legelemibb működési módja. Ennek során saját testemet és a másik, észlelt idegen testet *egy párként* fogom fel, egy párosító asszociáció révén, vagyis a saját testemet és a másik testét ugyanabba a típusba, az átlelkesült, szubjektív, érző testek típusába sorolom, (i.m. §51). Ezen a szinten saját testem tapasztalata egyáltalán annak a feltétele, hogy az idegenszerűség reprezentálható legyen számomra; annak feltétele tehát, hogy a másik testét képes legyek a magaméhoz hasonló átélt, szubjektív testként tapasztalni. Csak ennek révén válhat számomra hozzáférhetővé a saját primordialitásomtól elkülönülő idegen primordialitás eszméje. Ezáltal az idegenszerűség tapasztalatát szintén a saját test tapasztalata alapozza meg.

A belső lelki élet spontán-ösztönös módon a külső testi megnyilvánulásokban talál kifejezésre. Ebben a tekintetben a külső, fizikai test (Körper) a belső, szellemi oldal kifejezése (Ausdruck). Érzéseink, érzelmeink, indulataink, stb. az arcunkra vannak írva. A testbeszéd, a gesztusnyelv minden magasabb rendű, szimbólumokon alapuló kommunikáció primitív alapja. A test a belső, a lelki objektív kifejezéseként működik már az állatok szintjén is, (Hua 15: 224skk). Külön tanulási folyamatot igényel, hogy a testünknek ezt a primitív, elemi nyelvét uralni tudjuk, hogy megtanuljuk ellenőrizni az arcunk által tükrözött érzéseket, szándékokat, gondolatokat, hogy megtanuljuk *elrejteti* őket. Az ember kezdetben őszinte. Az alakoskodás tanulást, és önmagunk feletti komoly ellenőrzési képességet igényel. Ugyanígy a másik belső életét, a másik érzéseit, szándékait, gondolatait is látjuk tükröződni a másik arcán, külső testi

¹⁴³⁴ Analogisierende (analogische) Auffassung/Appäsentation/Apperzeption, Hua 1: §§50-52.

megnyilvánulásain.¹⁴³⁵ A saját és idegen testi megnyilvánulásokat meg kell tanulnunk a belső objektív kifejezésének tekinteni, és ezeket a kifejezéseket értelmezni. Ez nyitja meg az utat az idegen testek mint fizikai és átélt szubjektív testek egységkonstitúciója felé.

A test lényegéhez tartozik a tér különböző szinteken történő konstitúciója. A testiség lényegileg „térbeliesülést” („Verräumlichung”)¹⁴³⁶ implicál. Még a primordiális konstitúció szintjén a testnek van először is egy *belső tere*: a kinesztézisek, propriocepciók, testérzetek egyfajta belső térbe illeszkednek. A test rendelkezik egy sajátos immanens térrel, melyben ezeket a tapasztalati folyamatokat és egységeket lokalizálni tudom. Tudatában vagyok, hogy melyik végtagom és hogyan mozog; egy összetett mozgásfolyamat során (például futás közben) rendelkezem a kinesztézisek és propriocepciók folyamatosan megszervezett, jól koordinált rendszerével; érzem, hogy fáj a fogam, képes vagyok rá, hogy a fájdalom és öröm vagy kellemesség érzéseit lokalizáljam magamban.¹⁴³⁷ Ez a belső tér lényegileg feltételezi egy *külső tér* lehetőségét, sőt aktualitását is. Feltételezi, hogy dolgok vesznek körül, melyekhez a testi mozgások révén eljuthatok, melyeket manipulálhatok. A kinesztézis lehetősége az engem a dolgokkal összekötő *köztes térre* utal, a kinesztetikus aktusok pedig ennek a köztes térnek az aktualizálását vonják maguk után. A primordiális konstitúcióban mindez *privát térként, saját térként* jelenik meg, mellyel az interszubjektív konstitúció szintjén a másik *idegen tere* lép szembe; vagyis a másik szubjektum saját kinesztéziseire vonatkozó, az enyémtől elkülönülő közvetlen térbeliség, mintegy a másik személyes zónája. A saját, illetve az idegen testhez hozzátartozó saját és idegen tér összjátékán keresztül megy végbe a térbeliség egységesülése, az interszubjektív tér, a *nyilvános tér* konstitúciója. Én és a másik együtt rendezzük be a közös teret, melyben mindannyiunk együttes életfolyamata, a nyilvános társas élet helyet kap.

Az interszubjektivitás szintjén válik lehetővé az objektív természet konstitúciója, ezen a szinten nyílik mód a kezdetben pusztán szubjektív evidencia interszubjektív kritikájára és korrekciójára, (Hua 1: §55) Az interszubjektivitásban az evidencia és az igazság további régiói válnak hozzáférhetővé, melyek a primordialitás szintjén még el voltak zárva előlünk.

¹⁴³⁵ Vö. Hua 15: 83skk, 87sk, 116, 130sk, (állati közlés): 224skk, 426sk, 456, 471sk, 473sk, 498, 506sk, 622, 641, 651, 655skk, 663skk. KIII14: 1(sk). „A test mint a lelki kifejezése”. „A test objektivitása. A «kifejezés», minden test kifejező mozzanatának objektivitása” – „Leib als Ausdruck des Seelischen”. „Objektivität des Körpers, Objektivität des «Ausdrucks», der ausrückenden Momente aller Körper.” (1935-ből).

¹⁴³⁶ Vö. Hua 15: 648skk.

¹⁴³⁷ Vö. Sokolowski, 2000: 124skk. „The Ego and the Corporeality”.

2.4. Elő-én

Az elő-én szigorúan véve a genetikus fenomenológia témaköréhez tartozik; itt mégis foglalkoznunk kell vele, mivel a transzcendentális egó genetikus altalajaként hozzátartozik annak konkrét létéhez. Az elő-én az egyik absztrakt struktúramozzanat, mely konkrétá teszi az egót. Az elő-én problémája a passzivitás területébe illeszkedik. A teljes konkrét transzcendentális egó az aktív, eszes én. Az elő-én az ésszerűséget megelőző, tisztán passzív én: a passzív aktusok, az ösztönszerű intenciók centruma. Az elő-én passzív ének is nevezhető, az ésszerű aktusok aktív énjével szemben.

Joggal tehető fel a kérdés, hogy hogyan kapcsolódik ez a passzív én az evidencia mint olyan témájához? Az elő-én minden evidencia lehetőségfeltételeként megkerülhetetlen részét alkotja az evidenciára irányuló kérdésfeltevésnek. Az elő-én, a passzív aktusok centrumaként, előkészíti és megalapozza az objektíváló, tárgyra irányuló, ésszerű aktusokat. Az elő-én jelenti az objektíváció előfeltételét, és ezáltal bármiféle tárgyi evidencia genetikus alapját. Nélküle bármilyen evidenciáról való beszámoló hiányos és absztrakt marad. A passzivitás az objektivitás konstitúciójának megalapozó szintjét és feltételét képezi.

Az elő-én problémája Husserlnél először az *Eszmék* második kötetében bukkan fel, mint az aktív éntől megkülönböztetett passzív, illetőleg öspasszív én, (Hua 4: 275skk, 332).¹⁴³⁸ A mű megírását követő időszakban Husserlnél mindinkább előtérbe kerül az én aktív közreműködése nélkül zajló, tisztán passzív folyamatok problémája. A *Bernaui kéziratokban*, 1917/18 táján ezt a kérdést a fungáló időtudat passzív mélyrétegeinek az összefüggésében vizsgálja, (Hua 33: 274skk). A húszas években a transzcendentális logika genetikus alapjait képező passzív szintézisekről tartott előadásában szintén az én passzív oldaláról van szó, (vö. pl. Hua 11: 86, 308sk, Hua 31: 22). A témát publikációra szánt formában, szisztematikusan tárgyaló *Tapasztalat és ítélet* című műben¹⁴³⁹ a pre-predikatív és passzív szintézisek címzettje hasonlóképpen a tisztán passzívan működő én. Az elő-én struktúrája az 1921. őszén íródott, az ösztönintencionalitás problémáját felvető St. Märgeni kéziratokat¹⁴⁴⁰ követően egy újabb dimenzióval gazdagodott: az elő-én ezután úgy volt jelen mint az ösztönszerű aktusok és intenciók centruma, mint *ösztön-én*.¹⁴⁴¹ A harmincas évek kutatási kézírataiban, mindenekelőtt

¹⁴³⁸ I.m. 275(sk): „A szellemi én és annak altalaja”. I.m. 332: „Ösérzékiesség és *intellectus agens* megkülönböztetése”.

¹⁴³⁹ Vö. *EU*: 86skk [§19], 122sk, 300, 327sk, 336, 351sk, 367.

¹⁴⁴⁰ A VII 13.

¹⁴⁴¹ Das Ich [...] der instinktiven Triebe: Hua 15: 148. Trieb-Ich: Hua Mab 8: 257. Ich der Instinkte, i.m. 254., Instinkt-Ich, uo., Pol von Ursprünglichen Instinkten, E III 9: 18a. Vö. Taguchi, 2006: 118.

a C-kéziratokban, a passzivitás legmélyebb rétegeinek feltárására irányuló erőfeszítései során visszatérően foglalkozik az elő-énnel.¹⁴⁴²

A *Bernaui kéziratokban* Husserl beszél a tudat énelöttes (vor-ichliche),¹⁴⁴³ minden énszerűséget megelőző, illetve „teljesen éntelen” („völlig ichlosen” Hua 33: 276) fokairól. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a tudat ezen a szinten semmiféle énnel sem rendelkezik, hanem inkább azt, hogy az én az ezeken a szinteken végbemenő tudatfolyamatokban egyáltalán nem vesz részt aktívan, hogy tehát teljesen passzív. A passzív intencionalitás maga nem specifikusan énszerű, viszont előfeltételezi az énnel való vonatkozást. Az éntelen, mondja Husserl, az énszerűtől teljesen elvonatkoztatott,¹⁴⁴⁴ ahol énszerű alatt az aktív, személyes ént érti. Az elő-én itt ennek a teljes konkrét énnel az absztrakt struktúrájaként jelenik meg. Egy későbbi kéziratban Husserl revideálja az időtudat teljesen éntelen szintjéről mondottakat. Ez a passzív réteg, mint mondja, az ösztönintencionalitás rétege, mely azonban szintén előfeltételez egy énnel való vonatkozást, nevezetesen az ösztön-énnel való vonatkozását, (Hua 15: 594sk, magyar: 124sk, 1933. szeptemberéből).

A passzivitásnál és aktivitásnál ugyanannak az énnel különböző aspektusairól, illetve működésmódjairól van szó. A tudatnak nincs egyetlen olyan rétege vagy szintje sem, mely Husserlnél ne előfeltételezne egy ént mint középpontot. A tudat legalsóbb, őspasszív rétege, az eredeti, anonim szubjektivitás szintje, az ösztön-élet, szintén rendelkezik a neki megfelelő vonatkozás-központtal, mégpedig az ösztön-énnel. Anonim ez az én, amennyiben megelőzi az aktív, tudatos, ésszerű, személyes ént, viszont ettől még nem kevésbé én, mint az utóbbi. Anonimitását a *személytelenség* értelmében kell vennünk. Egy genetikus vizsgálatban ez az ösztön-én bizonyul a szubjektivitás legalsó szintjének, az őspasszivitás szubjektumának.

Az ösztön-énnel felfogott elő-én az eredeti és magasabb rendű ösztönök centruma, ösztön-intenciók és ösztön-aktusok szubjektuma. Az ösztön transzcendentális fogalmát Husserl élesen megkülönbözteti annak pszichológiai, illetve biológiai fogalmától: a pszichológiai, illetőleg biológiai ösztön konstituált, és a konstituált világhoz tartozik. A transzcendentális ösztön ezzel szemben konstituáló, és a szubjektivitás különböző szintjein működő univerzális teleológiaiaként nyilvánul meg, (Hua 15: 593skk, magyar: 123skk).¹⁴⁴⁵ A transzcendentális ösztönélet két, egymásra épülő általános szintet lehet megkülönböztetni: a nem-objektíváló és

¹⁴⁴² Elő-én: Hua 15: 598sk, 604skk, Hua Mab 8: 59, 309, 352, Hua 39: 432sk. Ösztön-én: Hua 15: 148skk, 181skk, 201, 229sk, 329, 385, Hua Mab 8: 249skk, Hua 39: 474skk.

¹⁴⁴³ Vö. Hua 33: 274skk, ld. még: i.m. xxxvii, továbbá: Taguchi, 2006: 116sk.

¹⁴⁴⁴ Hua 33: 275. „A redukció, amelyre gondolunk, és amely számunkra egy apriori szükségszerű struktúrát eredményez, *elvonatkoztatás egy éntől és minden énszerűtől* – nyilvánvalóan pusztán absztrakció, azonban fontos absztrakció”.

¹⁴⁴⁵ Lee, 1993: 74skk, magyar: 124skk. Ld. még: Takács, „Bevezetés Edmund Husserl «Egyetemes teleológia» című szövegéhez”, in *Vulgo*, 2004/3: 120-123, Ullmann, 2010: 255-275, „Transzcendentális ösztöntan”.

az objektiváló ösztönök szintjét; ahol az előbbiek fundálják az utóbbiakat.¹⁴⁴⁶ A nem-objektiváló ösztönök megelőzik a kifejezett tárgyi megjelenést. Ilyenek Husserlnél az önfenntartás és a nemi éhség ösztönei, a pusztán vágyakozó ösztönök. Az objektiváló ösztönök a kifejezett tárgyi betöltődésre irányulnak, mint mindenekelőtt a kíváncsiság (Neugier) ösztöne, (Hua Mab 8: 323skk). Husserlnél minden teoretikus érdeklődés végső soron a kíváncsiság ösztönéből fakad, (uo.).¹⁴⁴⁷ Minden ösztön-intenció egy betöltődésre (ösztön-betöltődésre vagy egy tárgyi intenció betöltésére) irányuló teleológiát alapoz meg, és minden ösztön Husserlnél végső soron az *önfenntartás* ösztönére megy vissza.¹⁴⁴⁸

Az ösztön egy homályos, felszín alatti képzetintenció, mely mindazonáltal a dolgokra, a világra, a másokra, illetve a többiekre való eredendő ráutaltságunkat nyilvánítja meg, a velük való eredeti kapcsolatunkat tárja fel.¹⁴⁴⁹ Husserl szerint a konstitúció minden egyes szintjéhez hozzárendelhető egy ösztön-intencionalitás, illetve ösztön-struktúra. A tárgykonstitúció, a világkonstitúció és az interszjektív konstitúció minden fejlődése az ösztönök eredeti teleológiájában van megalapozva.¹⁴⁵⁰ Az egyes konstitúciós szintek magasabb rendű ösztön-intenciókat aktiválnak. A transzcendentális egóban benne rejlik a képességeinek legteljesebb, mindenoldalú kibontakoztatására irányuló ösztönös tendencia. A legmagasabb szinten az ösztön mint a kultúrára, mint tudományra irányuló ösztön, illetve mint észösztön (Vernunfttrieb, Vernunftsentinkt), mint megismerési ösztön, igazságösztön, végső soron *apodikticitásra, az apodiktikus evidenciára* való ösztönös törekvésként nyilvánul meg.¹⁴⁵¹ A transzcendentális egók univerzális közössége Husserl értelmezésében ösztönközösséget (Triebgemeinschaft) alkot, mely a végtelen fejlődésre irányuló, teleologikusan meghatározott ösztönös törekvést testesít meg, (Hua 15: 596skk).

Husserl értelmezése szerint a transzcendentális egó élettörténetének kezdetén először a puszta ösztön-én értelmében vett elő-énként ébred fel az anyatestben, (Hua 15: 604sk, Hua Mab 8: 73skk). Az anyatestbe ágyazott primitív, embrionális állapotban lévő, tisztán ösztönös egót, mely még csupán potenciális módon, genetikusan jelenti a teljesen kibontakozott transzcendentális személyt, Husserl „ösgyermeknek” („Urkind”) nevezi, (Hua 15: 184, 583, 604sk, 608, Hua Mab 8: 104). Az ösgyermekként felfogott elő-én világa az anyaméhben elemi érzetektől, ingerekből és ösztön-élményekből felépülő világ, mely még nem tekinthető

¹⁴⁴⁶ Hua Mab 8: 257skk. Vö. Lee, 1993: 128-131.

¹⁴⁴⁷ Lee, i.m.108.

¹⁴⁴⁸ Lee, i.m. 168, 177skk, 193skk (különösen 195), 211.

¹⁴⁴⁹ I.m. 181. Vö. Hua 8: 341. „Az ember beleéli magát a végtelen világba. Az ösztön és az ész által erre a világra irányul”.

¹⁴⁵⁰ I.m. 188skk, 200.

¹⁴⁵¹ I.m. 186skk.

képzetvilágnak, mely pusztán a világ előformája. Az elő-én számára az eredeti, első társszobjektum az anya, akinek teste egyúttal a világot is nyújtja az ösgyermek számára. Az anya Husserlnél az eredeti másik, (Hua 15: 511, 582, 604sk). Az anya iránti *szereetet* minden szeretet ősfomája: az eredeti szeretet nem más, mint az anya iránti szeretet.¹⁴⁵²

A passzivitás és aktivitás magasabb szintjeinek megjelenésével, a teljes transzcendentális személy kibontakozása során ez a tisztán ösztönös elő-én természetesen nem tűnik el, hanem az egészében vett, teljesen kifejlődött konkrét egó fungáló középpontját alkotja, egyfajta erőközpontot, mintegy a transzcendentális egó dobogó szívét. Ez az ösztön-én jelenti minden ösztönös tendencia, intenció és aktus kiindulási és visszatérési pontját. Az ösztön-énnek köszönhető minden magasabb rendű törekvés teleologikus bázisának aktiválása. A teljes transzcendentális egó kibontakozásával az egyes magasabb rendű aktivitási szintek ösztönös-teleologikus struktúráját az ösztön-én helyezi működésbe; ezek az aktivitási szintek és módok tőle kapnak erőt, lendületet, energiát a működéshez.

Érdeemes az evidencia és megalapozás problémájának összefüggésében külön is megvizsgálunk elő-én és ős-én viszonyát. A kettő, mint Nam-In Lee felhívja rá a figyelmünket, a megalapozás két teljesen különböző rendjébe tartozik: az elő-én a genesis-fundáció, míg az ős-én az érvényesség-fundáció rendjébe.¹⁴⁵³ Az elő-én minden transzcendentális genesis végső alapja, az evidencia-problémában az objektíváló aktusok megjelenésének előfel-tételeként szolgál végső, genetikus fundamentumként. Az ős-én minden evidencia végső ismereti alapja: a megismerés rendjében alkot végső alapot. A teljesen kifejlődött énben továbbá az elő-én *absztrakt*, míg az eredeti én vagy ős-én *konkrét* alapot jelent.¹⁴⁵⁴

Az elő-én esetében egy *genetikus* fenomenológiai problémáról van szó: arról tehát, hogy rekonstruáljuk a konstituáló tudat transzcendentális történetét, hogy feltárjuk a konkrét tudat genetikus előfokait. Lebontjuk a tudat magasabb rétegeit, hogy eljussunk az elő-énhez mint genetikus alaphoz, amely azonban ily módon egy absztrakt genetikus struktúra a teljes konkrét tudaton belül. Ezzel szemben az ős-énél egy *módszertani* problémáról beszélünk: minden érvényesség és evidencia végső alapját szeretnénk vele feltárni. Az ős-én az érvényesség-fundációhoz tartozik: mi magunk vagyunk ez az én, a magunk konkrét valójában, mint minden konstitúció, objektíváció és reflexió előtt működő konstituáló, nem-objektívált és irreflexív eredeti én, mely megvonja magát minden reflexió elől, és amely a végső apodiktikus alapot nyújtja minden evidencia-aktus számára.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵² I.m. 200.

¹⁴⁵³ I.m. 214skk, ld. még Taguchi, 2006: 116-122.

¹⁴⁵⁴ Taguchi, i.m. 117skk.

¹⁴⁵⁵ Elő-én és ős-én viszonyát illetően megoszlik az értelmezők véleménye. Holenstein, Diemer, valamint őket követve Horváth Orsolya hajlanak a kettő azonosítására, míg Lee, és az ő nyomán Taguchi a kettő szigorú

A következőkben az ének ezen ismeretelméletileg megalapozó rétegeit és funkcióit fogjuk közelebbről megvizsgálni.

2.5. Fenomenologizáló én

Miként Husserl visszatérően hangsúlyozta: minden embernek van transzcendentális egója, csak nem mindenki tud róla, (Hua 1: 75, magyar: 49, Hua 6: 190, magyar: 233, Hua 34: 122). Ez a transzcendentális egó azonban nem feltétlenül, nem mindenki esetében aktív fenomenológiailag is, hanem értelemszerűen csupán a fenomenológiát gyakorló szubjektumoknál, tehát a fenomenológusoknál. A fenomenológiailag aktív ént nevezzük fenomenologizáló ének. Husserlnek a fenomenologizáló énré irányuló megfontolásaiban meghatározó pontot jelentett együttműködése Eugen Finkkel a *Kartézianus elméletek* kapcsán, és speciálisan tanítványa művének, a Hatodik Kartézianus Elméletnek az elmélyült tanulmányozása. Fink központi jelentőséget tulajdonít a fenomenologizáló ének, mely gyakorlatilag az alapkő szerepére tesz szert nála, amelyen a fenomenológia egész rendszeres kifejtése, *szisztematikája* nyugszik. Mint alább látni fogjuk, Husserlnek voltak bizonyos fenntartásai Fink felfogásával kapcsolatban, mégis elmondható, hogy Fink értekezése hívta fel Husserl figyelmét a fenomenologizáló énré irányuló reflexió egyedülálló jelentőségére, ami a kései Husserlnél, a harmincas években a *fenomenológia fenomenológiájának* radikalizálásához, módszertanilag tudatos elmélyítéséhez és kidolgozásához vezetett.

Husserlnek a fenomenologizáló énré vonatkozó reflexiói tehát két nagy korszakra oszthatók: a Fink tanulmányának születését, illetve a vele való találkozást megelőző és követő időszakra. A fenomenologizáló énré kapcsolatban általában megállapíthatjuk, hogy esetében speciálisan a fenomenológiát gyakorló szubjektumra mint olyanra vonatkozó reflexióval, és ezzel elválaszthatatlan összefüggésben a fenomenológiai praxis önreflexiójával van dolgunk. A harmincas éveket megelőzően Husserl számára a fenomenológiai én problémája speciálisan az „érdekmentes” („unbeteiligt”, „uninteressierter”), illetve „fenomenológiai szemlélő” („phänomenologischer Zuschauer”) pozíciójának kialakítása és biztosítása szempontjából volt fontos.¹⁴⁵⁶ Husserl ilyen irányú törekvései legalább a *Logikai vizsgálódások* időszakáig

megkülönböztetése mellett érvel. (Holenstein, 1972: 221, Alwin Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan: Anton Hain K.G., 1956: 99, Horváth Orsolya, 2010: 138, 160-as lábjegyzet). Erre a kérdésre később, az ős-én tárgyalásakor, még visszatérek. Itt annyit tartok szükségesnek megjegyezni, hogy Husserlnél természetesen találhatók olyan szöveghelyek, melyeknél a szerző az ős-ént, elő-ént, ösztön-ént azonos, vagy közel azonos értelemben használja. Husserlnél, különösen a kutatási kéziratokban, jelen van néhol egyfajta terminológiai lazaság. Azonban nagyszámú szöveghely tanulmányozása alapján kimutatható egy egészen határozott terminológiai *tendencia*, és ennek alapján vélem indokoltnak magam is elő-ént és ős-ént megkülönböztetését, Lee-vel és Taguchival egyetértésben.

¹⁴⁵⁶ Uninteressierter Zuschauer: Hua 1: 73, magyar: 47 („érdektelenül szemlélő én”), Hua 6: §69 (magyar fordítás: „a közömbös szemlélő”), Hua 8: 92, 107, 167, Hua 9: 444, stb. Unbeteiligt Zuschauer: Hua 9: 313sk,

követhetőek vissza. Az előfeltevés-mentesség princípiumáról van nevezetesen szó,¹⁴⁵⁷ melyről korábban már megállapítottuk,¹⁴⁵⁸ hogy Husserl esetében a legkevésbé sem a felvilágosodásnak az előítéletekkel szembeni általános előítéletéről van szó, arról a hitről tehát, hogy a kutatásból kiiktatható volna minden előítélet, hanem ezzel a legélesebb ellentétben egy hermeneutikai alapelvről: nevezetesen a saját előfeltevésekre történő módszeres reflexió feladatáról, és ezzel párhuzamosan az előfeltevések játéba hozásáról. Az előfeltevés-mentesség elve azt a követelményt állítja a kutató elé, hogy előfeltevéseit, amennyire ez csak lehetséges, transzparenssé tegye a maga számára.

Amikor végrehajtjuk az epokhét, akkor hallgatólagosan tudatában vagyunk annak, hogy fenomenológiát gyakorlunk, a reflexió mégsem speciálisan a fenomenológiát gyakorló szubjektumra, valamint a fenomenológiai praxisra irányul, hanem a transzcendentális szubjektivitásra, és annak struktúráira. Az első fokon végrehajtott fenomenológiai reflexió ily módon bizonyos mértékig naivitásban marad a fenomenológiai szubjektum, valamint az általa végzett fenomenológiai praxis tekintetében. Az epokhé megvalósításával, a fenomenológiai szférán belül ily módon továbbra is megmaradunk egyfajta „magasabb rendű naivitásban” („naivität höherer Stufe”),¹⁴⁵⁹ melyet csupán egy második fokú, magasabb szinten végrehajtott reflexióval küzdhetünk le: a fenomenológia önreflexiójával, tehát a fenomenológia fenomenológiájával. A transzcendentális fordulat után Husserl többször is kísérletet tett a fenomenológia ilyen önreflexiójának radikális kivitelezésére. Ebben az összefüggésben két dokumentumot szeretnék kiemelni: az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémái*, valamint az 1922/23-as *Bevezetés a filozófiába* című szemináriumokat.

A Fink-hatás előtt a fenomenológia önreflexiója Husserlnél a legmarkánsabb formában a fenomenológiai tapasztalat *apodiktikus kritikájaként*, illetőleg az *apodiktikus redukció* alakjában jelent meg. Az apodiktikus redukció a következő problémát volt hivatva megoldani: a fenomenológiai beállítódásváltás, az epokhé végrehajtása önmagában még nem teszi szükség-szerűvé, hogy minden, amivel csak a fenomenológiai szférán belül találkozunk, egyszersmind apodiktikusan is legyen adva. Az apodiktikus redukció egy második fokú, magasabb szintű

Hua 25: 77skk, 83, Hua 34: 9skk, 90skk, Husserl, 2000 (Londoner Vorträge): 215, 220, 253. Phänomenologischer Zuschauer: Hua 34: 44.

¹⁴⁵⁷ Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit, Hua 19/1: 24skk.

¹⁴⁵⁸ II.1.6. „A fenomenológiai beállítódás”

¹⁴⁵⁹ Vö. Fink, 1988: 5, Luft, 2002a: 158. Fel kell hívnom a figyelmet ezen a helyen egy Fink és Husserl közötti terminológiai eltérésre. Husserl a „magasabb rendű naivítás” kifejezést speciálisan a mundán szférán belül teoretikus attitűdre alkalmazza, szemben a természetes beállítódás ilyen értelemben „alacsonyabb rendű naivításával”. Ugyanúgy Husserl a „fenomenológiai”, illetve „transzcendentális naivítás” fogalmait a leginkább természetes naivítás értelmében használja, mint a fenomenológiai, illetőleg transzcendentális szférára *vonatkozó* naivítás. Ezzel szemben Finknél a „magasabb rendű naivítás” a fenomenológiai, illetve transzcendentális naivítással szinonim fogalomként jelenik meg, mint a fenomenológiai beállítódáson, a fenomenológiai szférán *belül* fennálló naivítás.

fenomenológiai reflexió, mely a fenomenológiai öntapasztalást megtisztítja mindentől, ami nem apodiktikusan adott. Ezután lépésről-lépésre haladunk előre az egyszerűbb adottságoktól az összetettebbekig, mindenütt biztosítva az adott fenoménhez való apodiktikus hozzáférés lehetőségét. Az apodiktikus redukció magában foglalja a fenomenológiai módszerre és a fenomenologizáló szubjektumra irányuló kifejezett reflexiót; ennyiben tehát ténylegesen a fenomenológia önreflexiójáról van szó. Ennek a gondolatnak az első, világosan kimutatható, egyértelműen azonosítható csírája az elsőként említett, 1910/11-es szemináriumban jelent meg.¹⁴⁶⁰ Módszertanilag tudatos, szisztematikus formában azonban csak a másodikként megnevezett, 1922/23-as előadás során fogja kidolgozni.¹⁴⁶¹

Noha a tízes-húszas évek kézírataiban és előadásai során a fenomenológia önreflexiója ily módon visszatérően foglalkoztatja, mégis Fink hatására volt szükség ahhoz, hogy ez a téma a harmincas években központi szerepre tegyen szert Husserlnél. Mint ismeretes, a *Kartézianus elmékedéseket* Husserl olyan műnek szánta, melyet az együttműködés jegyében tanítványával, Finkkel mintegy közösen írnak meg, és amely kettejük neve alatt jelenik meg. Így szerette volna nyomatékosan kifejezni a kettejük közti együttműködést. Ennek eredménye a Hatodik Kartézianus Elmékedés, melyet Fink mintegy az előző öt, Husserl által írt rész gondolatmenetének folytatásaként, és a fenomenológiai rendszer bizonyos alapgondolatainak kibontásaként írt meg.¹⁴⁶² Közös vállalkozásuk azonban végül nem valósult meg publikáció formájában is. Ami egyfelől a munka Husserlre eső részét illette, a szerző újabb és újabb jegyzettömegeket készített az eredeti kézirat német kiadására¹⁴⁶³ történő átdolgozása számára, melyet azonban nem tudott olyan állapotra hozni, amelyet a megjelentetésre alkalmasnak tartott volna. Másfelől pedig, a Fink által készített szövegre vonatkozólag, Husserl hangsúlyozta tanítványának erőnyeit és eredményeit, mindazonáltal elvi fenntartásai voltak Fink egyes elképzeléseivel, gondolati tendenciáival és törekvéseivel kapcsolatban.¹⁴⁶⁴ Ily

¹⁴⁶⁰ Hua 13: 159. Fejezetcím: „A fenomenológia túllépése az abszolút módon adott tartományán”. Husserl körülbelül 1924-ből származó megjegyzése ehhez a címhez: „Itt jelenik meg először a fenomenológiai tapasztalat *apodiktikus kritikájának* eszméje”. Vö. még: i.m. 211skk. Taguchi épp ezért innen datálja a fenomenológia fenomenológiájának jelenlétét Husserlnél. Taguchi, 2006: 56skk. Ld. még: Tengelyi, 1998: 62-77. A jelenlegi munkán belül: II.2.5. „Az interszubjektív redukció. Az indirekt fenomén”.

¹⁴⁶¹ Hua 35: IV. szakasz, (szerkesztői felosztás). Továbbá: Hua 8: 75-81, 169-173. Ld. még: Luft, 2002a: 8skk. Az apodiktikus redukcióról magyarul: Varga, 2008.

¹⁴⁶² A husserli rendszergondolatról lásd később: VII.3.1. „Tradicionalitás”, „A filozófiatörténet fenomenológiája”, „A husserli rendszergondolat”.

¹⁴⁶³ Az eredeti kézirat alapján, mint közismert, Gabrielle Peiffer és Emmanuel Lévinas készített egy francia nyelvű fordítást, mely 1931-ben jelent meg.

¹⁴⁶⁴ Vö. ezzel kapcsolatban: Samuel IJsseling, „Vorwort”, in Fink, 1988: x skk. Kern, 1973 (Hua 15): lxii skk. Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Phae 66, 1976: 96sk. Magyarul: Toronyai, 2002: 37skk, Varga, „Eredmény, ortodoxia és történetiség a filozófiában: Edmund Husserl és Eugen Fink összefonódó filozófiái a késői freiburgi években”, in *Többlét*, 2011/1: 55-78. Uő, „Hatodik «kartézianus» elmékedés”, Bevezetés, in Husserl, 2011: 129-132.

módon Fink saját munkája is kéziratban maradt, és csak jóval szerzője halála után, 1988-ban jelent meg nyomtatásban először. A Hatodik Kartézianus Elmélkedés korlátozott módon bár, de kézirat formában is jelentős hatást tudott kifejteni a fenomenológia fejlődésére. 1933 és '34 között az anyag gépiratának másodpéldánya kézről-kézre járt Husserl tanítványainak körében, majd 1934. júliusában Gaston Berger magával vitte ezt a másodpéldányt Franciaországba, ahol a szöveg alapvető hatást fejtett ki a francia fenomenológia kezdetére és további történetére.¹⁴⁶⁵

A Hatodik Kartézianus Elmélkedés központi problémája módszer és rendszer összefüggése a fenomenológián belül.¹⁴⁶⁶ Az előző öt elmélkedésben felvetett kérdéseket a fenomenológiai általános módszertani szerkezetének kibontása révén szeretne volna elmélyíteni. A fenomenológia módszertani önreflexiójának radikalizálása szükségszerűen vezetett Finknél a fenomenologizáló szubjektum középpontba állításához. A fenomenológiai epokhéval meghaladtuk a világi naivitást (Weltnaivität), ezzel azonban nem küzdöttünk el minden egyáltalán lehetséges naivitást. A fenomenológiai reflexió első fokán sajátos témánk a konstituáló transzcendentális szubjektivitás, valamint ennek tartalmi és struktúrái. Tekintetünk nem a fenomenológiai szemlélőre, a fenomenologizáló szubjektumra irányul, amelynek vonatkozásában ily módon egyfajta magasabb rendű naivításban maradunk. Ezt a transzcendentális szférán belüli naivitást hívja Fink „transzcendentális naivitásnak”, („transzendente Naivität”, Fink, 1988: 5, magyar: 134sk). A fenomenologizáló ént csak egy magasabb fokú módszertani reflexió tudja feltárni. Ennélfogva Fink a transzcendentális konstituáló szubjektumot és a fenomenologizáló ént a fenomenológia két teljesen különböző részébe sorolja: az egyik a transzcendentális elemtan, a másik a módszertan témája, (i.m. 13, magyar: 141). A konstitúciós elemzések mélyebb szintjei Fink szerint egyedül a fenomenologizáló szubjektum problematikájának kibontásával válnak hozzáférhetőkké.

A fenomenologizáló szubjektum egészen különleges szerepre tesz szert Fink elemzéseiben. Ő a fenomenológiai rendszer legbelsőbb magja, egy pulzáló erőközpont, amely minden konstitúciós teljesítményt kivetít magából és megszervez maga körül. A világi empirikus személy, a „világgyermek” („Weltkind”, i.m. 127), a transzcendentális egó empirikus önappercepciójaként, illetve önobjektívációjaként születik meg, jön a világra. A transzcendentális konstituáló egó ebben a formában „világiasítja” el magát („verweltlichen”,

¹⁴⁶⁵ Ezen a módon Fink műve még kézirat formájában olyan szerzőkre gyakorolt hatást, mint Dorion Cairns, Felix Kaufmann, Alfred Schütz, Merleau-Ponty és Tran Duc Tao. Vö. IJsseling, 1988 (Fink, 1988): xi, 9-es lábjegyzet. Varga, 2011: 130.

¹⁴⁶⁶ Metodika, illetve metodológia és szisztematika, tehát a fenomenológiai rendszergondolat ezen belső összefüggését próbálta meg könyvében Luft tisztázni Fink művének, illetve a kései Husserl munkásságának összefüggésében. Luft, 2002a.

uo.), teszi magát világi, világbeli létezővé. A transzcendentális konstituáló szubjektum azonban nem a végső forrás, nem a legmélyebb alap. A konstituáló szubjektumot a fenomenologizáló én *vetíti ki magából*, (i.m. 44).¹⁴⁶⁷ Ezáltal egy sajátos *emanációtan* körvonalai sejlenek fel Fink leírásaiban: az empirikus, világi, emberi személyt a transzcendentális konstituáló égó vetíti ki magából, amit viszont a fenomenologizáló én vetít ki.

Fink fejtegetéseibe eltéveszthetetlen hegeli hangok vegyülnek:¹⁴⁶⁸ a fenomenológiai szemlélő mintegy a hegeli abszolútum, a hegeli Abszolút Szellem pozícióját tölti be nála, olyanná válik, mint egy mindent látó, a háttérben meghúzódó szem, amely folyamatosan csak figyel. Finknél a Hegelre, és a kései német idealizmusra vonatkozó utalások néhol egészen kifejezetten: a fenomenologizáló én önreflexiójánál a transzcendentális szubjektivitás „önmagához való eljövételéről” („Zu-sich-Selbst-kommen”) beszél.¹⁴⁶⁹ A transzcendentális szubjektivitás ezen önmagához való eljövételében a természetes beállítódás, illetve a természetes élet a konstitúciós folyamat végső produktumának bizonyul. Husserl fenntartásai többek között éppen a fenomenologizáló én ilyen abszolutizálására vonatkoztak, illetve arra, hogy Fink mereven elválasztja egymástól a fenomenologizáló és konstituáló szubjektumot, (i.m. 183). Fink arról beszél, hogy a fenomenologizáló én mintegy „perszonálunióban” („Personalunion”) van a számára tematikus transzcendentális konstituáló szubjektummal, (i.m. 12, magyar: 140). Husserl szerint a kettő közötti kapcsolat ennél jóval szorosabb: ugyanannak az egyetlen, egységes szubjektumnak különböző rétegeiről, aspektusairól, funkcióiról kell beszélünk. Véleménye szerint Fink megfogalmazásai az eredeti módon fungáló fenomenologizáló én, valamint a konstituáló szubjektum és végül a konstituált, világbeli ember közti távolságot szinte végtelennek mutatták, és ily módon e megnyilatkozások alkalmasak voltak arra, hogy elfedjék ezeknek az aspektusoknak az eredeti egységét, valamint arra, hogy alapot adjanak bizonyos metafizikai természetű, spekulatív idealista félreértéseknek.

Minden elvi fenntartása ellenére Fink vizsgálódásai voltak azok, amelyek Husserl figyelmét ráirányították a fenomenológia szisztematikusan végigvitt önreflexiójának, és ezzel összefüggésben a fenomenologizáló szubjektumra irányuló kifejezett reflexió speciális fontosságára. Ezáltal a Hatodik Kartéziánus Elmélkedés kulcsszerepet töltött be abban, hogy

¹⁴⁶⁷ Vö. még: Luft, i.m. 173.

¹⁴⁶⁸ Vö. Luft, i.m. 174.

¹⁴⁶⁹ Fink, 1988: 26. „A fenomenológiai redukcióban a transzcendentális élet a «szemlélő» produkálásában önmagán *kívülre* kerül, meghasad, szétágazik. Ez a szétágazás azonban a transzcendentális szubjektivitás *önmagához-való-eljövételének lehetőségének a feltétele*. Amíg a transzcendentális élet differenciálatlan egységben megy végbe, amíg csak világkonstituáló tett, addig alapvetően nincs tudatában önmagának: a természetes beállítódás módusában megy végbe”.

Husserl a harmincas években nekilátott rendszeres, módszertanilag tudatosan kidolgozni a fenomenológia fenomenológiáját, és minden korábinál meghatározóbb jelentőséggel ruházta fel a fenomenológiai szemlélt, a fenomenologizáló szubjektumot. A Fink felől érkező hatás alapvető szerepet játszott abban, amit Luft a husserli transzcendentális fenomenológia harmincas években bekövetkezett „hermeneutikai fordulatának” nevezett.¹⁴⁷⁰ Ebben az időszakban Husserl a fenomenológiát ténylegesen „a tudati élet hermeneutikájának” („Hermeneutik des Bewusstseinslebens”, Hua 27: 177) is nevezi. A fenomenológiát, a tudatot, a fenomenológust egyaránt az interszubjektív, történeti, kulturális létezős közegébe illeszkedő dolgokként vizsgálja, melyek pontos megvilágításához fel kell térképezni annak a konkrét közegnek a szerkezetét, amelybe beleágyazódnak.

Mindeközben azonban Husserl egy pillanatra sem téveszti szem elől a transzcendentális dimenziót. A fenomenologizáló szubjektum tényleges egy transzcendentális történet része: a történelemben ható univerzális teleológia, az ész teleológiájának legmagasabb rendű érvényre jutása, kifejeződése. A fenomenologizáló szubjektum megjelenése a világtörténelemben az ész transzcendentális szerkezetéből fakadó immanens-lényegi tendenciákat teljesít be. Ez a teleologikus struktúra végső soron a transzcendentális ösztönök teleológiáján alapul. A fenomenologizáló én mint az ész legmagasabb rendű megnyilvánulása és aktivitása az észösztönből származó törekvéseket bontakoztat ki és működtet a legmagasabb szinten. Egy 1935-ös kéziratban a következő szavakkal fogalmazza meg Husserl ezt a gondolatot:

Az ember, ember voltának történelmében „kibontakoztatva” magát, „eszés lény” – és pusztán csak az?

A rejtett, abszolút ész, mely az emberben lappang, emberi ésszé válik, mely benne rejtőzik. Az emberi észben lappangva létesülő emberi észösztön azonban a fenomenologizáló énben válik abszolút ésszé mint olyanná, és lappangva létesülő lappangóként, a fenomenológiai aktivitásban implicit állandó téloszát abszolút ösztönként érti meg.

A V 20: 2a¹⁴⁷¹

A fenomenologizáló szubjektumra irányuló reflexió azonban még nem éri el a fenomenológia módszertani önreflexiójának végső határait, és ily módon még nem jut el a végső apodiktikus talajig. Erre Husserl az ő-én gondolatának kifejlesztésével tesz kísérletet. Míg a

¹⁴⁷⁰ Luft, 2002a: 18.

¹⁴⁷¹ „Der Mensch ist «Vernunftwesen», sich «entwickelnd» in der Geschichte seiner Menschheit - und bloß das? / Die verborgene, die absolute Vernunft, patent im Menschen, wird menschliche Vernunft, die in ihm verborgen ist. In der menschlichen Vernunft patent werdend menschliche Vernunfttriebe, aber im phänomenologisierenden Ich wird die absolute Vernunft als solche und als patentwerdende patent, es versteht in der phänomenologischen Aktivität sein implizites standiges Telos als absoluten Trieb”. Vö. Luft, i.m. 291.

fenomenologizáló én a reflexió kifejezett témajaként végső soron valami objektívnek és tárgyszerűnek számít, addig az ő-én mint minden reflexióban benne lappangó, végsőképp reflektáló én, objektíválhatatlan, nem-tárgyias, nem-reflektált és végsőképpen szubjektív, szubjektumszerű létező.

2.6. Ős-én

A fenomenologizáló énből fakadó módszertani nehézségek végül Husserlnél a végső alapként felfogott ő-én koncepciójához vezetnek. A reflexivitas fokainak problémájáról van szó. Az én az önreflexióban önmaga számára kettéhasad egy reflektáló látens énré és egy reflektált, tárgyias, pátens énré, (Hua 8: 86-92). A reflexió megismételhető, „iterálható”, és minden további reflexió aktussal megkülönböztetünk egy reflektáló és egy reflektált ént. Egy bizonyos ponton túl a reflexió iterálása semmi újdonságot nem nyújt számunkra a reflektált én *tárgyias* struktúráit illetően. De az önreflexió minden aktusa mögött ott van az eredeti én, aki lényegénél fogva nem tárgyias, és soha nem is lehet tárgyias, mert ő lényegénél fogva a *szubjektum*, aki kívül marad reflexión. Az eredeti én a szem, amely mindent lát, kivéve önmagát.¹⁴⁷² Hogyan lehet rálátásunk erre az ő-énre?

Az ő-én, ahogyan Husserl harmincas évekbeli írásaiban megjelenik, világosan elkülöníthető az én összes többi rétegétől és aspektusától, így a fenomenologizáló éntől is. A fenomenologizáló én végső soron reflektált, konstituált, tárgyias, objektívált egó. Az ő-én ezzel szemben lényegileg aktus-én: irreflexív, konstituáló, nem-tárgyias, nem-objektívált. Hasonló okokból különül el az ő-én az elő-éntől. Az elő-én végső sorob objektívált és konstituált teljesítmény, mint korábban mondtuk:¹⁴⁷³ *genetikus alap*. Az ő-én viszont nem-objektívált és lényegéből fakadóan konstituáló, aki visszahúzódik minden konstitúciós teljesítménye mögé. Az ő-én a fenomenológiában a végső¹⁴⁷⁴ *módszertani*, apodiktikus *alap*. Korábban utaltunk rá, hogy egyes értelmezők azonosítják egymással ő-ént és elő-ént. Ebben a tekintetben meggyőzőnek érzem Lee és Taguchi érvelését, akik szerint az elő-én genesis-alapot, míg az ő-én érvényesség-alapot jelöl Husserlnél. Lee véleménye szerint az ő-énnek az elő-énnel való azonosítása¹⁴⁷⁵ a C-kéziratok egyik helyének vitatható értelmezésére nyúlik vissza. Ez a szöveghely a konstitúció legelső fokának szubjektumaként az ösztön-ént említi,

¹⁴⁷² Csaknem mint Wittgensteinnél. Vö. Wittgenstein, *Logikai-filozófiai traktátus*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1963: 162, [5.632-5.633]. „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa. Hogy figyelhető meg a metafizikai szubjektum? Azt mondod, ugyanúgy áll a dolog, mint a szemmel és a látótérrel. De a szemet valójában *nem* látod”.

¹⁴⁷³ V.2.4. „Elő-én”, alfejezet vége.

¹⁴⁷⁴ Mint a következő fejezetben látni fogjuk, hozzá képest is van egy még mélyebb alap: az interszubjektív transzcendentális élet.

mint homályos ösztönpólust és ösztönalapot.¹⁴⁷⁶ A szövegkörnyezet alapján azonban számomra nyilvánvalónak tűnik, hogy itt a transzcendentális genezis legalsó fokáról van szó, mint genezis-alapról, és nem egyáltalán mindenféle konstituáló, objektíváló, reflektáló aktus konkrét kiindulópontjáról és alapjáról. Az ösztön-én csak az ösztönszerű aktusok, élmények és intenciók kiindulópontja és pólusa. Az ő-én ezzel szemben minden egyáltalán lehetséges és aktuális aktus, élmény, intenció végsőképpen fungáló konkrét pólusa, kiindulópontja és végpontja, pre-konstituált,¹⁴⁷⁷ nem-reflektált, nem-objektívált konkrét alapként.

Husserl a harmincas években végső módszertani alapként dolgozta ki az ő-én koncepcióját. A szubjektumnak ezzel a végső konkrét valóságával kapcsolatos eszmefuttatások végigvonulnak Husserl kései kutatási kéziratain. Ebben az összefüggésben mindenekelőtt a C-kéziratokat kell megemlíteni, ahol Husserl az időtudat végső eredeteként és forrásaként írja le az ő-ént, (Hua Mab 8: 2, 4, 7, 20skk, 197skk). Módszertani szempontból elemzi a 34-es kötet 20-as szövegében, mint a redukció radikalizálásának eredményét (Hua 34: 298-302). A 15-ös kötet 33-as szövege szintén az eredeti énré való redukciót vizsgálja, valamint az eredeti egóknak egy univerzális, végtelen monásközösségben való harmonikus-teleologikus összefüggését, (Hua 15: 580-592). Noha az ő-énre vonatkozó megfontolásai egészen élete végéig megmaradnak bizonyos mértékig kísérleti stádiumban, nem érik el a végleges kidolgozottság állapotát, az ő-énnek Husserl kései gondolatrendszerében betöltött központi jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a *Válság*-könyv egyik legfontosabb helyén az ő-én minden konstitúció eredeti forrásaként, végső módszertani alapként jelenik meg, (Hua 6: §§53-54). Egy publikációra szánt szisztematikus műről van szó, melynek megfelelő része azonban sajnos nem jelenhetett meg szerzője életében.¹⁴⁷⁸

Mivel az ő-én minden konstitúció, objektíváció és reflexió végső alapja, hordozója és médiuma, ezért az ő-én problémája kiterjed a fenomenológiai konstitúció minden szintjére és területére. Az ő-én kérdésével foglalkozó egyes szerzők az általuk vizsgált sajátos probléma összefüggésében helyezték előtérbe ennek a végső konkrét szubjektumnak egyik vagy másik

¹⁴⁷⁵ Holensteinnél, Diemernél, és az ő nyomdokaikon a magyar szakirodalomban Horváth Orsolyánál. Diemer, 1956, Holenstein, 1972, Horváth Orsolya, 2010: 136skk.

¹⁴⁷⁶ Hua Mab 8: 252sk. „A legalsó fokon az én ösztön-én, homályos, ösztönös célokkal. Az ösztön különböző módokon megy végbe, és ennek során a kielégülés célja pátens, és megcélzottként pátens értelemben, pátens módon létesülve. Az ösztönnek ezzel még nincs vége, az ösztön új módokat vesz fel – és én továbbra is, folyamatosan ösztön-énekként működök”. Vö. Lee, 1993: 214sk.

¹⁴⁷⁷ Ez azt jelenti, hogy minden konstitúció alapja és forrása, mely azonban a maga számára rendelkezik egyfajta előzetes, hallgatólagos feltárultsággal.

¹⁴⁷⁸ A mű első két része jelent meg Husserl életében az Arthur Liebert által Belgrádban szerkesztett „Philosophia” c. folyóiratban 1936 végén. A harmadik részt, mely az említett paragrafusokat is tartalmazza, Husserl visszakérte a szerkesztőktől átdolgozás céljából, mellyel azonban haláláig nem végzett. Vö. pl. Walter Biemel, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 6: xiv sk. Magyarul: Mezei, 1998: 267.

aspektusát.¹⁴⁷⁹ Maga Husserl leginkább a temporalitás és az időtudat vonatkozásában vizsgálja ezt az ént. Miként a kései Husserl számára világossá vált: az időtudat nem pusztán egy különös probléma a többi fenomén és probléma között, hanem maga is a fenomenológiai konstitúciónak olyan általános jellemzője, mely a konstitúció minden szintjét és területét érinti valamilyen módon. A reflexió, mely Husserlnél speciálisan az ő-s-én kérdéséhez vezet, végső soron szintén az időtudat problémakörébe illeszkedik, minden reflexió aktusnak a reflektált tartalomhoz képest birtokolt lényegi utólagossága miatt. De éppígy minden evidencia-aktus Husserlnél lényegileg temporális karakterrel rendelkezik; az evidenciáról, és speciálisan az apodiktikus evidenciáról az idős Husserl úgy is beszél, mint „apodiktikus temporalizációról” („apodiktische Zeitigung”, Hua 29: 86-89).¹⁴⁸⁰

Az ő-s-én a végső soron fungáló transzcendentális szubjektivitás, mely az epokhé radikalizálásával, még az interszubjektivitást is megelőző anonim ő-s-dimenzióként lép fel, (Hua 6: 188sk, magyar/1: 232). Az ő-s-én, miként Toronyai Gábor fogalmaz, „túllép a reflexió hatókörén vagy még inkább behozhatatlanul megelőzi azt”.¹⁴⁸¹ Az ő-s-én médiuma az eleven jelen. Az időtudattal kapcsolatos kései kutatásai során, az eleven jelen eredetének és alapszerkezetének tisztázására irányuló kísérleteiben Husserl elkülönített énszerű és énídegen oldalt, az ő-s-én és az ő-s-hülé oldalát, (Hua Mab 8: 70skk, 110sk). Az ő-s-én egy ösztönös-kinesztetikus aktussal fordul az ő-s-hülé felé, mely mintegy magára vonzza az ő-s-én figyelmét, (i.m. 225sk).¹⁴⁸² Az idő ő-s-én és ő-s-hülé játékából születik meg, melyek ily módon időtlenek, illetve kívül állnak minden időbeliségen.¹⁴⁸³ Ő-s-én és ő-s-hülé az észlelt, fenomenális idő, illetve a reflexió idejének előfeltételeiként alkotják az időbeliség alapját és eredetét. Elkerülik

¹⁴⁷⁹ Held és részben az ő nyomdokain haladva Inga Römer az ő-s-ént az időtudat és általában az időbeliség genezisének kontextusában vizsgálják. (Held, 1966: 164-172. Vö. továbbá: uő, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Phae 49, 1972: 19sk. Inga Römer, 2010: 89-94, 99, 103, 115sk, 235). Taguchi az ő-s-ént kifejezetten módszertani tekintetben vizsgálja, mint az evidencia, és különösen az apodiktikus evidencia végső alapját, mint a husserli végső megalapozás legradikálisabb kifejtését. (Taguchi, 2006). Részben Taguchi néhány megfontolását viszi továbbá, és szintén módszertani szempontból, speciálisan a redukció és az epokhé probléma-összefüggésében vizsgálja az ő-s-ént Micalli. Az ő-s-én nála úgy jelenik meg, mint egy végső fenomenológiai redukció eredménye. (Micalli, 2008: 7, 9, 96, 121, 124-129). Lee az ő-s-ént speciálisan mint érvényesség-alapot vizsgálja. (Lee, 1993: 214sk, 218, 245sk). Ld. még: Kühn, 1998: 374skk, 395sk. Ld. továbbá: Kühn, 1998: 374skk, 395sk. Magyarul: Toronyai Gábor az ő-s-ént a kései husserli rendszergondolat szempontjából vizsgálja, és speciálisan a transzcendentális étellel kapcsolatos jelentőségét emeli ki. Toronyai úgy állítja a középpontba az ő-s-ént, mint a transzcendentális ő-s-élet ő-s-médiumát. (Toronyai, 2002: 89-93, 96-98). Horváth Orsolya a fenomenológiai redukció radikalizálásaként mutatja be az ő-s-én koncepcióját, viszont nála az ő-s-én összemosódik az elő-énnel, amit én – Lee és Taguchi nyomán – problematikusnak tartok. (Horváth, 2010: 136skk). Ld. még ehhez: Schwendtner, 2008: 138skk.

¹⁴⁸⁰ 1935-ös kézirat.

¹⁴⁸¹ Toronyai, 2002: 89. „A végsőképp működő szubjektivitás túllép a reflexió hatókörén vagy még inkább behozhatatlanul megelőzi azt. Ebben az állandó megelőzésben azonban bizonyos módon mégiscsak támpontokat nyújt a reflexió számára.”

¹⁴⁸² I.m. 225. „Az ő-s-hülé az ő-s-kinesztézisekkel. Mondjuk azt: egy egységes céltalan «tett», egységben a hülé osztatlan totalitásával”.

a reflexió tekintetét, kívül esnek minden reflexión, teljességgel *irreflexívek*, mégsem kell őket pusztán spekulatív magyarázó elveknek tekintenünk, mivel a fenomenológiai reflexió álláspontján indirekt módon mégis megjeleníthetők.

Noha az ős-én prereflexív, pretemporális (illetve atemporális), még nem teljesen tapasztalaton kívüli. Rolf Kühn megfogalmazásával élve: az ős-én tapasztalható, de nem objektíválható.¹⁴⁸⁴ Esetében tapasztaltnak egy elemibb rétegről van szó: egy implicit, látens öntapasztalatról. Az ős-én az eleven jelenben időbelivé teszi magát, ön-temporalizációként (Selbstzeitigung) jelenik meg. Az egyes most-pontokban nem hullik szét egymástól elkülönülő ének sokaságára, hanem összegyűjti magát a temporalizáció folyamatában, és egyetlen konkrét énként vonatkozik önmagára, az egyes most-pontokhoz rendelhető, objektívált, időben változó én-sokféleséggel szemben. Az ős-én ezen eredeti önmagát egyesítése, ön-azonosítása egy prereflexív önszintézis, egy olyan nem-tematikus, nem-kifejezett önvonatkozás, melyet „immanens reflexivitásként” is értelmezhetünk.¹⁴⁸⁵ Az ős-én eredeti, minden objektívációt, minden kifejezett reflexiót megelőző konkrétságát többek között éppen ez az implicit önvonatkozás, ez az immanens reflexivitásként is értelmezhető prereflexív önszintézis biztosítja.

Az ős-én eredeti közege az ősáramlás (Urströmen), a minden reflexív aktivitást megelőző őspasszív áramlás, az ősáramló jelen, (Hua 15: 585). Az ősáramlásnak ebben a közegében az ős-én az objektívált időbeliséget megelőző pretemporális (illetve atemporális), prereflexív önszintézisként működik. Ebben a prereflexív, pretemporális eredetiségében és konkrétságában tekintett transzcendentális szubjektivitás megelőz továbbá minden reflexív, illetve egyáltalán minden kifejezett, énszerű aktivitást, és ennél fogva „őspasszivitásként” („Urpassivität”) jellemezhető, (Hua 15: 317, 585, Hua Mab 8: 434).¹⁴⁸⁶ Az ős-én minden aktivitás és passzivitás alapjaként tekinthető őspasszivitásnak. Ily módon az aktivitás és passzivitás végső alapjaként ez az ős-én ősszintézisnek (Uraktivität),¹⁴⁸⁷ minden aktivitás eredőjének is felfogható. Minden konstitúciós folyamat kiindulópontjaként az ős-én nem sorolható teljes egyértelműséggel sem a statikus, sem a genetikus konstitúcióhoz: minden konstitúció végső apodiktikus alapjaként és médiumaként az ős-én megelőzi és megalapozza mind a statikus, mind a genetikus konstitúciót.

¹⁴⁸³ Vö. Inga Römer, 2010: 88skk. (88.o. „Husserl az eleven jelenen belül három alapkategoriat különböztet meg”. Ezek Römer szerint az ős-én, ős-hülé és az ösztönös ős-kinesztézis). Ld. még: Luis Niel, *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2011: 202. Husserl időfelfogásának részleteivel a következő szakaszban fogunk foglalkozni.

¹⁴⁸⁴ Kühn, 1998: 375.

¹⁴⁸⁵ Vö. Toronyai, 2002: 89.

¹⁴⁸⁶ Vö. Held, 1966: 92skk, Toronyai, 2002: 90.

¹⁴⁸⁷ Vö. Kühn, 1998: 60.

A szubjektivitás minden magasabb szinten konstituált, objektivált, reflektált formája végső soron nem más, mint az eredeti én tükröződése önmagában. A reflexióban megjelenő én-sokaság nem más, mint annak különböző módjai, ahogyan az eredeti én önmagára tekint. A reflexió az eredeti énnel az a képessége, hogy távolságot vegyen fel önmagához képest, hogy önmagát egy bizonyos módon, egy bizonyos álláspontról vegye tekintetbe. Az eredeti énnel kapcsolatban a rendkívüli nehézséget éppen az jelenti, hogy az eredeti én nem más, mint az önmagunkhoz való eredeti *közelség*. Ha távolságot veszünk fel hozzá képest, ha teszünk „egy lépést hátra” („ein Schritt zurück”),¹⁴⁸⁸ akkor már épp hogy nem az eredeti énnel vagy ős-énnel van dolgunk. Az ős-ént éppen ez az eredeti, meghaladhatatlan és behozhatatlan közelség konstituálja. Az eltávolodással egyúttal annak lehetőségét is megszüntetjük, hogy az ős-ént vagy eredeti ént a maga eredetiségében vegyük szemügyre. Az ős-én mint abszolút közvetlenség és közelség tematizálásának problémája Husserlt a harmincas években az apodikticitás fogalmának radikális átalakítására kényszeríti.

A szubjektivitás őstartományának feltárására irányuló kísérletei során Husserlnél megjelent a közvetett apodikticitás gondolata. Ez azt jelenti, hogy ennek az ősrégióknak a konstitutív mozzanatait, mint amilyen az ős-én és az ős-hülé is, nem lehet többé közvetlen szemléleti megjelenítés, közvetlenül tárgyiasító reflexió tárgyaivá tenni. Az ős-én nem tud többé eleget tenni a „princípiumok princípiumának”, nem tud hús-vér valójában szemléletileg is megjeleníteni.¹⁴⁸⁹ Csupán közvetve, úgymond „a szemünk sarkából” láthatjuk. Indirekt módon tudunk csak ráhivatkozni, de ez nem jelenti az apodikticitás eredeti eszméjének feladását, hanem csupán ennek az eszmének az alakváltozását, és egyúttal elmélyítését. Az ős-én éppen azért nem jeleníthető meg közvetlenül, mert nem rendelkezünk távolsággal hozzá képest: a legközelebbi, éppenséggel mi magunk vagyunk az.¹⁴⁹⁰ Az ős-én apodikticitása egy *médiumszerű apodikticitás*, minden megjelenés, minden evidencia ős-médiuma. Ez a médium

¹⁴⁸⁸ Heideggerrel szólva. Heidegger: GA7: 106.

¹⁴⁸⁹ Inga Römer: az ős-én apodikticitása egy nem-szemléleti apodikticitás. 2010: 116, 235.

¹⁴⁹⁰ A megfogalmazás paradox módon hangozhat. Egész egyszerűen a következőt jelenti: ahhoz, hogy valamit közvetlenül meg tudjunk jeleníteni szemléletileg, hogy valamire közvetlenül rá tudjunk mutatni, szükségünk van a távolságra, mely engem és a dolgot elválaszt és egyúttal összeköt. Szükségem van egy álláspontra, ahonnan rá tudok mutatni a dologra, ahonnan meg tudom azt jeleníteni. Pontosan ezzel a távolsággal, ezzel az állásponttal nem rendelkezem az ős-én esetében, mely én magam vagyok a legradikálisabb epokhében.

végső soron nem más mint a transzcendentális *élet* mozgalmassága.¹⁴⁹¹ A végső fundamentum egy állandóan mozgásban lévő alap.

Husserlnél minden élet alapvetően az evidenciában való élet.¹⁴⁹² A tévedés csupán felhívás az evidencia radikalizálására. Az ősz-evidencia az „én vagyok”, végső soron az ősz-én evidenciája. Az ősz-én mint önmagával való közvetlen azonosság és önmagához való közvetlen közelség, egyszerre öntapasztaló és világtapasztaló én, egyszerre öneszmélés és világképzés, *ontifikáció*.¹⁴⁹³ Az ősz-én rendelkezik egy önmagára és a világra vonatkozó hallgatólagos megértéssel, feltárultsággal. A konstitúció, objektiváció és reflexió magasabb szintjein az ősz-én ezen eredeti két aspektusa bomlik ki egyre összetettebb módon.

A legradikálisabb epokhében ez az ősz-én teljesen anonim, megelőzi én és te minden szembenállását, megelőz minden deklinációt, (Hua 6: 188sk, magyar/1: 232). A legfontosabb kérdés ezzel összefüggésben: hogyan lépünk tovább ettől az interszubbektivitást megelőző, deklinálhatatlan éntől a többi énhez, hogyan jutunk el a többi szubjektum ősz-énjéhez, hogyan jutunk el a monadikus interszubbektivitáshoz? Úgy vélem, ennek a kérdésnek a kulcsát az *ősz-monász* fogalma jelentheti, (Hua 15: 17, 591, 636, Hua Mab 8: 20-22). Husserl beszél az ősz-énről mint eredeti egóról (urtümliches ego), úgy is, mint ősz-monásról. Az ősz-monász nála szintén végső érvényesség- és evidencia-alapot jelent, de oly módon, mint amit már egyúttal az interszubbektív, monadikus konstitúció alapjának is tekintünk.¹⁴⁹⁴ Az ősz-monász fogalmától

¹⁴⁹¹ Ez Taguchi könyvének alap gondolata. Könyvében Taguchi szervesen összekapcsolja egymással az ősz-ént és az evidencia-problémát, és az ősz-ént eleve az evidencia és a módszertan kérdése felől közelíti meg. Taguchi elemzéseiben az ősz-én minden esemény, evidencia ősz-médiamaként jelenik meg, mint amely a transzcendentális élettel, magával azonos. 2006: xvi sk. „A husserli evidenciakritika részletekbe menő vizsgálatai révén világos lesz, hogy az «apodikticitás» mint legmagasabb evidencia hagyományos fogalma Husserlnél alapvető átértelmezésen ment keresztül. Husserlnél az egó «apodikticitása» nem olyasféle evidencia, mely a tudat kicsiny «mozdulatlan» területét alkotná, hanem minden tudati élet legeredendőbb – legegyszerűbb és legkézenfekvőbb – *médiamaként* végső soron magának az életnek az eleveességét alkotja”. Ezzel a gondolattal Taguchi figyelemre méltó módon gyakorlatilag megismétli Toronyai Gábor felfogását, aki szerint az ősz-én szintén leginkább az élet fogalmával jellemezhető. Toronyai szerint az ősz-én mint végső soron működő szubbektivitás *létmódjának* a jellemzésére nem az idő és nem is az öntudat, hanem éppen az élet fogalma a legalkalmasabb. Felfogása szerint az idő nem fejezi ki kellőképpen, hogy itt egy lényegileg szubbektív működésmódról van szó, az öntudat pedig olyan reflexivitást feltételez az ősz-énben, amellyel az még nem rendelkezik. „Az élet fogalmaz azonban jól visszatükrözi mind az őspasszív áramlás, mind az ön-összegyűjtő aktivitás, mind pedig az önmegjelenítésben rejlő pretemporalitás mozzanatait”. Toronyai, 2002: 92, (91sk). Mindkét szerzőnél az ősz-én a transzcendentális élet ősz-médiума.

¹⁴⁹² Vö. Hua 24: 210. „Az evidenciában élünk, bár nem reflektálunk az evidenciára”.

¹⁴⁹³ Vö. Toronyai, 2002: 92sk.

¹⁴⁹⁴ Ezzel kapcsolatos terminológiai tisztázásokat illetően ld. Taguchi, 2006: 109-111. Taguchi megpróbál kikapartani bizonyos terminológiai tendenciákat Husserl kutatási kézírataiban. Értelmezése szerint: 1. Az abszolút én, illetve abszolút egó Husserlnél már a húszas évek elejétől jelenlévő fogalma jelentheti az ősz-ént, de csak annyiban, amennyiben esetében végrehajtottuk az interszubbektivitásra vonatkozó epokhét. 2. Ősz-én vagy ősz-egó? Az én (Ich) fogalma Husserlnél többnyire a szubbektivitás pólus-voltára utal, az egót nagyon gyakran a konkrét szubbektivitás megjelölésére használja. 3. Az ősz-monász fogalma szintén jelentheti az ősz-egót, de szintén csak az interszubbektivitás tekintetében végrehajtott epokhé mellett. Az ősz-monász viszont másfelől, a monász ősz-modális formájaként, már közvetlenül az interszubbektív konstitúció alapjaként fogható fel. Az ősz-monásztól lépünk tovább a monadikus konstitúcióhoz.

lépünk tovább a monadikus interszubbjektivitás szintjére. Egy 1933. június 22-ei datálású, a redukció radikalizálására vonatkozó kéziratban Husserl a következőképpen ír:

Ekkor ismét ahhoz a belátáshoz jutok, hogy eredeti egóm eredeti egók végtelenségét implikálja, amelyek mindegyike implikálja az összes többi, köztük az én eredeti egómat is, mégpedig éppen ennek a végtelenségnek az alapján. Bennem rejlik az összes, minden elgondolható értelemben vett létező – a teleologikus harmóniával egyetemben, amely a mindenséget (Allheit), mint minden egységét (All-Einheit) lehetővé teszi. Bennem rejlik azonban mindenki más is, méghozzá úgy, hogy magában implikálja az összes, minden elgondolható értelemben vett létezőt – ez számomra lényegében ugyanazt jelenti.

Hua 15: 587sk

Ez azt jelenti, hogy mindegyik monász visszatérhet egy radikális visszakérdezésben a saját eredeti egójához, ős-énjéhez, mint végső evidencia-alaphoz. De végső soron mindannyian az univerzális monászközösség, és ebből fakadóan az Abszolútum részei vagyunk, és csak az Abszolútumhoz való tartozásunkban vagyunk valóban konkrét létezők. A végső konkrétum Husserlnél nem más, mint az Abszolútumként felfogott univerzális monászközösség. A monászközösség eredeti egók, ős-ének közössége, melyek kölcsönösen implikálják egymást, és amelyek ebben a kölcsönös implikációban, az Abszolútum önállóan mozzanataként jelentik minden érvényesség, evidencia, értelem és lét alapját. Ez a kölcsönös implikáció, mint arra Micalli is utal, egyfajta körkörösséget eredményez az apodikticitás husserli felfogásában.¹⁴⁹⁵ Ez a körkörösség azonban a legkevésbé sem kell, hogy valamifajta fogyatéknak, „ördögi körnek” számítsa, hanem a végső alap eredendően dinamikus jellegére utal.

A kölcsönös implikációban rejlő körkörösség felismerésével gyakorlatilag ahhoz a belátáshoz jutok el, hogy nem lehetek én egyedül, anonim módon fungáló ős-egóként minden lét, érvényesség és értelem alapja, hanem csak a többiekkel, más eredeti egókkal való összefüggésben lehetek egy ilyen végső alap *része* vagy mozzanata. Saját végességem, önállótlan-ságom felismeréséről van szó, arról, hogy végső soron rászorulok másokra. A körkörösség itt pozitív, konstitutív mozzanat: mindannyian, az eszes egók közösségének tagjai, visszakérdezhetünk saját eredeti egónkra, ős-énünkre, mint végső alapra és eredetre, de ez az eredeti én végső soron önállóan mozzanatként épül be a valóban eredeti lét- és érvényesség-alapba, az Abszolútumba, az univerzális monászközösségbe. Az eredeti egó vagy az ős-én csak ennek az alapnak a mozzanataként számíthat végső alapnak.

¹⁴⁹⁵ Micalli, 2008: 129.

3. fejezet. A transzcendentális interszubjektivitás mint végső valóság

Az egológiai megalapozás érvényessége, miként Husserl visszatérően hangsúlyozza, korlátozott. A transzcendentális szolipszizmusnak végső soron a transzcendentális interszubjektivitásban, a monásközösség ősz-evidenciájában kell feloldódnia, (Hua 1: 176sk, magyar: 167sk).¹⁴⁹⁶ Az önmagában első lét a transzcendentális interszubjektivitás, (i.m. 182, magyar: 173).¹⁴⁹⁷ Miként egyéb szöveghelyek mellett az összkiadás 15-ös kötetének 38-as szövegéből kiderül, az idős Husserl számára az Abszolútum a magát különböző szinteken és formákban artikuláló monásközösség, (Hua 15: 666skk, vö. még Hua 1: id. hely).

Husserl mindig a végső konkrétumhoz próbál meg eljutni. Ennek során azonban módszertani és konstitúciós rendet kell követnie. A dolgot a maga konkrét valójában próbálja meg feltárni. Ezt a leépítő és felépítő analízis módszerének egymással összekapcsolódó alkalmazásával próbálja meg elérni.¹⁴⁹⁸ Az elsőre konkrét valóságként adódó dolgot absztrakt elemeire, aspektusaira bontja, majd ezekből az absztrakt mozzanatokból, aspektusokból rekonstruálja a konkrét dolgot, egyúttal szélesebb összefüggések közé helyezve azt. A szubjektum kérdését is ezen a módon közelíti meg. A szubjektumot, az egológiai elemzések segítségével, absztrakt mozzanataira, önállóan aspektusaira bonthatjuk, majd ezeket kifejezetten tematizálva, egymáshoz való viszonyukat vizsgálva, élesebb megvilágításban látjuk újra magát a konkrét szubjektumot. Ahogy a szubjektumot a maga konkrétságában kíséreljük meg rekonstruálni kiderül, hogy az először konkrétként adódó szubjektum, az individuum, az emberi személy, nem a végső soron konkrét valóság, hanem a közösség az, ami valóban konkrét. A magasabb szintű elemzésekben a szubjektum a közösség önállóan mozzanataként jelenik meg.¹⁴⁹⁹

¹⁴⁹⁶ Id. hely. „A szolipszizmus látszatát tehát föloldottuk, noha a tétel megőrzi a maga alapszintű érvényességét, mely szerint bármely létező, csak számomra létező, és létértelmét kizárólag belőlem, saját tudati szférámból merítheti. Ez az idealizmus fejtegetéseinkben monadológiának bizonyul, mely a maga tartalmát, a leibnizi metafizikát illető mindennemű megalapozott vád dacára, tisztán a transzcendentális tapasztalatnak a transzcendentális redukcióban feltároló fenomenológiai kifejtésében meríti, tehát a legeredetibb evidenciából, melyben minden elgondolható evidencia gyökerezik”.

¹⁴⁹⁷ Id. hely. „Az önmagában első lét, mely megelőz minden világi objektivitást, nem más, mint a transzcendentális interszubjektivitás, vagyis a különböző formákban közösségiesülő monásközösség”.

¹⁴⁹⁸ Vö. Hua 8: 29sk, Lee, 1993: 77sk. Lee a genetikus konstitúcióra helyezi a hangsúlyt, amikor leépítő és felépítő elemzésről beszél. Úgy gondolom azonban, hogy Husserl a konstitúció mindkét szintjén érvényesíti a leépítés és felépítés módszerét. A statikus fenomenológiában például a tiszta énhez, mint absztrakt mozzanathoz, az élmények és aktusok logikai pólusához, egyáltalán csak a leépítő analízis módszerével, vagyis absztrakció útján jutunk el. A monadikus egót ebből az absztrakt énből rekonstruáljuk azután a maga konkrétságában – még mindig a statikus konstitúció szintjén.

¹⁴⁹⁹ Jogosan merülhet fel a kérdés: miért önállóan mozzanata az egyén a közösségnek? Nem szigetelhető-e el az egyén fizikailag többiektől, sőt: fizikailag már nem eleve a többiektől függetlenül létezőnk (tekintsünk most el a számi ikrek filozófiaiag egyébként a legkevésbé sem irreleváns kérdésétől)? Noha fizikailag függetlenül létezőnk a bennünket körülvevő közösségtől, mégsem az önálló alkotórészek (Stücke) módján vagyunk részei a társadalomnak. Létezésünk interszubjektív karakterétől ugyanis semmiféle izoláció sem foszthat meg bennünket. Ameddig csak személyként létezőnk, addig interszubjektív lények vagyunk – még egy távoli szigeten is. Inter-

Az interszubjektív szférája a beleérzés aktusai révén válik hozzáférhetővé. A beleérzés által tárul fel saját eredendően interszubjektív természetem. Az interszubjektív relativizálja a fenomenológia korábbi egológiai megalapozását. Az egológiai megalapozás és az interszubjektív iránti egyre intenzívebb tájékozódás között tetten érhető feszültség a szakirodalomban is lecsapódik. Az értelmezők körében nincs egyetértés abban a tekintetben, hogy Husserl vajon élete végéig megtartotta az egológiai megalapozás érvényességét,¹⁵⁰⁰ vagy az egológiai megalapozást a kései Husserlnél inkább az interszubjektív alap elképzelése váltotta-e föl, mely háttérbe szorította, sőt egyenesen érvénytelenítette az egológiai alapvetés korábbi koncepcióját. Römpf és Taguchi például az egológiai megalapozás megtartása mellett érvelnek.¹⁵⁰¹ Véleményük szerint a végső módszertani alap mégis csak a saját egó marad, akinek minden evidenciát és belátást érvényesítenie kell. Ezzel szemben Zahavi például azon a véleményen van, hogy az interszubjektív konstitúció mindent átjár Husserlnél, és belenyúlik az önkonstitúció és tárgykonstitúció mélyrétegeibe is. Az interszubjektív szerinte minden konstitúciós szinten jelen van.¹⁵⁰² Zahavi szerint a végső alap a kései Husserlnél világosan kimutathatóan az interszubjektív, és *nem* az egológiai szféra.¹⁵⁰³

Egyfelől úgy vélem, hogy Zahavinak kétségkívül igaza van, amikor hangsúlyozza az egó lényegileg interszubjektív természetét. Ehhez azonban egyúttal azt is hozzá kell fűznünk, hogy Zahavi bizonyos pontokon valóban túlhangsúlyozza az interszubjektív szerepét: a konstitúciónak vannak olyan absztrakt, mélységi szintjei, melyekről joggal állítható, hogy az interszubjektív még egyáltalán nincs jelen. Másfelől azon az állásponton vagyok, hogy a kései Husserlnél jelen van egy bizonyos le-föl mozgás az egológiai szint és az interszubjektív szint között. Belátásaimat magamnak kell érvényesítenem, egyes szám első személyben, azonban ezek a belátások, mint mindenki számára szóló evidenciák, mindenkor nyitva állnak *az interszubjektív kritika* számára. Belátásaimat oly módon kell érvényesítenem, hogy

szubjektív természetünk tesz bennünket valóban konkrét személyekké. Egy interszubjektív valósághoz való tartozásunkban válunk valóban konkrétá. A transzcendentális beállítódásban az interszubjektívástól való lényegi függésünk következtében maga az interszubjektív jelenik meg a végső konkrétumként, amelynek mi magunk is részét alkotjuk, mozzanatait képezzük.

¹⁵⁰⁰ Mint azt egyes kései szöveghelyek is jól alátámaszthatóan sugallják. Vö. Hua 6: §54/b.

¹⁵⁰¹ Römpf, 1992: 191-201, uő., 2005: 276, 279-290. Römpf hangsúlyozza, hogy az interszubjektív mindig az abszolút egó révén konstituált interszubjektív, az abszolútum pedig hasonlóképpen egy konstituált abszolútum, az abszolút egó konstitúciós teljesítménye. Taguchi, 2006. Könyvében Taguchi visszatérően utal rá, hogy az interszubjektív konstitúciót *megelőző* ő-s-én Husserlnél a végső módszertani alap.

¹⁵⁰² Ld. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Phae 135, 1996: 27-47, 53-68, uő., „Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Phenomenology“, in Welton (szerk.), 2003 [Zahavi, 2003b], 2003a: 110-125, uő., "Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity". *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, 2001: 151-167.

¹⁵⁰³ Ehhez rögtön hozzá kell tenni, hogy Zahavi véleménye nem számít uralkodónak a kortárs Husserl-értelmezők körében. Egy nemrégiben történt levélváltásunk során például Sebastian Luft kifejezetten ellenezte ezt a nézetet, mondván, hogy szerinte az egológia mindképpen megmaradt Husserlnél végső módszertani alapnak.

megfelelő körülmények között, a megfelelő nézőpontot felvéve, bárki képes érvényesíteni azokat. Egy olyan belátás, mely csak számomra evidencia, és senki más számára nem látható be, *önellentmondás*. Még ha kortársaim nem is értenek meg, tudományos téziseimet akkor is oly módon *kell* érvényesítenem, hogy lesz majd egy kor, lesz majd egy tudós közösség, mely e belátásokat mindenki számára érvényes igazságként képes érvényesíteni. Az evidencia végső soron lényegileg interszubjektív evidenciaként jelenik meg.

A fentieknek megfelelően a jelen fejezet három nagyobb tematikus egységre bomlik:

- 3.1. Az intermonadikus konstitúció.
- 3.2. Az apodiktikus evidencia interszubjektív kritikája.
- 3.3. Az Abszolútum statikus lenyomata.

3.1. Intermonadikus konstitúció

Mint a szakasz bevezetőjében utaltunk rá, Husserlnél legkésőbb 1907-től kezdve jelen van a monadológia Leibniztől kölcsönzött, de transzcendentálisan gyökeresen átalakított koncepciója. Ez az elképzelés bonyolult fejlődésen és alakváltozatokon ment keresztül, míg az idős Husserlnél, a harmincas években az Abszolútum formáját nyerte, mely nem más, mint az isteni *entelekheia* mint végtelen fejlődés-télosz által áthatott és irányított transzcendentális interszubjektivitás, (Hua 15: 610). Ez a felfogás, legfontosabb elemeit tekintve, viszonylag rendszeres formában kidolgozott módon megtalálható már az 1907/08-as datálású B II 2-es kéziratcsomagban. Pályafutásának ezt követő szakaszában Husserl gyakorlatilag ebben a kéziratban foglaltakat fogja továbbcsiszolni.

A monász fogalma legkevésbé sem spekulatív-metafizikai fogalomként jelentkezett Husserlnél, noha a fenomenológiára alapozott, és fenomenológiailag átalakított metafizika gondolata kezdettől fogva jelen volt monadológiai eszmefuttatásaiban. A monász fogalma azonban a transzcendentális tapasztalat módszeres kifejtésének eredményeként jelent meg, mint a transzcendentális tapasztalat szükségszerű implikációja. A monász a transzcendentális szubjektivitás a maga teljes konkrétságában, és más transzcendentális szubjektumokkal való konkrét közösségben. Említettem,¹⁵⁰⁴ hogy a monásznak volt Husserlnél egy mundán, pszichológiai értelme is, amennyiben a lelki-tudati élet konkrét egységét, pszichikai, illetőleg pszichofizikai egységet is jelentett nála. A transzcendentális redukció alatt azonban a monász lényegileg a transzcendentális szubjektumot jelenti, tudati életének teljes konkrétságában. Az egyes monadikus szubjektum intencionálisan a másikra, illetve az összes többire vonatkozik. Konkrétsága többek között abból fakad, hogy egy monászközösség részeként apperceptíválja

¹⁵⁰⁴ V.2.2. „Monadikus egő”

magát. Ez az appercepció azonban nem más, mint a többi monadikus szubjektummal való „intencionális egymásba-zártságom”¹⁵⁰⁵ tapasztalata.

Magának a transzcendentális szubjektivitásnak a magasabb szintű működéséről van tehát szó. Itt a magasabb szint egyszerre magasabb fokú konkrétságot is jelent. A másik, és nem pusztán a mindenkori konkrét másik, hanem potenciálisan a teljes monász-közösség a transzcendentális tapasztalat szükségszerű, apodiktikus implikációjaként jelenik meg, (Hua 29: 86sk).¹⁵⁰⁶ A transzcendentális interszubjektivitás álláspontjáról világossá válik az egológiai megalapozás elégtelensége és korlátozottsága, noha az interszubjektivitás az egológiai tapasztalat folyamányaként jelenik meg. A többi transzcendentális szubjektumtól elszigetelten tekintett egó önmagában absztrakt.

A módszertani alapnak és kiindulópontnak azonban az öntapasztalatnak és az ős-énnek kell lennie. Husserl bírálja Schelert, aki – értelmezése szerint – a másik létét és tapasztalatát teszi meg abszolút alapnak, (Hua 14: 335).¹⁵⁰⁷ Magamból kell kiindulnom, de nem állhatok meg magamnál. Meg kell teremtenem azt a módszertani bázist, amelynek alapján adekvát módon hozzáférhetek a másikhöz, amely biztosítja az idegentapasztalat megfelelő feltárását. Ha egyszer módszertanilag megalapozott módon eljutottunk oda, akkor a transzcendentális interszubjektivitás álláspontjáról az egológiai megalapozás korlátai is világosan megmutathatók. Természetesen nem tudom a mindenkori konkrét másik létezését apodiktikusan bizonyítani. Képes vagyok viszont arra, hogy az egológiai öntapasztalatból kiindulva bizonyítsam saját létem interszubjektív természetét. Az interszubjektivitás a saját létezés apodiktikusan belátható, konstitutív mozzanata, (Hua 15: 192, Hua Mab 8: 394,¹⁵⁰⁸ vö. továbbá: Hua 6: 468-472, magyar/2: 189-196).

¹⁵⁰⁵ „Intentionale Ineinander”, „Intentionale Ineinandersein”, Vö. pl. Hua 6: 258skk, 262, magyar/1: 311skk, 315, Hua 8: 198, Hua 9: 460, 485, Hua 14: 172-174. 292skk, 317sk, Hua 15: 366sk, 371skk, Hua 17: 258, Hua 29: 57. Vö. ezzel kapcsolatban: Sonja Rinofner-Kreidl, 2000: 559-565.

¹⁵⁰⁶ Id. hely. „Az apodikticitás, amelyben vagyok és transzcendentális bajtársakkal (Genosse) rendelkezem, egy fokozatos apodiktikus temporalizációban – transzcendentális temporalizációban – konstituálódó, illetve engem és a transzcendentális mindenséget konstituáló apodikticitás. Az apodikticitás fokaival, érvényességfokaival rendelkezem, és minden ilyen fok rendelkezik a maga apodiktikus horizontjával. Az apodiktikus monász-mindenség transzcendentálisan ezek szerint a fokok szerint, az apodikticitás fokaival szerint konstituálódik, és apodiktikusan szükségszerű az, hogy a monász-mindenség léte nem egy mitikus-metafizikai magábanvalóságban rejlik, hanem csupán az, ami, mint ami bennem, mégpedig az én primordiális horizontszerűségemben konstituálódik”.

¹⁵⁰⁷ Id. hely. „Minden valódi fenomenológiai interpretáció az eredeti önszemléletben kell, hogy bírja az alapját. Ebben a tekintetben Scheler elmélete a beleérzésről egy valódi fenomenológiai elmélet ellentéte (Widerspiel)”.

¹⁵⁰⁸ Id. hely. „Tapasztalatom mint világtapasztalat (tehát már minden észlelésem) nem csupán a világban található objektumokként tartalmazza a többieket, hanem egyúttal folyamatosan (létszerű-társérvényességgel) társ-szubjektumokként, társ-konstituálókként is, és mindkettőt egymással elválaszthatatlan összefonódásban.”

Az idegentapasztalat esetében nem valamiféle lélektől-lélelig vezető, természetfölötti „csatornáról” van szó, (Hua 13: 189).¹⁵⁰⁹ Módszertani tekintetben első lépésben saját létem intencionális modifikációjaként tapasztalom a másikat. Egy magasabb módszertani szinten pedig én magam fogok a fungáló monásközösség önállóan mozzanatának bizonyulni. Az idegentapasztalat problémája Husserlnél bizonyos tekintetben, bizonyos mértékig lefedí a beleézés (Einfühlung) problémáját, (Hua 1: 123sk, magyar: 108).¹⁵¹⁰ A beleézés transzcendentális fogalmát Husserl, e fogalom bevezetésének első pillanatától kezdve, szigorúan elhatárolta annak pszichológiai felfogásától, (Hua 13: 21skk, [1909 előtt]). A beleézés a bennem rejlő eredeti interszubsztívitás transzcendentális működés módja.¹⁵¹¹ Egy transzcendentális struktúráról, a másakra irányuló eredeti intencionalitásról, egy eredeti módon adó intencionális aktusról van szó, mely azonban maga is differenciált, strukturált, és több részmozzanattól tevődik össze.

A beleézés egy párosító asszociációval veszi kezdetét. Magamat és a másikat úgy észlelem mint egyazon pár tagjait, mint összetartozó, összekapcsolódó társszubsztívumokat. Mindketten szubsztív lények vagyunk. Ezt a tapasztalatot alapvetően a testiség tapasztalata teszi lehetővé. A másik testét a saját testem analógiájára fogom fel: mint egy szubsztív, „átlelkesült” testet, mint egy érző szubsztívum testét, mint pszichofizikai testet (Leib). Ezt az asszociációs struktúrát saját megtestesült létem eredeti tapasztalata teszi lehetővé. Ha én magam nem volnék megtestesült, akkor a másikat sem tudnám testtel bíró szubsztívumként észlelni, (Hua 1: 141, magyar: 127sk, Hua 13: 338sk).¹⁵¹² Ez egy „mintha”-struktúraként is értelmezhető. „Mintha” én lennék „ott” a másik helyében. Akár a másik helyében is lehetnék. Akár velem is történhetne az, ami a másikkal, én is tehetném azt, amit a másik, (Hua 1: 141, 151sk, magyar: 127sk, 139skk). A másik is egy megtestesült szubsztívum, akinek teste orientációs középpontként szolgál, lelki élete közvetlenül kifejeződik testi megnyilvánulásai révén, örömet, fájdalmat szenved el, stb. Mindez nem analógiás következtetés, mint Husserl

¹⁵⁰⁹ Vö. Toronyai, 2002: 127. „Az érzéki észleléstől való eltérést nem úgy kell felfognunk, mintha Husserl valamiféle, az érzéki-valóságos világon kívüli, lélektől-lélelig vezető „csatorna” létezésére utalna (v.ö. pl. Hua XIII 189). Az ilyen abszurditás feltételezése áll tőle a legtávolabb. Husserl a (fömenológiai epokhé alá vetett) *természetes tapasztalatból* indul ki. A másik én mint ember az érzéki-testi jelenléte által adott számunkra a világban. Az eltérés az élettelen és az élő, azaz valamilyen fokon énszerűen működő [*Animalien*] (kittüntetetten a másik ember) világbeli dolgok tapasztalás módjai közötti különbségre vonatkozik.”

¹⁵¹⁰ Id. hely. „Eszerint a kérdés a másik «számomra való léte», mely az idegentapasztalat transzcendentális elméletének, a «beleézés» problémájának a témája”.

¹⁵¹¹ Vö. Marosán, 2009b: 92skk.

¹⁵¹² Vö. továbbá: Zahavi, 2003: 112skk.

hangsúlyozza, hanem az eredeti egológiai tapasztalat intencionális folyamánya.¹⁵¹³ Eredeti tapasztalat.¹⁵¹⁴ A másikat tehát első lépésben úgy észlelem, mint másik én, mint *alter ego*, tehát saját intencionális életem módosulása. Ez azonban pusztán egy módszertanilag szükséges absztrakció. Voltaképpen nem teszünk mást, mint elemeire bontunk egy összetett intencionális aktust, feltárjuk annak finomszerkezetét, és megfigyeljük az egyes részaktusok működését és aktiválódását. „Megtanuljuk” a másikat önálló, hozzám hasonló szubjektumként felfogni, akinek „lelki életéhez”, primordiális szférájához, éppúgy közvetett hozzáférésem van, mint neki az enyémhez.¹⁵¹⁵ Mégis eleven valóság a számomra.

Azt tehát, hogy a másik eleven valóság legyen a számomra, hogy közvetlen tapasztalati adottság legyen, a beleérzés mint transzcendentális struktúra működése teszi lehetővé. A beleérzés fenomenológiai elemzése révén válik tárul fel lényem eredendően interszubjektív természete, vagy ami ugyanaz: hogy a transzcendentális szubjektivitáshoz lényegileg hozzátartozik az interszubjektív konstitúció is. Az analógiás reprezentáció lefutásával, a módszertanilag szükséges lépések megtételével, az intencionális konstitúció magasabb szintjén világossá válik, hogy a másik nem a sajátyszerűség pusztán intencionális módosulása, hanem ugyanolyan konkrét transzcendentális szubjektum, mint én magam. Mindketten az univerzális monásközösség tagjai vagyunk. Maga a transzcendentális szubjektivitás olyan, hogy önmagát monadikus interszubjektivitásként konstituálja, mely az egyes konkrét szubjektumokban, valamint egymáshoz való viszonyaikban ölt konkrét formát. Mindketten, illetve mindannyian egy eredetibb valóság részei vagyunk.

A beleérzés fenomenológiai analízise nyomán apodiktikusan evidens belátássá válik, hogy a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúrája minden szubjektumban ugyanaz.¹⁵¹⁶ Saját egológiai struktúránk eidetikus elemzése betekintést nyújt egyúttal minden lehetséges transzcendentális szubjektum eidetikus struktúrájába. A monásközösséghez hozzátartozik egy statikus és egy genetikus konstitúció. A statikus konstitúció kontextusában eszes társ-szubjektumok közösségének különös tagjaként jelennek meg.¹⁵¹⁷ A genetikus konstitúcióban az embrionális és állati szubjektumok szintén a transzcendentális össz-szubjektivitás

¹⁵¹³ Hua 1: 141, magyar: 127. „Itt tehát egyfajta hasonlósági appercepcióról van szó, de mégsem analógiás következtetésről. Az appercepció nem következtetés, nem gondolati aktus”.

¹⁵¹⁴ I.m. 153, magyar: 141. „Amit valóban látok, nem jel, nem mérő analogon, nem valamilyen természetes értelemben vett képmás, hanem éppen a *másik*. S ez a testalkat «ott», melyet valóságos eredetiségében fogok fel – s ezen belül is csak felületének egy szelete felől –, nem más, mint magának a másiknak a testalkata”.

¹⁵¹⁵ I.m. 139, magyar: 125. Ha ugyanis „a másik sajátyszerű lényege közvetlenül hozzáférhető volna a számomra, akkor sajátyszerű lényegem pusztán mozzanata volna, vagyis végeredményben én és a másik egyek lennénk”.

¹⁵¹⁶ Vö. i.m. 105sk, 117sk, 181sk, magyar: 84sk, 99sk, 172skk, Hua 14: 91skk, 154skk, 290sk, Hua 15: 36, 192sk, 288, 378skk, Hua 41: 348-353. Vö. még: Sonja Rinofner-Kreidl, 2000: 554sk.

¹⁵¹⁷ Ahogy azt például az *Eszmék* második kötetének a szellemi világ konstitúciójával foglalkozó részeiben olvashatjuk.

(Allsubjektivitát)¹⁵¹⁸ részeiként, transzcendentális egókként mutatkoznak meg.¹⁵¹⁹ Minden egyáltalán szubjektív lény transzcendentális redukció alá helyezhető, és saját primordiális tartalmaira való tekintettel transzcendentális egóként fogható fel. Az állati transzcendentális egó ugyanazzal az eidetikus struktúrával rendelkezik, mint az enyém is, csak az ő esetében beszélünk kell a transzcendentális szubjektivitás olyan strukturális szintjeiről, melyek benne pusztán potenciálisan vannak meg, és az ő faktikus életében soha nem is fognak aktiválódni. Ezek a strukturális szintek az univerzális teleológia össz-szerkezetébe illeszkednek.

A transzcendentális szubjektivitáshoz lényegileg hozzátartozik a transzcendentális genesis, illetve a transzcendentális történetiség dimenziója. A transzcendentális genesis leképeződik, vagy pontosabban szólva objektiválódik az egyed, illetve a biológiai species fejlődésében, az ontogenezisben és a filogenezisben, (Hua 15: 595sk, 611skk, Hua Mab 8: 167, 169sk, 435). A transzcendentális történelemmel (transzendente Geschichte)¹⁵²⁰ a természet és a társadalom empirikus története korrelál, mint az előbbi empirikus objektivációja. Ez a transzcendentális történetiség nem más, mint az univerzális teleológia, melynek egymásra épülő szintjei egymás után aktiválódnak a mundán, objektív történelemben. A szerves élet anyagi hordozójának összetettségének foka minden egyes szinten utal a benne, mögötte és általa fungáló transzcendentális szubjektivitás megfelelő fejlettségi fokára. A transzcendentális szubjektivitás minél magasabb fejlettségi fokon működik, annál összetettebb anyagi formában objektiválja magát.

A személyes, eszes egók szintjére épül rá a „magasabb rendű személyiségek” már korábban is tárgyalt koncepciója.¹⁵²¹ A magasabb rendű személyek monászok koordinált kommunikációja és együttműködése révén konstituálódnak. Ez azt jelenti, hogy a monadikus egók koordinált kommunikációja, harmonikus-teleologikus együtt-cselekvése által magasabb szintű szellemi egységek konstituálódnak, melyek bizonyos módon maguk is önálló élettel, törvényszerűségekkel és történetiséggel bírnak. A magasabb rendű személyiségek a szellemi világ konstitúciójába illeszkednek. Ilyen magasabb rendű egységnek számít Husserlnél például a fenomenológusok közössége is, amennyiben szervezett egységként működik, melyet koordinált kommunikáció, egymás belátásainak folyamatos kritikai ellenőrzése és felülvizsgálata jellemez.

¹⁵¹⁸ Vö. pl. Hua 15: 371, 381skk, 390skk, 646.

¹⁵¹⁹ Vö. Lee, 1993: 154sk, 157, 196, 225.

¹⁵²⁰ Hua 15: 391sk.

¹⁵²¹ Vö. pl. Hua 1: 110 (magyar: 91); Hua 4: 182, 351, 360, 417, 420; Hua 9: 110; Hua 14: 90, 165skk, 182sk, 192skk, 201, 204sk, 220, 405; Hua 15: 144, 421skk, 478sk; Hua 29: 56skk, 99; Hua 37: 13, 52, 105, 123, 241, 311, 358; Hua 39: 391. Korábban a dolgozatban ld.: IV.2.4. „Nyilvános világ”

A monászoknak tehát, miként Husserl hangsúlyozza, Leibniz felfogásával ellentétben vannak „ablakaik”, tehát képesek az egymással való kommunikációra és az egymáshoz való igazodásra, az együttműködésre, (Hua 13: 473, Hua 14: 260, 295). Az „ablaktalan monász”, és vele együtt az „eleve megállapított harmónia” leibnizi gondolatát elvető husserli koncepció oly módon véli elkerülni a „monadikus káosz”¹⁵²² veszélyét, hogy a transzcendentális szubjektivitás struktúrájává teszi az interszubjektivitást, valamint annak teleologikus jellegét. A teleológia azonban nem implikál szükségszerű meghatározottságot, hanem csupán a mozgásteret alakítja ki a monászok szabad (a kibontakozás mértékétől függően a szabadság különböző fokain álló) együttműködése számára. Miként a monásközösséget jellemző teleológia, úgy maga a monásközösség is végtelen. Ahogyan Husserl számára csak egy világ van,¹⁵²³ éppúgy csupán egyetlen univerzális, kozmikus monásközösség létezik a számára, (Hua 1: 167, magyar: 157).¹⁵²⁴ Egyetlen transzcendentális szubjektivitás létezik, mely magát az univerzális monásközösség konkrét, végtelen formájában konstituálja, és ennek az egyetlen transzcendentális szubjektivitásnak egyetlen, általa konstituált világ felel meg.

3.2. Az apodiktikus evidencia interszubjektív kritikája

A beleérzés révén a monadikus egő önmagát egy monadikus közösség tagjaként, interszubjektív lényként konstituálja. A Földön létező szubjektumok egyetlen közösségét többféle csoport alkotja, melyek alkalmasint keresztezik egymást. Az eszes szubjektumok, az emberek közössége is megoszlik nem, nyelv, kultúra, etnikum, érdeklődés, hivatás, társadalmi státusz, pozíció és osztály szerint. Minden ember egyszerre többféle csoport-identitással is rendelkezik: egyszerre több, egymást részben keresztező, illetve egymásba illeszkedő csoportnak a tagja. Ember vagyok, férfi vagyok, magyar, zsidó származású, filozófus, aki nagyon szeretem a francia zenét, stb. A kulturális önmeghatározásunkban jelentkező identitás-típusok (etnikum, felekezet, társadalmi osztály, hivatás, stb.) előre- vagy hátrasorolása koronként és kultúránként változhat.¹⁵²⁵

¹⁵²² Mezei, 2000: 194.

¹⁵²³ Vö. Moran, 2005: 199.

¹⁵²⁴ Id. hely. „Tehát csupán egyetlen monásközösség létezhet, mely valamennyi valóságosan együtt létező monászt magában foglal; s ennek megfelelően egyetlen objektív világ, egyetlen objektív idő, egyetlen objektív tér, egyetlen természet, amely – ha bennem bármilyen szerkezet egyáltalán felismerhető – a többi monász velem együttes létét szükségképpen implikálja, és önmagában egyetlen természet”.

¹⁵²⁵ Vö. pl. Szücs Jenő, *Nemzet és történelem*, Budapest: Gondolat kiadó, 1984: 89. „Ha 1300–1500 táján, a csoport-hovatartozást firtató kérdőívet osztottak volna ki az embereknek, nagyon jellegzetes válaszokat kaphattunk volna. A tipikus felelet, hogy valaki elsősorban a római Szentegyház tagja (vagy görög rítusú, vagy mohamedán), másodsorban X dominus vazallusa vagy familiárisa, bretagne-i vagy zalai, harmadsorban lovag, polgár vagy paraszt, negyedsorban a francia vagy a magyar korona alattvalója, híve, ötödsorban pedig, «francia» vagy «magyar».”

A fenomenológia is egy hivatás, melyet más fenomenológusokkal, fenomenológus társaimmal egy közösségben végzek. Fenomenológusként magamat egy fenomenológus közösség tagjaként konstituálom, (vö. pl. Hua 34: 22-es szöveg). Az apodiktikus evidencia, melyet korábban magányosan filozofáló egóként érvényesítettem, a fenomenológus-közösség álláspontján egy interszubjektív közösségi gyakorlatba beágyazottan jelenik meg. Az egológiai evidenciát mindig ki kell szolgáltatnom az interszubjektív kritikának. Az apodiktikus evidencia interszubjektív kritikájának gondolata korábban is jelen volt már Husserlnél,¹⁵²⁶ de utolsó korszakában ez a gondolat beépült nála a fenomenológia fenomenológiájának elmélyített koncepciójába, valamint kései történelemfilozófiai megfontolásaiba.¹⁵²⁷

Az apodiktikus evidencia interszubjektív beágyazódását több lépésben világíthatjuk meg. Az epokhé végrehajtásakor, a tisztán szolipszista beállítódásban, csupán szubjektív evidenciák és érvényességek vannak, melyek nem léphetik át az élményáram közvetlen körét. A tudatfolyamban kialakuló reális és ideális egységekről van szó, melyek pusztán számomra érvényesek, és még nem rendelkeznek a „mindenki számára való érvényesség” („für jedermann”) karakterével. Ebben az összefüggésben beszél Husserl tisztán szubjektív, szolipszista logikáról, mely még pusztán az egológiai szférán belül bír érvényességgel, (Hua 17: 276).¹⁵²⁸ Az interszubjektivitás álláspontjáról azután láthatóvá válik, hogy ezeknek a kezdetben tisztán szubjektív, szolipszista módon megjelenő értelemképződményeknek és érvényességeknek a konstitúciójában már eleve részt vettek bizonyos interszubjektív folyamatok.

Az apodiktikus evidencia ily módon két szempontból is az interszubjektivitás által meghatározott. Egyfelől az apodiktikus evidencia mindig tényállások önadottságát, a rájuk vonatkozó világos és határozott belátást jelenti, amikor a rá irányuló reflexió tükrében a dolog feltárja „nemlétének maradéktalan elgondolhatatlanságát”, (Hua 1: 56, magyar: 26). A dolog vagy tényállás, amiről itt szó van, mindig egy magas szinten szervezett értelemalakzat, mely már eleve a többieknek az enyémmel egybefonódó konstitúciós munkája révén jelenhet meg.¹⁵²⁹ A többieknek minden értelem és érvényesség konstitúciójába beleszövődő munkája, közreműködése azonban csak akkor válik világosan láthatóvá, amikor felemelkedtünk a transzcendentális interszubjektivitás szintjére. Másfelől: mihelyst elértük ezt a konstitúciós

¹⁵²⁶ Vö. Hua 17: 23. Ld. erről részletesen Harry P. Reeder, „Husserl’s Hermeneutic Phenomenology”. Előadás-szöveg, „41st Annual Meeting of the Husserl Circle”, June 21-23, 2010. 15-36.o. Ld: http://www.husserlcircle.org/HC_NYC_Proceedings.pdf

Reeder szövegének különleges érdeme, hogy az evidencia interszubjektív bírálhatóságának gondolatát a szisztematikus, publikált vagy publikációra szánt művekben mutatja meg, és nem az időnként hangsúlyozottan kísérleti szándékkal íródott kutatási kéziratok egyes szövegein.

¹⁵²⁷ Vö. Varga, 2012.

¹⁵²⁸ A tisztán szubjektív, egológiai evidencia kérdéséhez ld. még: Römpf, 1992: 33-35, uő., 2005: 242-244, 266, 279sk.

¹⁵²⁹ Legalábbis Zahavi értelmezése szerint, melyet én ezen a szinten elfogadok. Vö. Zahavi, 1996: 26-40.

szintet megmutatkozik a fenomenológiai reflexió lényegileg interszubjektív karaktere is. Transzcendentális fenomenológusként is véges, tévedésre képes lény vagyok, akinek ki kell tennie belátásait és tudományosnak szánt állításait a tudós közösség kritikájának. A korábban apodiktikusan evidensnek vélt belátásaimról is kiderülhet, hogy hamisak, vagy korlátozott érvényességűek, (vö. Hua 17: 164).¹⁵³⁰ Fenomenológus kollégáimmal való megbeszélések és konfrontációk során lelepleződhetnek tévedéseim, az interszubjektív korrekció lehetősége mindig nyitva áll.

Ily módon a kései Husserlnél egy érdekes le-föl mozgás jelenik meg a fenomenológiai reflexióban. Belátásaimat, ítéleteimet mindig egyes szám első személyű perspektívámban kell érvényesítenem. Ez sugallja az egológiai megalapozás megtartását a harmincas évek husserli fenomenológiájában is. Ez az egológiai alap, noha ténylegesen jelen van, önállóan elemként épül bele egy szélesebb és mélyebb interszubjektív alapba. A teoretikus beállítódásban viselt radikális „önfelelősség” („Selbstverantwortung”) egyik értelme ez:¹⁵³¹ tudományosnak szánt téziseimért, elképzeléseimért számot kell tudnom adni a tudós közönség előtt. Kutató társaim kritikáját persze visszautasíthatom. Mondhatom, hogy nincs igazuk, nem értették meg, vagy félreértették állításaimat. De az interszubjektív visszaigazolás mozzanatát ezzel nem iktattuk ki. Egy tudományosnak szánt tézis tudományossága egyéb tényezők mellett abból fakad, hogy készek vagyunk szakmai vitára bocsátani, tudományos diskurzus témájává tenni, illetve, ezzel összefüggésben abból, hogy a megfelelő szakmai közönség, ha nem most, akkor az általunk gyakorolt tudomány előrehaladtával, de valamikor visszaigazolja, elfogadja ezt a tézist. Az igazság lényegéhez tartozik, hogy elvileg mindenki számára való igazság.

Teoretikus belátásaimat egyaránt első személyű perspektívámban kell érvényesítenem, de ezek a belátások mindig ki vannak téve az interszubjektív kritika lehetőségének, és csak mindenki számára érvényes belátásokként tekinthetők valóban tudományosoknak. Ugyanakkor a többi tudós kritikáját is első személyű perspektívámban fogadom el vagy utasítom el, érvényesítem vagy érvénytelenítem. Ebben a formában továbbra is jelen van egy egológiai motívum, amennyiben vissza kell térnem saját szubjektív teljesítő életemhez, mint minden érvényesítés és érvénytelenítés végső forrásához. Ez a szubjektív teljesítő élet azonban eleve

¹⁵³⁰ Id. hely. „Még a magát apodiktikusnak kiadó evidenciáról is bebizonyosodhat, hogy tévedés, és ehhez mégis előfeltételez egy hasonló evidenciát, amelyen «szétzúzódhat»”.

¹⁵³¹ Az „önfelelősségben” nyilvánvalóan jelen van egy tisztán szubjektív mozzanat is: az önmagam előtt viselt felelősség értelme, hogy megfelelő szakmai lelkiismeretességgel, tiszta lelkiismerettel végezzem hivatásomat – és alkalmasint kész legyek szembemenni a többség véleményével és kritikájával, amennyiben úgy ítélem meg, hogy nincs igazuk, és minden kritika ellenére a dolog iránt viselt felelősségemből fakadóan kötelességem kitarítani eredeti tézisémet mellett. Ezzel együtt legalább ennyire világosan és hangsúlyosan jelen van benne egy interszubjektív jelentésspektus is. Vö. ezzel kapcsolatban: Hua 6: 15, magyar/1: 35. „Saját, igazi filozófusi létünkért viselt egészen személyes felelősségünk, mely személyek közösségében valósul meg, egyszersmind felelősséget jelent az emberiség igazi létéért is”. Továbbá: i.m. 103, 200, 272, magyar/1: 132sk, 245, 327, stb.

az interszubjektív horizontján áll, és minden szubjektív érvényesítés vagy érvénytelenítés után ehhez a horizonthoz kell visszatérnie. Az egológiai megalapozás megmarad, azonban nem számít végső megalapozásnak: relatív, nevezetesen az interszubjektív alapra vonatkoztatott megalapozást alkot. A filozofáló egónak minden szubjektív érvényesítés és érvénytelenítés után fel kell emelkednie az interszubjektív kommunikáció és kritika szintjére. A fenomenológiai reflexió ily módon egológiai érvényesítés és interszubjektív kritika kettős mozgásában megy végbe.

A fenomenológiai reflexió, illetve a filozófiai megismerés lényegileg interszubjektív, kommunikatív karakterének előtérbe helyezése a kései Husserl filozófiatörténet-felfogásának tekintetében is döntő következményekkel jár. Husserl történelem- és filozófiatörténet-képének teleologikus struktúráját szokás kiemelni. A filozófiatörténet teleologikus szerkezetéről alkotott elképzelés azonban már az *Eszmé*kben is megtalálható: „a fenomenológia” írja „[...] az egész újkori filozófia titkos vágya”, (Hua 3/1:133). A filozófiatörténet teleológiájának koncepciója jelen van az *Első filozófiáról* tartott előadásainak eszmetörténeti részeiben is (Hua 7), jóllehet valóban igaz, hogy teljes mélységében és részleteiben ezt a modellt csupán a harmincas évek írásaiban fogja kibontani. A filozófiatörténet azonban ebben az időszakban már távolról sem filozófiai igazságok pusztá felhalmozásának a folyamata, pusztá akkumuláció volt nála. Mivel utolsó korszakában a filozófiai reflexió és evidencia tulajdonképpen médiumának az interszubjektív teoretikus praxis, a tudományos közösség kommunikatív együttműködése számít, és ily módon ez az evidencia folyamatosan ki van téve az interszubjektív kritika és az utólagos korrekció lehetőségének, így a filozófiatörténet teleologikus és lineáris aspektusa is kiegészül nála egy körkörös és retroaktív aspektussal, (vö. Hua 29: 292).¹⁵³²

Ily módon az idős Husserlnél a filozófiatörténet egy lényegileg dinamikus arculatra tett szert, mely szerint a filozófia előrehaladtával megszerzett későbbi belátások folyamatosan új kontextusba és új megvilágításba helyezik a korábbi eredményeket, és így az utóbbiak mindig újabb értelemmel gazdagodnak. Az egológiai megalapozás érvényessége korlátozott és relatív, amennyiben az interszubjektív megalapozás korlátozza, és rá vonatkoztatott. Az egológiai megalapozást mindig egy konkrét, partikuláris, véges és korlátozott egó végzi más hasonlóképpen konkrét és véges egókkal együttműködve, velük egy kulturális és tudományos közösségben.

¹⁵³² Id. hely. „Tehát úton vagyunk és *in infinitum* úton leszünk a tiszta észhez és filozófiához – ha az lehetséges [...] a tudományaival és ideális, végérvényes igazságaival: egy művekből alkotott végtelen műképződmény ideája (művekből, melyek maguk is idealitások); és, mivel a végességben valójában elvileg lehetetlen a végérvényesség, ez mindig csak részlettörlesztésekben valósulhat meg, események láncolatában, melyek véges alakokban mutatják meg az idealitásokat és magukban hordják végességüket azokban a nyitott lehetőségek formájában, hogy a tudomány előrehaladtával a már elvégzettnek tűnő igazságokon visszaható változtatásokat, átértelmezéseket, kiegészítéseket kelljen végezni”. Varga Péter fordítása. Vö. Varga, 2012: 72.

Ezáltal megszerzett ismereteink mindig más ismeretekkel kapcsolódnak össze, és mindig újabb, még megszerzésre váró ismeretek potenciálisan nyitott horizontjába illeszkednek. Az egyre bővülő kontextus radikálisan újraértelmezheti eddigi ismereteinket. Ez az ismereti kontextus pedig a transzcendentális interszubbektivitásba illeszkedik, mint végső létkontextusba.¹⁵³³

3.3. Az Abszolútum statikus lenyomata

A végső konkrétum, melyet a husserli fenomenológia megpróbál elérni, illetőleg rekonstruálni, maga az Abszolútum. Az Abszolútum az, amelybe minden partikuláris dolog, minden különös, véges létező önállóan mozzanatként beépül. Az Abszolútum végső soron a végtelen problémájával kapcsolódik össze. Ez egy paradox helyzetet jelez: a végső konkrétum maga a végtelen. A végtelen azonban egy véges szubjektum számára csupán reprezentálható, de soha nem prezentálható. Soha nem áll előttünk a végtelen a maga végtelen teljességében, azonban mindig képesek vagyunk ezt a végtelent különböző módokon rekonstruálni. Rendelkezünk a végtelen, az Abszolútum *lenyomataival*. Az egymásra épülő módszertani szinteken, a statikus, genetikus és konstruktív fenomenológia álláspontján egyre teljesebb és pontosabb képet alkothatunk magunknak az Abszolútumról.

Munkássága során Husserl számos különböző értelemben és összefüggésben használta az „Abszolútumot” („das Absolute”), mint főnevet, és az „abszolút” („absolute”) jelzőt, illetve melléknevet. A különböző módszertani szinteken, és a különböző alkalmazási összefüggésekben ezek a terminusok eltérő jelentést vesznek fel nála. Ily módon beszél Husserl pl. „abszolút tudatról”, „abszolút énről”, „abszolút szubbektivitásról”, „abszolút időkonstituáló tudatról”, „abszolút folyamról”, a tudatról mint „abszolút létről”, az interszubbektivitásról mint Abszolútumról, stb.¹⁵³⁴ Nem szabad megkerülnünk ezeknek a jelentéskülönbségeknek a kérdését. Horváth Orsolya például az Abszolútum problémáját közvetlenül azonosítja Husserlnél Isten problémájával.¹⁵³⁵ Ami mellett azonban az Abszolútumnak Husserl munkásságában – mint azt a

¹⁵³³ Husserl filozófiájában található hermeneutikai motívumokat illetően (Reeder tanulmánya mellett) ld. még: Varga, „Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői megközelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Husserl fenomenológiájában”, in Fehér M. és társai (szerk.), „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2013: 175-204.

¹⁵³⁴ Abszolút tudat („absolute Bewusstsein”): Hua 3/1: §49. Abszolút én („absolute Ich”): Hua 36: 35. Abszolút szubbektivitás, („absolute Subjektivität”): Hua 10: §36. Abszolút időtudat vagy abszolút időkonstituáló tudat („absolute Zeitbewusstsein”, „absolute zeitkonstituierendes Bewusstsein”): i.m. 130skk, magyar: 161skk. Abszolút folyam („absolute Fluss”): i.m. 111skk, magyar: 133skk. A tudat mint „abszolút lét” („absolute Sein”): Hua 3/1: §44. Abszolút egó („absolute Ego”): Hua 15: 589. Abszolút monázmindenség („absolute Monadenall”): i.m. 670. Abszolút monadológia („absolute Monadologie”): Hua 14: 244. Az interszubbektivitás mint abszolútum: Hua 15: 403. A monászok abszolút univerzuma („das absolute Universum der Monaden”): Hua 14: 299, stb.

¹⁵³⁵ Horváth Orsolya, 2010: 165-170.

vonatkozó, szerteágazó szakirodalom is mutatja¹⁵³⁶ – számos egyéb rétege, aspektusa és mozzanata is van, melyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül ennek a kérdéskörnek a tárgyalása során. Husserl szerint az Abszolútum a transzcendentális szubjektivitás számára különböző fokokon és szinteken konstituálódik, (Hua 15: 699). Másképp fogalmazva: a transzcendentális egó önmagát az Abszolútum partikuláris mozzanataként konstituálja.

Az Abszolútum Husserlnél alapvetően három különböző formában, három tematikus szinten is megjelenik: az individuális tudat, az interszubjektivitás szintjén, és legvégül Isten avagy az isteni szubjektivitás formájában. Először az individuális tudat szintjén, mely egy módszertani abszolútumként jelenik meg. Ez az abszolút tudat (abszolút én, abszolút időfolyam, abszolút szubjektivitás, stb.) foka, melyet Husserl „abszolút létnek” is nevez, (Hua 3/1: §44). Néhány szerző számára az ilyen megfogalmazások Husserlnél egy világos és egyértelmű metafizikai elkötelezettségre utal: arra nevezetesen, hogy a tapasztalt valóság valamilyen módon léteben függ a tapasztaló tudattól. A tudatra mint abszolútumra vonatkozó megjegyzések ezen szerzők szerint arra utalnak, hogy Husserl bizonyos szempontból, bizonyos mértékig *világteremtő erőt* tulajdonított a tudatnak. Néhol erre az értelmezésre hajlik többek között Moran,¹⁵³⁷ illetve egészen határozottan ezt az álláspontot képviseli A.D. Smith.¹⁵³⁸ Moran azokat a szöveghelyeket hangsúlyozza, ahol Husserl a transzcendentális szubjektivitás ontológiai primátusáról beszél. Smith szerint pedig Husserl fenomenalista volt: vagyis Smith olvasatában Husserlnél a valóság a tudat konstituáló munkáján „szuperveniál”, azaz tudati aktivitás nélkül egyáltalán nem beszélhetnénk dolgokról és tényekről.

Ebben az olvasatban Husserl transzcendentális idealizmusa végső soron nem más, mint a hagyományos metafizikai idealizmus újrafogalmazása a fenomenológia eszközeivel. Más értelmezők, így Tengelyi¹⁵³⁹ és Zahavi,¹⁵⁴⁰ megkérdőjelezik az előbbi értelmezést. Husserlnél, mint mondják, nincs szó arról, hogy a valóság léteben függne a tudattól.¹⁵⁴¹ Husserl ezt az elképzelést több alkalommal is visszautasítja, mint „abszurd”, illetve „paradox” idealizmust, (vö. pl. Hua 6: §23). Mint mondja: a tudat abszolút léte egyáltalán nem azt jelenti, hogy minden más lét pusztán látszólagos, irreális vagy fiktív, pusztán „koholt” volna.

¹⁵³⁶ Zahavi, „Husserl and the «absolute»”, in Carlo Ierna-Hanne Jacobs-Filip Mattens (szerk.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phae 200, 2010: 71-92, Boehm, „Zum Begriff des Absoluten bei Husserl“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959): 214-242. Luft, „«Dialectics of the Absolute»: The Systematics of the Phenomenological System in Husserl’s Last Period,” in *Philosophy Today* 25, (1999): 87-94. Lo, 2008, Held, „Gott in Edmund Husserls Phänomenologie”, Ierna-Jacobs-Mattens (szerk.), 2010: 723-738. Steinbock, 1995: 29-48, uő., 2003, különösen: 301, 306, 315. Steinbock értelmezésében Husserlnél az Abszolútum végső formájának a generatív fenomén bizonyul. Stb.

¹⁵³⁷ Moran, 2005: 178, 197.

¹⁵³⁸ A.D. Smith, 2003: 183-188.

¹⁵³⁹ Tengelyi, 2010.

¹⁵⁴⁰ Zahavi, 2010.

¹⁵⁴¹ Ld. erről részletesebben: II.2.3. „Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése”.

A természet, állítása szerint, reálisan, a szó igazi és teljes értelmében véve létező, és teljességgel visszás volna, ha a természet létét egy egészen más rendbe tartozó mércével, nevezetesen a tudat mércéjével próbálnánk „megfosztani hitelétől”, (Hua 36: 70sk).¹⁵⁴² Ha tekintettel vagyunk Husserl elemzéseinek fő tendenciájára, akkor világosan kitűnik, hogy Husserlnél nem a kifejezés hagyományos értelmében vett metafizikai idealizmusról van szó, nem szubjektív vagy „szubsztanciális”¹⁵⁴³ idealizmusról beszél, hanem sokkal inkább egyfajta „módszertani idealizmusról”¹⁵⁴⁴ vagy „módszertani transzcendentális idealizmusról”.¹⁵⁴⁵ A transzcendentális idealizmus kérdése *nem* az, hogy miképpen *teremti* az elme a valóságot. Husserl szerint ez egy alapjaiban elhibázott, fonák kérdés. A transzcendentális idealizmus kérdése, hogy miképpen *értelmezi*, hogyan jeleníti meg a tudat a tőle független valóságot.¹⁵⁴⁶

A tudat abban az értelemben abszolút, amennyiben minden megjelenés, minden tárgyi lét rá vonatkoztatott. A tudat, minden egyes individuális tudat, önmagába zárt abszolútumot képez, amennyiben megjelenések vonatkozáscentrumba. Amennyiben konkrét, önmagukban teljes egészét alkotnak, abszolútumnak tekinthetők még az állati monások is. Ez azonban, megint csak paradox módon fogalmazva, egy relatív, egy partikuláris abszolútum. Az egyes individuális tudat abszolútum, amennyiben fenomenológiailag tekintve önmagában teljességet alkot, amennyiben minden megjelenés középpontja. Ez azonban az abszolútumnak, illetve az abszolútnak olyan korlátozott fogalma, melyet a módszertani rendben előrehaladva szükségképp meg kell haladnunk, és amely beépül a végső értelemben vett, tényleges Abszolútum magasabb rendű megjelenési módjaiba. Az Abszolútum megjelenésének következő, magasabb szintje a *transzcendentális interszubsztantivitás*, mellyel az egyetlen valóság korrelál.

Husserl, az *Eszmék* első kötetének megjelenése után, maga is érezte, hogy megfogalmazásai helyenként félrevezetőnek bizonyulhatnak. Egy 1914/15 táján keletkezett kéziratban arról beszél, hogy a világot konstituáló szubjektumnak ahhoz, hogy egyáltalán konstituálni tudja a világot, olyan megtestesült, interszubsztantív lénynek kell lennie, aki maga is bele van ágyazva abba a világba, amelyet konstituál, (Hua 36: 133). A transzcendentális idealizmus Husserlnél nem egyáltalán a realizmussal, hanem a naiv, dogmatikus, metafizikai realizmussal áll szemben, melynek képviselője úgy gondolja, hogy rendelkezik egy világon túli, a semmiből nyíló, abszolút nézőponttal a „magában való realitásra”. Husserl ezzel szemben azt szerette

¹⁵⁴² Vö. Zahavi, 2010: 83sk.

¹⁵⁴³ Zahavi, i.m. 78.

¹⁵⁴⁴ Uo.

¹⁵⁴⁵ Tengelyi, 2010.

¹⁵⁴⁶ Boehm értelmezése szerint Husserl éppen azért hangsúlyozza a tudat abszolútságát, és ezzel párhuzamosan a realitásnak a tudatra való vonatkoztatottságát, ebben az értelemben relativitását, hogy megőrizze a realitásnak a tudathoz viszonyított függetlenségét és transzcendenciáját. Boehm, 1959: 231sk. Ld. még: Hua 3/1: 92sk, Lilian Alweiss, 2003, Zahavi, 2010: 83sk.

volna megmutatni, hogy a dolgok mindig tapasztalati megjelenések, tudati teljesítmények, értelmezések kontextusába ágyazódnak bele, és konkrétságuk egyedül a megjelenések ezen kontextusából fakad. A naiv, dogmatikus realizmust Husserl egy mélyebb realizmus irányába szerette volna meghaladni. Ahogy egy Émile Baudin-nek írott 1934-es levelében fogalmaz: „Egyetlen szokásos értelemben vett «realista» sem volt annyira konkrét és realiztikus, mint én, a fenomenológiai «idealista»”, (BW 7: 16).

Zahavi a transzcendentális szubjektivitás husserli fogalmának megtestesült, társas és világra vonatkoztatott karakterét hangsúlyozza, amikor publikációinak egész sorában¹⁵⁴⁷ száll vitába Husserl transzcendentális idealizmusának a hagyományos értelemben vett spekulatív, metafizikai, „világteremtő” idealizmusként történő értelmezéseivel. Zahavi olvasatában a transzcendentális idealizmus meghaladja mind a metafizikai idealizmust, mind a metafizikai realizmust. A transzcendentális idealizmus azt mondja ki, hogy nincs abszolút, a tapasztalattól független nézőpont a realitásra, mint „magában való létre”, vagyis pontosabban szólva *maga a tapasztalat ez az abszolút nézőpont*. A realitás minden tapasztalata a realitás értelmezése, és nem vonatkoztatható el más tapasztalatok kontextusától. Zahavi szerint a transzcendentális idealizmus a realitás megjelenésének lényegi kontextualitását mondja ki. *Minden magánvaló lét csak megjelenések sorozatában, illetve kontextusában adódhat*.¹⁵⁴⁸ Ebben az értelemben, mondja Zahavi, transzcendentális idealistának mondható Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, de még olyan analitikus filozófusok is, mint Davidson, McDowell vagy Putnam.¹⁵⁴⁹

Zahavi Husserl abszolútum-fogalmának egy nem-metafizikai és realista értelmezését szeretné adni.¹⁵⁵⁰ Emellett azonban azt is kiemeli, hogy a fenomenológia nem mondható metafizikailag semlegesnek, továbbá azt a tényt, hogy magának Husserlnek kifejezett célja volt egy fenomenológiailag megalapozott, de a klasszikus értelemben vett, spekulatív igényű metafizika megteremtése.¹⁵⁵¹ Ahogy maga Husserl fogalmaz: „Végül, minden félreértés elkerülése végett szeretnénk arra utalni, hogy a fenomenológia csupán a naiv, az értelmetlen magábanvaló dolgokkal operáló metafizikát zárja ki, nem pedig a metafizikát általában”, (Hua 1: 38sk, magyar [1972]: 274). Tehát Zahavi elismeri egy spekulatív metafizikai értelmezés

¹⁵⁴⁷ Zahavi, 1999, uő. “A propos de la neutralité métaphysique des *Logische Untersuchungen*,” *Revue Philosophique des Louvain* 99/4, (2001): 715-736, 2003, “Husserl’s noema and the internalism-externalism debate,” *Inquiry* 47/1, (2004): 42-66, “Phénoménologie et métaphysique”, in *Les études philosophiques* 87, (2008a): 499-517, “Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism,” in *Synthese* 160/3, (2008b): 355-374, “Phänomenologie und Transzendentalphilosophie”, in Günter Figal & Hans-Helmuth Gander, (szerk.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (2009): 73-99.

¹⁵⁴⁸ Zahavi, 2010: 80.

¹⁵⁴⁹ I.m. 86.

¹⁵⁵⁰ Boehm (1959) és Carr (1999) szintén ezen a módon értelmezik az abszolútum husserli fogalmát.

¹⁵⁵¹ Zahavi, 2010: 79.

jogosultságát, saját Husserl-olvasatában mégis a husserli abszolútum realista vonásait szeretné előtérbe helyezni.

Zahavi értelmezése szerint a husserli Abszolútum végső soron egy pluralista ontológia formáját ölti, nevezetesen az univerzális monáshközösség ontológiájának formáját.¹⁵⁵² A végső valóság eszerint a transzcendentális interszubjektivitás, a monadikus konstitúció, mely a vele korrelatív egyetlen világot is konstituálja. Ez valóban az Abszolútum egy *magasabb* szintje. Ebbe a magasabb szintbe épül bele valamennyi konkrét transzcendentális egó, emberi és nem-emberi, állati, eszes és ésszel nem rendelkező. Ez a megtestesült, történeti, konkrét és plurális transzcendentális interszubjektivitás szintje. Zahavi, realista és nem-spekulatív szimpátiáival összhangban, ezt a szintet szeretné a végső szintnek, a fenomenológiai Abszolútum szintjének tekinteni. Az intermonadikus konstitúció szintjén, mint Husserl hangsúlyozza, adekvát módon felvethetők a sors, a halál, a faktikus létezés kérdései is, (Hua 1: 182, magyar: 172). Ez a szint tehát lehetőséget nyújt bizonyos alapvető metafizikai kérdések kidolgozásának is. Husserlnél mégsem ez a szint jelenti az Abszolútum legvégső fokát vagy legmagasabb alakját, hanem *az isteni szubjektivitás szintje*. Ez a szint alkotja dolgozatunk utolsó részének témáját.

*

Isten mint az Abszolútum legmagasabb formája

Husserl már az *Eszmék* első kötetében is kiemeli, hogy a transzcendentális tudatot egészen másféle értelemben mondjuk abszolútnak, mint Istent, (Hua 3/1: 125).¹⁵⁵³ A transzcendentális tudat abszolútuma egy partikuláris, relatív, a vonatkozáscentrum értelmében vett abszolútum. A következő szint a transzcendentális interszubjektivitás szintje, mely egy megtestesült, történeti és pluralista Abszolútum. Husserl visszatérően nevezi Abszolútumnak ezt a transzcendentális interszubjektivitást, (vö. pl. Hua 14: 266, Hua 15: 403, 668, Hua 1: 182, magyar: 173). Az Abszolútum legmagasabb alakja nála mégsem ez, hanem Isten.

Az Istenre irányuló reflexiók végighúzódnak Husserl életművén.¹⁵⁵⁴ Publikált, illetve publikációra szánt műveiben, előadásaiban, kézírataiban a legkülönbözőbb és legváratlanabb helyeken bukkannak fel Istenre, illetőleg az isteni szubjektivitásra vonatkozó utalások. Ezek

¹⁵⁵² Zahavi, 1996: 63.

¹⁵⁵³ Id. hely. Az isteni lét „a tudat abszolútumához képest totálisan különböző értelemben volna «Abszolútum», mint ahogyan teljesen más értelemben mondjuk transzcendensnek is, ahhoz képest, ahogyan a világ transzcendenciájáról beszélünk”. Erre fentebb már utaltunk: vö. II.1.4. „A vallási beállítódás”

¹⁵⁵⁴ Már 1895/96-os téli szemeszterben is tartott szemináriumot vallásfilozófiából, „A vallásfilozófia története Spinoza óta” címmel, („Geschichte der Religionsphilosophie seit Spinoza”. Seminar: „Philosophische Übungen im Anschluß an Hume’s Dialoge über natürliche Religion, in näher zu bestimmenden Stunden”. Ld. Schuhmann, Hua Dok I: 45).

nem mindig alkalmi, kiegészítőnek szánt megjegyzések, hanem olyan lényegi megfontolások, melyek a fenomenológia alapjait érintik. Az Istennel foglalkozó, szisztematikusnak mondható vizsgálódások ívét Husserlnél két hosszabb kézirat feszíti ki: az 1907/08-as B II 2-es,¹⁵⁵⁵ valamint az 1934-es datálású E III 4-es, „Teleológia”¹⁵⁵⁶ feliratú mappák. Ezek az írások egy viszonylag koherens, bizonyos vonásaiban árnyaltabbá és összetettebbé váló, de a szerző munkássága során lényegi elemeit tekintve változatlan istenfelfogás körvonalait vázolják fel. Ennek a felfogásnak egyik központi motívumát a teleológia fogalma alkotja.

Mint arra fentebb utaltunk,¹⁵⁵⁷ Husserl szerint minden szubjektív aktus lényegéhez, az emberi élettörténethez mint olyanhoz, és általában a történetiség, minden történeti folyamat alapszerkezetéhez hozzátartozik a teleológia struktúrája. Spekulatív metafizikai fejtegetéseiben Husserl arról beszél, hogy minden teleologikus folyamat motorja végső soron Isten mint végső télosz. Ahogy az intencionalításban benne rejlik a tárgyra, a világra, a másokra irányuló vonatkozás, úgy megtalálható benne lényegi struktúramozzanatként egy isteni, végtelen szubjektivitásra való vonatkozás is.¹⁵⁵⁸ Ezt a fajta kapcsolatot Husserl néhol „isteni ösztönnek” („göttliche[r] Trieb”) is nevezi, (A V 21: 102).¹⁵⁵⁹ A monázmindenséget átható teleológia az isteni, végtelen szubjektivitásra irányul. Az univerzális teleológiának ezt az alapstruktúráját az egyes, különös tudat lényegstruktúráját elemezve kaphatjuk meg. Saját végességem alapján, saját végességemre reflektálva megalkothatom egy végtelen szubjektum képzetét.

A transzcendentális szubjektivitás önmagát végtelen lehetőségek rendszereként fogja fel, mely lehetőségek egy része reális, nagyobbik része pedig pusztán elvi, ideális, irreális.¹⁵⁶⁰ Maga az egyes individuális tudat, végességénél fogva, nem képes mindezeket a lehetőségeket realizálni. Mindezek a lehetőségek csak végtelen számú szubjektumban, illetve szubjektum révén képesek megvalósulni. A monászok fejlettség szerint fokozatokba rendeződnek. Ami egy korábbi fokozaton pusztán ideális, elvi lehetőség volt, az a szubjektív teljesítőképesség egy magasabb fokán már reáli lehetőség. A monászok fejlődése a végtelenbe mutat, (vö. pl. Hua 15: 378skk, [22-es szöveg]). A végtelen fejlettséget azonban véges lépésben nem lehet elérni. A végtelen szubjektumnak már eleve adva kell lennie a fejlődés kezdetén, és annak

¹⁵⁵⁵ „Abszolút tudat. A metafizikai”. „Absolutes Bewusstsein. Metaphysisches”.

¹⁵⁵⁶ Abból is elsősorban az „Észteleológia és isteneszme” című jegyzet. „Vernunftteleologie und Gottesidee”.

¹⁵⁵⁷ IV.2.6. „Az életvilág”

¹⁵⁵⁸ Nem más az, mint a descartes-i „végtelen ideájának” újrafogalmazása a fenomenológia eszközeivel.

¹⁵⁵⁹ 1924-'27-ből. „Az önössesség saját legjobb világának szabad teremtésében alkotja meg magát, azonban az isteni ösztönben és a feltáratlan igazi világ isteni teremtésének alapján”. „Das Ich will entbindet sich selbst in der freien Schöpfung seiner besten Welt, aber im göttlichen Trieb und aufgrund der göttlichen Schöpfung der unenthüllten wahren Welt”. Vö. Lee, 1993: 232, 234.

¹⁵⁶⁰ A reális és ideális lehetőségek különbségéhez ld. II.2.2. „Imaginárius variációk”.

minden egyes szakaszában. Husserl felfogása szerint ez a végtelen szubjektum, az isteni szubjektivitás jelenti a teleologikus fejlődés motorját.

A végtelen szubjektum (Isten) kérdését felvetve kaphatunk választ a Husserl-irodalom egyik sokat vitatott problémájára is: nevezetesen, hogy Husserl egológiája végső soron egy monista vagy egy pluralista ontológia alapján áll. Vagyis egyetlen szubjektum pluralizálja magát szubjektumok sokaságává, vagy a szubjektumok között ontológiailag áthidalhatatlan különbség van. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az egyes szubjektumok *lényegszerkezete* ugyan azonos lehet,¹⁵⁶¹ viszont nincs olyan perspektíva, amelyet felvéve ezek a szubjektumok *numerikusan* is identikusnak bizonyulnának egymással. Zahavi ebben a kérdésben kifejezett vitába bocsátkozik Strasserral, aki szerint ugyanaz az őszubjektum árad szét valamennyi különös szubjektumban.¹⁵⁶² Zahavi szerint Husserl interszubjektivitás-elmélete alapvetően pluralista jellegű, az ezzel ellentétes megnyilvánulások a kései Husserlnél pedig leginkább Fink hatásának tulajdoníthatók.¹⁵⁶³ Finknél, mint arra korábban utaltunk,¹⁵⁶⁴ valóban jelen volt egy olyan egészen határozott törekvés, hogy Husserlt a kései klasszikus német idealizmus felől olvassa, és úgy értelmezze a szubjektumok sokaságát, mint amiben végső soron ugyanaz a szubjektum nyilvánul meg, mintegy a hegeli Világszellem módjára.¹⁵⁶⁵ Noha Finknél, a klasszikus német idealizmus (különösen Hegel és az idős Schelling) iránti rokonszenvével összhangban tényleg megvolt a kifejezett szándék, hogy Husserl filozófiáját egy spekulatív metafizikai monizmusként értelmezze, fontos látnunk, hogy ennek az olvasatnak a szöveg-szerű bázisát Husserlnél már jóval a Fink-hatást megelőzően megtaláljuk.

Arra a kérdésre a választ, hogy Husserl egológiájában végül is ontológiai monizmusról vagy pluralizmusról van szó, csak az Isten-problematika keretei között találjuk meg. A transzcendentális interszubjektivitás szintjén úgy tűnik, hogy az utolsó szó valóban az ontológiai pluralizmusé. Sajátságoságem szférája lényegileg elkülönül a másiktól – egyébként én és a másik egyek lennének, (Hua 1: §50). Egy magasabb szinten azonban, az isteni szubjektivitás szintjén minden egyes egó az isteni szubjektivitás önállóan mozzanatának mutatkozik. Husserl ebben a kérdésben konzekvensnek mutatkozik. A végső szubjektum a végtelen, isteni szubjektum, aki minden egyes véges, különös szubjektumban is benne él. Husserlnek végig ez az álláspontja, a B II 2-es kéziratától az E III 4-es kéziratig, és tovább. Pluralizmus és monizmus

¹⁵⁶¹ Sőt: ez éppenséggel a szubjektumok közti kommunikáció, társulás, bármiféle közösség és közösségiesülés (vergemeinschaften) lehetőségessé váljon, és ily módon a szubjektumok lényegszerkezetének azonossága egyúttal a fenomenológiának is előfeltétele.

¹⁵⁶² Stephan Strasser, „Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29 (1975): 3-33, különösen: 16sk.

¹⁵⁶³ Zahavi, 1996: 63, 70 (12-es lábjegyzet). Vö. még: Cairns, 1976: 95.

¹⁵⁶⁴ Vö. V.2.6. „Ős-én”.

¹⁵⁶⁵ Finknek a kései Husserlre gyakorolt hatásának kétértelműségét illetően ld.: Varga, 2011a: 128-132, 2011b.

szembenállását az isteni szubjektivitás megkonstruálása egy magasabb egységben oldja fel. A véges szubjektum szubjektivitása Isten szubjektivitásából, mint végtelen ősforrásból fakad fel. A véges szubjektumokat, mint korábban jeleztük, a testiség teszi konkrét lényekké.¹⁵⁶⁶ Isten helyzetét az teszi nagyon speciálissá, hogy neki nincsen teste, viszont minden egyes véges szubjektumban jelen van. Husserl értelmezésében azonban Isten úgy van jelen minden véges szubjektumban, hogy eközben megőrzi egységét és önállóságát, és ugyanakkor ezek a véges szubjektumok is rendelkeznek egy viszonylagos egységgel és önállósággal. Istennek „bejárása van” minden egyes véges, korlátozott, partikuláris perspektívába.

A B II 2-es kéziratban Husserl Istent, mint minden partikuláris ént és tudatot átfogó, és magában egyesítő létezőt, univerzális tudatnak (Allbewusstsein) vagy univerzális éneknek (Allich) is nevezi. Minden partikuláris életben az univerzális isteni élet él.¹⁵⁶⁷ Husserl egészen neoplatonikus módon fogalmaz: „Minden tapasztalati valóság és minden véges szellem Isten objektivációja, az isteni tevékenység kibontakozása”, (B II 2: 54).¹⁵⁶⁸ Husserl Istent létalapnak, „végső létalapnak” is mondja, (Hua 6: 508, magyar/2: 249, Hua 28: 181, vö. még: Hua 25: 278). Az Istenre vonatkozó kérdés a végső létalapra, minden különös létezés végső alapjára irányuló kérdés. Egy 1922-es feljegyzésben a „felsőbb rendű monász” vagy „szupermonász” („Übermonade”) kifejezést használja Isten megnevezésére. Ez a magasabb rendű monász lenne az, aki áthidalná a különös monások végeességét, és valamennyit magában egyesítené, (Hua 14: 302).¹⁵⁶⁹ Isten a világ valamennyi mozzanatát, árnyalatát a véges monások szemén keresztül szemléli és éli át, (uo.). Egy 1931-es kéziratban az egyes konkrét szubjektumokat, valamint a transzcendentális interszubjektivitást, és annak különböző szintjeit, az isteni szubjektivitás strukturális szintjeinek mondja, amelyek nélkül az isteni szubjektivitás nem lehetne konkrét, (Hua 15: 381).¹⁵⁷⁰ A konkrét, egyedi, véges szubjektumoktól elvonatkoztatva Isten

¹⁵⁶⁶ Vö. V.2.3. „A megtestesülés”

¹⁵⁶⁷ B II 2: 54. „Isten mindenké fölötte, Isten élete él minden életben”. „Gott ist überall, Gottes Leben lebt in allem Leben”.

¹⁵⁶⁸ Id. hely. „Alle Erfahrungswirklichkeit und alle endliche Geistigkeit ist Objektivierung Gottes, Entfaltung der göttlichen Tat.”

¹⁵⁶⁹ Id. hely. „Vajon elgondolható-e egy én, amely valamennyi ént felöleli, amely mindent, ami csak az időben konstituálódik, egyetlen életben egyesít, tehát minden én minden képződményét, minden ént magát, amennyiben azok magukért véve konstituálódnak? Egy én, aki a valamennyi véges énből közösen konstituált természetet és világot mindezeknek az éneknek a szemével tapasztalja, összes gondolataikat mint gondolataikat birtokolja, minden énszerűben megnyilvánul – a természetet és a világot «a jó ideájának» értelmében «teremti»”.

¹⁵⁷⁰ Id. hely. „Az univerzális abszolút akarat, amely minden transzcendentális szubjektumban benne él, és amely a transzcendentális össz-szubjektivitás individuális-konkrét létét lehetővé teszi, az isteni akarat, amely azonban az egész interszubjektivitást előfeltételezi, nem mint olyat, ami őt megelőzné, ami ő nélkül lehetséges volna (tehát például nem úgy, ahogyan a lélek előfeltételezi a pszichofizikai testet [Leibkörper]), hanem mint strukturális réteget, amely nélkül ez az akarat nem lehetne konkrét”.

maga sem lehetne konkrét, mivel ezek a szubjektumok biztosítják Isten számára a világ konkrét tapasztalhatóságát, a világgal való konkrét érintkezést.¹⁵⁷¹

Minden partikuláris teleológia, minden különös teleologikus struktúra végső értelmét és magyarázatát az isteni teleológiában leli. Minden teleologikus mozgás végső alapja és célja maga Isten. Husserl, speciálisan ebben a tekintetben, Istent néhol tisztán télosznak, ideának nevezi (Hua 28: 225skk),¹⁵⁷² ez azonban nála Istennek csak az egyik (ideális) aspektusára utal. Husserl nem oldja fel Istent egy tisztán ideaszzerű létmódban, hiszen ez Istent egy pusztán konstituált tárgyi pólussá tenné. Isten azonban, Husserl meggyőződése szerint, ennél végtelenszer több, aki rendelkezik egy mélyen személyes aspektussal is. Az E III 4-es kéziratban Husserl Platón *Timaios* c. dialógusát elemezve fejti ki saját Isten-felfogását. Isten „világ-építőmester” („Weltbaumeister”), a *demiurgosz*, aki az örök ideákra tekintve rendez el és alakítja ki az önmagában formátlan anyagi világot, (E III 4: 37a).¹⁵⁷³ A teremtést Isten nem önkényesen, bár mégis szabadon, alkotó módon végzi. Isten kezét „megkötik” a teremtésben, illetve az alkotásban az ideák törvényei. Az igaz nem azért igaz, mert Isten megköveteli vagy előírja, hanem Isten a magában valóan, tőle magától függetlenül jót követeli meg vagy írja elő. Ugyanígy: a jó nem azért jó, mert Isten megköveteli, hanem Isten az önmagában véve jót követeli meg mindenkitől, stb. (F I 28: 109b).¹⁵⁷⁴

Hogyan kapcsolódik mármost Isten kérdése az igazság problémájához? Husserl szerint Isten a végső garanciája annak, hogy egyetlen univerzális ész van, (Hua 7: 289). Isten mint „abszolút logosz” (E III 4: 36a),¹⁵⁷⁵ mint abszolút ész, egyúttal abszolút igazság is, mely minden partikuláris, véges ész és igazság vonatkozásponjtja, végső alapja és kontextusa. Relatív igazság csak ott van, ahol abszolút igazság is van, és az abszolút igazság Husserlnél maga Isten. Ilyen módon Isten minden megismerés igazságának végső záloga és garanciája. Ezen a ponton a kései Husserlnél egy mélyen hegeli gondolat fogalmazódik meg: az abszolút igazság felé vezető úton a fenomenológia szükségszerűen átfordul teológiába. Mint egy gyakran idézett kéziratban írja: „Egy autonóm filozófia, mint amilyen az arisztotelészi filozófia is volt, és amilyennek mindörökké lennie kell, szükségképp egy teleológiához és egy filozófiai teológiához jut – mint nem-felekezeti út Istenhez”, (E III 10: 18).¹⁵⁷⁶

¹⁵⁷¹ Vö. ezzel kapcsolatban: Lo, 2008: 168-173.

¹⁵⁷² Id. hely: „Isten mint idea; Isten mint a legtökéletesebb létezés ideája; a legtökéletesebb élet ideája, amelyben a legtökéletesebb «világ» konstituálódik, amelyből a legtökéletesebb természetre vonatkozó legtökéletesebb szellemvilág alkotó módon kifejlődik”. Vö. még: Lo, 2008: 160sk, Held, 2010: 727.

¹⁵⁷³ Vö. Lo, i.m., id. hely.

¹⁵⁷⁴ Vö. i.m. 159.

¹⁵⁷⁵ Vö. i.m. 155sk, 158, 161, 173skk, 182. Ld. még: Held, 2010: 725.

¹⁵⁷⁶ Id. hely. „Eine autonome Philosophie, wie es die aristotelische war und wie sie eine ewige Forderung bleibt, kommt notwendig zu einer Teleologie und philosophischen Theologie – als inkonfessioneller Weg zu Gott”. Vö. pl. Mezei, 1997b: 29.

Hogyan viszonyul Husserl Isten-felfogása a hagyományos vallások isteneihez, illetve Istenéhez? Strasser szerint egy teljesen absztrakt, személytelen istenfogalomról van szó. Isten a fejlődés elvont téloszaként, céleszméjeként fungál, értelmetlenség volna imádkozni hozzá, kommunikatív igényekkel fordulni felé.¹⁵⁷⁷ Mezei Balázs is utal Husserl kései Isten-felfogásának panteisztikus felhangjaira.¹⁵⁷⁸ Nam-In Lee ezzel szemben amellett foglal állást, hogy Husserlnél egy személyes, teisztikus Istenről van szó. Kifejezetten vitatkozik azzal az elképzeléssel, hogy Husserl egy panteista Isten-felfogást vallott volna.¹⁵⁷⁹ Held szerint az idős Husserlnél egy *folyamatteológiai* istenfogalomról van szó, mely hasonló ahhoz, amit Whiteheadnél és Teilhard de Chardinnél találunk. Isten eszerint generációról-generációra bontakozik ki az emberiség konkrét kultúrtörténeti életében. Egység a sokaságban: mind a politeista, mind a monoteista vallásokban az egyetlen Istenség fejlődik ki történeti módon.¹⁵⁸⁰ Helddel szemben annyit szeretnék megjegyezni, hogy egy ilyen folyamatteológiai istenkép viszont ellentmond számos másik husserli szöveghelynek, és Husserl általános Isten-felfogásának, amely szerint Isten tiszta, végtelen aktualitás, és végtelen szubjektumként a monásközösség fejlődésének minden egyes stádiumában már egészként, egységesként és teljes aktualitásként van adva, mint e fejlődés belső motorja. Nem Isten maga az, aki a róla alkotott kulturális felfogásokban és képződményekben változik és fejlődik, hanem a konkrét történeti kulturális közösségeknek Istenről szerzett *tapasztalata* válik egyre gazdagabbá, szerteágzóbbá és árnyaltabbá. Vagyis: nem maga Isten létesül és fejlődik az emberiség történeti életében, hanem Isten történeti-kulturális *lenyomata*, megnyilvánulása.

Úgy gondolom, hogy Husserl Isten-felfogásának mindezek az összefoglalói tükrözik a tényleges helyzet bizonyos aspektusait. Ebben a kérdésben Lo-hoz szeretnék csatlakozni, aki szerint Husserl Isten-felfogása ontológiailag monista (egy és ugyanazon Istenről van szó), viszont aspektus-pluralista.¹⁵⁸¹ Vagyis Istennek Husserlnél van egy személyes-teista és egy személytelen-panteista oldala. De éppígy a konkrét történelmi vallások, a Biblia Istene is Isten mint olyan egy mozzanatát, egy aspektusát tükrözik. Nem igaz az, hogy Husserlnél ne lehetne Istennel egy személyes, kommunikatív viszonyt kialakítani, ne lehetne imádkozni hozzá. Husserl beszél az E III 4-es kéziratban az „igazi imádság”, az Istennel való igazi kapcsolat

¹⁵⁷⁷ Strasser: 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)”. (Horváth Orsolya fordítása, 2010: 169 [189-es lábjegyzet]). Strasser, „History, teleology, and God in the philosophy of Husserl”, in *Annalecta Husserliana IX.*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979: 330. Horváth Orsolya, 2010: 168sk. Uő. „Miként válhat Isten filozófiai témává? Az abszolútum problémája Husserl gondolkodásában”, in *Sola Scriptura*, 2007/3.

¹⁵⁷⁸ Mezei, i.m. 35, (vö. továbbá: i.m. 32, 36).

¹⁵⁷⁹ Lee, 1993: 231.

¹⁵⁸⁰ Held, 2010: 733-737.

¹⁵⁸¹ Leginkább: „Harmadik rész” és „Befejezés”, Lo, 2008: 117-195.

„evidenciájáról”, (E III 4: 35b).¹⁵⁸² Istent a legbensőségesebb viszony fűzi a véges lényekhez. Isten, Husserl szavai szerint, „a legszigorúbb értelemben véve” részt vesz életünkben: átéli szenvedéseinket, boldogtalanságunkat, tévedéseinket; saját élményeiként éli meg ezeket a tapasztalatokat, (B II 2: 54).¹⁵⁸³ Aspektusai sokaságának megfelelően Isten azt is lehetővé teszi, hogy egy eredeti kommunikatív viszonyt kialakítsunk vele, mint minden létezés és élet szubjektív ősforrásával.

Isten az abszolút létalap és az abszolút igazság. Ily módon Husserlnél minden véges ismeret és létezés végső összefüggéseként Isten jelenik meg. Amikor a végtelen isteni étellel keressük az adekvát kapcsolatot, akkor voltaképpen a megismerés és létezés ezen végső, végtelen kontextusához próbálunk meg eljutni.

¹⁵⁸² „Evidenz des echten Gebets”.

¹⁵⁸³ Id. hely. „Isten átél minden szenvedést, minden boldogtalanságot, minden tévedést, és csupán azáltal, hogy ezeket a legszigorúbb értelemben átéli, ezekkel együtt érez, válik képessé arra, hogy végességét, nem-lenni-kellését meghaladja egy végtelen harmónia felé, amelynek szempontjából ezek jelen vannak”. „Alles Leid, alles Unglück, allen Irrtum lebt Gott in sich nach, und nur dadurch, dass er es im strengsten Sinne mitlebt, mitfühlt, kann er seine Endlichkeit, sein Nichtseinsollen überwinden in der unendlichen Harmonie, zu der es da ist”.

Függelék A transzcendentális nyelv

B I 5 I. [1] ((vorangelegtes einzelnes Blatt, undatiert, offenbar 1930 oder 31; Überschrift am Rande)): Die originale Sprache des radikalen Phänomenologen.

NOTA. Im Rückgang auf die absolute subjektive Sphäre als diejenige für alles Meinen und Begründen erwächst sie als Feld der Erfahrung und deskriptiven Forschung. Damit ist aber gegeben, dass prädikative Wahrheit, sei es auch deskriptiv faktische oder Wesenswahrheit, gesucht und ausgesprochen wird. Hier dient also die Sprache mit ihren Bedeutungen – aber die Sprache wird egologisch reduziert und die Worte und Sätze werden zu bloß egologischen Symbolen, die vom Ego freitätig ihren Bedeutungsgehalt empfangen, einen Gehalt, der vermöge der Einklammerung ein rein egologischer oder nach der In-Geltung-Setzung der transzendenten Anderen ein transzendentaler, im Ego als transzendental zugänglicher freitätig den Symbolen beigelegt wird.

Damit also stehen wir vor einer Grundtatsache, die von der Phänomenologie vorausgesetzt wird.

Ich reduziere mich auf das Transzendente. Als transzendentes Ego kann ich Symbole bilden – transzendente Symbole, selbst seiend in meiner transzendenten Sphäre, die dann intersubjektiv „erfahrbar“ sind in ihrem transzendental-intersubjektiven Sein, symbolisierend transzendente Tatsachen als Bedeutungen. Mittelst ihrer sind dann überhaupt transzendente Wahrheiten zu fixieren, zunächst deskriptiv für meine primordiale Sphäre, dann für meine egologisch orientierte Intersubjektivität für die Erfahrungswelt in transzendentaler Fassung in allen Stufen. Darauf ev. mittelbar transzendente Erkenntnis zu begründen. „Transzendente Logik“ – Die Logik der prädikativen Wahrheiten als transzendentaler, Logos des Transzendenten.

*

A radikális fenomenológus eredeti nyelve

JEGYZET. A minden vézés és megalapozás számára szolgáló abszolút szubjektív szférához való visszatérésben ez a szféra a tapasztalat és a deskriptív kutatás területeként jelentkezik. Ezáltal azonban adva van az is, hogy a predikatív igazságot keressük és kimondjuk, legyen az deskriptív-faktikus vagy lényegi igazság. Jelentéseivel együtt itt kap szerepet tehát a nyelv is – a nyelv azonban egologikusan redukálódik, azaz a szavak és a mondatok olyan pusztán egologikus szimbólumokká válnak, amelyek az egótól spontán nyerik (el) jelentéstartalmukat. E tartalom a zárójelzés következtében egy olyan tisztán egologikus vagy a transzcendentális mások érvénybe helyezése után egy olyan transzcendentális tartalom, amely az egóban transzcendentális hozzáférhető tartalomként spontán módon kapcsolódik a szimbólumokhoz.

Ezáltal olyan alaptény elé kerülünk, amelyet a fenomenológusok előfeltételeznek.

A transzcendentálisra redukálom magam. Transzcendentális egóként szimbólumokat alkotok – transzcendentális szimbólumokat, amelyek maguk is transzcendentális szférában léteznek, és amelyek azután intersubjektíve „tapasztalhatók” a maguk transzcendentális-intersubjektív létükben, transzcendentális tényeket szimbolizálva, mint jelentéseket. Segítségükkel ezután általában vett transzcendentális igazságokat rögzíthetünk, amelyek mindenekelőtt az én primordiális szférámat jellemzik deskriptíve, ezután az én egologikusan orientált intersubjektivitásomat, a tapasztalati világot a transzcendentális megragadásban, minden szinten. Arra alkalmasint közvetetten transzcendentális ismeretet is lehet alapítani. „Transzcendentális logika” – a predikatív igazság, mint transzcendentális, logikája, a transzcendentális logosza.

Bibliográfia

Rövidítések feloldása

Hua = Husserliana. Hua Mab = Husserliana Materialien. Hua Dok = Husserliana Dokumente.
BW = Husserl Briefwechsel. Eszmék = *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie)*. Válság = *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia (Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*. Phae = Phänomenologica. GA = Heidegger Gesamtausgabe. GW Gadamer's Werke. EN = Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*. PP = Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. VI = Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. TI = Emmanuel Lévinas, *Totalité et l'infini*. EU = Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*.

Edmund Husserl művei

Husserliana 1: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Szerkesztette: S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 2: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Szerkesztette: Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 3/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Szerkesztette: Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 3/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912--1929). Szerkesztette: Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988.

Husserliana 4: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Szerkesztette: Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana 5: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Szerkesztette: Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.

- Husserliana 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Szerkesztette: Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserliana 7: *Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Szerkesztette: Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserliana 8: *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Szerkesztette: Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserliana 9: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Szerkesztette: Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.
- Husserliana 10: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Szerkesztette: Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserliana 11: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Szerkesztette: Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserliana 12: *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Szerkesztette: Lothar Eley. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970.
- Husserliana 13: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Szerkesztette: Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana 14: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Szerkesztette: Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana 15: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Szerkesztette: Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana 16: *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. Szerkesztette: Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana 17: *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft." Szerkesztette: Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserliana 18: *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Szerkesztette: Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.

- Husserliana 19: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Szerkesztette: Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserliana 20/1: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Szerkesztette: Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserliana 20/2: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921). Szerkesztette: Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2005.
- Husserliana 21: *Studien zur Arithmetik und Geometrie*. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). Szerkesztette: Ingeborg Strohmeier. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1983.
- Husserliana 22: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Szerkesztette: B. Rang. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979.
- Husserliana 23: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Szerkesztette: Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.
- Husserliana 24: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. Szerkesztette: Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.
- Husserliana 25: *Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. Szerkesztették: Thomas Nenon és Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.
- Husserliana 26: *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Szerkesztette: Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.
- Husserliana 27: *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937. Szerkesztette: T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana 28: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Szerkesztette: Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana 29: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Szerkesztette: Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

- Husserliana 30: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11.* Szerkesztette: Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Husserliana 31: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'* Szerkesztette: Roland Breuer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Husserliana 32: *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927* Szerkesztette: Michael Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana 33: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* Szerkesztették: Rudolf Bernet és Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana 34: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Szerkesztette: Sebastian Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserliana 35: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* Szerkesztette: Berndt Goossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserliana 36: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921).* Szerkesztették: Robin D. Rollinger és Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Husserliana 37: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Szerkesztette: Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Husserliana 38: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912).* Szerkesztették: Thomas Vongehr és Regula Giuliani. New York: Springer, 2005.
- Husserliana 39: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937).* Szerkesztette: Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- Husserliana 40: *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918).* Szerkesztette: Robin Rollinger. New York: Springer, 2009.
- Husserliana 41: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935).* Szerkesztette: Dirk Fonfara. New York: Springer, 2012.

- Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 1: Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.
- Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1 :Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. Szerkesztette: G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/2: Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil II: Ergänzungsband. Szerkesztette: G. van Kerckhoven. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/1-10. *Briefwechsel*. Szerk: Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 4. Spileers, Steven. *Husserl Bibliography*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 1: *Logik. Vorlesung 1896*. Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 2: *Logik. Vorlesung 1902/03*. Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 3: *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 4: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Szerkesztette: Michael Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 5: *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*. [Theory of Judgment. Lecture 1905.] Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 6: *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09*. Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 7: *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2005.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 8: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Szerkesztette: Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.

Egyéb művek Husserltől

Erfahrung und Urteil, szerkesztette és kiadta: Ludwig Landgrebe, Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. (Londoner Vorträge, 1922), szerk.: Berndt Goossens, in *Husserl Studies* 16 (2000): 183-254. [Husserl, 2000].

Kiadatlan vagy részben kiadatlan kéziratok

A V 20, A VI 21, A VII 13

B I 5, B II 2, B III 12 IV, B IV 6

D 12 II, D 13 I

E III 4, E III 9, E III 10

F I 28

K III 12, K III 13, K III 14, (az utóbbi három dosszié jelentős része időközben megjelent a Husserliana 41-es kötetében).

Edmund Husserl művei magyar nyelven

Válogatott tanulmányai. Budapest: Gondolat kiadó, 1972 Fordította: Báránszky Jób László. [Magyar: 1972].

Utószó a Gondolatok egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia kapcsán című művének második kiadásához, in Paul Ricœur, *Fenomenológia és hermeneutika*, Budapest: Kossuth kiadó, 1997: 59-94. Fordította: Mezei Balázs.

Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológiai I-II, Budapest: Atlantisz kiadó, 1998. Fordította: Mezei Balázs. [Magyar/1-2].

Kartéziánus elmélkedések, Budapest: Atlantisz kiadó, 2000. Fordította: Mezei Balázs.

Előadások az időről, Budapest: Atlantisz kiadó, 2002. Fordították: Ullmann Tamás és Sajó Sándor.

Logikai vizsgálódások (Első Logikai Vizsgálódás), in *Passim* IV/1 (2002): 1-69. Fordították: Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás. [Magyar: 2002].

Egyetemes teleológia, in *Vulgo*, 2004/1: 123-126. Fordították: Kukla Krisztián és Takács Ádám.

Logikai vizsgálódások (szemelvények), in Varga Péter – Zuh Deodáth (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009: 21-92. Fordították: Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter és Zuh Deodáth.

Formális és transzcendentális logika (részlet), in Varga Péter – Zuh Deodáth (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009:97-99. Fordította: Zuh Deodáth.

Önismertető, in Varga Péter – Zuh Deodáth (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009:93-96. Fordította: Zuh Deodáth.

Az új Husserl. Budapest: L'Harmattan, 2011. Szerkesztették és fordították: Varga Péter és Zuh Deodáth.

Martin Heidegger művei közül

GA1 *Frühe Schriften*. 1912-16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann.

GA2 *Sein und Zeit*. 1927. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Magyarul: *Lét és idő*, Budapest: Osiris kiadó, 2007. Fordították: Bacsó Béla, Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Kardos András, Orosz István. [Magyar: 2007].

GA3 *Kant und das Problem der Metaphysik*. 1929. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1991. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Magyarul: *Kant és a metafizika problémája*, Budapest: Osiris kiadó, 2000. Fordította: Ábrahám Zoltán.

GA5 *Holzwege*. 1935-46. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2003. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Magyarul: *Rejtektutak*, Budapest: Osiris kiadó, 2006.

GA7 *Vorträge und Aufsätze*. 1936-53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann.

GA9 *Wegmarken*. 1919-58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2004. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Magyarul: *Útjelzők*, Budapest: Osiris kiadó, 2003.

GA11 *Identität und Differenz*. 1955-57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2006. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann.

- GA12 *Unterwegs zur Sprache*. 1950-59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann.
- GA14 *Zur Sache des Denkens*. 1962-64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2007. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Részben magyarul: „Idő és lét”, in *Nagyvilág* 47. (2002): 406-427. Fordította: Korcsog Balázs.
- GA15 *Seminare*. 1951-73. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2005. Szerkesztette: Curd Ochwadt.
- GA17 *Einführung in die phänomenologische Forschung*; AKA *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie*. 1923. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann
- GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 1925. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988. Szerkesztette: Petra Jaeger
- GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 1927. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1997. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Magyarul: *A fenomenológia alapproblémái*, Budapest: Osiris kiadó, 2001. Fordította: Demkó Sándor.
- GA25 *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. 1927. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. Szerkesztette: Ingtraud Görland.
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 1928. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990. Szerkesztette: Klaus Held.
- GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. 1929. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Magyarul: *A metafizika alapfogalmai: világ, végeesség, magány*, Budapest: Osiris kiadó, 2006. Fordították: Olay Csaba és Aradi László.
- GA31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. 1930. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994. Szerkesztette: Hartmut Tietjen.
- GA40 *Einführung in die Metaphysik*. 1935. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1983. Szerkesztette: Petra Jaeger. Magyarul: *Bevezetés a metafizikába*, Budapest: Ikon kiadó, 1995. Fordította: Vajda Mihály.
- GA42 *Schelling: Über das Wesen der menschlichen*; AKA *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. 1936. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988. Szerkesztette: Ingrid Schüßler. Magyarul: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, Budapest: T-Twins kiadó, 1993. Fordította: Boros Gábor.

- GA60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. Szerkesztették: Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube.
- GA62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. 1922. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2005. Szerkesztette: Günther Neumann. Magyarul: *Fenomenológiai interpretációk Arisztotelészhez. (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*, Budapest-Szeged: Existentia, 1996/97. Fordították: Endreffy Zoltán és Fehér M. István.
- GA63 *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. 1923. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988. Szerkesztette: Käte Bröcker-Oltmanns.
- GA64 *Der Begriff der Zeit*. 1924. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2004. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann. Részben magyarul: *Az idő fogalma*, Budapest: Kossuth kiadó, 1992. Fordította és szerkesztette: Fehér M. István.
- GA65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 1936-38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1989. Szerkesztette: Friedrich-Wilhelm von Hermann.
- GA89 *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1997. Szerkesztette: Claudius Strube.

Egyéb felhasznált szövegek Martin Heideggertől magyarul

„...Költőien lakozik az ember...” – *Válogatott írások*, Budapest-Szeged: Pompeji/T-Twins kiadó, 1994.

Franz Brentano művei közül

- Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1911.
- Grundzüge der Ästhetik*, Bern: F. Mayer-Hillebrand, 1959
- Wahrheit und Evidenz*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962.
- Über die Zukunft der Philosophie*, Hamburg: Meiner Verlag, 1968. [1968a]
- Vom psychischen und noetischen Bewußtsein. (Psychologie III)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968. [1968b].
- Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.
- Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.
- Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
- Az erkölcsi ismeret eredete*, Budapest: Kossuth kiadó, 1994. Fordította: Mezei Balázs.

Jean-Paul Sartre művei közül

La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Szerkesztette, jegyzetekkel és Bevezetéssel ellátta: Sylvie le Bon. Paris: Vrin, 1966. Magyarul: *Az ego transzcendenciája. Egy fenomenológiai leírás vázlata.* Fordította: Sándor Péter. Debrecen: Latin betűk kiadó, 1997.

Esquisse d'une théorie des émotions, Paris: Hermann, 1995. Magyarul: *Egy emóció-elmélet vázlata,* in *Módszer, történelem, egyén.* Fordította: Nagy Géza. Budapest, Gondolat kiadó, 1976: 25-93.

L'Imaginaire, Paris: Éditions Gallimard, 1940. Magyarul (részlet): „A kép intencionális szerkezete”, in Bacsó Béla (szerk.), *Kép – Fenomén – Valóság,* Budapest: Kijárat kiadó, 1997: 97-141. Fordította: Horváth Csaba.

L'être et le néant, Paris: Éditions Gallimard, 1943. Magyarul: *A lét és a semmi.* Fordította: Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan, 2006.

Maurice Merleau-Ponty művei közül

Phénoménologie de la perception, Paris: Éditions Gallimard, 1945.

Signes, Paris: Éditions Gallimard, 1960.

Le visible et l'invisible, Paris: Éditions Gallimard, 1964. Magyarul: *A látható és a láthatatlan.* Fordították: Farkas Henrik és Szabó Zsigmond, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2007.

La structure de comportement, Paris: PUF, 1967.

Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Paris: Cynara, 1989.

Emmanuel Lévinas művei közül

Théorie de l'intuition dans le phénoménologie de Husserl, Paris: Vrin, 1963.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris: Vrin, 1982.

Totalité et l'infini, Paris: Le Livre de Poche, 1990. Magyarul: *Teljesség és végtelen.* Fordította: Tarnay László. Pécs: Jelenkor kiadó, 1999.

Felhasznált másodlagos irodalom

Aho, Kevin A.: *Heidegger's Neglect of the Body,* New York: Suny Press, 2009.

Albertazzi, Liliana: *Immanent Realism. An Introduction to Brentano,* Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006.

Alweiss, Liliana: *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl,* Athens, Ohio: Ohio University Press, 2003.

- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Budapest: Európa kiadó, 1997a.
- Arisztotelész: *Poétika. Kategóriák. Hermeneutika*, Budapest: Kossuth kiadó, 1997b.
- Bachelard, Suzanne: *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, USA: Northwestern University Press, 1989.
- Bakonyi Pál: „Az ösztönösség fenomenológiája”, in *Aspecto* filozófiai folyóirat, 2009, II. évf. I. szám: 43-68.
- Bakonyi Pál: „Testtapasztalat és világtapasztalat a kései Husserlnél”, kéziratban. 2012.
- Balogh Zsuzsanna-Tózsér János, „Much Ado about Nothing: The Discarded Representations Revisited”, in Zsuzsanna Kondor (szerk.), *Enacting Images – Representations Revisited*, Köln: Herbert von Halem Verlag, 2013: 47-66.
- Bambach, Charles R.: *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, USA: Cornell University Press, 1995.
- Barbaras, Renaud: „Life and phenomenality” In Hopkins-Drummond (szerk.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VIII, 2008: 127–138.
- Barbaras, Renaud: „Désir et manque dans *L'Être et le Néant*: le désir manqué”, in Barbaras (szerk.), Sartre. *Désir et liberté*, Paris: PUF, 2005: 113-140.
- Bacsó Béla: „Husserl 1922-es londoni előadása”, 2007. kéziratban.
- Bacsó Béla: „Fenomén és nyelv kérdéséhez. Husserl és Derrida”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások*, Budapest: L'Harmattan, 2009: 131-141.
- Benjamin, Walter: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában”, in uő., *Kommentár és prófécia*, Budapest: Gondolat kiadó, 1969: 301-334.
- Benoist, Jocelyn: *L'idée de phénoménologie*, Paris: Beauchesne Editeur, 2001.
- Bergmann, Gustav: *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Heisenstamm bei Frankfurt: Ontos Verlag, 2004.
- Bernet, Rudolf: „Husserl's Theory of Signs Revisited”, in Robert Sokolowski (szerk.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988:1-24.
- Bernet, Rudolf: „Husserls Begriff des Noema”, in Samuel Ijsseling, (szerk.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phae 115, 1990: 61–80.
- Bernet, Rudolf-Kern, Iso-Marbach, Eduard: *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner Verlag, 1996.
- Biemel, Walter: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 2. 1972.
- Boehm, Rudolf: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 8. 1959. [1959a].

- Boehm, Rudolf: „Zum Begriff des Absoluten bei Husserl“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959): 214-242. [1959b].
- Brainard, Marcus: *Belief and Its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, New York, State University of New York Press, 2002.
- Brand, Gerd: *Die Lebenswelt*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Brockman, Jan M.: *Phänomenologie und Egologie: Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Phae 12, 1966.
- Cairns, Dorion: *Conversations with Husserl and Fink*, Phae 66, 197.
- Carr, David: *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Claesges, Ulrich: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phae 19, 1965.
- Claesges, Ulrich: „Einleitung des Herausgebers“, in Hua 16. 1973.
- Chrudzimski, Arkadiusz –Smith, Barry: „Brentano's ontology: from conceptualism to reism“, in Dale Jacquette (szerk.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004: 197-219.
- Chukwu, Peter: *Competing Interpretations of Husserl's Noema: Gurwitsch versus Smith and McIntyre*, New York: Peter Lang Publishing, 2009.
- Churchland, Patricia: *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986.
- Churchland, Patricia: *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press: 2002.
- Churchland, Paul: *The engine of reason, the seat of the soul : a philosophical journey into the brain*, Cambridge, London: MIT Press, 1996.
- Cohen, Joseph: *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 2009.
- Crowell, Steven: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Csikós Ella: *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan kiadó, 2008.
- Dastur, Françoise: „Réduction et intersubjectivité“, in Éliane Escoubas-Marc Richir (szerk.), *Husserl*, Grenoble: Millon, 1989.
- Deczki Sarolta: *A kezdet és a cogito – (Az afirmáció fenomenológiája)*, kéziratban, 2012.
- Dennett, Daniel: *Micsoda elmék: a tudatosság megértése felé*, Budapest: Kulturtrade kiadó, 1996.

- Dennett, Daniel: *Az intencionalitás filozófiája*, Budapest: Osiris kiadó, 1998.
- Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 2009.
- Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1994.
- Diemer, Alwin: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan: Anton Hain K.G., 1956.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (Gesammelte Schriften, VII. band), 1992.
- Dodd, James: *Idealism and Corporeity*, Phae 140, 1997.
- Dodd, James: *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Phae 174, 2005.
- Donald, Merlin: *Az emberi gondolkodás eredete*, Budapest: Osiris kiadó, 2001.
- Drummond, John: „Objects' Optimal Appearances and the Immediate Awareness of Space in Vision”, in *Man and World* 16 (1983): 177-205.
- Drummond, John: *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Drummond, John: „Phenomenology and the Foundationalism Debate”, in *Reason Papers* 16 (Fall 1991) : 45-71.
- Drummond, John: „The Structure of Intentionality”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 2003: 65-92.
- Drummond, John: *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, USA: Scarcrow Press, 2008.
- English, Jacques: *E. Husserl: Articles sur la logique (1890-1913)*, PUF: Paris, 1975.
- Erdélyi Mátyás: „A szabadság fogalma Sartre *A lét és a semmi* című munkájában”, in *Elpis* VI/1 (2012): 78-105.
- Farber, Marvin: *The Aims of Phenomenology*, New York: Harper & Row, 1966.
- Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth kiadó, 1980.
- Fehér M. István: *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest: Göncöl kiadó, 1992.
- Fehér M. István: „Metafizika, hermeneutika, szkepszis”, in *Vigilia* folyóirat, 2006/9: 651-661. [2006a].
- Fehér M. István: „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása”, in *ProPhilosophia* filozófiai folyóirat, 2006/46: 3-34. [2006b].
- Feyerabend, Paul: *A módszer ellen*, Budapest: Atlantisz kiadó, 2002.
- Figal, Günter: *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2003.

- Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation*, Hua Dok 2/1, 1988.
- Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phae 21, 1966.
- Fischer, Stephen Roger: *A History of Writing*, Great Brittain: Reaktion Books, 2003.
- Margot Fleischer, „Einleitung der Herausgeberin”, in Hua 11. 1966.
- Fonfara, Dirk: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 41. 2012.
- Føllesdal, Dagfinn: *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Avhandlingar utgitt av det Norske videnskapsakademi i Oslo. 2:Hist.-filos. klasse, 1958, no. 2. Oslo: I kommisjon hos Aschehoug, 1958.
- Frege, Gottlob: *Collected Papers in Logic, Mathematics and Philosophy*, (szerk.: Brian McGuinness), UK-USA: Basil Blackwell, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Budapest: Gondolat kiadó, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*, Budapest: T-Twins kiadó, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: „A kép és a szó művészete”, in Bacsó Béla, *Kép – Fenomén – Valóság*, Budapest: Kijárat kiadó, 1997: 274-284.
- Gallagher, Shaun-Zahavi, Dan: *A fenomenológiai elme*, Budapest: Oriold és társai kft, 2009.
- Garrison, James: „Husserl, Galileo and the Process of Idealization”, in *Synthese*, 66 (1986): 329-338.
- Goto, Hiroshi: *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls: Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Gulüga, Arsenyij: *Schelling*, Budapest: Gondolat kiadó, 1987.
- Gurewitsch, Aron: „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie”, in *Psychologische Forschung* 12 (1929): 279-381.
- Gurewitsch, Aron: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) Volume II. Studies in Phenomenology and Psychology*, Phae 193, 2009.
- Gurewitsch, Aron: *The Collected Works of Aron Gurwitsch – (1901-1973). Volume III: The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, Phae 194, 2010.
- Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1994.
- Haddock, Guillermo E.Rosado: “On Husserl’s Distinction Between State of Affairs (*Sachverhalt*) and Situation of Affairs (*Sachlage*)”, in T.M.Seebohm, D.Føllesdal, és

- J.N.Mohanty (szerk.), *Phenomenology and the Formal Sciences*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991: 35–57.
- Hahn, Colin J.: *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, kéziratban. 2012. Hiperlink: http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1192&context=dissertations_mu
- Haney, Kathleen M.: „Edith Stein and Autism”, in L. Embree-T. Nennon, *Husserl's Ideen*, Springer: Dordrecht, Heidelberg, New York, London 2013: 33-54.
- Hart, James G.: *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, Phae 126, 1992.
- Hart, James G.: „Agent Intellect and Primal Sensibility”, in Thomas Nennon-Lester Embree (szerk.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 2010: 107-134.
- Heffernan, George: *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bonn: Bouvier, 1983.
- Heffernan, George: „A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification”, in *Husserl Studies* 16 (1999):83-181.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1973.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész: A természetfilozófia*, Budapest: Akadémiai könyvkiadó, 1979.
- Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Phae 23, 1966.
- Held, Klaus: „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Phae 49, 1972: 3-61.
- Held, Klaus: „Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt”, in Carl Friedrich Gethmann (szerk.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn: Bouvier Verlag, 1991: 79-113. [1991a].

- Held, Klaus: „Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt“, in *Perspektive und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Band 24/25*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 1991: 305-337. [1991b].
- Held, Klaus: „Husserl’s Phenomenological Method“, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 2003: 3-31.
- Held, Klaus „Gott in Edmund Husserls Phänomenologie“, Carlo Ierna-Hanne Jacobs-Filip Mattens (szerk.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phae 200, 2010: 723-738.
- Heller Ágnes: *Filozófiai labdajátékok*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2009.
- Hermberg, Kevin: *Husserl’s Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*, New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Hill, Claire Ortiz: „Husserl on Axiomatization and Arithmetic“, in Mirja Hartimo (szerk.), *Phenomenology and Mathematics*, Phae 195, 2010: 47-71.
- Hill, Claire Ortiz: „Husserl and Hilbert on Completeness“, in C.O. Hill and G.E.R. Haddock, *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2000: 179-198.
- Hill, Jane H. & Mannheim, Bruce: „Language and World View“, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21 (1992): 381-406. Hiperlink: <http://stirling.kent.ac.uk/SE551/Week5/HillMannheim92.pdf>
- Holenstein, Elmar: *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*, Phae 44, 1972.
- Holenstein, Elmar: „Einleitung des Herausgebers“, in *Hua* 18. 1975.
- Horner, Robyn: *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, USA-England: Ashgate Publishing Company, 2005.
- Hopkins, Burt: „Derrida’s Reading of Husserl in *Speech and Phenomena*: Ontologism and Metaphysics of Presence“, in *Husserl Studies* 1985/2: 193-214.
- Horváth Orsolya: „Miként válhat Isten filozófiai témává? Az abszolútum problémája Husserl gondolkodásában“, in *Sola Scriptura*, 2007/3: 43-48.
- Horváth Orsolya: *Az öneszmélés fenomenológiája – A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2010.
- Hoyos, Guillermo: „Zum Teleologiebgriff in der Phänomenologie Husserls“, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Pha 49, 1972: 61-84.

- Huertas-Jourda, José: „On the Two Foundations of Knowledge According to Husserl”, in Lester Embree (szerk.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, (Current Continental Research, 007), Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1983: 195-211.
- IJsseling, Samuel: „Vorwort”, in Fink, 1988, (Hua Dok 2).
- Iribarne, Julia V.: „Contributions to the Phenomenology of Dreams”, 2002. Hiperlink: <http://www.o-p-o.net/essays/IribarneArticle.pdf>
- Jani Anna: „A fenomenológiai mozgalom korai szakasza”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások*, Budapest: L'Harmattan, 2009: 200-225.
- Janicaud, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éd. de l'éclat, 1991.
- Jaeger, Werner: *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1928.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1981.
- Keller, Pierre: *Husserl and Heidegger on Human Experience*, UK, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Kern, Iso: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Phae 16, 1964.
- Kern, Iso: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 13-15. 1973.
- Kern, Iso: *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1975.
- Kierkegaard, Søren Aabye: *The Journals of Søren Kierkegaard*, ford. Alexander Dru, London: Oxford University Press, 1938.
- Klawiter, Andrzej: „Why did Husserl not become the Galileo of the Science of Consciousness?”, in Francesco Coniglione, Roberto Poli és Robin Rollinger (szerk.), *Idealization IX: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, New York-Amsterdam: Rodopi, 2004: 253-272.
- Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Phae 161, 2002.
- Kosowski, Łukasz: *Noema and Thinkability: An Essay on Husserl's Theory of Intentionality*, Frankfurt: Ontos Verlag, 2010.
- Kühn, Rolf: *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1998.
- Landgrebe, „Husserls Abschied von Cartesianismus”, in *Philosophische Rundschau* 9/2-3 (1962) : 133-177.

- Lawlor, Leonard: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- Lee, Nam-In: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phae 128, 1993.
- Lembeck, Karl-Heinz: *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Phae 111, 1988.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*, Budapest: L'Harmattan, 2011.
- Lohmar, Dieter: „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*“, in *Husserl Studies* 13 (1996): 31-71.
- Lohmar, Dieter: *Erfahrung und kategoriales Denken*, Phae 147, 1998.
- Lohmar, Dieter: „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“, in Hüni, Heinrich und Trawny, Peter (szerk.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot 2002: 751–771.
- Lohmar, Dieter: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Phae 185, 2008. [2008a].
- Lohmar, „Denken ohne Sprache? Zur Phänomenologie alternativer Repräsentations-Systeme kognitiver Inhalte beim Menschen und anderen Primaten“, in Filip Mattens, *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187, 2008:169-194. [2008b].
- Lohmar, Dieter: „Kategoriális szemlélet“, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgáldások. Ismeretfilozófiai és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009: 103-128.
- Loidolt, Sophie: „Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive“, in Verena Mayer, Christopher Erhard, Marisa Scherini (szerk.), *Die Aktualität Husserls*, München/Freiburg: Alber Verlag, 2011: 299-334.
- Lo, Lee-Chun: *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2008.
- Luft, Sebastian: “«Dialectics of the Absolute»: The Systematics of the Phenomenological System in Husserl’s Last Period,” in *Philosophy Today* 25, (1999): 87-94.
- Luft, Sebastian: *Phänomenologie der Phänomenologie*, Phae 166, 2002a.
- Luft, Sebastian: „Einleitung des Herausgebers“, in Hua 34. [2002b].
- Luft, Sebastian: „The Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology“, in Anna-Teresa Tymieniecka (szerk.), *Phenomenology World-Wide: Foundation – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, The Netherlands, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (Springer), 2002:114-119. [2002c].

- Luft, Sebastian: „Husserl’s Theory of Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, in *Research in Phenomenology* 34 (2004): 198-234.
- Luft, Sebastian: „Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, in *Phänomenologische Forschungen* (2005): 13-40.
- Luft, Sebastian: *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011.
- MacDonald, Paul S.: *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, New York: State University of New York Press, 1999.
- Mackinlay, Shane: *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2010.
- Malick, Terrence Frederick: *The Concept of Horizon in Husserl and Heidegger*, Harvard University, 1966.
- Marbach, Eduard: „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 23. 1980.
- Marbach, Eduard: „Ichlose Phänomenologie bei Husserl”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35 (1973): 518-539.
- Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Phae 59, 1974.
- Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation*, Paris: PUF, 1989.
- Marion, Jean-Luc: *Dieu sans l’être*, Paris: PUF, 2002.
- Marion, Jean-Luc: „Un moment français de la phénoménologie”, in *Rue Descartes. Collège international de philosophie*, 2002.
- Marosán Bence: „A fenomenológia kumulativitása”, kéziratban, 2009a.
- Marosán Bence: „Apodicticity and Transcendental Phenomenology”, in *Perspectives International Postgraduate Journal of Philosophy*, 2009, Autumn: 78-101. [2009b].
- Marosán Bence: „Inga Römer über das fragmentierte Phänomenon der Zeit”, in *Sic et Non Zeitschrift für Philosophie*, 2011. [2011a].
- Marosán Bence: „Az érzelmek mágikus világa”, in Ullmann Tamás-Váradi Péter (szerk.), *Sartre és Merleau-Ponty – A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, Budapest: L’Harmattan, 2011: 199-207. [2011b].
- Mattens, Filip: „Introductory Remarks: New Aspects of Language in Husserl’s Thought”, in Filip Mattens (szerk.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187, 2008: ix-xix.
- Melle, Ulrich: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, Phae 91, 1983.
- Melle, Ulrich: „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 24. 1985.

- Melle, Ulrich: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 28. 1988.
- Melle, Ulrich: „Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie”, in: *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, hrsg.: v. C. Hubig und H. Poser, XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig 1996, Workshop Beiträge Bd. 1, S. 620–627.
- Melle, Ulrich: „Husserl’s Revision of the Sixth Logical Investigation”, in Dan Zahavi és Frederick Stjernfelt (szerk.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Phae 164, 2002: 111-123. [2002a].
- Melle, Ulrich: „From Reason to Love”, in Embree-Drummond (szerk.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Kluwer AP, Contributions to Phenomenology 47, 2002: 229-247. [2002b].
- Melle, Ulrich: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 20/2. 2005.
- Melle, Ulrich: „Husserl’s Personalistic Ethic”, in *Husserl Studies* 23 (2007): 1-15.
- Melle, Ulrich: „Das Rätsel des Ausdrucks”, in Filip Mattens (szerk.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187, 2008: 3-26.
- Mezei Balázs: „Pszichologista volt-e Franz Brentano”, in Brentano, *Az erkölcsi ismeret eredete*, Budapest: Kossuth kiadó, (1994a): 5-38.
- Mezei Balázs: „Egy csapásra – Husserl, Scheler, Brentano”, in Magyar Filozófiai Szemle, 1994/2 (1994b).
- Mezei Balázs, *World and Life-World*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1995.
- Mezei Balázs: „A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. Bevezetés és háttér”, in Paul Ricœur, *Fenomenológia és hermeneutika*, Budapest: Kossuth kiadó, 1997: 97-146. [1997a].
- Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten*, Budapest: Osiris kiadó, 1997. [1997b].
- Mezei Balázs: „A tiszta ész krízise”, in: Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1998/2: 263-329.
- Mezei Balázs: *Vallás és hagyomány*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2003.
- Mezei Balázs: „Az emberi test modális elmélete”, in Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest: Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 2004: 157-210. [2004a].
- Mezei Balázs: *Vallásbölcselet*, Gödöllő: Attraktor kiadó, 2004, I-II kötet. [2004b].
- Mezei Balázs: *Mai vallásfilozófia*, Budapest: Kairosz kiadó, 2010.
- Micali, Stefano: *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Phae 186, 2008.

- Mihálka Réka: „A kínai írásjegyek problematikája irodalmár-, nyelvész- és olvasószemmel”, *Világosság* 2005/4: 13-20.
- Miklós Tamás: *A hideg démon – Kísérletek a tudás domesztikálására*, Budapest: Kalligram kiadó, 2011.
- Mohanty, Jitendra Nath: „Husserl and Frege. A New Look at their Relationship”, in *Research in Phenomenology* 4 (1974): 51-62.
- Mohanty, Jitendra Nath: *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Mohanty, Jitendra Nath: *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Mohanty, Jitendra Nath: „Noema and Essence” in Drummond & Embree (szerk.), *The Phenomenology of Noema*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2010: 49-56.
- Moran, Dermot: „Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Account of Intentionality”, in *Inquiry*, 43 (2000): 39-66.
- Moran, Dermot: *Introduction to Phenomenology*, New York-London: Routledge, 2002.
- Moran, Dermot: *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2005.
- Moran, Dermot: “John Searle's Critique of Phenomenology: A Reply”, kéziratban. 2008.
- Moran, Dermot: „Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the «Double Sensation»”, in Kathrine J. Morris (szerk.), *Sartre on Body*, USA, New York: Palgrave and Macmillan, 2010: 41-66. [2010a].
- Moran, Dermot: „Husserl and Heidegger on Transcendental «Homelessness» of Philosophy”, in Sebastian Luft-Pol Vandeveld (szerk.), *Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations on Husserl's Corpus*, London: Continuum International Publishing Group, 2010: 169-187. [2010b].
- Cristopher Nash: „The Unravelling of the Postmodern Mind”, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Ni, Liangkang „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl”, in *Husserl Studies* 15 (1998): 77-99.
- Niel, Luis: *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2011.
- Olay Csaba: *Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Overgaard, Søren: *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Phae 173: 2004.

- O'Shaughnessy, Brian: „Proprioception and the Body Image”, in J.L. Bermúdez, A. Marcell, N. Eilan, *The Body and the Self*, Cambridge, Massachusetts-London, England: MIT Press, 1995: 175-203.
- Paimann, Rebecca: *Formale Strukturen der Subjektivität: Egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*, Hamburg: Meiner Verlag, 2002.
- Palermo, James: „Apodictic Truth: Husserl's Eidetic Reduction versus Induction”, in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume XIX, Number 1, January, 1978: 69-80.
- Panzer, Ursula: „Einleitung der Herausgeberin”, in *Hua* 26. 1987.
- Parsons, Charles: „Brentano on Judgement and Truth”, in Dale Jacquette (szerk.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004: 168-196.
- Patočka, Jan: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Phae 110, 1988.
- Patočka, Jan: „A husserli fenomenológia szubjektivizmusa és egy «aszubjektív» fenomenológia lehetősége”, fordította: Mezei Balázs. In *Gond*, 13-14. szám, (1997): 101-115.
- Peucker, Henning: „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 37. 2004.
- Peucker, Henning: „Grundlagen der praktischen Intentionalität”, 2008. Hiperlink: http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart: Günther Neske Verlag, 1994.
- Putnam, Hilary: „Levinas and Judaism”, in *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 33-62.
- Quinn, Carolyne: “Derrida, Dasein and *Being towards Death*: Trying to work out what «Death» means”, 2009, kéziratban. [2009a].
- Quinn, Carolyne: *Perception and Painting in Merleau-Ponty's Thought*, in *Perspectives International Postgraduate Journal of Philosophy*, 2009, Autumn: 38-59. [2009b].
- Rabanaque, Luis Román: „Passives Noema und die analytische Interpretation”, *Husserl Studies* 10 (1993): 65-80.
- Reeder, Harry P.: „Husserl's Apodictic Evidence”, in *Southwest Philosophical Studies* (Spring) 1990: 70-78.
- Reeder, Harry P.: „Husserl's Hermeneutic Philosophy”, in *The 41st Annual Meeting of the Husserl Circle*, 2010: 15-36. Hiperlink: http://www.husserlcircle.org/HC_NYC_Proceedings.pdf

- Rinofner-Kreidl, Sonja: *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2000.
- Rizzoli, Lina: *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*, Phae 188, 2008
- Rohr-Dietschi, Ursula: *Zur Genese des Selbstbewusstseins*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1974.
- Rollinger, Robin D.: *Husserls Position in the School of Brentano*, Phae 150, 1999.
- Rollinger, Robin D.: „Brentano and Husserl”, in Dale Jacquette (szerk.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004: 255-276.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Rorty, Richard: *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor kiadó, 1998.
- Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phae 196, 2010.
- Römpp, Georg: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Phae 123, 1992.
- Römpp, Georg: *Husserls Phänomenologie*, Berlin-Köln: Marix Verlag, 2005.
- Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*, Budapest: Gondolat kiadó, 1974.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Budapest: Európa kiadó, 2000.
- Sebbah, François-David: *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press, 2012.
- Sepp, Hans Rainer – Embree, Lester (szerk.): *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.
- Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Budapest: Gondolat kiadó, 1974.
- Scheler, Max: *A filozófia lényege*, Budapest: Szent István Társulat, 2008.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Leipzig, hrsg.: Manfred Buhr, 1966.
- Schnell, Alexander: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Million, 2007.
- Schnell, Alexander: „Intersubjectivity in Husserl’s Work”, in *Metajournal Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, (2010), II/ 1: 9-32.
- Schuhmann, Elisabeth: „Einleitung der Herausgeberin”, in *Hua Mab 6*. 2003.
- Schuhmann, Karl: *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Phae 57, 1973.
- Schumann, Karl: „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua 3/1*. 1976.

- Schuhmann, Karl: *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 1988.
- Schuhmann, Karl: „Brentano’s impact on twentieth century philosophy”, in Dale Jacquette (szerk.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004: 277-315.
- Schwendtner Tibor: *Heidegger tudományfelfogása*, Budapest: Osiris kiadó, 2000.
- Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*, Budapest: L’Harmattan, 2003.
- Schwendtner Tibor: „A nyelv csábítása. A történeti meditációk helye a késői Husserl filozófiájában”, *Pro Philosophia*, 2004 (38.sz.): 45-51.
- Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2008.
- Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2011.
- Searle, John: „The Phenomenological Illusion”, in Marek & Reicher (szerk.): *Experience and Analysis. Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2004: 317-336.
- Seebohm, Thomas: „Kategoriale Anschauung”, in *Phänomenologische Forschungen*, 1990 (23): 9-47.
- Silverman, David –Torode, Brian: *The Material Word: Theories of Language and its Limits*, Boston, Massachusetts-London, Routledge: 2011.
- Smith, Arthur David: *Husserl and the Cartesian Meditations*, London & New York: Routledge, 2003.
- Smith, Barry & Smith, David Woodruff: „Introduction”, in Smith, Barry & Smith, David Woodruff (szerk.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 1-44.
- Smith, David Woodruff – McIntyre, Roland: “Intentionality via Intensions.” *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, no. 18 (September 16), 1971: 541–61.
- Smith, David Woodruff – McIntyre, Roland: *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1984.
- Smith, David Woodruff: *Husserl*, London and New York: Routledge, 2007.
- Sokolowski, Robert: „The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations” in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 4. (Jun., 1968): 537-553.
- Sokolowski, Robert: *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*, Phae 18, 1970.

- Sokolowski, Robert: *Husserlian Meditations*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Sokolowski, Robert: *Presence and Absence: a Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- Sokolowski, Robert: „Husserl and Frege”, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 10, 1987: 521-528.
- Sokolowski, Robert: „Gadamer’s Theory of Hermeneutics”, in Lewis Edwin Hahn (szerk.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Illinois: Open Court, 1997: 223-236.
- Sokolowski, Robert: *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Sokolowski, Robert: *Phenomenology of Human Person*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. [2008a].
- Sokolowski, Robert: „Husserl’s Discovery of Philosophical Discourse”, in *Husserl Studies* (2008) 24: 167-175.[2008b].
- Sommer, Manfred: *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Sowa, Rochus: „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 39. 2008.
- Spengler, Oswald: *A nyugat alkonya I-II*, Budapest: Európa kiadó, 1995.
- Spiegelberg, Herbert: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Phae 5-6, 1965.
- Szrednicki, Jan: *Franz Brentano’s Analysis of Truth*, The Hague: Nijhoff, 1965.
- Stähler, Tanja: *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phanomenologie*, Phae 170, 2003.
- Steinbock, Anthony: *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Steinbock, Anthony, „Translator’s Introduction”, in Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001: xv-lxvii.
- Steinbock, Anthony: „Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 2003: 289-325.
- Stern, Robert: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York: Routledge, 2002.

- Strasser, Stephan: „Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29 (1975): 3-33.
- Strasser, Stephan: „History, teleology, and God in the philosophy of Husserl”, in *Annalecta Husserliana IX.*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979: 324-350.
- Strasser, Stephan: *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Phae 124, 1991.
- Ströker, Elisabeth: *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Stumpf, Carl: *Vom psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873.
- Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005.
- Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2007.
- Szücs Jenő: *Nemzet és történelem*, Budapest: Gondolat kiadó, 1984.
- Taguchi, Shigeru: *Das Problem des ‚Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*, Phae 178, 2006.
- Takács Ádám: „Az evidens és az örökkévaló (E. Husserl: *Kartézianus elmékedések*)”, in *BUKSZ* 13/3 (2001): 221–222.
- Takács Ádám: „Bevezetés Edmund Husserl «Egyetemes teleológia» című szövegéhez”, in *Vulgo*, 2004/3: 120-123.
- Takács Ádám: *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité et de l'évidence dans la phénoménologie husserlienne*, 2009, kéziratban.
- Takács Ádám: „«Szubjektív tárgyiség». Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről”, in *Magyar Filozófiai Szemle* (2010/2): 51-63.
- Takács Ádám: *Husserl, Heidegger és a kritika*, in *Aspecto* filozófiai folyóirat, 2011.
- Tatarkiewicz, Władysław: *Az esztétika alapfogalmai*, Budapest: Kossuth kiadó, 2006.
- Tegtmeier, Erwin: „Bergmann on Brentano”, in Bruno Langlet-Jean-Maurice Monnoyer (szerk.), *Phenomenological Realism and Dialectical Ontology*, Heisenstamm bei Frankfurt: Ontos Verlag, 2009: 7-16.
- Tengelyi László: „Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl”, in *Husserl Studies* 13 (1996/97): 155-167.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest: Atlantisz kiadó, 1998.
- Tengelyi László: „Előszó”, in Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005.
- Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest: Atlantisz kiadó, 2007.

- Tengelyi László: „Előszó a miskolci Lévinas-konferencia anyagához”, in Bokody Péter-Szegedi Nóra-Kenéz László (szerk.), *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008: 7-9. [2008a].
- Tengelyi László: „Fenomenológia mint első filozófia”, in *Világosság* 2008/3-4: 49-59. [2008b].
- Tengelyi László: „A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa”, in *Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/1: 9-22
- Tengelyi László – Gondek, Hans Dieter: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. [2011a].
- Tengelyi László: „L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger”, in *Heidegger Studies* 27 (2011): 137-153. [2011b].
- Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest: Osiris kiadó, 2002.
- Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter Gruyter &Co, 1970.
- Twardowski, Kazimierz: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, München: Philosophia Verlag, 1983 [eredeti: 1894].
- Ullmann Tamás: „Az idő, mint a szubjektivitás alapja és horizontja”, in Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest: Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 2004: 129-156.
- Ullmann Tamás, „A látványosság anarchiája”, in Bokody Péter-Szegedi Nóra-Kenéz László (szerk.), *Transzcendencia és megértés – Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan kiadó, 2008: 108-122. [2008a].
- Ullmann Tamás: „Fantázia és intencionalitás”, kézirat. [2008b].
- Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2010.
- Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012.
- Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudomány-felfogásának bírálatához*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1968.
- Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán*, Budapest: Gondolat kiadó, 1969.
- Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*, Budapest: Századvég kiadó, Lukács Archívum, T-Twins kiadó, 1993.
- Vajda Mihály: „Heidegger és az állat kísértete”, in Lányi András-Jávor Benedek (szerk.), *Környezet és etika*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2005: 363-372.

- Vandenberghe, Frédéric: *A Philosophical History of German Sociology*, New York: Routledge, 2009.
- Vandeveldel, Pol: „An Unpleasant but Felicitous Ambiguity. *Sinn* and *Bedeutung* in Husserl’s Revisions of the *Logical Investigations*”, Filip Mattens (szerk.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187, 2008:27-48.
- Varga Péter András: „Előszó a *Logikai vizsgálódások* Bevezetésének fordításához”, in *Kilincs* 2006 (1) 2-3. szám: 74-87.
- Varga Péter András: „A szigorú fenomenológia fantáziája”, in Kenéz László-Rónai András (szerk.), *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2008: 205-223. [2008a].
- Varga Péter András: „Husserl és a filozófiai megismerés kibontakozásának fenomenológiája. Egy fejezet a Hegel-recepció történetéből”, in *Világosság*, 2008/3-4: 147-159.[2008b].
- Varga Péter András: „Brentano’s Influence on Husserl’s Early Notion of Intentionality”, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, LIII, 1-2 (2008):29-48. [2008c].
- Varga Péter András: „A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások*, Budapest: L’Harmattan, 2009: 226-274.
- Varga Péter András: „A husserli tudatfenomenológia önértelmezési vitájának előképe a 19. században”, in Gábor György-Vajda Mihály (szerk.), *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, Budapest: Typotex kiadó, 2010: 141-161.
- Varga Péter András: „Eredmény, ortodoxia és történetiség a filozófiában: Edmund Husserl és Eugen Fink összefonódó filozófiái a késői freiburgi években”, in *Többllet*, 2011/1: 55-78.
- Varga Péter András: „Husserl «utolsó könyve» - Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában”, in *Elpis* VI/1 (2012): 57-76.
- Varga Péter András: „Fenomenológia és Aufklärung. A transzcendentális fenomenológia eszméje az *Eszmék* I. keletkezéstörténetének és az *Eszmék* II. eredeti kéziratának tükrében”, kéziratban. 2013. [2013a].
- Varga Péter András: „Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői megközelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Husserl fenomenológiájában”, in Fehér M. és társai (szerk.), „*Szót érteni egymással*”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2013: 175-204. [2013b].
- Varga Péter András, *A fenomenológia keletkezése*, Budapest: L’Harmattan, 2013c.
- Vedder, Ben: *Heidegger’s Philosophy and Religion*, Pittsburgh, Pennsylvania: Dusquesne University Press: 2006.

- Vermes Kata: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2006.
- Verstraeten, Pierre: „Hegel and Sartre”, in Christina Howells, *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 353-372.
- Vongehr, Thomas: *Die Vorstellung des Sinns im kategorialen Vollzug des Aktes: Husserl und das Noema*, München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1995.
- Vongehr, Thomas – Giuliani, Regula: „Einleitung”, in *Hua* 38. 2005.
- Waldenfels, Bernhard: „Verflechtung und Trennung”, in *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995: 346-382.
- Welton, Donn: *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Phae 88, 1983.
- Welton, Donn: *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, USA: Indiana University Press, 2000.
- Welton, Donn: „World as Horizon”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 2003: 223-232.
- Witschel, Günter: *Edmund Husserls Lehre von sekundären Qualitäten*, Bonn, 1961.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai traktátus*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1963.
- Zahavi, Dan: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Phae 135, 1996.
- Zahavi, Dan: *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
- Zahavi, Dan: "Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity". *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, 2001: 151-167. [2001a].
- Zahavi, Dan: “A propos de la neutralité métaphysique des *Logische Untersuchungen*,” *Revue Philosophique des Louvain* 99/4, (2001): 715-736. [2001b].
- Zahavi, Dan: *Husserl's Phenomenology*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003. [2003a].
- Zahavi, Dan: „Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Phenomenology“, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 2003: 233-251. [2003b].
- Zahavi, Dan: “Husserl's noema and the internalism-externalism debate,” *Inquiry* 47/1, (2004): 42-66.
- Zahavi, Dan: “Phénoménologie et métaphysique”, in *Les études philosophiques* 87, (2008): 499-517. [2008a].

- Zahavi, Dan: "Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism," in *Synthese* 160/3, (2008): 355-374. [2008b].
- Zahavi, Dan: "Phänomenologie und Transzendentalphilosophie", in Günter Figal & Hans-Helmuth Gander, (szerk.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (2009): 73-99.
- Zahavi, Dan: „Husserl and the «absolute»”, in Carlo Ierna-Hanne Jacobs-Filip Mattens (szerk.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phae 200, 2010: 71-92.
- Zuh Deodáth: „Utószó”, in Scheler, Max: *A filozófia lényege*, Budapest: Szent István Társulat, 2008a.
- Zuh Deodáth: „How Do Categorial Representations Influence Everyday Intuition. On Husserl's Early Attempt to Grasp The Horizontal Structure of Consciousness”, in *Studia Universitatis Babeş Bolyai – Philosophia*, LIII/1–2 (2008), 49–62. [2008b].
- Zuh Deodáth: „Husserl kései kísérletei korábbi műveinek értelmezésére (Egy példa a *Formális és transzcendentális logika* kapcsán)”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások*, Budapest: L'Harmattan, 2009: 275-300.