

MAROSÁN BENCE PÉTER

KONTEXTUS ÉS FENOMÉN

ASPECTO-könyvek

Az Aspecto-könyvek az *Aspecto folyóirat* könyvsorozata

Sorozatszerkesztők:

Deczki Sarolta, Farkas Henrik, Kenéz László, Rónai András,
Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter

MAROSÁN BENCE PÉTER

KONTEXTUS ÉS FENOMÉN

Igazság, evidencia és tapasztalat
Edmund Husserl munkásságában

L'HARMATTAN, 2017

A kötetet az MTA KFB-082/2016 pályázata támogatta.

A szerző a Budapesti Gazdasági Egyetem oktatója.

© L'Harmattan Kiadó, 2017

© Marosán Bence Péter, 2017

ISBN 978-963-414-302-4

ISSN 2063-4668

A kiadásért felel Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója.

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 06-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Anyámnak és apámnak

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

Karl Marx

*„A lappangó észtt 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

TARTALOM

Bevezetés	11
1. A fenomenológia mint a konkrét tapasztalat filozófiája	11
2. Tudat és lét problémája a fenomenológiai mozgalomban	13
3. Közvetítési kísérletek Husserl és Heidegger között.	16
4. Az igazság kontextualista felfogása	19
5. A normatív és interszjektív mozzanat a kutatásban	24
6. Poszt-kartéziánus racionalitás-fogalom. A rugalmas ész.	27
7. Husserl és a metafizika problémája	30
8. A teljes mű felosztása	35

I. RÉSZ

A TAPASZTALAT STATIKUS FOGALMA

I. szakasz. Metodológia.	42
1. fejezet. Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés	46
1.1. A természetes beállítódás	49
1.2. Az etikai beállítódás	57
1.3. Az esztétikai beállítódás	63
1.4. A vallási beállítódás	66
1.5. A teoretikus beállítódás	71
1.6. A fenomenológiai beállítódás	75
2. fejezet. A fenomenológia gyakorlása. A redukciók típusai	78
2.1. Az eidetikus redukció	79
2.2. Imaginárius variációk	82
2.3. Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése	85
2.4. A szolipszista redukció. A direkt fenomén	93
2.5. Az interszjektív redukció. Az indirekt fenomén	95

II. szakasz. Noétika	101
1. fejezet. A tudat mint élmény	107
2. fejezet. Intuitív aktusok	111
2.1. Észlelés	114
2.2. Visszaemlékezés	123
2.3. Előlegezés	129
2.4. Képzelet	134
2.5. Képtudat.	140
3. fejezet. Szignitív aktusok.	144
3.1. Kategóriális szemlélet	150
3.2. Utalás és jel	160
3.3. A. Jelentésadás és predikáció. Az ítéletalkotás	166
B. Diszkvotációs igazságfogalom	172
C. A jelentés idealitása. Derrida Husserl-kritikája	174
3.4. Beszéd és nyelv. A szignifikáció teljes konkrétsága	179
4. fejezet. Az evidencia	190
4.1. Az evidencia a <i>Logikai vizsgálódások</i> ban	193
4.2. Az evidencia az <i>Eszmék</i> ben	195
4.3. Az evidencia eszméjének fejlődése az <i>Eszmék</i> után. Adekvát és apodiktikus evidencia viszonya	199
4.4. Az apodiktikus evidencia kontextualitása és modalizálhatósága	203
 III. szakasz. Noématika	 209
1. fejezet. A tárgyi struktúrák	214
1.1. A. Az érzéki tárgy általában	218
B. Az aktus mint a reflexió tárgya	226
1.2. A. Kategóriális tárgyak	227
B. Mundán ontológiák	233
C. Értékek	239
D. Műalkotások	246
1.3. A. Noéma	250
B.(I) Az út a noémához.	252
C.(II) A noéma struktúrája az <i>Eszmék</i> első kötete szerint	255
D. Immanencia és transzcendencia viszonya a noémában	258
E. (III) Viták a noéma fogalma körül. Tárgy és értelem	261
F. Közvetítési kísérletek	264

1.4. Transzcendentális ontológia	268
2. fejezet. A világ mint eredeti horizont.	273
2.1. A horizont	278
2.2.A. A tér.	282
B. (I) Dolog és tér, 1907	283
C. (II) A tér az <i>Eszmék</i> második kötetében	285
D. (III) A D-kéziratok. Kései kéziratok a tér konstitúciójáról	288
E. Az egzisztenciális térfogalom Heideggernél	293
2.3. A privát világ	297
2.4. A nyilvános világ	300
2.5.A. A teoretikus attitűd világa. A realitás	305
B. A realitás a teoretikus és a praktikus attitűdben	312
2.6. Az életvilág	315
IV. szakasz. Eológia	327
1. fejezet. Az empirikus ego.	334
1.1. A mundán ego mint világgyermek	337
1.2. A személyes én.	339
1.3. A tiszta pszichológiai én	344
2. fejezet. A transzcendentális ego	348
2.1. Tiszta én	353
2.2.A. Monadikus ego	358
2.3. A megtestesülés	369
2.4. Elő-én	378
2.5. Fenomenologizáló én	383
2.6. Ős-én	390
3. fejezet. A transzcendentális interszubjektivitás mint végső valóság.	398
3.1. Intermonadikus konstitúció	402
3.2. Az apodiktikus evidencia interszubjektív kritikája	408
3.3.A. Az Abszolútum statikus lenyomata	411
B. Isten mint az Abszolútum legmagasabb formája	417
Függelék. A transzcendentális nyelv.	425
A radikális fenomenológus eredeti nyelve	426
Bibliográfia	427
Köszönetnyilvánítás	454

BEVEZETÉS

I. A FENOMENOLÓGIA MINT A KONKRÉT TAPASZTALAT FILOZÓFIÁJA

A jelen munka *Az apodikticitás élete. Adalékok az igazság fenomenológiájához* címmel íródott doktori értekezésem rövidített, helyenként átdolgozott és javított változata.

Az olvasó egy háromkötetes munka első részét tartja a kezében. A mű célja elsősorban az igazság fenomenológiai problémájának bemutatása, mindenekelőtt Edmund Husserl művei alapján. A fenomenológia a konkrét tapasztalat filozófiája: a fenomenológus az emberi élet bizonyos alaptapasztalatait elemezve, azokból kiindulva szeretne általános érvényű filozófiai belátásokhoz jutni.

A fenomenológia, klasszikus husserli megfogalmazása alapján, az egyetemes igazság és ésszerűség letéteményese. Husserl az igazság, az ész és a természeti jelenségektől elhatárolt, önmagában tekintett szubjektivitás jogait szerette volna védelmezni korának naturalista és relativista tendenciáival szemben. Munkásságán végighúzódik az észet, a szubjektivitást és az igazságot pusztá természeti jelenségekké lefokozó naturalizmus bírálata éppúgy, ahogy az egyetemes érvényességű tudományos belátások lehetőségét elutasító, következményeikben relativizmushoz és szkepticizmushoz vezető historista, életfilozófiai és „világnézet-filozófiai” áramlatok kritikája.¹ A husserli fenomenológia két alapvető előfeltevése az apriori érvényű belátások lehetősége és a saját jogán létező szubjektivitás létezése. Ilyen módon párbeszédet tud

¹ Ennek legtisztább megfogalmazása talán „A filozófia mint szigorú tudomány” c. 1911-es tanulmánya. Hua 25: 3-62, magyar: 111-192. Hangsúlyozni kell, hogy Husserl nem általában bírálta a historista és életfilozófiai, világnézet-filozófiai irányzatokat, csak amennyiben azok szkeptikus és relativista következtetésekhez vezetnek. Teljes mértékben elismerte azonban a történelem tanulmányozásának filozófiai jelentőségét, illetve a világnézeti filozófiák értékadó, normatív-etikai jelentőségét. Vö. i.m. 46sk, 51, 58sk, magyar: 171sk, 178, 188.

folytatni mindazokkal a filozófiákkal, amelyek e két előfeltevést valamilyen formában elismerik.

Ennek megfelelően egy husserli inspirációjú fenomenológia a kortárs filozófiai irányzatok közül minden olyan filozófiával képes a dialógusra, melyek számára a konkrét, tudomány előtti tapasztalat relevanciával bír, nem tagadják az elme, illetve a szubjektivitás létezését, és elismerik az apriori érvényességű belátások lehetőségét. Képes tehát párbeszédet folytatni a fenomenológia az elme létezését kifejezetten tagadó eliminatív materializmus,² valamint az apriorit tagadó szélsőséges empirizmus³ kivételével az imént említett előfeltevéseket osztó, természettudományos orientációjú analitikus filozófiával általában,⁴ éppúgy, ahogy a kulturális tapasztalat elméleteként megfogalmazódó, pluralizmust hirdető, de az egyes partikuláris igazságok közti átjárást és kommunikációt megengedő, mérsékelt posztmodern felfogásokkal is, amelyek tehát nem tiltják le kifejezetten egy nyitott, strukturált, legalább részlegesen megvalósítható univerzalizmus igényét.

Husserl a konkrét tapasztalat szerkezetéből és működéséből kiindulva szeretett volna választ találni az összes, egyáltalán értelmesen felvethető filozófiai kérdésre. Filozófiájának radikális antinaturalizmusa összekapcsolódott az észre és igazságra vonatkozó univerzalista igényeivel. Ha az észet, az igazságot és elmét naturalizáljuk, pusztán természeti jelenségekké fokozzuk le, akkor, felfogása szerint, ezzel kiszolgáltatjuk azokat az esetlegességnek, végső soron a szkepticizmusnak és relativizmusnak. Természeti jelenségek ugyanis nem engednek meg szigorú szükségszerűséget, csakis empirikus indukciót. Filozófia mint olyan csak ott van, vélte Husserl, ahol van szubjektivitás és tiszta ideális érvényesség. Kutatásai során minden igazság, evidencia és érvényesség végső alapját kereste. Ilyen alapnak bizo-

² Ld. pl. Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986. Paul Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1988.

³ Michael Devitt, „There is No A Priori”, in E. Sosa and M. Steup (szerk.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Cambridge, MA: Blackwell, 2005.

⁴ Ilyen párbeszédkísérletekre példaként lásd (a hazai diskurzusból): Szigeti Attila, „A tudatosság – rejtély vagy képesség”, in *Kellék* 22 (2002): 81-122, Tózsér János, „Az intencionális állapotok szerkezete”, in Varga Péter-Zuh Deodáth (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan, 2009: 165-177, valamint Varga Péter András: „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy”, in *Magyar Filozófiai Szemle* 51 (2007): 21-74.

nyult nála a *tiszta megjelenés*,⁵ mely azonban, mint később látni fogjuk, maga is egy bonyolult struktúrával bíró, dinamikus alap.

2. TUDAT ÉS LÉT PROBLÉMÁJA A FENOMENOLÓGIAI MOZGALOMBAN

A jelen munkát egy olyan probléma motiválta, mely egyetemi tanulmányaim kezdetén merült fel bennem, abban az időben, amikor megismerkedtem a husserli fenomenológiával, és annak későbbi leágazásaival. Husserl úgy vélte, azáltal, hogy biztosította az ideális érvényesség jogait a naturalizmussal és a szkeptikus relativista tendenciákkal szemben, valamint minden ismeret forrásaként az eredeti módon adó szemléletet jelölte meg, sikerült olyan szigorúan tudományos alapokra helyezni a filozófiát, hogy az minden kétséget kizáró módon fog tudni válaszolni valamennyi filozófiai kérdésre.⁶ Husserl meggyőződése szerint a fenomenológiai módszer alapelveinek lefektetésével a filozófia a biztos tudomány útjára lépett: az általa megfogalmazott tételek a legmagasabb fokú bizonyossággal rendelkeznek, alapul szolgálnak minden más, nem-filozófiai bizonyosságnak, és ellenállnak szkepticizmus minden lehetséges formájának.

Husserl álmai, mint a fenomenológiai mozgalom története alapján ismeretes,⁷ nem váltak valóra. A fenomenológiai mozgalom szinte valamennyi kimagasló alakja alapvetően másként képzelte el a fenomenológia művelését, mint Husserl. A husserli fenomenológia volt számukra a kályha, ahonnan el kellett indulni, amelyen viszont együtt túl is kellett lépni. Ez az alapító mester elképzeléseinek lényegi pontokon történő bírálatát jelentette. Husserl életét végigkísérték azzal kapcsolatos csalódásai, hogy legígéretesebb tanítványai, előbb Scheler, majd Heidegger, akiktől azt remélte, hogy továbbviszik a fenomenológiát az általa kijelölt úton, a biztos tételekből építkező, kiteljesedő alaptudománnyá válás útján, egymás után fordultak el

⁵ Ld. ezzel kapcsolatban: Takács Ádám, *Az alap fogalma Husserlnél*, in *uő.*, *A fenomén és tárgy – Fenomenológiai értelmezések és elemzések*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2013: 13-36. Továbbá: *uő.*, *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité dans le phénoménologie husserlienne*, Paris: L'Harmattan, 2014.

⁶ Vö. Mezei Balázs, *Mai vallásfilozófia*, Budapest: Kairosz Kiadó, 2010:190sk.

⁷ Átfogó monográfiának Herbert Spiegelberg klasszikus műve ajánlható: *The Phenomenological Movement I-II*, Pha5-6, 1965.

tőle, és filozófiájának vehemens kritikusává lettek. Emiatt élete utolsó évtizedeiben egyre elszigeteltebbnek érezte magát. Leveleiben számos alkalommal adott hangot csalódottságának. Levelezésében olyan megnyilatkozásokkal találkozhatunk ezzel kapcsolatban, hogy „vezető lettem követők nélkül” (BW 2: 182), 1931-ben pedig egy ízben keserűen megjegyezte, hogy „úgy tűnik, én vagyok a híresneves fenomenológiai mozgalom legnagyobb ellensége” (BW 9: 79). Ezt a helyzetet Ricœur a következő szavakkal jellemezte: „a fenomenológia története a Husserltől való eretnek eltérések története”.⁸ Kis túlzással úgy tűnik, ahány fenomenológus, annyi fenomenológia. Mi a helyzet tehát az egyetlen, apodiktikusan bizonyos tételekből építkező fenomenológiával?

A fenomenológiai mozgalom képviselőinek mindenekelőtt Husserl és Heidegger filozófiai pozíciójában jelentkező szembenállással kellett számot vetniük. A két gondolkodó közti fő különbség a következőben rejlett: Husserl tudatfilozófiát művelt, míg Heidegger létfilozófiát. Husserlt mindenekelőtt a tudat működését, illetve tudat és tárgy korrelációját jellemző ideális összefüggések és struktúrák érdekelték. Heidegger, mint ismeretes, megpróbálta kimetszeni a tudat dimenzióját a filozófiából. Úgy vélte, a tudatra irányuló kérdés elfed egy jóval eredendőbb problémát: nevezetesen a dolgok létmódjára, illetve az általában vett létre vonatkozó kérdést. A tudat fogalmával operáló filozófia szerinte meghamisítja az ember eredeti létmódját, mely szerint az ember mindenekelőtt a világ közegében való létezés, maguknál a dolgoknál időző, a dolgokhoz kötött lét (gondoskodás). A tudatfilozófia, Heidegger meggyőződése szerint, elzárja a tulajdonképpeni kérdés útját, és a filozófiát bezárja az újkori ismeretelméleti paradigmát meghatározó álkérdés, a tudattól függetlenül létező „külvilág” hamis kérdésének „börtönébe” (GA2: 62, magyar: 82, ld. még: GA15: 379). A tulajdonképpeni és rangja szerint első kérdés Heidegger szerint az egzisztencia kérdése.⁹

⁸ Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1987:9.

⁹ Nem lehet itt feladatunk, hogy részletesen is összehasonlítsuk a két gondolkodó munkásságát és filozófiai alapvetését. Ezen a téren magyar nyelven mindenekelőtt Schwendtner Tibor és Takács Ádám munkáit szeretném ajánlani. Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia*, Budapest: L'Harmattan, 2003, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest: L'Harmattan, 2008, *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Budapest: L'Harmattan, 2011. Takács Ádám, „Husserl, Heidegger és a kritika”, in uő., *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*

Mi a kiindulópont: az egzisztencia vagy a tudat kérdése? Ez a dilemma végighúzódik a fenomenológia teljes történetén. Ennek a kérdésnek a tekintetében minden fenomenológusnak állást kellett foglalnia valamilyen formában. Úgy vélem, ez a két dimenzió szervesen össze-tartozik, és hogy melyik lesz a meghatározóbb, csupán attól függ, hogy melyiket tesszük meg kiindulópontnak. A tudat mint intencionalitás a létre vonatkozik, végső soron mindig valami tudattól független tárgyiságnak vagy tárgyi összefüggésnek a tudata. A lét viszont nem jelenhet meg e megjelenés tudata nélkül. A kétértelműség, a léttapasztalatban jelentkező sajátos billegés magának a fenomenénnek a sajátja. A lét fenomenje egy intencionális aktusban jelenik meg, mely hidat képez immanens és transzcendens, reális és ideális között. A létmegjelenés ennél fogva szükségszerűen magában hor-

sek, Budapest: L'Harmattan, 2013: 70-82. Idegen nyelven többek között: Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Phae 125, 1992, Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, Brian Elliot, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, London & New York: Routledge, 2004, Burt Hopkins, „The Husserl-Heidegger Confrontation and the Essential Possibility of Phenomenology: Edmund Husserl, Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger”, in *Husserl Studies* 17 (2001): 125-148, Pierre Keller, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris: PUF (Presses Universitaires de France), 1989, Søren Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Phae 173, 2004. Timothy Stapleton, *Husserl and Heidegger: The Question of Phenomenological Beginning*, New York: State University of New York Press, 1984, Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.

Feltétlenül meg kell említeni ezen a helyen Scheler alapvető hatását Heideggerre a létkérdés tekintetében – még ha terjedelmi okokból nem is térhetünk ki részletesen rá. Scheler volt az első, aki Husserlt amiatt bírálta, hogy az utóbbi elmulasztotta feltenni „az intencionalitás létre” vonatkozó kérdést (vö. Mezei Balázs, *Mai vallásfilozófia*, Budapest: Kairosz Kiadó, 2010: 194-196). Scheler szerint a filozófia története két igazán nagy, átfogó korszakra osztható: „Az antik és középkori filozófia elsősorban létfilozófia; a modern filozófia pedig, kevés kivételtől eltekintve, elsősorban ismeretelmélet” (Max Scheler, *A filozófia lényege*, Budapest: Szent István Társulat, 2008: 64). A létre vonatkozó belátásokat azonban elsőbbség illeti meg az ismeretre irányuló belátásokkal és kijelentésekkel szemben. Minden az ismeretre vonatkozó ismeret már a léttel kapcsolatos eredeti belátásokat előfeltételez.

Ezek a scheleri megfontolások felbecsülhetetlen jelentőséggel bírtak a heideggeri létkérdés kibontakozásában.

dozza immanens és transzcendens, reális és ideális közti törésvonalakat, és ily módon lényegileg *töredékes fenoménnek* bizonyul.¹⁰

A tudat és a lét e két alapmotívumához a francia fenomenológiában társult egy harmadik is: a megtestesülés, a tapasztalás testi meghatározottságának már Husserl-nél is intenzíven jelen lévő dimenziója. A francia fenomenológiában e három alapgondolat egyforma súllyal esett latba a konkrét tapasztalati elemzések kifejtése során.

3. KÖZVETÍTÉSI KÍSÉRLETEK HUSSERL ÉS HEIDEGGER KÖZÖTT

A husserli tudatfilozófia és a heideggeri létfilozófia közötti szemmel látható feszültség számos közvetítési kísérletet hívott életre, különösen a francia fenomenológiában. A feladat lét és tudat, illetve lét és megjelenés szükségszerű összetartozásának megmutatásaként jelent meg. Rögtön a francia fenomenológia kezdeteinél, *A lét és a semmi*-ben Sartre úgy határozta meg a tudatot, mint a lét önmagára eszmélését, mint azt a módot, ahogyan a lét önmagához képest távolságot teremt (EN: 11-33, 109-115, magyar: 9-33, 115-121). A két mozzanatot az önmagáért-való („être-pour-soi”) fenoménjében próbálta meg egyesíteni. Az alábbiakban három jellemző közvetítési kísérletet fogunk közelebbről szemügyre venni. 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 koncepcióját.

Ricœur értelmezése szerint (*Idő és elbeszélés I-III*, 1983-1985) a legalapvetőbb szint a *narrativitás szintje*.¹¹ Heidegger távolságtartá-

¹⁰ A töredékes fenoménről, illetve a fenoménben meghúzódó törésvonalak természetéről részletesen e munka harmadik kötetében lesz szó. A témával foglalkozó 2011-es konferencia-előadásom szövege itt található:

https://www.academia.edu/3680531/A_toredekes_fenomen

Az előadás szövegében körvonalazott álláspontot egy lényeges ponton időközben felülbíráltam. Az előadásban három alapvető transzcendenciát azonosítottam: 1) a tudattól független, reális létezés transzcendenciáját, 2) az ideális transzcendenciáját, és 3) az érzékfölötti világ transzcendenciáját. A harmadikról kiderült számomra, hogy visszavezethető az elsőre; gyakorlatilag a test-elme probléma speciális leágazásáról van szó; viszont bevezettem helyette egy másik alapvető transzcendenciát: nevezetesen a végtelen transzcendenciáját.

¹¹ Ricœur, *Temps et récit I-III*, Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985. Vö. Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phae 196, 2010. Ld. még

sát és kritikus pozícióját Husserlrel szemben, vélte Ricœur, részben az magyarázza, hogy Husserl az élmények intencionális analízisét az elemzés végső szintjeként tüntette fel; Heidegger szerint azonban a legalsóbb szintet a *gond*, az emberi létezésnek ez a „felrobbanthatatlan” össtrukturája jelöli ki. Minden tudati aktus, minden észlelés, elképzelés, visszaemlékezés, remény, stb. már eleve a dolgokhoz kötött, a világ közegébe ágyazott gondoskodás alapján szerveződik meg. A tudatfilozófia korlátaira figyelmeztető heideggeri kritikát Ricœur bizonyos mértékig elismerte, ezzel együtt azonban úgy gondolta, hogy Heidegger mégsem érte el a legmélyebb szintet. Ricœur két fő ponton gyakorolt kritikát Heidegger filozófiája fölött. Egyfelől hangsúlyozta, hogy a gond fenoménje már eleve a narrativitás struktúrái alapján szerveződik meg. *Az ember lényegileg narratív lény*. Másfelől, az előbbi ponttal közvetlen összefüggésben, Ricœur úgy gondolta, hogy Heidegger a fundamentális ontológiával túlságosan rövid utat választott a lét fenoménjéhez, amelyet ennélfogva „rövid útnak” („voie courte”) nevezett, szemben a léthez a szimbolikus, nyelvi, kulturális, történeti formák sokaságának közvetítésén keresztül vezető „hosszú úttal” („voie longue”), melyet azonban nem spórolhatunk meg magunknak.

Marion szerint (*Redukció és adódás*, 1989) a fenomenológia alapvető jelentőségű motívumát a redukció művelete alkotja.¹² A fenomenológia története a redukció egyre radikálisabb megvalósítására irányuló kísérletek sorozataként is ábrázolható, mondja Marion. A redukció révén a filozófus a megfelelő fenoménen képes fókuszálni a tekintetét. A husserli fenomenológia végrehajtotta a tudat általi megjelenítésre való redukciót, míg Heidegger a létező létére, illetve az ontológiai differenciára történő redukciót. Ezzel azonban távolról sem merültek ki a fenomenológia lehetőségei. Mind Husserlnél, mind Heideggernél tisztázatlan metafizikai előfeltevések kapcsolódtak a redukció végrehajtásához. Mindketten megpróbálták megmondani a megjelenőről, hogy az micsoda (Husserlnél: tudat, Heideggernél: a létező léte), és nem engedték, hogy a megjelenő saját jogán jusson szóhoz. Ennélfogva szükségessé vált egy további redukció: az adottra tisztán mint adottra („donné”) való redukálásra, amelyről nem akarjuk előzetesen megmondani, hogy micsoda, hanem engedjük, hogy

ezzel kapcsolatban: Marosán, „Inga Römer über das fragmentierte Phänomenon der Zeit”, in *Sic et Non* Zeitschrift für Philosophie, No. 13 (2011a): 11–12.

¹² Marion, 1989.

annak mutassa magát, ami. A filozófia lehetőségeinek radikalizálása a redukció radikalizálásán múlik: „minél több redukció, annál több adódás”, mondja Marion.¹³

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.¹⁴ Történeti síkon Tengelyi szintén egységes gondolati ívet próbál felmutatni a fenomenológiai tradícióban; Mariont követve a *fenomenológia három alakzatáról beszél*.¹⁵ Ami Husserl és Heideggeret összeköti, és ami Tengelyinél a fenomenológia első alakját, illetve a „fenomén normál alakzatát” jelenti: minden fenoménnek „értelemegységként” történő felfogása.¹⁶ 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).¹⁷ Tengelyi szerint a fordulat előtti Heideggernél az eksztázis, az értelem kivetítésének, illetve felvázolásának („Entwurf”) koncepciójában még tovább él az értelemadó tudat képze.¹⁸

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

¹³ I.m. 303.

¹⁴ Tengelyi László, *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 1998: 13-48.

¹⁵ 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.

¹⁶ Tengelyi-Gondek, 2011a: 20-21, 37-40.

¹⁷ I.m. 21.

¹⁸ Tengelyi, 1998: 83-89. Közlebből: 88sk. „[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”.

tevékenységéből: *hiperfenoménekhez*, *paradox fenoménekhez*, illetve a fenomén klasszikus értelméről nézve *nem-fenoménekhez*.¹⁹ A kései Merleau-Pontynál a hús, Lévinasnál a Másik végtelensége, Ricœurnél a szimbólumok, Michel Henry-nél 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 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.

4. 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 a könyv talán legfontosabb terminusához: a *kontextus* fogalmához. Véleményem szerint Husserl igazságfelfogása alapvetően kontextualista volt: szerte 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 jelen munka középpontjában az igazság, evidencia és tapasztalat fogalmainak Husserl munkásságában betöltött szerepe és értelme áll, miközben időről-időre kitekintek a fenomenológiai mozgalom többi szerzőjénél felbukkanó, a gondolatmenet aktuális pontjához kapcsolódó értelmezésekre is. A kérdés, amelyre Husserl alapján keressük a választ: milyen feltételek mellett tekinthetünk egy filozófiai kijelentést igaznak, illetve igazoltnak? Husserl szerint a válasz rövi-

¹⁹ Tengelyi-Gondek, 2011: 25.

den így hangzik: az a kijelentés igaz, amelyet egy eredeti módon adó szemlélet alapoz meg, illetve támaszt alá (pl. Hua 18: 193sk, Hua 19/2: 646-650, Hua 3/1: §24). A feladat: biztosítani kijelentéseink kapcsolatát az eredeti módon adó szemlélettel. Ennek a feladatnak a megvalósítása, különösen absztrakt teoretikus és speciálisan filozófiai állítások esetében, távolról sem magától értetődő. A filozófiai munka lényege éppen abban állna, hogy megmutassuk, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy egy szemléletet egy, adott esetben magas szinten elvont filozófiai elmélet alátámasztásának tudjunk tekinteni. A filozófiai (és általában a teoretikus) igazság kérdése az *alap* problémájához utal bennünket.

Husserl munkássága a megismerés és speciálisan a filozófiai ismeret végső vagy abszolút megalapozására²⁰ tett erőfeszítések sorozataként is ábrázolható. Husserlt épp ezért szokásosan az újkori fundacionalista hagyomány egyik képviselőjeként értelmezték, vagyis úgy vélték, hogy minden ismeretet végső soron egyetlen alapra szeretne építeni, vagy abból levezetni.²¹ Az utóbbi néhány évtizedben többen is figyelmeztettek arra, hogy Husserl alap-fogalmát a klaszszikus fundacionalizmus megnyilvánulásaként értelmezni több mint félrevezető.²² Ebben az összefüggésben mindenekelőtt John

²⁰ Letztbegründung, absolute Begründung. Vö. pl.: Hua 1: 6sk, 11sk, 36-39, 43-61, 66sk, 73sk, 99, 106, 178-183, Hua 3/1: 10sk, 21, 51, Hua 5: 99, Hua 6: 101, 114sk, 127, 197, 201, 204sk, 212, 440sk, Hua 8: 42, 229, 264, 311, 329-33, 357sk, 367, 396, 463, 482skk, 497sk, Hua 9: 44, 48, 268-271, 296-299, 306, 349, 363, 366, 519, 524. Hua 17: 11, 283, 339.

²¹ Pl. Theodor Wiesengrund Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1971. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980: 4, 165-169. Jürgen Habermas, *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Budapest: Helikon Kiadó, 1998. Ld. még ehhez: Schwendtner, 2008: 183-189.

A klaszszikus fundacionalizmus szerint minden ismeretnek és minden tudományos tételnek végső soron egy meghatározott, megingathatatlanul bizonyos ismeret vagy tétel szolgál alapul. Vö. John J. Drummond, *Historical Dictionary to Husserl's Philosophy*, Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2008: 81sk. A fundacionalizmus problémájáról később részletesen is lesz szó az „Evidencia” c. fejezetben (II.4.).

²² Ld. Dagfinn Føllesdal, „Husserl on Evidence and Justification”, in Robert Sokolowski (szerk.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 18. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1988. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990, uő., „Phenomenology and the Foundationalism Debate”, in *Reason Papers* 16 (Fall 1991): 45-71, uő., 2008: 81sk. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford,

Drummondot kell kiemelnünk, aki különösen nagy erőfeszítéseket szentelt annak, hogy a husserli filozófiát hagyományos fundacionalista vállalkozásként bemutató megközelítés gyenge pontjaira rámutasson. Drummond olvasata szerint Husserl egy anti-fundacionalista realizmus képviselője volt. Szerinte ugyanis Husserlnél nem arról van szó, hogy egyetlen alaptételből vezetünk le más tudományos tételeket, amelyek evidenciájukat ily módon az eredeti alptétel evidenciájából nyerik (ez volna a hagyományos fundacionalizmus felfogása), hanem maga az evidencia az, ami a megismerés alapjául szolgál, és az egyes evidencia soha sem áll magában, a többi evidenciától elszigetelten, hanem *hálózatszerűen* összekapcsolódik más evidens belátásokkal. Husserlnél az alap mindig egy nyitott, sokrétűen differenciált *kontextus*. Az idő problémájának előtérbe kerülésével még hangsúlyosabbá válik ennek a kontextusnak a dinamikus jellege: a kontextus egy kontextualizációban valósul meg (az újabb adatok folyamatos beáramlásával); a történetiség problémakörének módszeres feltárásával pedig a kontextus egy történeti beágyazást nyert.²³

Hogyan kell értenünk az alpnak ezt a kontextusszerűségét? Úgy, hogy igazság és tévedés, megértés és félreértés mindig valamilyen összefüggésrendszeren belül nyernek értelmet. Husserlnél minden egyes észlelés további észleletek nyitott horizontjába illeszkedik, és éppígy minden egyes, az ideális összefüggésekre vonatkozó belátás (a lényeglátás aktusai) más ilyen belátások végtelen, nyitott sorozata felé mutat tovább. A betöltődést megerősítik, támogatják a további

California: Stanford University Press, 2003: 66-68, Walter Hopp, "Husserl, Phenomenology and Foundationalism", in *Inquiry* 51 (2008): 194-216.

²³ Takács Ádám részletes elemzéseket szentelt a Husserl alap-felfogásában beállt változásokban. A legfontosabb változások szerinte röviden: 1) a *Logikai vizsgálódásokban* az alap Husserlnél egy objektíváló képzet volt, 2) az Eszmék korszakában a transzcendentális tudat mint a világfenomén alapja, 3) végül az időelemzések elmélyítésével a tiszta, pre-reflexív megjelenés, a tiszta fenomenalitás bizonyul a tudat mint olyan alapjának. (Takács, 2013, 2014). Takács elemzéseinek részletesség, alaposágát és probléma-érzékenységet hangsúlyozva hozzá kell tennünk: ami az alaphoz még Husserlnél lényegileg hozzátartozik, az maga a kontextusszerűség; az tehát, hogy minden képzet, a transzcendentális tudat minden élménye, és végül minden pre-reflexív önmegjelenés más képzetekre, élményekre, megjelenésekre utal, és velük egy nyitott horizont egységében rendeződik el. Minden fenomenális megjelenéshez más megjelenések nyitott, potenciálisan végtelen sokasága tartozik, mely a már rögzített értelmet kiteszi a radikális értelemátalakulás állandó lehetőségének.

betöltődések, vagy az újabb tapasztalatok fényében a korábbi, evidensnek vett betöltődés csalódásként, tévedésként lepleződik le; a teoretikus kutatásban egy belátás további evidens belátások egész hálózatával kapcsolódik össze (amelyek támogatják vagy éppen gyengítik az egyes különös belátást). Az igazság lényegileg elsődleges a tévedéssel, a megértés a félreértéssel szemben. Az utóbbiak – ahogy Heidegger mondaná – az előbbiek „deficiens módusai”. A tévedés, az illúzió, a hallucináció, Sokolowski megfogalmazásával élve, csupán a valóságos észlelésen, az igazságon „élősködő” „parazita-formák”.²⁴ Van igazság tévedés nélkül, de nincs tévedés az igazságnak legalább a *lehetősége* nélkül. A tévedést, a félreértést mindig csak az igazsághoz, a helyes megértéshez képest tudjuk egyáltalán meghatározni. A tévedés magában hordja korrekciójának elvi lehetőségét. Az ember mindenekelőtt az igazságban, a léttel való közvetlen kapcsolatban időzik.

Amennyiben ez a helyzet, tehát közvetlen és bensőséges kapcsolatban vagyunk az igazsággal, akkor hogyan lehetséges a tévedés? Miért tévedünk egyáltalán? Mint Mezei Balázs fogalmazott: „miért van a tévedés, és miért nincs sokkal inkább csupán csak a tévedéstelesség?”²⁵ Husserl, Heidegger (és természetesen Kant) álláspontján állva a következő választ adhatjuk: mert nem vagyunk tévedhetetlenek; mert nem lehet igazunk *mindenben*; röviden: mert *véges* lények vagyunk. Az viszont, hogy nem lehet igazunk mindenben, nem jelenti azt, hogy mindenben tévedhetnénk, hogy elképzelhető lenne, hogy semmiben ne legyen igazunk. Ellenkezőleg: minden tévedés már egy eredetibb igazságot előfeltételez, mint alapját. A legegyszerűbb, legelemibb igazságoktól („ez a papír itt előttem fehér”) úgyszólván végtelen az átmenet az emberi elmével egyáltalán felmérhető legbonyolultabb igazságokig (a Riemann-sejtés megoldása),²⁶ sőt azon is túl, azokhoz az „emberfeletti igazságokhoz”, amelyeket természetünk korlátaiból adódóan egyetlen emberi lény sem tudna megérteni, vagy evidensen belátni.²⁷ De Husserl szerint még az ilyen, emberi ésszel

²⁴ Sokolowski, 2000: 15.

²⁵ Mezei, *Vallásbölcselet*, Gödöllő: Attraktor Kiadó, 2004b, II.köt.: 133sk, 254, 257sk, 344sk.

²⁶ Fehér M. István erről a kérdésről Heidegger alapján: „Metafizika, hermeneutika, szkepszis”, in *Vigilia* folyóirat, 2006/9: 651-661. Ld. továbbá: uő., *Heidegger és a szkepticizmus*, Budapest: Korona Nova Kiadó, 1998.

²⁷ Husserl példájában az „angyali egyenletek” szerepelnek, melyek ideális igazságát mégis feltételezzük, noha olyanok, hogy azokat emberi lény elvileg nem képes

felmérhetetlen vagy beláthatatlan igazságokhoz is hozzátartozik egy megismerő elmének legalább a lehetősége; egy olyan szubjektum lehetősége, akinek a képességei már lehetővé teszik a szóban forgó igazság megértését. Husserl meggyőződése szerint egy elvileg megismerhetetlen, elvileg beláthatatlan igazság fogalma *contradictio in adjecto*, fából vaskarika, önellentmondás.

Az igazság kontextusszerűsége Husserlnél szervesen összekapcsolódik a *horizontintencionalitás* gondolatával; tehát azzal az – *Eszmék* (1913) idejére kiérlelt – gondolattal, hogy a tudat nem csak az egyes konkrét, a figyelem középpontjában lévő tárgy tudata, hanem a tárgyat övező horizont implicit tudata is. Az igazként vélt és betöltött tényállás más, többé-kevésbé betöltött tényállások horizontjába illeszkedik. Az igazság ebben az összefüggésben egy *intencionális viszony*: egy vélt tényállás igazként vagy hamisként (esetleg értelmetlenként) történő feltárása. Az igazság mindig egy kérdésre adott válasz igazsága. Az intencionalitás azonban nem pusztán teoretikus, megismerő viszonyt fejez ki. A teoretikus igazságoknak Husserlnél végső soron mindig praktikus igazságok szolgálnak alapul; Husserl kezdettől fogva – gyakorlatilag *Az aritmetika filozófiájától* (1891)²⁸ kezdve egészen élete végéig – hangsúlyozza a szubjektumnak a létben való involváltságát. Tudományos tevékenységeink módját és irányát megalapozzák a világban való létezésünk konkrét, teória előtti módjai. Husserl az „érdek”, „érdeklődés” és „motiváció” fogalmaival juttatja kifejezésre ezt a meghatározottságot.²⁹ A megismerési horizontnak mindenkor egy életösszefüggés, egy érdeklődési horizont szolgál alapul.

megoldani. Vö. Hua 18: 151, „englische[] Funktionen”.

²⁸ Hua 12: 30, 74. L.m. 74: „Valamely összesség akkor jön létre, amikor egy egységes érdeklődés, és benne és vele egyszerre mind egy egységes figyelem különböző tartalmakat magukért véve kiemel és átfog”.

²⁹ Az érdek, érdeklődés és motiváció témáit illetően Husserlnél ld. pl.: Dermot Moran, *Edmund Husserl – Founder of Phenomenology*, UK-Cambridge, USA-Malden (MA): Polity Press, 2005: 74-76, 143, 202sk; Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phae 128, 1993: 55, 90, 98, 104, 108skk, 114sk, 131-134, 143-149, 183-187, 192skk, 200, 212.

5. A NORMATÍV ÉS INTERSZUBJEKTÍV MOZZANAT A KUTATÁSBAN

Minden teoretikus kutatást Husserl szerint végső soron egy tudós közösség tagjaként végzek. A kutatásnak ez a közösségi jellege ismeretelméleti és normatív következményekkel egyaránt jár. Zahavi, amikor Husserl fundacionalista filozófusként történő értelmezését bírálja, pontosan a végső megalapozás husserli gondolatában rejlő normatív elemet emeli ki.³⁰ A végső megalapozás eszerint vezérlő *eszme*, melyre törekednünk kell, és nem olyasmi, amit aktuálisan is meg tudnánk valósítani. A végső megalapozás az arra való felhívás, hogy tudományos, teoretikus állításainkat, állásfoglalásainkat alapozzuk meg olyan körütekintően és alaposan, amennyire csak lehetséges. Ebben a normatív mozzanatban Husserl a tudományos kutatásban a tudós önmaga és tudóstársai előtt viselt *felelősségét* hangsúlyozza.

Az „önfelelősség” („Selbstverantwortung”) az érett, illetve kései Husserl munkásságának egyik állandó motívuma.³¹ Mit jelent Husserlnél ez az önfelelősség? Azt, hogy önmagam és tudóstársaim előtt számot kell tudnom adni tudományos belátásaim és kijelentéseim megalapozottságáról. El kell tudnom számolni magam előtt azzal, hogy valóban minden tőlem telhetőt megtettem-e az igazság feltárásáért. Addig kell folytatnom az információgyűjtés, a (fogalmi) tisztázás és a (szemléleti) megalapozás munkáját, amíg csak azt nem mondhatom: a rendelkezésemre álló információk alapján nem mondhatok, nem mondhattam mást, mint amit mondtam; egyszerűen nem juthattam más következtetésekre. Tudósként, filozófusként tett konkrét megnyilatkozásaim, az általam felállított elméletek mindig ki vannak téve szakmabeli kollégáim, általában a tudós közösség *kritikájának*.

Husserl szerint filozófusként mindenkor „az emberiség funkcionáriusa” vagyok (Hua 6: 15, magyar/1: 35). Sokat idézett sorai szerint: „Mi tehát – miként tekinthetnénk is el ettől? – filozofálásunkban

³⁰ Zahavi, 2003a: 68.

³¹ (Absolutes, letzte, wissenschaftliche, theoretische, philosophische, stb.) Verantwortung, Selbstverantwortung: Hua 1: 46. Hua 5: 139, 148, 162, Hua 6: 15, 103, 200, 272, 329, 372sk, 423-430, 437, 489, 492, 510, 516, Hua 7: 83, 160, 190, Hua 8: 3, 8, 25, 193-199, 205, 302, Hua 15: 491-494, Hua 17: 8sk, 281, 285, Hua 25: 57 (magyar: 185sk), Hua 27: 43, 121, 167-170, 180, 223, 238sk, Hua 29: 115sk, 165, 222, 225sk, 229, 241, 274, 280, 331, 401, 411, Hua 34: 255sk, Hua 35: 48, Hua 42: 234, 353, 358sk, 436, 442, 444sk, 451-457, 474-476.

az emberiség funkcionáriusai vagyunk. Saját, igazi filozófusi létünkért érzett egészen személyes felelősségünk, mely személyek közösségében valósul meg, egyszersmind felelősséget jelent az emberiség igazi létéért is” (uo.). Husserl szerint tehát, először is tudósként felelősséggel tartozom az általam megfogalmazott teoretikus állítások helyes vagy helytelen (kielégítő vagy nem kielégítő) voltáért; másodszor pedig az általam művelt tudomány, illetve az engem felölő tudós közösség sorsáért. Tudományos munkásságommal hatással vagyok a tudomány egészére, illetve annak jövőbeli fejlődésére. Végül, harmadszor, a filozófus mint tudós végső feladata az ember-lét meghatározása, a filozófia az emberiség szellemi öneszmélését jelenti; a filozófus végső soron az emberiség szellemi önmegalapozásáért felel. Azáltal, hogy a tulajdonképpeni ember-lét lehetőségeivel és feladataival kapcsolatban próbál meg evidens belátásokra jutni, Husserl szerint a filozófus, illetve a filozófusok közössége az egész emberiség történelmi sorsára hatással van.³²

Az önfelelősség önkritikát is jelent; azt, hogy mindig készen kell állnunk, hogy saját, addig megszerzett, korábban apodiktikusan evidensnek tűnő belátásainkat felülvizsgáljuk.³³ Annak elismeréséről van szó, hogy véges lények vagyunk, akik mindenkor ki vannak téve a tévedés lehetőségének. Végso soron, és ezek a szöveghelyek szólnak a leginkább Husserl fundacionalistaként való értelmezése ellen, Husserlnél megjelenik az *apodiktikus evidencia modalizációjának* gondolata is. Még az abszolút kikezdzhetetlennek tűnő evidencia is ki van szolgáltatva annak, hogy később felülbírálják – akár saját későbbi belátások nyomán, akár filozófustársaim bírálatának hatására. Ahogy a *Formális és transzcendentális logikában* fogalmaz: „Még a magát apodiktikusnak kiadó evidencia is ki van téve annak, hogy csalódadsként lepleződjék le, és a maga részéről hasonló evidenciát előfeltételez, amelyen úgymond «szétzúzódhat»” (Hua 17: 164).

³² Ld. ezzel kapcsolatban: Vajda Mihály, *A mítosz és a ráció határán*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1969: 300-311, Horváth Orsolya, *Az öneszmélés fenomenológiája. A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*, Budapest: L'Harmattan, 2010: 11-16, 40, 48sk, 153sk, Deczki Sarolta, *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*, Budapest, L'Harmattan, 2014: 66skk, 104-111, 115sk, 119sk, 140, 179sk; Buckley, 1992: 39sk, 115, 122-126, 224-226, 257, 265, James Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Phae 174, 2005: 9-20, 47-54, 133, 139, 187sk, 195, 207-209, 222sk.

³³ Buckley, 1992: 257.

Az önkritikát azonban *magammal* szemben érvényesítem, éppúgy, ahogyan a kollégáim kritikáját én magam fogadom el érvényesnek, vagy éppen utasítom el, mint megalapozatlan. Ezáltal egy sajátos le-fölmozgás jelenik meg a megismerés husserli elméletében: a belátásokat mindig a saját, első személyű perspektívámban érvényesítem vagy érvénytelenítem, de ugyanakkor mindig fel kell emelkednem a közösség álláspontjára is, ki kell szolgálatnom megfontolásaimat a szakmai közönség kritikájának. Elképzelhető, hogy elutasítom a teljes kortárs közösség kritikáját, és úgy ítélem meg, hogy képtelenek voltak belátni kutatási eredményeim tényleges igazságát és értékét. Ilyenkor fellebbezhetek „az utókor ítéletéhez”. Azonban ebben az esetben is lehetséges másokat előfeltételezek (jövőbeli, a tudomány előrehaladottabb fokán álló kutatókat), akik elismerik és interszubjektíve érvényesítik elméletem, megfontolásaim igazságát. Mezei Balázs megfogalmazásával élve: „az «objektív igazság» kifejezése egy tautológia”.³⁴ A tisztán szubjektív igazság ennek megfelelően *contradictio in adiecto*; egy igazság, legalább elvileg, mindenki számára való igazság. A tudományos kutatásban tehát az igazság végső soron mindig egy közösségi teljesítmény.

A filozófiai kutatás interszubjektív és történeti jellege folytán annak lényegi jellemzője a *retroaktivitás*; vagyis a filozófia története nem egy pusztán kumulatív folyamat, hanem egy folyamatosan bővülő kontextus; egy *kontextualizáció*, melynek során a későbbi eredmények új megvilágításba helyezik, állandóan újraértelmezik a korábbiakat. A filozófiatörténetben, mint Husserl vélte, mindig nyitva van a korábbi felfedezések és evidensnek vett állítások *retroaktív korrekciójának* lehetősége (Hua 29: 292).³⁵

³⁴ Mezei, 1995: 116. Szó szerint: „Ha nem használom ebben az összefüggésben az «objektív igazság» kifejezését, ez csak azért van, mert ez a kifejezés tautológia”.

³⁵ Ld. Varga Péter András, „Husserl «utolsó könyve» - Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában”, in *Elpis VI/1* (2012): 57-76, különösen 72sk.

6. POSZT-KARTÉZIÁNUS RACIONALITÁS-FOGALOM.

A RUGALMAS ÉSZ

Kézenfekvő értelmezés volna Husserl karteziánus gondolkodónak minősíteni; annál is inkább, mivel életművét végigkísérik a Descartes-ra vonatkozó kifejezetten pozitív hangvételű állásfoglalások.³⁶ Descartes-ot Husserl számos alkalommal követendő példaként állítja a mindenkori filozófus elé. A *Párizsi előadások*ban egyenesen „újkartezianizmusnak” nevezi a fenomenológiát: „Descartes-nak köszönhető a fenomenológia jelenlegi formája, s ez ennek megfelelően arra tarthat igényt, hogy új karteziánizmusnak, a 20. század karteziánizmusának nevezzék” (Hua 1: 3, magyar [1972]: 227). A Párizsi előadások szövegére támaszkodó *Kartéziánus elmélkedések* megfogalmazása már árulkodóbb Husserl valódi szándékait illetően: „[A] transzcendentális fenomenológiát szinte újkartezianizmusnak is nevezhetnénk, noha éppen a descartes-i motívumok gyökeres kifejtése alapján válik szükségessé, hogy a descartes-i filozófia szinte egész tartalmát elvessük” (i.m. 43, magyar: 11). A hangsúly a descartes-i radikalizmuson, a teljes újrakezdés motívumán van. A dicséretet azonban mindig határozott, kíméletlen kritika is kíséri: minden radikalizmusa ellenére Descartes rabja maradt kora előfeltevéseinek, nem sikerült valóban radikális újrakezdővé válnia.

Mint az a filozófiában általában lenni szokott, a kézenfekvő értelmezés ezúttal is a félrevezetőbb. Husserl karteziánizmusának magától értetődő volta legkésőbb Landgrebe nevezetes cikkétől kezdve kérdéses kellene, hogy legyen;³⁷ de maga az idő Heidegger is elismeri, hogy a kutatási kéziratok fényében semmiképpen sem tartható Husserl karteziánus gondolkodóként történő értelmezése (GA89: 187).³⁸ Az alap és a megalapozás kontextuális, interszubbjektív,

³⁶ Vö. pl. Hua 1: 3skk, 43-50, Hua 2: 9sk, 30, 49sk, Hua 3/1: 64, 66, 70, 99, Hua 6: §§16-21, Hua 7:58-90, 94, 97, 100, 104sk, 122, 131, 144, 159, 177, 183-192, 255, 330-349, Hua 8: 4sk, 23, 35, 80, 302, 305, 328, Hua 9: 287sk, 328sk, Hua 17: 6, 10sk, 234skk, 339, Hua Mat 9: 244-260, 288-318, EU: 46sk. Husserl karteziánizmusát illetően ld.: Paul S. MacDonald, *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, New York: State University of New York Press, 1999.

³⁷ Ludwig Landgrebe, „Husserls Abschied von Cartesianismus”, in *Philosophische Rundschau* 9/2-3 (1962): 133-177.

³⁸ Id. hely. „Husserl egyébként a «Lét és idő» (1927) megjelenése után karteziánus pozícióját bizonyos mértékig feladta. 1930-tól kezdve felmerül kézírataiban az «életvilág» elnevezés”.

retroaktív és történeti jellegénél fogva egy ilyen értelmezés aligha volna tartható. Nem csupán erről – az alap és megalapozás kérdéséről – van azonban szó; tehát egy merőben módszertani problémáról. Az előbbivel szoros összefüggésben Husserl a szubjektivitás és racionalitás olyan új fogalmait dolgozza ki, melyek több ponton radikálisan túllépik a klasszikus kartéziánus paradigma korlátait; szembe kerülve annak legegységesebb előfeltevéseivel.

A husserli fenomenológia, mint többször említettük, az univerzális racionalitás és igazság letéteményese. A transzcendentális szubjektivitás szigorúan véve nem más, mint ésszerűség. Miként a *Kartéziánus elméletek* fogalmaz: „Az ész nem esetleges faktikus képesség, nem lehetségszerűen esetleges tényállások címszava, hanem általában a transzcendentális szubjektivitás egyetemes és lényegi összességének” (Hua 1: 92, magyar: 70). A racionalitás husserli koncepciójával szervesen összekapcsolódik a transzcendentális idealizmus tézise. Ez a tézis azt mondja ki, hogy nincsen magában-való dolog, a kanti magában-való nem létezik, hanem minden dolog, legalább potenciálisan, az önmagát univerzális racionalitásként konstituáló transzcendentális szubjektivitás számára van; tehát minden, ami van, ésszerű, legalább elvileg minden dolog megismerhető.³⁹ Nem arról van szó tehát, hogy a transzcendentális szubjektivitás teremtené a dolgokat. Ezt a felfogást Husserl „paradox idealizmusnak” nevezi, és nyomatékosan elutasítja (Hua 6: 88-92, magyar/1: 117-121). Arról van szó, hogy minden dolog a transzcendentális tudat számára való dolog; minden egyes transzcendens dolog és tény létezéséhez hozzátartozik megismerésének lényegi lehetősége.

Az, hogy minden dolog, minden tény, minden igazság elvileg megismerhető, és elvileg a tudat számára van, azonban Husserl racionalitás-fogalmának csak egy formális vonására utal. Ami ennek a racionalitás-felfogásnak a sajátosságát, és sajátosan anti-kartéziánus jellegét adja, az a dolgokhoz való hozzáférés *konkrét*, tartalmi módjaiban áll. Husserl a transzcendentális szubjektivitás tartalmi oldalát, konkrét, specifikus struktúráit elemezve rákényszerült, hogy radikálisan szakítson a kartéziánus paradigmával. A descartes-i filozófiának van ugyanis egy mélyen gyökerező előfeltevése: nevezetesen, hogy a szubjektivitás a reflexió révén képes önmaga számára tökéletesen

³⁹ Az ezzel kapcsolatos husserli gondolatmeneteket mindenekelőtt a 36-os kötet (Hua 36) gyűjtötte össze. Ld. még ehhez: Tengelyi, „A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa”, in *Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/1: 9-22.

áttetszővé, transzparenssé válni.⁴⁰ Módszertani téren ennek a szakításnak a kényszere legkésőbb a húszas évek elején elháríthatatlanul jelentkezett Husserl számára. Az *Első filozófiáról* tartott kurzusa során (1923/24) szembesül vele, hogy az egológiai szférának van egy soha teljesen át nem világítható, szükségszerűen homályban maradó, irreflexív altalaja; egy olyan homályzóna, amely mindig elkerüli a reflexió tekintetét, mert ahhoz képest mindig előzetesnek számít (Hua 8: 86-92, 408-413). Husserl utolsó alkotói periódusában, a harmincas évek írásaiban, ezt a homályzónát az elburjánzó „ős-” („Ur-”) prefixum hivatott jelölni. Az „ős-” előtaggal ellátott kifejezések többnyire a reflexiót megelőző struktúrákra vonatkoznak nála.

Tartalmi oldalról tekintve az ész, a transzcendentális racionalitást mint a transzcendentális szubjektivitás univerzális struktúra-egészét Husserlnél a testiség, az ösztön, történetiség, a közösség, a kultúra struktúrái határozzák meg. Vagyis az ész mindig bele van ágyazva a transzcendentális szubjektivitás különös és konkrét működésmódjaiba. A transzcendentális szubjektivitás lényegileg interszubjektivitásként konstituálja magát. Az ész mindenkor interszubjektív ésszerűség. Husserlnél az észnek megvannak a maga lokális és partikuláris formái; mely az egyes közösségekre, az egyes helyi életvilágokra (honi világokra) korlátozottak. Az ész azonban mindig képes kitágítani a határait, és képes önmagára reflektálni. Az ész képes harmonizálni önmagát a legkülönbözőbb kultúrákkal való kommunikáció során; és az ész lokális, partikuláris formái mögött mindig fellelhetők a racionalitás egyetemes mozzanatai is; „az ész egysége, hangjai sokféleségében”, ahogy Habermas mondaná.⁴¹ Ugyanígy a világ megismerése során az ész képes mindig *alkalmazkodni* a megismerendő tárgyhoz vagy tényhez.

A felvilágosodás ész-fogalmától⁴² eltérően ez nem egy homogén ésszerűség, mely mindenkiiben egyformán megvan. A hangsúly nem

⁴⁰ Tökéletesen osztotta ezt az előfeltevést például Sartre, aki mindvégig megmaradt – mégpedig tudatosan – a kartéziánus paradigma keretei között.

⁴¹ Habermas, „Az ész egysége hangjai sokféleségében”, in uő., *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 1994: 309-347. Nem *ad hoc* itt a Habermas-hivatkozás. Azt kívántam jelezni ezzel, hogy felfogásom szerint Husserl ugyanannak a transzcendentális projektnek a része, amelyben magát Habermas végső soron elhelyezi: vagyis a nyelvileg, kulturálisan, történetileg, társadalmilag feltételezett ész koncepciója, melyet azonban mégis jellemeznek bizonyos egyetemesen érvényes struktúrák is.

⁴² Amelyet talán a „józan ész” descartes-i fogalmával illusztrálhatnánk. „A józan ész az a dolgok között, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert

az *asszimiláció*n van, mintha az ész képes volna mindent bekebelezni és megemészteni, hanem az *adaptáció*n: az ész képes mindenhez alkalmazkodni, és felismerni mindenben azt, ami vele magával közös benne. *Ez egy rugalmas ész-fogalom*; egy olyan észnek a fogalma, mely képes a végtelenségig tágítani határait. Ez az ész *folyamatszerű*, vagyis teljes aktualizációja a végtelenben rejlő eszmény, mely felé törekedhetünk, de amelyet soha el nem érhetünk. Husserlnél a tökéletes racionalizáció *egy soha teljesen meg nem valósítható feladat*.

7. HUSSERL ÉS A METAFIZIKA PROBLÉMÁJA

Husserlnél a filozófiai kutatásnak az evidencia legmagasabb fokára, az apodiktikus evidenciára kell törekednie. Az apodiktikusan evidens adottság az, amelynek nem-létét vagy ellentétét nem tudjuk elgondolni (Hua 1: 56, magyar: 26).⁴³ Minden apodiktikus megjelenés azonban, ahogy mondtuk, más apodiktikus megjelenések potenciálisan nyitott horizontjába ágyazódik bele. Husserl az apodikticitás fokairól beszél, melyben a legalapvetőbb az „én vagyok” apodiktikus evidenciája (vö. i.m. §§8-9, Hua 29: 86skk);⁴⁴ mely azonban nem valamiféle rögzített adottság, hanem egy történeti horizontból megnyíló perspektíva. Az apodiktikus evidencia, interszubjektív, történeti és a többi evidenciával összefüggő, kontextuális beágyazottságánál fogva, mindig ki van téve a modalizáció lehetőségének. Husserl azonban megpróbálja elejét venni a parttalan relativizmusnak: egy szigo-

mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, mint amennyiük van, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni”. Descartes, *Értekezés a módszerről*, Budapest: Ikon Kiadó, 1993: 15.

⁴³ Id. hely. „Az apodiktikus evidencia azonban arról ismerszik meg, hogy nem általában a benne evidensen fellépő dolog vagy tényhelyzet bizonyosságára utal, hanem a kritikus reflexió nyomán egyúttal föltárja nem-létének maradéktalan *elgondolhatatlanságát*, ami azt jelenti: a kételey bármilyen elképzelhető formáját tárgy-talannak minősíti és eleve kizárja.”

⁴⁴ Hua 29: 86sk. „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 kiutatlan történelmek horizontjával rendelkezik”.

rúan apodiktikusnak belátott tétel értelme soha nem húzódhat át teljesen; csupán szélesebb kontextusba, radikálisan új megvilágításba kerülhet. A belátás teljes értelme potenciálisan *nyitott*, egy filozófiai felismerés mindig ki van téve a radikális értelemátalakulás lehetőségének.

A megismerés, a filozófiai kutatás folyamata során tehát be vagyunk zárva saját perspektívánkba,⁴⁵ mely testileg, történetileg, kulturálisan, nyelvileg és interszjektív módon artikulált. Ez a bezártság azonban egyáltalán nem jelent korlátoltságot, a szó szigorú értelmében vett zártságot, hanem éppen ellenkezőleg: végtelen nyitottságot implikál; annak lehetőségét tehát, hogy mindig új felfedezésekre bukkanunk, és a korábbi felfedezéseket megtanulhatjuk radikálisan új fényben látni; a régebbi belátásokról kiderülhet, hogy alapvetően másként is lehet őket értelmezni, mint ahogy azokat szokásosan értelmezték. Ha minden filozófiai belátás és kijelentés értelme potenciálisan nyitott, és soha le nem zárható, akkor hogy állunk a metafizika lehetőségével, a filozófia „legfőbb” és „végső” kérdéseire adható válaszok lehetőségével, mely a fenomenológia legfőbb célkitűzései közé tartozik?

Husserlnek ugyanis kifejezett és eltökélt szándéka volt, hogy megalapozzon és rendszeres formában kidolgozzon egy fenomenológiai metafizikát. A fenomenológia végső célja nem más, mint hogy apodiktikusan evidens, mindenki számára belátható válaszokat találjon a „legfőbb” és „végső problémákra” (vö. pl. Hua 9: 299-301, magyar: 222-226). Mint írja: „a metafizikai teleológiai, az etikai és a történeti filozófiai problémák éppen úgy – magától értetődően – az ítélő ész problémái között szerepelnek, mint minden értelmes probléma általában is, méghozzá valamennyi ennek legfelsőbb szintetikus egységében és rendjében, mint a transzcendentális szellemiség rendjében” (i.m. 299, magyar: 222). Ha a konkrét tapasztalatalízis vezérfonalán haladva egyetlen magasabb fokú (nem-triviális), lényegileg a tapasztalatra alapozott filozófiai belátás értelmét sem zárhatjuk le teljesen, akkor hogyan remélhetünk végérvényes válaszokat a bennünket létünkben legközelebről érintő, „legfőbb” filozófiai kérdésekre? Úgy, hogy *nincsenek végleges válaszok*; ami azonban nem azt

⁴⁵ Disszertációjában fenomenológiai alapokon, de a problémát Deleuze felől megközelítve ugyanerre a következtetésre jutott Farkas Henrik. „A gondolkodás tere. Perspektivizmus, mozgás és affektivitás a filozófiai gondolkodásban”. Hiperlink: https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/118252/Farkas_Henrik_Ertekezes-t.pdf?sequence=5&isAllowed=y

jelenti, hogy egyáltalán ne lennének válaszaink. Husserl szerint egy értelmes kérdésre szükségképp van értelmes válasz is. Egy elvileg megválaszolhatatlan értelmes kérdés önellentmondás, fából vaskarika. Válaszok még a legfőbb kérdésekre is vannak, de ezek értelme, az összes többi belátáshoz hasonlóan, *meghatározatlanul nyitott*.

Husserlt egész életén keresztül motiválta az apodiktikus metafizika gondolata. Ezt a metafizikát, ahogy mondtuk, végső soron az „én vagyok” („ego sum”) evidenciájára szerette volna alapozni. Ez azonban nem pusztán egy lapos, triviális, „null-dimenziós” evidenciát jelentett nála, hanem elválaszthatatlanul összekapcsolódott a cogito evidenciájával. Minden, ami csak a cogito közvetlen hatókörében megjelenik, az apodiktikus evidencia méltóságával bír. Lényegében, Taguchi megfogalmazásával élve,⁴⁶ a cogito egész hatókörén belül „mediális”, vagyis „médiumszerű” apodikticitásról van szó. A cogitón belül gyakorolt reflexió révén végig az apodikticitás médiumában mozgunk. Ez az apodiktikus médium nyújtja a metafizikai belátások evidens alapját. Egy olyan ismeretszerű alapról, illetve annak filozófiai tisztázásáról van szó, ami elkerülhetetlenül felveti ontológia és fenomenológia közti viszony kérdését.

Husserl kezdetben a fenomenológiát a megismerés alapjait tisztázó filozófiának szánta, azaz lényegileg ismeretelméletnek. A fenomenológia szolgál az ontológia alapjául; ez például az *Eszmék* kifejezett álláspontja (Hua 5: 76-92 [§§ 13-17]).⁴⁷ A létezők elméletét a létről való tudás elméletének kell megelőznie és megalapoznia. Husserl felfogása kiváltotta Scheler, és az ő nyomán Heidegger éles kritikáját. Scheler meggyőződése szerint az ismereti állítások a létre vonatkozó állításokat előfeltételeznek; az ismeretelméletnek szükségszerűen lételméleten kell alapulnia.⁴⁸ Az evidenciája szerint első és legalapvetőbb tétel Scheler szerint az, hogy „egyáltalán van valami”.⁴⁹ Viszont minden tárgyi-relatív lét csak álttal lehetséges, és csak oly módon lehet egyáltalán relatív, hogy valami abszolútra utal. A relatív lét az Abszolútumon kell, hogy alapuljon.⁵⁰ Scheler szerint benne állunk az Abszolútumban, és minden megismerést csak ez a benne-állás tesz lehetőséggé. Az Abszolútum evidenciája nála ősevidencia.

⁴⁶ Taguchi, 2006: 236; ld. bővebben: i.m. 177-181, 203-212, 217-232.

⁴⁷ Harmadik könyv, harmadik fejezet. „A fenomenológia és ontológia közti viszony”.

⁴⁸ Scheler, 2008: 64-77.

⁴⁹ Scheler, i.m. 65.

⁵⁰ I.m. 68-69.

Scheler hatásától nem teljesen függetlenül Husserl a húszas években újragondolta fenomenológia és ontológia viszonyát. A fenomenológia *fenomenológiai ontológiává* válik nála; a fenomenológiát univerzális, illetve abszolút ontológiaként határozza meg. Az *Első filozófia* c. kurzus kísérfőzövegeiben ezt olvassuk: „A teljes és konkrét ontológia eo ipso semmi más, mint a valódi transzcendentális filozófia” (Hua 8: 215; bővebben: 212-228). Ez marad Husserl álláspontja a továbbiakban, egészen haláláig (vö. még: Hua 1: 181, magyar: 172,⁵¹ Hua 9: 298sk).⁵² Scheler eljárása *regresszívnek* tűnik: az Abszolútumból kiindulva, vagy az abszolút lét előfeltevése alapján közelít a konkrét adottságokhoz. Husserl megközelítésmódja pedig e tekintetben *progresszív*ként jellemezhető: az Abszolútum a végcél, amelyhez el kell jutnunk, amelyet fenomenológiailag rekonstruálnunk kell.

Husserl különbséget tett első és második filozófia között. Az első filozófia maga a transzcendentális fenomenológia, amely legkésőbb 1923-tól kezdve egyetemes ontológiának számít. A második filozófia a fenomenológiára alapozott metafizika, mely egyfelől az általában vett realitás, minden aktualitás tudománya (ebben a formában *metaphysica generalis*), másfelől pedig az összes végső faktum, végső ténylegesség teoretikus rendszere (mint *metaphysica specialis*).⁵³ A második filozófiaként értett metafizika feladata Husserlnél az, hogy választ adjon a végső kérdésekre: a szabadsággal, etikával, történeti teleológiával, a lélek halál utáni sorsával és Isten létevel összefüggő kérdésekre. Kutatási kézírataiban meglehetősen korai időponttól (1908-tól) kezdve jelen voltak egy szisztematikus, a szó klasszikus értelmében vett, spekulatív irányultságú metafizikai vízió körvonalai.⁵⁴ A kérdés csak az, ha a filozófiának az apodiktikus evidencia

⁵¹ Id. hely. „[A] rendszeres formában, maradéktalanul kifejlesztett fenomenológia eo ipso az igazi és egyetemes ontológia. Mégpedig nem pusztán formális ontológia, hanem olyan, mely valamennyi léttáj belső lehetőségeit, illetve ezek korrelációit magában foglalja”.

⁵² A fordulópontnak az 1923-as év tűnik e tekintetben. Az 1922/23-as *Bevezetés a filozófiába* c. kurzusban az ontológiát még megelőzi a fenomenológia. Az 1923/24-es *Első filozófiában* azonban a fenomenológia már maga ontológia.

⁵³ Ld. ehhez pl. Bernet-Kern-Marbach, 1996: 209-213, Schwendtner, 2008: 230-243.

⁵⁴ 1908/09: B II 2-es mappa (in Hua 13: 5-9, Hua 42: 137-168), egészen a kései E-kéziratokig bezárólag. Husserl spekulatív metafizikai megfontolásaiából bőseges anyaggal szolgálnak az összkiadás 13-15-ös kötetei, valamint a frissen megjelent 42-es kötet.

vezérfonala mentén kellene haladnia, és mindent a közvetlen szemléleti adottságra kell visszavezetnie, akkor milyen módon válnak hozzáférhetővé ezek a kérdések?

Husserl számára ebben a vonatkozásban az volt a fontos, hogy biztosítsa az egyes belátások *kapcsolatát* a szóban forgó szemléleti alapokkal. Vagyis szerinte jogosultak olyan metafizikai állítások is, melyek referenciája elvileg nem tehető szemléletivé, viszont amelyeket a közvetlen szemléleti adottságokban fellelt *apodiktikus jelzések* szükségyszerűvé tesznek. A fenomenológia feladata ebben a vonatkozásban az, hogy az ilyen apodiktikus jelzéseket, melyek túlmutatnak a közvetlen szemléletiség szféráján, rögzítse és kövesse. A kései Husserlnél megjelenik az *indirekt apodikticitás* gondolata. Amikor a közvetlen szemlélet határaihoz érkezik, a fenomenológus konstrukcióra kényszerül, ez a konstrukció azonban nem lehet önkényes, hanem apodiktikus utalások kell, hogy motiválják. A fenomenológiai konstrukció husserli módszere, mely a harmincas években mindekelőtt Eugen Fink hatására kristályosodik ki nála,⁵⁵ az *indirekt apodikticitás* gondolatán alapul; mely gondolatnak azonban legalább 1908-ig visszanyúló előzményei vannak Husserlnél.⁵⁶ A fenomenológiai konstrukció végső tárgya nála az Abszolútum. Az Abszolútum felé mutató indirekt apodiktikus jelzések szintén hálózatszerű viszonyba rendeződnek, magának az abszolút létnek a belső szerkezetét is messzemenően differenciálnak mutatva ezáltal.

Az Abszolútum feltérképezésének folyamata a filozófia végtelenül nyitott történetében, filozófus generációk együttműködésében valósul meg. Az Abszolútum egyfelől az ontikus kontextust jelenti minden létező foglalataként, másfelől a filozófia története magának az Abszolútumnak az önreflexióját jelenti. Az Abszolútum Husserl szerint végső soron maga az isteni lét,⁵⁷ amelyben a transzcendentális interszubjektivitás is önállóan mozzanatként vagy réteggként van

⁵⁵ Vö. Alexander Schnell, „Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger”, in Gert-Jan van der Haiden, Karel Novotný, László Tengelyi, Inga Römer (szerk.), *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Netherlands, Leiden: Brill Publishers, 2012: 19-28.

⁵⁶ A témával kapcsolatban ld. Marosán, „Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität”, in *Phänomenologie und Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2014.

⁵⁷ Vö. Hua 15: 381. Ld. erről részletesen a jelen kötet befejező részét: „Isten mint az Abszolútum legmagasabb formája”.

jelen. Felfogása szerint a filozófiatörténet egy olyan teleologikus folyamat, amelyben a transzcendentális szubjektivitás struktúráiként az egyes filozófáló szubjektumokban működő „észösztön”, „megismerési ösztön”, illetve „igazságösztön” irányítja a kutatók tevékenységét az Abszolútum önmegismerése felé, illetve az Abszolútumra irányuló reflexió elmélyítése, mint végső, de egyúttal a végtelenben rejlő télosz felé (Hua 8: 330, Hua 42: 225-227, 243-246).⁵⁸ A végső kontextus: az Abszolútum önmegismerésének kontextusa.

8. A TELJES MŰ FELOSZTÁSA

A könyv fő célkitűzését az igazság (és általában a tapasztalat) kontextusszerűségének bemutatása képezi, mindenekelőtt a husserli fenomenológia alapján. Az igazságot mindenkor diakronikusan és szinkronikusan megszerveződő kontextusok révén tudjuk értelmezni. Ezt a gondolatot három kötetben szeretném kifejtetni; az elképzelés egy-egy momentumát helyezve a középpontba.

Az első kötetben mindenekelőtt a statikus fenomenológiának a témával összefüggő eredményeire fogok összpontosítani. A gondolatmenet sajátosságaiból fakadóan időről-időre utalni fogok az időtudat és a genetikus fenomenológia problémáira; ezek azonban csak a következő kötetben fognak az elemzések előterébe kerülni. A harmadik kötetben végül a fenomenológiai metafizika problémáit és lehetőségeit fogom részletesen megvizsgálni; és ott már jobban el fogok szakadni a husserli szövegektől. Az egyes köteteket szakaszok osztják nagyobb, önálló tematikus egységekre, melyek számozása folytatólagos.

Az első kötet négy szakaszból áll: I. Metodológia (a fenomenológia módszertani problémái), II. Noétika (a tudati aktusok típusai és szerkezete), III. Noematika (a tárgyak és a tárgyi összefüggések), és IV. Egológia (a szubjektum problémája). A második kötet (Kontextus és fenomén II. Idő és igazság), mely reményeim szerint 2017. decemberére lesz majd készen, két további szakaszt tartalmaz: V. Temporalitás, VI. Genézis. Végül a harmadik (Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája) három szakaszt foglal majd magában: VII. A tapasztalat alapelemei, VIII. A töredékes fenomén, IX. Az indirekt metafizika ideája.

⁵⁸ Vö. Lee, 1993: 186-189.

I. RÉSZ
A TAPASZTALAT
STATIKUS FOGALMA

A jelen részben az igazság, evidencia és tapasztalat fogalmait fogjuk elemezni, mindenekelőtt a husserli statikus fenomenológia keretein belül. Az elemzések egyik kulcsfogalma a *horizont* lesz. Mindenütt egy nyitott horizonton belül találjuk magunkat; a kontextus elsősorban mint horizont válik hozzáférhetővé. A fenomenológia mint a konkrét tapasztalat filozófiája a fenomenológiai beállítódás megvalósításával veszi kezdetét; ami azt jelenti, hogy az elemzések számára először is alkalmassá kell tenni a tapasztalatot, a fenomenológia munkaterületét. A fenomenológia módszertani műveletei arra szolgálnak, hogy a filozófus tekintetét a megjelenésre tisztán mint megjelenésre irányítsa. Ennek nyomán válnak megfelelő formában elemezhetővé a tapasztalatban jelentkező értelemképződmények; a tárgyi, tapasztalati értelem, illetve értelem-összefüggés.

Fontos hangsúlyozni, hogy a fenomenológiai redukció, a fenomenológiai átállítódás nem szakítja ki a tapasztalatot a természetes élet összefüggéseiből, hogy azt valamiféle teoretikus absztrakcióvá, eredeti létmódjától merőben idegen elvonatkoztatássá értelmezze át. A tapasztalat fenomenológiai reflexiója nem jelenti annak teoretikus eltorzítását, eredeti értelmétől való megfosztását; a redukció nem fosztja meg a tapasztalatot a benne rejlő eredeti létvonatkozástól, nem vágja el a tudatot a léttel összekötő szálakat. A tapasztalat marad, ami volt, csak az őt vizsgáló tekintet iránya és jellege változik meg. A fenomenológiai beállítódásban a fenomenológiai redukció és reflexió révén a tapasztalatot a tiszta megjelenés és az értelem (Sinn) szempontjai szerint tesszük elemzés tárgyává.

A tudat Husserlnél lényegileg valamilyen létmegjelenés, illetve megjelenő világ tudata. A tudat a létre vonatkozó tapasztalat szubjektív aspektusa. A „tudat” szó használatával nem esik áldozatul a fenomenológia a „külvilág” létének bizonyíthatóságát firtató „hamis

újkori kérdésfeltevésnek”.⁵⁹ A tudat egy létmegjelenés tudataként implikálja mindazokat a gyakorlati, egzisztenciális, etikai, stb. vonatkozásokat, amelyek mindennapi életünk szerves részét képezik. Husserlnél a tudat lényegileg transzcendencia, kivetülés a dolgok, a világ felé, mégpedig oly módon, hogy ezt a kivetülést a testiség, az interszubsztantivitás, a történetiség, praktikus, egzisztenciális motívumok határozzák meg és artikulálják.

Az ember tudatos lényként mindig összefüggések horizontjában találja magát. Az igazság, amelyet feltár, mindig valamilyen módon létében érinti, az igazság feltárása végső soron mindig egzisztenciális motívációkon alapul. Az igazság feltárása ily módon egy egzisztencia- és ismeret-horizonton belül megy végbe. Az evidencia az igazként feltárt tényállás szubsztantív oldala, míg az igazság az objektív, tárgyi oldal: maga a tényállás, amelyet igazként vélünk. A tapasztalat pedig a már megszerzett és frissen beáramló információk alkotta szerves szövedék; többé vagy kevésbé megalapozott vélekedések összefüggő, önmagát a tévedések fényében folyamatosan korrigáló és az új információkkal magát összhangba hozó rendszer.

A jelen kötetben leginkább a husserli statikus fenomenológia alapfogalmaira és alapvető témaköreire fogunk szorítkozni. Ebben az összefüggésben tárgyaljuk evidencia, igazság és tapasztalat husserli értelmezéseit. A gondolatmenet logikája folytán azonban az elemzésekbe több alkalommal be kell emelnünk a genetikus fenomenológia eredményeit is; melyekben csak a következő kötetben mélyedünk el szisztematikusan is. A statikus és genetikus fenomenológia közti döntő különbség az, hogy az előbbi már kialakult, rögzített struktúrákkal és értelemképződményekkel foglalkozik, valamint az idő problémáját körülhatárolt, a többtől elszigetelt témakörként kezeli; az utóbbi ezzel szemben az időbeliséget úgy kezeli, mint ami minden fenomén és fenomén-összefüggés lényegét érinti, és mindenütt a strukturális genesis elveit kutatja.

⁵⁹ Arról a vádról van szó, amelyet Heidegger általában szegezett szembe a tudatfilozófákkal. GA: 62, magyar: 82. Amikor az idő Husserl a világ apodikticitásáról írva az embert (a transzcendentális egót) lényegileg világkonstituáló lénynek írva le (pl. Hua 39: 207-258), akkor csupán már korábban is jelenlévő gondolatokat fejtett ki még nyomatékosabban és nyíltabban. A „világmegsemmisítés” („Weltvernichtung”, Hua 3/1: §49) sajnálatosan sok félreértésre okot adó terminusa semmi esetre sem azt jelentette a korábbi Husserlnél, hogy a tudat a világtól szubsztantiváltan elkülönülő, metafizikai létező volna, hanem a világ eredendő esetlegességét volt hivatva kihangsúlyozni. Vö. Tengelyi, 2007:169-176.

A kötet gondolatmenete a következő. Az első szakasz (Metodológia) a fenomenológiai átállítódást megelőző és megalapozó attitűdöket tárgyalja, majd a fenomenológiai redukciók legfontosabb típusait. A második (Noétika) a fenomenológiai reflexióban vizsgált tudataktusokat elemzi (1) a tudat általános fogalmával kezdve az 2) intuitív és 3) szignitív aktusokon át 4) az evidencia mint a tárgyat evidensen vélő tudataktus fogalmáig). A harmadik (Noématika) a tudataktusok korrelátumául szolgáló tárgyak és tárgyi összefüggések, valamint a világ (mint végső tárgyi horizont) témakörével foglalkozik. Végül az utolsó, negyedik szakasz (Egológia) a szubjektum problémájával foglalkozik; aki feltárja az igazságot, vagy aki számára az igazság feltárul; aki időről-időre tévedések áldozatául esik, és akire ily módon a tévedések korrekciójának, valamint az egyre magasabb rendű igazságok feltárásának terhe hárul.

I. SZAKASZ. METODOLÓGIA

A fenomenológia munkaterülete, ahogy 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 általános, apriori struktúrákat emeli ki. A fenomenológiáját az apodikticitás eszméje vezérli, a redukció ennélfogva végső soron a tapasztalat apodiktikus aspektusainak és rétegeinek feltárását célozza. A fenomenológiai redukció végső értelme szerint épp ezért *apodiktikus redukció* is.⁶⁰

A fenomenológiai redukció eszméjét számos kritika érte a fenomenológiai mozgalom többi képviselőjének részéről.⁶¹ 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.⁶² A fenomenológiai redukció mint

⁶⁰ Ahogy Husserl a húszas évek előadásában 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.

⁶¹ Heidegger: GA20: §§10–11, GA25: §5, Sartre, EN: 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”.

⁶² Marion, 1989: 7–10.

olyan feladata az, hogy a rejtőzködő fenoméneket, a tapasztalat és a létezés elfedett rétegeit és mozzanatait segítse megnyilvánulni.

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 vonatkozó 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.⁶³ A tapasztalathoz képest a tárgy éppoly immanens, mint a rajta alkalmazott módszer,⁶⁴ s a megismerés megismerése maga is megismerés, mely nem helyez kívül bennünket a megismerés eseményén.⁶⁵ *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.⁶⁶ Tárgy és módszer egyetlen egységben adott. A tapasztalatban mindig viszonyulunk valamilyen módon a tárgyhoz. A módszer magának a ta-

⁶³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973: 47-50.

⁶⁴ Vö. Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York: Routledge, 2002:37-39.

⁶⁵ Vö. Arszenyij 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

⁶⁶ Vö. Csikós Ella, *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008: 104-132, különösen: 107skk.

paszttaltnak a mozgásában artikulálódik, és igazodnia kell e mozgásához. A módszer a tárgy megközelítésének bizonyos módja, a reflektáltság és kifinomultság eltérő fokain. A módszer a tárgyra irányuló, módszertanilag kimunkált és tudatos reflexió.⁶⁷

Ennek a problémának a felismerése világosan megjelenik a fenomenológiai tradícióban, és konkrétan Husserlnél is.⁶⁸ Nincs külső pozíció a tapasztaláshoz képest; a fenomenológiai redukció sem szolgál ilyenell, 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”)⁶⁹ kifejezése maga is erre a reduktív mozgásra vonatkozott: nem egy szubjektív idealista fordulatot jelölt, hanem azt, hogy a világra tisztán mint megjelenőre irányulunk, és ebben a megjelenésben zárójelbe tesszük a transzcendencia értelmét.⁷⁰

A redukciót a redukció gyakorlása során pontosítjuk és fejlesztjük tovább; pontosan úgy, 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 pozíciónkat, a hozzá való viszonyunkat változtatja meg. Az éber életet a gyakorló fenomenológus „hivatásideje” („Berufszeit”)⁷¹ és a természetes beállítódás hivatáson kívüli

⁶⁷ Heidegger részletesen foglalkozik Hegel vonatkozó gondolatmenetével, vö. „Hegel tapasztalatfogalma”, in GA5: 115-208, magyarul: 103-182.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Hua 3/1: §49.

⁷⁰ 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 megérti, értelme 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 visszahúzódst jelenti, hogy rákérdézzünk az értelemegységek és a magukban való dolgok közti viszonyra”.

⁷¹ 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

ideje tagolja. Faktikus személyként belépek ebbe az időbe, a fenomenológiai beállítódás hivatali idejébe, majd a természetes beállítódásba való visszatéréssel elhagyom azt.⁷² Kései kutatási kézírataiban Husserl visszatérően foglalkozott azzal problémával, hogy miképpen illeszkedik a fenomenológia az általában vett történelembé, és a fenomenológiai beállítódás a természetes élet folyamába.⁷³

Husserl a fenomenológiai redukció kifejlesztésének kezdeteitől tisztában volt az apodiktikus felmutathatóság bizonyos nehézségeivel (mint a múlt és az idegentapasztalat esetében). Ezen nehézségek leküzdésére többféle megoldással is kísérletezett: előbb a *kettős fenomenológiai redukció* módszerével,⁷⁴ majd kései korszakában a konstruktív fenomenológia koncepciójával megjelent nála az *indirekt apodikticitás* gondolata.⁷⁵ A fenomenológiai metafizika területét az indirekt apodikticitás, illetve a konstruktív és generatív fenomenológia fogja megnyitni számunkra.⁷⁶

Gábor, *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest: Osiris Kiadó, 2002: 108, 119sk, 204 (21-es lábjegyzet).

⁷² 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.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ Husserl maga, tudomásom szerint, nem használta az „indirekt apodikticitás” kifejezést; ezt én használom csak a közvetett apodiktikus felmutatás motívumának megjelölésére.

⁷⁶ Vö. Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Million, 2007. Uő. „Intersubjectivity in Husserl's Work”, in *Metajournal Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy II* / 1 (2010): 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 összemosná a konstruktív fenomenológia tartalmi heterogenitását és háttérbe szorítja, nem tisztázza a monadikus individualitás egészsvoltára irányuló konstrukciót.”

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 (noematika) mint lényegtárgy és lényegösszefüggés, és végül a negyedikben mint a transzcendentális ego 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. A jelen szakasz két fejezetből áll: 1. Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés, és 2. A fenomenológia gyakorlása. A redukciók típusai

I. 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 tegyünk 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.⁷⁷ A módszeres kételynek ez a gesztusa 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. A végső megalapozás és a fundacionalizmus kérdését a Bevezetésben részletesen tárgyaltuk.

⁷⁷ 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 kétely speciálisan a Hegel-Husserl viszony vonatkozásában: Tanja Stähler, 2003: 89-112.

Az ott levont következtetéseket ismételve azt kell mondanunk, hogy csupán látszat az, hogy Husserl élete végéig kartéziánus lett volna. Úgy vélem, a megalapozás kérdésének tekintetében az idős Husserl közelebb állt Hegelhez, mint Descartes-hoz. Husserlnél az alap nem egy rögzített alaptétel volt, hanem egy próteuszi kontextus, egy dinamikus, mindig formálódó és újrendeződő összefüggésrendszer, egy *folyamat*.

A redukció egy igazság régiót nyit meg.⁷⁸ A redukció a figyelmet egy meghatározott tárgyterületre, vagy tárgyak egy meghatározott aspektusára összpontosítja. Abban a tekintetben, hogy egy igazság régiót 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 öneszmélés⁷⁹ legmagasabb szintjére utal, ahol egy szisztematikusan elmélyített és aprólékosan kidolgozott módszertani műveletről kell beszélnünk.

Noha a beállítódás révén igazság régió 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 igazság régió maga szabja meg feltárulása mértékének és mikéntjének feltételeit és törvényszerűségeit. A tárgyi összefüggések magasabb komplexitási foka értelemszerűen magasabb elvárásokat támaszt a 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,

⁷⁸ 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).

⁷⁹ Vö. Horváth Orsolya, 2010: 12 (továbbá: 23kk, 58skk, 105kk).

és ezekkel a törvényekkel összhangban jár el. Az igazság, ahogy a Bevezetésben mondtuk, elvileg mindenki számára való igazság.

Míg az attitűd vagy beállítódás fogalma a tárgyakhoz való általános tudati viszonyt fejez ki,⁸⁰ 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.⁸¹ A transzcendentális redukcióval kerülünk át a fenomenológiai beállítódásba. A transzcendentális reflexió a redukció közegében mozog.⁸² A transzcendentális reflexió gyökerét a természetes élet elemi reflexív aktsaiban leli, az utóbbiak végsőikig radikalizált formája.⁸³ 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.⁸⁴

⁸⁰ 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 bírálatához*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1968: 21, 69sk. Ld. még: Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2005: 149-152, 191-193.

⁸¹ 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”.

⁸² 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.

⁸³ 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.

⁸⁴ 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.

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

I.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 foglalatosságaink meghitt, filozófia előtti világa.⁸⁵ Husserlnél ezt a korrelációt fejezi ki a „természetes világbeli élet” („natürliches Weltleben”) kifejezése.⁸⁶ A természetes beállítódás a világhoz való ősvizonyulás. Ebben az ősvizonyulásban egyszerűen beleéljük magunkat a világba, „csak úgy” vagyunk benne.⁸⁷ Nincs távolságunk a világhoz képest, maradéktalanul feloldódunk annak mozgásában és lüktetésében.⁸⁸ 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.⁸⁹ Naiv, reflektálatlan, világbir-

⁸⁵ Természetes beállítódás és életvilág korrelációjához lásd: Luft, 2002a: 52-56, 72skk.

⁸⁶ 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).

⁸⁷ Vö. Toronyai, 2002: 16sk, 38sk, 54skk, 70.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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

tokló életről van szó. „Elemi reflexiók” persze felbukkannak ennek az életnek a kontextusán belül is,⁹⁰ de ezek nem visznek túl bennünket a természetes beállítódás őshorizontján.⁹¹ Valamennyi magasabb rendű reflexív aktus és attitűd azonban a természetes életben végbenő reflexív kezdeményezésekre épül rá.

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.⁹² 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.⁹³ Husserl a legkülönbébb jelentésekben és összefüggésekben használja a „beállítódás” kifejezést, amely nála bizonyos helyeken a dolgokhoz való nagyon általános viszonyulási módot jelenti,⁹⁴ másutt viszont a dolgok létstátuszával kapcsolatos specifikus állásfoglalásra vonatkozik.⁹⁵ Az első

értetődőnek vesszünk 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.

⁹⁰ „Elemi reflexió”, illetve „a tudat, mondjuk így, *elemi reflexivitása*” – Horváth Orsolya megfogalmazása. Mint lábjegyzetben hozzáteszi: „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.

⁹¹ Horváth Orsolya, 2010: 29. „Úgy is mondhatnánk, ebben az elemi reflexióban nem történik horizontváltás, hanem az aktus az előzetesen adott horizonton mozog”.

⁹² Vö. Zuh Deodáth, „HowDo *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.

⁹³ Vö. Moran, 2005: 149.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ Mint hit, kételkedés, feltételezés, stb.

értelemben 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.⁹⁶

A természetes beállítódás doxikus pozíció. A természetes beállítódás világát Husserl úgy is jellemzi, mint az „ösdoxa” világát.⁹⁷ Ez a nem-modalizált pozíció, amelyre minden pozícióváltás és minden modalizáció vonatkozik, mint származási helyre. Az ösdoxában 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 1905/06 körül kéziratokban bukkant fel.⁹⁸ Maga a kifejezés és az általa jelzett probléma tematizálása a redukció kidolgozásának kezdeti időszakába nyúlik tehát vissza. A természetes beállítódás tehát 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 fenomének birodalmába.⁹⁹ A természetes beállítódás meghaladásának koncepciója a naturalizmus elleni küzdelem jegyében bukkant fel.¹⁰⁰ A ter-

⁹⁶ 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.

⁹⁷ EU: 60, 469 („a nem modalizált hit”, „das nicht modalisierte Glauben”).

⁹⁸ Bernet-Kern-Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner Verlag, 1996: 58. „Mint Husserl már 1905/06 körül felismerte, a természetes élet beállítódása «a gondolkodás egész természetes hajlama», az empirikus appercepcióra vonatkozik. Az élmények az «empirikus énré irányuló habituális vonatkozásra» tesznek szert, «miközben sajátos iskolázásra van szükség ahhoz, hogy a tiszta adottság körén belül maradjunk» (Ms. F I 26: 3a, 5a)”.

⁹⁹ Vö. Moran, 2002: 115sk, 77sk, 96sk, 117sk, 123sk, 136sk, 142-154.

¹⁰⁰ Mezei, 1995: 19, „a természetes beállítódás kritikája”; Moran, 2002: 142sk. „A naturalizmus kritikája”.

mészetes beállítódást „neutralizálnunk” kell, „fel” kell „függeszteni”, „játékon kívül” kell „helyezni”, stb.¹⁰¹

Ezeknek a módszertani műveleteknek az előformái mind megtalálhatók a természetes életben is. A mindennapi életben is rászorunk, hogy bizonyos helyzetekben, bizonyos kérdésekben „mintha”-pozíciót vegyünk fel, „eljárszunk” 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.¹⁰² 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.¹⁰³ Én úgy vélem, hogy egyfelől az életmű különböző helyein elszórt megnyilatkozások megfelelő mozaikokkal szolgálnak számunkra ahhoz, hogy egy egységes képet kirakjunk belőlük,¹⁰⁴ másfelől a kései életvilág-problematika értelmezhető a természetes beállítódás problémakörének szisztematikus kibontásaként is.

A természetes beállítódás olyan ősattitűd, amelyben az ember magát reflektálatlanul, naivan, önfeledezt módon beleéli a világba.¹⁰⁵ 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 valamenyi 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 vi-

¹⁰¹ Moran, 2002: 142, 147.

¹⁰² Vö. Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, Hua-Dok 2/1: 104.

¹⁰³ 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”.

¹⁰⁴ Jóllehet, ez nyilvánvalóan nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy az egymásnak alkalmasint ellentmondó mozaikdarabokból több, alternatív képet is kirakjunk.

¹⁰⁵ 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”.

szonyulás, kiszakítanak bennünket a természetes beállítódás naiv önfeledtségéből, de nem visznek túl rajta bennünket radikálisan. Transzcendentális tekintetben továbbra is naivak maradunk. Az első módszeres reflexív, sőt akár teoretikus teljesítményektől is hosszú út vezet a transzcendentális redukció végrehajtásáig.¹⁰⁶

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*.¹⁰⁷ Másfelől Husserl azt is kiemeli, hogy létezhet *elégséges motiváció*, mely a transzcendentális átállítódást a radikális öneszmélés szükségszerű lépéseként mutatja meg.¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹

A reflexivitás az intencionalitás lényegében gyökerezik. A természetes életben megjelenő elemi reflexivitás alapja az *intencionális modifikáció* lehetősége és valósága. Az emlékezet, a fantázia, a vára-

¹⁰⁶ Horváth Orsolya, 2010: 90. „Az alábbiak vonatkozásában különösen hangsúlyozni szeretnénk, hogy vizsgálódásaink ezen szakaszában még mindig a természetesség, azaz a transzcendentális naivítás talaján mozgunk, így azokat a husserli megfontolásokat igyekszünk csupán számba venni, amelyek az eszmélődésre hívott természetes embert érintik”. Ebben az összefüggésben szó van egy „első” és egy „második”, „magasabb rendű” naivításról. Az első a természetes beállítódás naivítására, a második pedig a transzcendentális beállítódáson belüli naivításra, mint a fenomenológiai praxis önreflexiójának a hiányára vonatkozik. A „transzcendentális naivítás” („transzendentale Naivität”) kifejezés mindkettőre vonatkozhat, mint egyfelől a *transzcendentális iránti* naivításra, másfelől pedig mint a transzcendentális beállítódáson belüli reflektálatlanságra. Vö. Luft, 2002a: 10-20.

¹⁰⁷ Hua 3/1: 62, „Az univerzális kételkedés kísérlet *tökéletes szabadságunk* birodalmába tartozik”. Ld. még: Luft, 2011: 59.

¹⁰⁸ Ld. Hua 5: 148, magyar: 75. „Sok éven át tartó töprengéseim során számos különböző s egyenlőképpen lehetséges eljárást vettem fel, melyek célja, hogy abszolút világosan és kényszerítő erővel mutassák meg annak a készletnek a mibenlétet, 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.

¹⁰⁹ Részben ezt a feladatot próbálja meg elvégezni könyvében Horváth Orsolya. 2010: 23-60.

kozás, a kételkedés valamennyien az intencionális modifikáció példái.¹¹⁰ 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.¹¹¹ Mivel a redukció egyik lényeges komponenseként Husserlnél a neutralizálás jelenik meg,¹¹² ebben az összefüggésben: a világtézis, a természetes beállítódás semlegesítése, ezért Horváth Orsolya a motivációs átmenet elemzésében a hétköznapi és teoretikus attitűd között azt a beállítódási típust emeli ki, amelynek a neutralizálás hasonlóképpen lényegi összetevőjét alkotja: *az esztétikai tudatot*.¹¹³

A hétköznapi életben számos olyan helyzettel találkozunk, mely reflexióra készítet 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.¹¹⁴ 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 játszó gyerekek, az egyetem folyosóján felbukkanó jóbarát, a könyvekkel megrakott íróasztal (vö. Hua 3/1: 58). Miként Husserl az *Eszmék* második kötetében hang-

¹¹⁰ 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, noematikus létkarakterek, evidencia, reflexió, appercepció és ítéletgenezis, hogy csak néhány példát említsünk”.

¹¹¹ Taguchi, 2006: 149.

¹¹² 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.

¹¹³ Horváth Orsolya, 2010: 42-48.

¹¹⁴ Heideggernél a teoretikus attitűd felé vezető hosszú úton ez az eszközök, illetve eszköz-összefüggések „deficiens módusaiban”, a „feltűnés”, „tolakodás” és „makrancosság” fenoménjeiben jelenik meg, GA2: §16.

súlyozza: a teoretikus beállítódás konstrukciói, a „tér-időbeli fizikai objektumok”, „pszicho-fiziológiai animális realitások”, stb. csak ennek az eredendően praktikus attitűdnek az alapján jelenhetnek meg.¹¹⁵ 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.¹¹⁶ A praktikus, értékelő beállítódás azonban még csak nem is a legmélyebb szint: a természetes beállítódás legmélyebb rétegét a világba való őspasszív testi beágyazódás jelenti.¹¹⁷

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.¹¹⁸ A dolgoknak ez a megközelítése egy merőben absztrakt szemléletmód: a nyers fizikai realitásig bontja vissza a természetes beállítódás 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 minde-

¹¹⁵ Ez a gondolat azonban már a *Logikai vizsgálódásokban* is jelen van bizonyos módon: vö. „Nem színérzeteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangérzeteket hallok, hanem az énekesnő énekét”; „Én hallok: ez a pszichológiában jelentheti azt, hogy érzelkelek, 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.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ 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).

¹¹⁸ Ezt a husserli felfogást a kvantummechanika felfedezése a legcsekélyebb mértékben sem kezdi ki: a részecskék viselkedését leíró statisztikai törvények is kauzális jellegű természettörvények.

nekelőtt egy személyes világot nyit meg, a személyek közössége felé orientál bennünket. Husserl ezért „perszonalisztikus beállítódásnak” is nevezi (Hua 4: §49).¹¹⁹

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 tárgyakként, 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,¹²⁰ akkor itt konstitúciós szintekről van szó, a konkrét, közvetlenül megjelenő tárgyiság konstitúciójában. Az „értékpredikátumok” lehántása a használati tárgyról, a műalkotásról, stb. a dolgot mindenkori konkrétságától fosztja meg. A „nyers” természeti valóság a kulturális, eredendően praktikus tárgyiságban csupán egy absztrakt réteg.¹²¹ A tárgyak „kemény”, dologszerű aspek-

¹¹⁹ A „perszonalisztikus attitűd” kérdéséhez lásd: Overgaard, 2004: 9-21, különösen: 16-17; továbbá: Keller, 1999: 55-58, 124-128; Vajda, 1969: 225-232.

¹²⁰ Hua 4: §§7-8, közelebről: i.m. 2, 7, 15-17, 35, 360-363.0.

¹²¹ 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 vizontbírálatnak, 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 feltá-

tusa, amellyel folyamatosan számolnunk kell, ezzel együtt mindennapi életünk szerves része,¹²² de mélyen kulturális értelmezettek szövédékebe 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.¹²³

1.2. Az etikai beállítódás

„Minden élet állásfoglalás” – fogalmazott Husserl.¹²⁴ Az élet napról-napra, óráról-óra 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 hív-

rása 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.

¹²² 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.

¹²³ 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.

¹²⁴ „Alles Leben ist Stellungnehmen” – Hua 25: 56, magyar: 184. „Minden élet állásfoglalás, minden állásfoglalás egy követelménynek, az érvényesség vagy érvénytelenség megítélésének megfelelően abszolút érvényességünk feltételezett normák szerint történik”.

tunk életre, és amelyek mégis függetlenek tőlünk.¹²⁵ Az értékek érték-tételező aktusokban konstituálódnak, amelyek beleszővődnek az egyén konkrét intencionális életének egészébe. Maga Husserl az értékstruktúrákat mindenekelőtt az érzés- és akarataktusok alapján próbálta megragadni.¹²⁶

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,¹²⁷ mely a világot számunkra meghatározott módon teszi láthatóvá, illetve ennek a pozíciónak a teoretikus tudatos kimunkálása között. Az élet már azelőtt erkölcsileg kényes döntésekre kényszerít bennünket, hogy bármilyen kiforrott etikai rendszerre, vagy akár „ideiglenes erkölcs-tanra”¹²⁸ szert tehetnénk. Az etikai értékelések, amint az egyéb, a közvetlenül gyakorlati életérdekeket meghaladó (esztétikai, vallási) értékelések is, alapjukat a természetes beállítódás praktikus szempontú axiológiai teljesítményeiben lelik. Minden értékelés alapja az életben való közvetlen érdekelttség. Ez az érdekelttség fejeződik ki a természetes beállítódásban a saját élet fenntartására és életkilátásaink javítására irányuló értékelésekben.¹²⁹ A praktikus élet eredeti értékeléseinek összpontját az önfenntartásra és tulajdon létfeltételeink javítására irányuló ösztönös intenció jelöli ki.¹³⁰ Ezek az értékelések tehát alapvetően egoisták, és ennyiben előtte vannak a specifikusan etikainak, premorálisnak, illetve morális tekintetben közömbösnek,

¹²⁵ 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.

¹²⁶ Vö. D.W. Smith, 2007: 373-376.

¹²⁷ 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, végcélakat és kultúr-teljesítményeket, melyeknek tehát az meghatározza a stílusát”.

¹²⁸ À la Descartes.

¹²⁹ Nam-In Lee értelmezése szerint 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 fenoménjével

¹³⁰ Lee, 1993: 168skk.

amorálisnak nevezhetők. Egy etikai beállítódás lehetősége először csak ennek az egoista nézőpontnak a meghaladásával válik lehetségessé.¹³¹

Az etikai vakság arra való képtelenség, hogy túllépünk a természetes beállítódásnak az eredetileg pusztán a saját életérdekeket szem előtt tartó praktikus értékelésén.¹³² Emberi közösség, szubjektumok bármely közössége egyáltalán, csak ott maradhat fenn tartósan, ahol az ilyen vakság *anomáliának* számít. A közösségi önfenntartás megköveteli az etikai nyitottság képességének általánosan elterjedt voltát.¹³³ 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*:¹³⁴ képeseknek kell lennünk annak megértésére, hogy életünkkel folyamatosan hatással vagyunk a többiek életére is; tetteinkkel örömet vagy fájdalmat okozhatunk nekik, befolyásoljuk életlehetőségeiket és kilátásaikat, elősegíthetjük sikereiket, vagy éppen akadályozhatjuk őket terveik megvalósításában, kudarcaik okozóivá válhatunk.

Az etikai értékelés szempontjait először pusztán passzívan, neveltetés útján, a honi, közvetlenül ismerős kultúrába belenőve sajátítjuk

¹³¹ 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”).

¹³² 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.

¹³³ Az önfenntartás fokozataihoz és a közösségi önfenntartáshoz lásd: Lee, 1993: 195skk. Az esztétikai, vallási, teoretikus, stb. érdeklődés az emberiség magasabb rendű önfenntartását szolgálja.

¹³⁴ 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.

el.¹³⁵ 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.¹³⁶ Módszertanilag tudatos etikai reflexiókat zárt és rendszeres 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 viselő.¹³⁷

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 léteünk: 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 má-

¹³⁵ 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.

¹³⁶ Az aktivitásnak és passzivitásnak a történeti életben való ezen játékaival 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.

¹³⁷ 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 tudományosságeszmehez: eleve ezek a kérdésfeltevések jelölik ki magának a transzcendentális fenomenológiának a feladatmezéjét.” Könyvében Horváth Orsolya kifejezetten ezt az etikai perspektívát szem előtt tartva tárgyalja a kései Husserl transzcendentális fenomenológiáját. Ld. még: Deczki Sarolta, 2014: 151: „Azt is mondhatjuk, hogy az etikai kérdések mintegy árnyékként követték a fenomenológia alapproblémáinak kibontakozását”.

sikkal való személyes viszonyaink alapján kell megjelenünnük. Ebből a szempontból teljesen jogosnak kell tartanunk Lévinas „etikai fordulatát” is,¹³⁸ amennyiben a megismeréssel, a teoretikus viszonyulással szemben az etikai viszonyulást tette meg elsődlegesnek.¹³⁹ Elméleti, tudományos kutatásainkat is 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 („face-à-face”) 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.¹⁴⁰ A morális közösség által konstituált értékrendszer egy erkölcsi világot hoz létre.

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 jelenlévő szubjektivitás mozzanata, és végül vitatkozik Kanttal, mert ő kizárná az etikából a mások iránti érzés, és ily módon a tulajdonképpeni értelemben vett interszubjektivitás elemét is.¹⁴¹ Az erkölcsi érték alapja Husserlnél a cselekvő akarata a gyakorlati racionalitáshoz és a másik iránti rokonszenvünkhöz vagy együttérzésünkhöz való viszonyában.¹⁴² Husserl az ily módon konstituált értékeket hierarchiába rendezve fejt ki. Egy morális közösség perspektívájában állva a

¹³⁸ Vö. Tengelyi László, *A bűn mint sorseseemény*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 1992.

¹³⁹ Vö. *TI*: 5-16, 80-104, magyar: 5-13, 62-79. Ld. még: Tengelyi, 1998: 217-239.

¹⁴⁰ Vö. Hua 4: 190. „Morális-praktikus tekintetben pusztá dologként kezelek egy embert, ha nem morális személyként tekintek rá, aki személyek olyan morális közösségének a tagja, amelyben egy erkölcsi világ konstituálódik”.

¹⁴¹ Vö. D.W. Smith, 2007: 377-379.

¹⁴² I.m. 382.

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*.¹⁴³ 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 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 végigvonul a fenomenológiai hagyományban.¹⁴⁴ Az első értelmezést képviselik szerinte mindenekelőtt Heidegger és Merleau-Ponty, a másodikat pedig Husserl, Sartre és Lévinas.¹⁴⁵ Mintha egy hasadás volna a másikkal való tapasztalatomban, mivel mindkét ál-

¹⁴³ A decentralizációnak ezt a fajta felfogását nagyon szemléletes formában találjuk meg Sartre-nál is, különösen a tekintet fenoménjának általa adott leírásában. Sartre, EN: 292skk, magyar: 314skk.

¹⁴⁴ Vö. Tengelyi, 2007: 237-251.

¹⁴⁵ L.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”.

láspontról egyaránt koherens módon képviselhető. A megoldás röviden abban áll, hogy túl kell lépni valamilyen módon a másikkal való eredeti, „négy szemközti” viszonyon ahhoz, hogy ezt a viszonyt „ki tudjam simítani”, szimmetrikussá tudjam tenni. Ez a szimmetrikusság tétele csak egy külső nézőpontból vihető végbe: eleve a közösség álláspontjára kell helyezkedni ahhoz, hogy magamra és a másokra úgy tudjak tekinteni, mint egy meghatározott egészenek 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 szimmetrikusság tétele elvégeztük. Az interszubsztitívitás konstitúciójának tekintetében azonban előbb van az én és a másik közötti 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 közötti 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 közötti aszimmetrikus viszonyt, az utóbbi továbbra is meghúzódik a felszín alatt.

1.3. Az esztétikai beállítódás

Az esztétikai attitűd, miként az összes többi alapbeállítódás, *világkonstituáló*. Ebben az összefüggésben ez azt jelenti: a világot meghatározott módon fed fel. Az esztétikai beállítódásnak is sajátos, minden másra visszavezethetetlen igazságérvénye van: *a művészet igazsága*. A művészet igazsága túllép a természetes észlelés igazságán, mely az érzéki tárgyak, a naiv valóság tapasztalat 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 értelmezése szerint az esztétikai beállítódás a fenomenológiai beállítódással analóg módon bukkan fel Husserlnél, és az utóbbi lényegi előfokát alkotja, mint a „világelfüggesztés”, az „érvénytelenítés” egy sajátos módja.¹⁴⁶ Az

¹⁴⁶ Horváth Orsolya, 2010: 43.

esztétikai beállítódás egy nem-doxikus, nem-pozicionális attitűd. A doxikus és nem-doxikus, pozicionális és nem-pozicionális 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: akkor is, ha a művészi reprodukció tekintenénk valóságnak, és akkor is, ha másfelől a valóságos eseményeket vélnénk pusztán fikciónak, a képzeletünk szüleményeinek.

A művészet a pusztán érzéki tapasztalatok közegeiben 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.¹⁴⁷ 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*.¹⁴⁸ Ebben a modifikációban részt vesz a fantázia is, mely felelős egy mintha-tudat kialakításáért, és képes megjeleníteni egy kvázi-világot, de az esztétikai beállítódásnak a képzelet csak szükségszerű *komponense*, az esztétikai tudat megnyilvánulásai nem vezethetők vissza pusztán a fantáziatudat működéseire.

Az esztétikai beállítódás a többi alapvető beállítódáshoz hasonlóan¹⁴⁹ radikalizálható oly módon, hogy általa elhagyjuk a szűkebb

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ 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).

¹⁴⁹ 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,

értelemben vett fenomenológia területét. Ilyen radikalizálásra találhatóunk például mindenekelőtt a fordulat utáni Heideggernél, Gadamer-nél, és bizonyos mértékig Merleau-Pontynál is.¹⁵⁰ 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 és fogalmilag artikulált tartalomhoz akarunk jutni, akkor minden esetben vissza kell térnünk a fenomenológiához. Minden ilyen esetben egy meghatározott tapasztalati szféráról van szó. Husserli nézőpontból pedig azt kell mondanunk, hogy a tapasztalat elméleti, filozófiai síkon adekvát kifejtési formája végső soron 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 lényegi szerep, mint a kései Heideggernél, Gadamer-nél, vagy Merleau-Ponty művészetfilozófiai megfontolásaiban, 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

ha az egész husserli metodológiát figyelmen kívül hagyom”. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982: 140.

¹⁵⁰ A művészetnek Merleau-Ponty gondolkodásában betöltött szerepét illetően ld.: Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 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.

ábrázolás minden formája lényegileg a képtudat karakterével rendelkezik, minden műalkotást alapvetően a kép létmódja jellemez. Így például felfogása szerint a színházi előadásra is képtudat irányul: a drámában (mondjuk a *Don Carlosban*)¹⁵¹ játszó színész játékaival a megfelelő fiktív 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 művészileg megformált és újraalkotott világot.¹⁵² A művészi képben a valóság eredetibb és igazabb módon mutatkozik meg, mint a művészetten kívül. Miként Gadamer fogalmazott: a művészi ábrázolás révén az ábrázolt, a leképezett gyarapodik létében és igazságában.¹⁵³

Az esztétikai beállítódás tehát annyiban a fenomenológiai beállítódás analógiájaként és előfokaként kezelhető, hogy „felfüggeszti a világhorizontot”.¹⁵⁴ Viszont az esztétikai beállítódás egyfelől a fikció, 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-akarat*i tényezőt is múlik.¹⁵⁵ 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 indiszkrétén enyeleg egymással, stb. „Így az esztétikai beállítódás, mint nem-akarat

1.4. A vallási beállítódás

A vallási beállítódásban az ember számára a létezés szakrális dimenziója válik hozzáférhetővé. Husserlnél egyfelől szó van a szó szigorú

¹⁵¹ Vö. Hua 23: 537.

¹⁵² Ld. többek között: Hua 23: 450skk, 490sk, 515skk, 537sk.

¹⁵³ Gadamer, 1984: 107-112 (GW I: 139-149).

¹⁵⁴ Vö. Horváth Orsolya, 2010: 44.

¹⁵⁵ I.m. 46-47.

¹⁵⁶ I.m. 47.

értelmében vett vallási tudatról („religiöse[s] Bewusstsein”, 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.¹⁵⁷ Ez a beállítódás, noha annyiban túllép a praktikus életen, hogy a világra körülhatárolt egészként, *kozmoszként* tekint, másfelől azonban mégsem haladja meg radikálisan az életvilágbeli praxist, hanem annak bizonyos elemeit univerzalizálja.¹⁵⁸

Maga a vallási problematika, mint azt vonatkozó könyvében Mezei hangsúlyozza, végigvonul Husserl egész munkásságán.¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰ Isten fogalmának Husserlnél számos rétege és aspektusa van, melyeket el kell különítenünk egymástól a tisztánlátás érdekében.¹⁶¹ 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

¹⁵⁷ 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 Vandeveldé (szerk.), *Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations on Husserl's Corpus*, London: Continuum International Publishing Group, 2010: 182sk.

¹⁵⁸ Vö. Vajda, 1968: 77skk.

¹⁵⁹ 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 írásaiból tudhatjuk, hogy Husserl magányos óráiban racionalitását és tudományos szigorát meghazudtoló módon misztikus hajlandóságú lélek volt”.

¹⁶⁰ Vö. Lo, 2008: 191sk.

¹⁶¹ Vö. Mezei, 1997: 39sk.

hiten alapuló istenfogalom, mely kutatási kézírataiban legkésőbb 1908-tól kezdve megtalálható,¹⁶² és időről-időre bekövetkező hangsúlyeltolódásokkal, többé vagy kevésbé jelentős módosításokkal egészen élete végéig, az utolsó években készült kéziratot jegyzeteiig elkíséri őt.¹⁶³ Ez korábban nála egy egészen személyes istenkép, mely utolsó korszakában, mint arra Mezei Balázs is utal, egészen panteisztikus jelleget ölt.¹⁶⁴

Husserl Istent a „teleológia” és az „entelekheia” fogalmaival ragadja meg.¹⁶⁵ Ugyanakkor Isten ennél sokkal több is nála: *univerzális létalap*, végső soron: maga az Abszolútum.¹⁶⁶ Husserl az *Eszmék*-ben felismeri, hogy Isten transzcendenciája egészen sajátos jellegű, mely teljesen különbözik az „abszolút tudat”, valamint a világ transzcendenciájától is, és rá vonatkozó speciális redukciót igényel (Hua 3/1: 125). A fenomenológiai kutatások előrehaladtával azonban 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.¹⁶⁷ 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.¹⁶⁸

¹⁶² Vö. Hua 13: 5-9.

¹⁶³ Husserl istenfogalmának fejlődéséhez közelebről 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, 1997: 34sk.

¹⁶⁴ Mezei, i.m. 35. „Végül pedig a harmadik korszak Husserlje, az életvilág filozofusának teológiaiilag értelmezett sémája leginkább egyfajta panteisztikus istenfogalmat tesz lehetővé”.

¹⁶⁵ Mezei, i.m. 27skk, 32sk.

¹⁶⁶ Mezei, i.m. 37sk, Held, 2010: 726skk.

¹⁶⁷ 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.

¹⁶⁸ Hua 13: 9. „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 egymásutániségében, hanem némiképp úgy, ahogy én azonosítom a dolgot és a dolog «tükröképét»”.

Ezzel azonban Isten még mindig nem vált tulajdonképpeni fenomenológiai témává. Husserl élete végéig küszködni fog azzal, hogy az Abszolútum végső formájának tekintett Isten 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*-cikkb¹⁶⁹ 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 a tudományos vagy a filozófiai beállítódásé.

A vallási beállítódás központi tapasztalata a *szent* önmegnyilatkozása. Ebben az attitűdben valóságnak tekintjük a benne és általa megtapasztaltat.¹⁷⁰ A vallásos élmények központi szervező elve 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 másikkhoz való meghatározott viszonyulási módokat ír elő, ily módon kitüntetett kapcsolatban áll a vallás az etikával.¹⁷¹ A szent tapasztalata határozza meg a vallás

¹⁶⁹ A korabeli „Kaizo” japán filozófiai és kulturális folyóirat felkérésére írt esszében. Ld. ehhez: Horváth Orsolya, 2010: 25, 49sk, 57sk.

¹⁷⁰ 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 felfogásával”.

¹⁷¹ Mezei, i.m. 129.o. „[A]z emberiség életében e két fogalom tartalma évezredek óta a lehető legszorosabban összekapcsolódott: vallás nélkül nem volt etika, és etika nélkül nem létezett 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.¹⁷² A pozitív tudományok szintén a valóságra vonatkozó tételező 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 valóságállításaival. A naturalizáló tudomány ennél fogva hajlamos a vallásra úgy tekinteni, mint 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 magját, mint láthattuk, ezzel szemben a szent megnyilatkozása alkotja. A szentben egy érzékfölötti valóság ad hírt magáról. A vallás éltető közege az empirikus világot meghaladó *transz-empirikus* 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 speciálisan *materialistaként* és *ateistaként* akarnánk 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

¹⁷² Hua 6: 330, magyar [1972]: 343. „A mitikus-vallásos beállítódás azt jelenti, hogy a világ mint totalitás válik az érdeklődés tárgyává”.

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 *mint* tudomány nem mondhat semmit az érzékfölöttiről.

A vallás sajátos 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*¹⁷³ 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 irracionálizmus 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.¹⁷⁴ 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,¹⁷⁵ másfelől ahogy 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 kétsé-

¹⁷³ „Vernunftglaube”. Vö. Lo, 2008: 195, Held, 2010: 737sk.

¹⁷⁴ Ld. Horváth Orsolya, 2010: 58.

¹⁷⁵ Husserl gyakorlatilag ennek transzcendentális fenomenológiai rekonstrukcióját próbálta meg elvégezni a *Válság* vonatkozó részeiben.

ges voltának tudatosítása, a bizonytalanság élménye vezet el az első, még a természetes beállítódás horizontján végbemenő naiv reflexiók megvalósulásához, a kritikai attitűd első kezdeményeihez.¹⁷⁶

Husserl elemzése 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 életnek 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 analizésében (GA2: 74, magyar: 94).¹⁷⁷ 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 ennélfogva etikai motívumokkal kapcsolódik össze, amennyiben felébrsztheti a saját élet átalakítására irányuló akaratot, melyben a „váltotasd meg életed!” követelményével vagyunk kénytelenek szembesülni.¹⁷⁸ 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,

¹⁷⁶ Ld. Horváth Orsolya, i.m. 33sk, 48skk.

¹⁷⁷ 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 elbűcsűzik. A kézhezállóság még egyszer megmutatkozik, és éppen eközben mutatkozik meg a kézhezállónak a világszerűsége is”.

¹⁷⁸ Vö. Horváth Orsolya, 2010:48.

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 beállítódás 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 teszi: „Egy tudomány színvonalát az határozza meg, hogy mennyire képes saját alapfogalmait válságba hozni” (GA2: 9, magyar: 25).¹⁷⁹ 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.¹⁸⁰ 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 önfenntartás ma-

¹⁷⁹ 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 összetetését illetően ld. Schwendtner, 2008: 162-174.

¹⁸⁰ 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.

gasabb szintjei felé vezet bennünket.¹⁸¹ Amint egy 1931 májusából származó kéziratban fogalmaz: „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 önfenntartás 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* tegyünk, másfelől módszertanilag tudatos és kimunkált *habituussá* formáljuk. Husserl szerint a teoretikus beállítódásnak ez az áttörése a tényleges emberi történelemben a korai görögség gondolkodóinál következett be, akik megteremtették a tisztán teoretikus pozíciót. Ezt a pozíciót a dolgokra való eredeti rácsodálkozás gesztusa, a *thaumazein* tette lehetővé.¹⁸² 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,

¹⁸¹ Vö. ehhez: Moran, 2002: 182sk.

¹⁸² Ld. Hua 6: 331, magyar [1972]: 345. „Élesen elválik 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. Ld. Hua 17: 5skk.

melyek feltevéséhez és kidolgozásához az empirikus valósághoz képest külső nézőpontot kell felvennünk.

A transzcendentális beállítódás a filozófiai attitűd radikalizálásaként jelenik meg. A filozófiai pozíció még a naturalizáló teoretikus beállítódás horizontján helyezkedik el, mely nem tudott teljesen elszakadni a természetességtől. A természetességgel való radikális szakítást a fenomenológiai beállítódás 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.¹⁸³ A filozófiatörténet titkos álma a fenomenológia.¹⁸⁴ Speciális feltételek együttállása kell ahhoz, hogy a filozófia fenomenológiként ébredjen öntudatára; 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.¹⁸⁵ A kérdés úgy hangzik: milyen motivációs feltételek meglétére van szükség ahhoz, hogy a filozofáló személy számára a transzcendentális beállítódás felvétele megkerülhetetlen feladatként adódjon?

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ 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. Vö.: PP: ii., magyar: 8.

¹⁸⁵ Részben ez utóbbi feladatot próbálta meg elvégezni könyvében Horváth Orsolya – nézetem szerint sikeresen.

Egy komplex motivációs hálóról van szó, melynek középpontjában a *végző bizonyosság* iránti vágy, a végző alapok feltárására irányuló törekvés áll. A végző alapok elérésének lehetőségét tagadó szkeptikus mindig is az *agent provocateur* szerepét játszotta, aki kritikájával radikálisabb reflexióra ösztökélte azokat a filozófusokat, akik azonban nem voltak hajlandók lemondani erről a *céleszméről*. A szkeptikus megingatja korábban megingathatatlanak gondolt hiedelmeinket, s ezáltal a tudatossá tett *naivitás* meghaladására készítet 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 *minden* előfeltevés nélkül gondolkodni. Az előfeltevés-mentesség princípiuma nála előzetes vélekedéseink mind radikálisabb tudatosítását, és *játékba hozását* jelentette.¹⁸⁶ Ily módon az előfeltevés-mentesség princípiumával éppenséggel a destrukció heideggeri motívuma állítható párhuzamba.¹⁸⁷ 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:¹⁸⁸ az előfeltevés-mentesség princípiumának a legmegfelelőbb formában *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. Az

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ Vö. Schwendtner, 2008: 101skk, uő, 2011: 87-90.

¹⁸⁸ Akkoriban még „valóságtézis” („Thesis der Wirklichkeit”), vö. Hua 24: 61, 2-es lábjegyzet.

epokhé pusztán a hozzájuk kapcsolódó léttételezést semlegesíti azért, hogy tekintetünket arra tudjuk összpontosítani, ami a megjelenés eseményében abszolút bizonyos.¹⁸⁹ Az epokhé végrehajtását a végső ismeretforrásokra való visszakerdezés 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.¹⁹⁰ A redukció kartéziánus útja a leggyorsabb: egyből a transzcendentális egóhoz, valamint annak apodiktikus tartalmaihoz visz bennünket. Gyorsasága miatt viszont itt a legnagyobb annak a kockázata, hogy a természetes beállítódásból naturalizáló félreértéseket visziünk magunkkal, és eleve tévesen értelmezzük a redukcióban megjelenő transzcendentális szubjektumot (Hua 27: 173). A redukciót és a transzcendentális egót övező félreértésekért és hamis interpretációkért viselt saját felelősségével számot vetve Husserl a korai húszas években¹⁹¹ 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 gyökerezik 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

¹⁸⁹ Vö. Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, Evanston: Northwestern University Press, 1974: 172skk (§66). Uő, 2000: 49.

¹⁹⁰ Ld. magyarul mindenekelőtt: Horváth Orsolya, 2010: 58-90. Ezen kívül: Mezei, 1998: 276skk, Vajda, 1969: 310skk, Toronyai, 2002: 56skk, 105skk, 137skk. Idegen nyelven: Rudolf Boehm, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 8, Bernet-Kern-Marbach, 1996:62skk, Sokolowski, 1974: 172skk, 180, 253, 264, Sokolowski, 2000: 51-56.

¹⁹¹ Mindenekelőtt az *Első filozófia* előadásának szövegeiben, Vö: Hua 8: 46-os szöveg.

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 redukzív eljárásokkal fogunk foglalkozni.

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 kifinomultabb 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 mozzanatból tevődik össze.

Az eidetikus diszciplínák a reális világ léttartományaira vonatkoznak. Regionális ontológiákként a létezők legalapvetőbb neveit 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.¹⁹² Husserl ennél fogva a mundán ontológiákkal szembeállítva néhol *transzcendentális*

¹⁹² Fenomenológia és ontológia viszonyáról később lesz szó részletesebben, ld.: IV.1.4. „Transzcendentális ontológia”.

vagy *abszolút ontológiának* is nevezi a fenomenológiát. Ez az abszolút ontológia minden más – mundán – ontológia végső kontextusa.¹⁹³

A transzcendentális fenomének birodalma alkotja a végső kontextust. Ezt a birodalmat a redukciók komplex apparátusa tárja fel. Az egyes eltérő speciális redukciótípusok 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.

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.¹⁹⁴ 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.¹⁹⁵ 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.¹⁹⁶ Mégis: ideális

¹⁹³ Vö. Hua 28: 281-284, 302-309, Hua 29: 170, Hua 30: 304, Hua 15: 385, Hua 41: 348-352, 374.

¹⁹⁴ Vö. Moran, 2002: 75, 122, 134sk, uő, 2005: 96, 134.

¹⁹⁵ D.W. Smith olvasatában Husserl, általános és reális viszonyát elemezve, Platon és Arisztotelész elképzeléseit próbálta meg ötvözni. Vö. D.W. Smith, 2007: 83, 159sk.

¹⁹⁶ Vö. Varga, „A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően”, in Varga-Zuh (szerk.), 2009: 248sk, 42-es lábjegyzet.

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 konkrétság 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 előbbieket 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 tárgytypus különös esetének lássunk. Nem arról van szó, hogy látunk valamilyen dolgot ott, amit aztán háznak „értelmezzünk”, hanem arról, hogy „látunk egy házat”.¹⁹⁷ 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 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,¹⁹⁸ ezért az *Eszmékben* már inkább „lényegmegragadásról” („Wesenserfassung”) beszélt.

Az eidetikus struktúrák megragadásának kérdése közvetlenül összefügg az igazságkérdéssel. Ezek a struktúrák ugyanis aprioriak,

¹⁹⁷ Mint Heidegger példájában. Vö. GA20: 91.

¹⁹⁸ Vö. Lina Rizzoli, 2008: 1-8, 39, 58-76. Ld. még: Dirk Fonfara, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 41.

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*.¹⁹⁹ 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.²⁰⁰ 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).²⁰¹

A formális apriorira példaként a következő típusú kijelentéseket lehetne hozni: „nincs apa gyermek nélkül”, „nincs hűbérúr vazallus nélkül”, míg a materiális apriorit az alábbi állítással illusztrálhatjuk: „nincs szín kiterjedés nélkül” (Hua 19/1: 256). A fenomenológia számára az utóbbi csoportba 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.²⁰² A materiális apriorik rendszere a megjeleníthetőség ilyen törvényszerűségeiből épül fel. Az eidetikus törvények, a formális és materiális eidoszok törvényei egyaránt, a megjelenés *lehetőségfeltételeit* szabályozó törvények. Az eidetikus redukció segít nekünk, hogy kiemeljük a lényegét az individuális és faktikus viszo-

¹⁹⁹ 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.

²⁰⁰ Vö. Tugendhat, 1970: 163-165.

²⁰¹ 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).

²⁰² 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 föltárja nemlétének maradéktalan *elgondolhatatlanságát*”.

nyok sűrűjéből, hogy azt minden esetlegességtől megtisztítva állítsuk magunk elé.²⁰³ Ugyanakkor rávilágít arra is, hogy maguk az eidoszok, a tiszta lények sem elszigeteltek, hanem az egyes lények mindig egy tágabb lényegösszefüggés részeként jelenik meg.

Az eidetikus redukció hálózatszerűen összekapcsolódó lények szövedékét tárja fel. A megismerés során az újonnan feltárt lények más összefüggésbe helyezik a korábban megragadott lényeket, gazdagítják és árnyalják azok értelmét. A lényegmegismerés így 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 eljussunk annak invariáns lényegmozzanataihoz, tehát a hozzá tartozó tiszta eidoszhoz. 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.²⁰⁴ Erre a módszerre kell támaszkodnia az irodalomnak mint művészetnek, amennyiben *lényegmegismerésként* 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.²⁰⁵ A fenomenológia előtti filozófiában az imaginárius variációk módszerével él Descartes második metafizikai elmékedésének nevezetes viaszpéldájában.²⁰⁶ A konkrétan előttünk álló viaszdarab minden faktikus tulajdonságát megváltoztatta, hogy kinyerje az általában vett anyagiság tiszta lényegét: a kiterjedést mint olyat.

²⁰³ Vö. Moran, 2002: 135sk.

²⁰⁴ Vö. Sokolowski, 2000: 179sk.

²⁰⁵ Sokolowski, 2000: 180.

²⁰⁶ Descartes, *Elmékedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 1994: 39-41.

A fenomenológiában módszertanilag tudatos elvként használva az imaginárius vagy eidetikus variációk módszere az eidetikus redukció kivitelezésének lehetséges útja. Célja, hogy minden faktikustól, individuálistól, empirikustól megtisztítsuk az eidoszt. A fenomenológia *tisztítási* eljárásainak egyike.²⁰⁷ A megfelelő invariáns lényegmozzanatok rögzítésével jelenik meg számunkra az eidosz. Noha a variációs módszer csírája már a *Logikai vizsgálódásokban* is jelen van,²⁰⁸ tiszta eidetikus eljárásként, eidetikus variációként csak az *Eszmék* korszakára, 1912 körüli szövegekben kristályosodik ki teljesen.²⁰⁹ 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 tekintelnünk, 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 a reális és az ideális lehetőségek megkülönböztetése (Hua 20/1: 177skk). A reális lehetőségek az észlelés faktikus világához kapcsolódnak. Az ideális lehetőségeket a fantázia tárja fel, melyet csak részben kötnek 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

²⁰⁷ A tisztítás/megtisztítás husserli fogalmához lásd: Schwendtner, 2008: 83-91.

²⁰⁸ Erre hívja fel a figyelmet Thomas Seebohm: „Kategoriale Anschauung”, in *Phänomenologische Forschungen* 23 (1990): 14skk. Vö. még Lohmar, „Kategoriális szemlélet”, in Varga-Zuh (szerk.), 2009: 112skk.

²⁰⁹ 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”.

segítségével nem csak konkrét érzeki tárgyak lényegszerkezetét tárhatjuk fel, hanem általa olyan fenomének eidosza is megközelíthetővé válik, mint az ego, 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, fantáziabirodalomba helyezi át, és ezáltal megkönnyíti, hogy az ideális struktúrákat megtisztítsuk a reális vonatkozásoktól. Megfelelően művelve és használva ily módon a fantázia kedvezőbb rálátást biztosít a dolgok mögött húzódó, tisztán eidetikus összefüggésekre.²¹⁰

Az imaginárius variáció gyakorlása révén kivitelezett eidetikus redukció segítségével tekintetünket egy lényegstruktúrára vagy annak valamely mozzanatára összpontosíthatjuk. De a lényegeket soha nincsenek elszigetelve, hanem mindig összefüggésben állnak más lényekkel is. Az imaginárius variációt is a lényegmegismerés szükség-

²¹⁰ Az ideális és reális lehetőségek viszonyával kapcsolatban ld. még: Lina Rizzoli, i.m. 300-307. Husserl az *Eszmék*ben 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 „valószínűségtudat”. Csak azokkal a lehetőségekkel számolunk, amelyeknek „súlyuk” van. Mint mondja: „Motiválatlan lehetőségekből soha nem épül fel valószínűség, csupán motivált [lehetőségeknek] lehet «súlyuk»” (Hua 3/1: 325, lábjegyzetben). Ilyen módon beszélhetünk dokikus és nem-dokikus 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 fokokon még pusztán ideális lehetőség válik számára reális, vagy praktikus lehetőséggé (Hua 4: §60).

Bizonyos morális belátások alapján Husserl szerint bizonyos praktikus lehetőségek, mint immorálisak 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 szemléletív 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).

szerű 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,²¹¹ 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.”),²¹² akkor ez a módszer alapvetően problematikusnak bizonyul. Ezzel a (potenciálisan) kritikai felvetéssel kapcsolatban 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 azon belül (konkrét példánkban) az irodalom sikerrel képes alkalmazni ezt a módszert. A fenomenológián belül abból indulhatunk ki, hogy az interszjektív konstitúciónak vannak bizonyos eidetikus szükségyszerű momentumai, és azokat alapul véve kezdhethetünk el variálni bizonyos kulturális teljesítményeket és képződményeket, hogy kiemeljük azok 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; jöllehet, a mundán ontológiák kialakításában speciálisan proto-fenomenológiai szerepet

²¹¹ Lohmar, 2009: 113sk.

²¹² Lohmar, i.m. 114.

játszik. Igaz ugyan, hogy Husserlnél, a húszas évek előadásában és kézírataiban az eidetikus látás szert tett egyfajta sajátosan transzcendentális funkcióra, ezt azonban csak az „új eidetika” kontextusában tehette.²¹³ 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 érzékcsalódás, 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.²¹⁴ Előírja az előfeltevésekre irányuló módszeres reflexiót. Husserl szerint Descartes-nak azért nem sikerült végrehajtania a fenomenológiai fordulatot, mert nem vette elég komolyan az epokhét.²¹⁵ Az epokhé távolságot teremt a fenomenológiai beállítódáson kívüli vélekedésekkel és érvényességekkel szemben. Ez a távolság hozza létre a rájuk irányuló reflexió játéktérét. 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 epokhé, 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 érvényességeiből érvényesség-

²¹³ Vö. Lina Rizzoli, 2008: 288skk (különösen 288-ik oldalon a 777-es lábjegyzet), 305skk.

²¹⁴ Vö. Moran, 2002: 146-152, különösen: 148skk.

²¹⁵ 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”.

fenomének lesznek. Az epokhé végrehajtása nyomán minden fenomén né változik át.

Az epokhéban, Husserl felfogása szerint, „mindent megőriztünk, és semmit sem veszítettünk el”.²¹⁶ Nem veszítjük el sem a dolgot, sem a rá irányuló észlelési aktust, csupán a rájuk való vonatkozásunk módja változik meg: pusztán fenoménekként vesszük őket tekintetbe.²¹⁷ 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.²¹⁸ A konstitúció itt szubjektív és objektív összetalálkozását jelenti: felfedést.²¹⁹ 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.²²⁰ A létet a transzcendentális szubjektivitás megvilágítja, nem pedig előállítja.²²¹ Csak a világ zárójelezésével válik lehetővé, hogy pontosan megértsük, miként történik ez.

A *Logikai vizsgálódások*ért 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

²¹⁶ Vö. Sokolowski, 1974: 181.

²¹⁷ 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, elképzelni, stb.”.

²¹⁸ 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.

²¹⁹ Sokolowski, 1970: 35.

²²⁰ 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.

²²¹ Vö. Heidegger, GA20: 97. „«Kontituálni» nem a csinálás vagy a gyártás értelemben vett előállítást jelenti, hanem a létezőnek a maga tárgyiségében való látni engedését”.

Scheler és Heidegger) általánosnak mondható kritikával fogadták.²²² Az epokhé és az általa nyújtott tiszta tudat leírásaiban Husserl gyakran radikálisan fogalmazott, ami kézenfekvővé tette, hogy a transzcendentális fenomenológiát az újkori szubjektumfilozófiák egyszerű folytatásaként értelmezzék. Az epokhé: a világ, minden tudattól független létezés zárójelzése, 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).²²³ A világ kikapcsolása után visszamaradó tiszta tudat abszolút létként mutatkozik meg, mely semmi másra nem szorul rá ahhoz, hogy létezzék (Hua 3/1: 104).²²⁴ A tudat önmagába zárt létszféra. Marion, az ilyen és ehhez hasonló megnyilatkozások alapján Heideggert követve²²⁵ a tiszta tudatot *szubsztanciaként*, szubsztanciális létként értelmezi. Marion meggyőződése szerint Husserl szubsztancia-metafizikát művelt.²²⁶

Husserl ráadásul maga jellemzi álláspontját „transzcendentális” vagy „fenomenológiai idealizmusként”.²²⁷ 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 belehelyeznünk. 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 jelenti a tudaton kívüli valóság eliminálását. A fenomenológia, mint Husserl az *Eszmék*ben hangsúlyozza, nem implikál szubjektív idealizmust (Hua 3/1: 120sk).

²²² Ld. többek között: Moran, 2002: 2sk, 20sk, 66sk, 71, 74sk, 76skk, 89sk, 138, 144skk, 168sk, 178, 205sk, 226skk.

²²³ Husserl később, éppen filozófiájának szubjektív idealizmusként történő interpretációja miatt, megbánta, hogy ezt a kifejezést használta. Vö. Moran, 2002: 78.

²²⁴ „Az immanens lét tehát abban az értelemben véve kétségkívül abszolút lét, hogy alapvetően semmilyen «dologra» sem szorul rá ahhoz, hogy létezzon”.

²²⁵ 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”.

²²⁶ Marion, 1989: 119-161, különösen: 126skk.

²²⁷ Vö. pl. Hua 3/2: 633skk, Hua 5: 149skk (magyar: 77skk), Hua 1: §40.

A konstitúció értelemdadás, és nem teremtés. A mű megjelenését követő években, a benne foglaltakat övező téves értelmezésekkel szembeülve, a szerző mind nagyobb hangsúlyt fektetett arra, hogy ezeket a félreértéseket eloszlassa. A *Formális és transzcendentális logikában* a transzcendentális szolipszizmus látszatáról beszél, melyet mindazonáltal el kell oszlatni (Hua 17: 248sk). A fenomenológiával kapcsolatban *módszertani szolipszizmusról* beszél,²²⁸ mely azonban a fenomenológiai elemzéseknek csupán a legalsóbb szintjét jelenti, és amelyet szükségképpen meg kell haladnunk a *transzcendentális interszubszejtivitás* felé,²²⁹ amelyben a fenomenológiai tapasztalat a maga teljes konkrétágában és gazdagságában kibontakozhat. A teljes fenomenológiai elemzésében a szolipszista szint csak egy önállóan és absztrakt réteget jelent.

Mindenekelőtt azt kell szem előtt tartani, hogy Husserl ezeket az idealistaként értelmezhető kijelentéseket a fenomenológiai beállítódás kontextusában tette. A fenomenológiai redukció révén ezek a megfogalmazások, kifejezések is olyan értelemmódosuláson 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 létszféraként a transzcendentális tudatot, hogy azt önmagában, minden más létől 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

²²⁸ 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.

²²⁹ 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 interszubszejtivitás immár magasabb szintű problematikáját”.

tudat számára való lét, nincs abszolút értelemben megismerhetetlen, nincs semmi, ami elvileg el volna zárva a tudat megismerő és konstituáló tevékenysége elől.²³⁰

A tiszta vagy transzcendentális tudat végső vonatkozásközpont. Ebben az értelemben abszolút. Husserl viszont nem tagadta a tudattól független valóság létezését. A valóság önállóságát tagadó felfogást „paradox idealizmusnak” nevezte, és élesen bírálta.²³¹ Husserl egész életén keresztül, még transzcendentális fordulata után is megőrzött egy határozott realista attitűdöt.²³² 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 előadásaiiban 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 dolgozott ki: a *fenomének monizmusát*.²³³ Az egyetlen univerzális létszféra a fenomének szférája, a fenoméneknek azonban mindig van egy immanens és egy transzcendens oldala.

A megfelelő szöveghelyekre támaszkodva azonban több alternatív metafizikai, illetve ismeretelméleti felfogás rekonstruálható Husserl alapján. Így például az értelmezők közül A.D. Smith, mindenekelőtt a *Kartézianus elmélkedéseket* elemezve,²³⁴ de a kéziratok hagyaték

²³⁰ Vö. pl. Hua 1: 33 (magyar [1972]: 267sk), 118sk (magyar [2000]: 100sk). A transzcendentális idealizmus kérdéséhez lásd továbbá: Tengelyi, 1998:58sk, uő., 2007: 23sk.

²³¹ Hua 6: 88-92, magyar/1: 117-121.

²³² Vö. Moran, 2002: 122sk.

²³³ Vö. Taguchi, 2006:7. „Az intencionalitás fogalma tudat és tárgy pusztá egymás mellé állítását, ahol a kettőt külsőlegesen 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”.

²³⁴ Arthur David Smith, *Husserl and the Cartesian Meditations*, London & New York: Routledge, 2003:183skk.

anyagait is messzemenően felhasználva, Husserl klasszikus metafizikai idealista olvasatát nyújtja. A.D. Smith úgy értelmezi a husserli transzcendentális tudatot, hogy azon a realitás úgymond „szuperveniál”, tehát transzcendentális tudat nélkül nem létezne aktuális realitás sem.²³⁵ D.W. Smith élesen bírálja ezt a felfogást; tagadja, hogy ha következetesen járunk el, akkor Husserl alapján egy berkeley-i típusú idealizmushoz lehetne jutni.²³⁶ D.W. Smith szerint Husserlnél legfeljebb „noématicus 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 struktúrárendszerként férhető hozzá.²³⁷

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).²³⁸ Én úgy vélem, hogy a transzcendentális fenomenológia kontextusában, Husserl szándékaival összhangban, mind a realizmust, mind az idealizmust fenomenológiaiilag radikalizált és átalakított értelemben kell vennünk (vö. Hua 9: 299-301, magyar: 223-226). Ebben a kérdésben Nam-In Lee megközelítését követem, aki szerint Husserl egy olyan eredeti filozófiai pozíciót dolgozott ki, mely még előtte van realizmus és idealizmus megkülönböztetésének: nevezetesen a *transzcendentális őselet* pozícióját.²³⁹

Noha Husserl kéziratos hagyatékában fellelhetők bizonyos gondolatmenetek, melyek egy klasszikus értelemben vett metafizikai

²³⁵ Uo.

²³⁶ D.W. Smith, 2007: 75, 170skk.

²³⁷ I.m. 171skk.

²³⁸ Ld. ehhez: i.m. 307-311. Ld. még: Moran, 2002: 155-160.

²³⁹ 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.

idealizmus álláspontjára utalnak (mindenelőtt 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.²⁴⁰ 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.²⁴¹ Ezt figyelembe véve, Tengelyi meggyőződése szerint, Husserl esetében inkább „módszertani idealizmusról”, illetve „módszertani transzcendentalizmusról” kellene beszélnünk.

Husserl, Tengelyi olvasata szerint, nem kívánt olyan világnézetileg terhelt kérdésekben véleményt nyilvánítani, mint a test-elme dualizmus, illetve a lélek halhatatlan vagy halandó volta, hanem egyszerűen olyan módszertanilag tudatos „munkafilozófiát” szeretett volna nyújtani, amely alkalmas a világnézetileg semleges filozófiai kérdések tudományos igényű tárgyalására.²⁴² Ez a felfogás egy bizonyos szintig teljes mértékben tartható is. Egy magasabb szinten azonban, mint látni fogjuk,²⁴³ Husserl céljai között szerepelt egy fenomenológiailag megalapozott apodiktikus metafizika, melynek témává kell tennie a legalapvetőbb egzisztenciális kérdéseket is, azok nyilvánvaló világnézeti kötődése ellenére.

²⁴⁰ Tengelyi, 2010.

²⁴¹ I.m. 188kk.

²⁴² 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”.

²⁴³ Ld. IV,3.3. „Isten mint az Abszolútum legmagasabb formája”.

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 természetes világhorizont kikapcsolásával megmutatkozó transzcendentális fenoménekre összpontosítja. Ez a redukció kartézianus útja. A filozófust egyből tulajdon transzcendentális egójához, valamint annak apodiktikus tartalmaival viszti. A transzcendentális redukció a transzcendentális ön- és világtapasztalás mezejét nyitja meg. A fenomének a transzcendentális tapasztalat fenoménjei. A redukcióban megmutatkozó fenomén: „értelemegység”, „értelemképződmény” (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*”²⁴⁴ 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 Mat 1: 7sk).²⁴⁵ 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”).²⁴⁶ 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

²⁴⁴ Vö. Tengelyi, „Előszó”, in Szabó Zsigmond, 2005: x.

²⁴⁵ Varga Péter ezt a motívumot már a fenomenológiai redukció előképeként azonosítja. Ld. Varga, 2009: 249sk.

²⁴⁶ Vö. Hua Mat 3: xii. Ld. még: Taguchi, 33skk, 52sk, Moran, 2002: 138, Varga, 2006: 82.

(Hua 10: 4skk, magyar: 14skk).²⁴⁷ 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 tulajdonképpeni 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 vezérlő 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 fenomenológiai analízis a lényegszemlélet módszeres alkalmazásává válik. Láthatóvá kell tennünk a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráit a maguk közvetlen adottságában.

A fenomenológiai mező lényegileg hármassá osztható: *ego, cogito, cogitatum* – szubjektum, aktus, tárgy. Ezek alkotják a teljes transzcendentális tapasztalat legalapvetőbb struktúramozzanatait. A transzcendentális szubjektivitás az ego viszonya a tárgyhoz, illetve a világhoz. A transzcendentális tekintet bármely mozzanat felé fordítható. *A transzcendentális ego mi magunk vagyunk, a fenomenológia redukció alatt, az igazság és ésszerűség ágenseként*.²⁴⁸ Az ego, aki az önreflexióban az aktusok pólusaként jelenik meg, a reflexión kívül pedig közvetlenül egy a fungáló transzcendentális szubjektivitással, ennek megfelelően részben objektíválható, részben pedig objektíválhatatlan rétegekkel és mozzanatokkal rendelkezik. A transzcendentális egónak van egy lényegileg eltárgyasíthatatlan, reflektálhatatlan aspektusa, amelynek révén az ego mint ős-én vagy eredeti én („Ur-Ich”) kivonja magát a szemléletiség princípiuma alól.²⁴⁹

Minden világi érvényesség kikapcsolásával azonban nem válik egy csapásra minden tudati tartalom apodiktikus bizonyosságúvá is.

²⁴⁷ Vö. ehhez: Inga Römer, 2010: 28skk, Toine Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Phae 161, 2002: 22.

²⁴⁸ Vö. Sokolowski, 2000: 58, 110skk.

²⁴⁹ Toronyai, 2002: 89skk. „Az eredeti én és a husserli spekulatív gondolat”.

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,²⁵⁰ mely radikalitásában túllépne a transzcendentális redukción.²⁵¹ 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:²⁵² sejtésem szerint azért, mivel Husserl ráébredt, hogy *vannak olyan fenomének, melyek nem jeleníthetők meg a direkt apodikticitás módján*, melyek lényegükönél 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 előáll a fenoméneket a rájuk jellemző közvetlen bizonyosság miatt *direkt fenoméneknek* nevezzük.²⁵³ Vannak azonban olyan fenomének, melyek nem ragadhatók meg ezen a módon, mint az idegentapasztalat és a régmúlt felidézése. Ahhoz, hogy ezek is megközelíthetővé váljanak, a fenomenológia kerülőutakra kényszerül.

2.5. Az interszjektív redukció. Az indirekt fenomén

A fenomenológiai redukció a legalsóbb szinten a teljes, konkrét transzcendentális szubjektivitásnak csupán egy absztrakt, szolipszista rétegét teszi hozzáférhetővé. A sajátyszerűsége, a közvetlenül bizonyos, apodiktikus, immanens tartalmakra redukál, ennél fogva *transzcendentális magányra* kárhoztat. A közvetlen apodiktikus tartal-

²⁵⁰ Ld. Hua 35, negyedik szakasz (szerkesztői felosztás).

²⁵¹ 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”.

²⁵² Luft, 2002a: 14 „[Az apodiktikus redukció] mindazonáltal epizód maradt Husserl kései munkásságában”.

²⁵³ Az én megfogalmazásom.

makra 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 érhetjük meg. Az alacsonyabb konstitúciós szinteken ez az ego önmagában *absztrakt*. A transzcendentális ego önmagát egy transzcendentális közösség részeként konstituálja. A transzcendentális élet végső formájában egy transzcendentális interszjektív 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 *interszjektív redukció* is, mely speciálisan az ego interszjektív természetét szeretné megvilágítani, tehát a mindannyiunkban már eleve benne működő interszjektivitást (Hua 15: 69).²⁵⁴ Az interszjektív redukció azt kívánja megmutatni, hogy a transzcendentális szubjektívitás már eleve *transzcendentális interszjektívitás*: vagyis a transzcendentális ego mint monász (Husserl így nevezi a transzcendentális ego „teljes konkrécióját”)²⁵⁵ már mindig is egy transzcendentális monász-közösség tagja, hogy tehát a kezdeti „szolipszisztikus redukció” csak egy *módszertanilag* szükséges lépés, amely azonban már eleve az interszjektívitás talaján megy végbe.

Pár évvel a fenomenológiai redukció kidolgozása után, az 1910/11-es téli szemeszterben *A fenomenológia alapproblémái* címen tartott kurzusa során²⁵⁶ Husserl már teljesen tisztában volt a fenomenológus mozgásterét a közvetlenül apodiktikus tartalmakra korlátozó kartézianus típusú redukció nehézségeivel. Ez a redukció, vetette fel Husserl, elszigetelne bennünket az elsődleges emlékezeten, vagyis a retención túllépő visszaemlékezés, valamint az idegentapasztalat adottságainak fenomenológiai tematizálásától. Ahhoz, hogy ezt a tematizálást lehetővé tegye, Husserl ezekben az előadásszövegekben, *a kettős fenomenológiai redukció módszeréhez* folyamodott. A kettős

²⁵⁴ Az interszjektív redukcióról részletesebben lásd: Schnell, 2010.

²⁵⁵ Hua 1: 102, magyar: 82. „A monász az én teljes konkréciója”.

²⁵⁶ Hua 13: 111-235.

redukció az élmény fenomenológiai redukcióval zárójelezett tartalmi, speciálisan mint ilyen és ilyen meghatározott tartalmak apodiktikus karakterének a kiemelésére irányul.²⁵⁷

Ahhoz, hogy a felsőbb konstitúciós szintekre eljussunk, azonban világos módszertani rendet kell tartanunk, és az egyes lépéseket megfelelően el kell különítenünk egymástól. *Először* a fenomenológiai redukcióval kizárunk minden természetes adottságot, és kialakítjuk a fenomenológiai tapasztalat sajátos munkaterületét. *Majd* egy következő lépésben *apodiktikus kritikát* gyakorolunk ezen a fenomenológiai tapasztalaton, tehát Husserl úgy gondolja, hogy a redukcióval elnyert tapasztalaton el kell végeznünk egy utólagos tisztítási munkálatot. Ennek a kritikai eljárásnak az eszméje, melyet Husserl a húszas években apodiktikus redukciónak nevezett el, már itt, ebben az 1910/11-es szövegben jelen van.²⁵⁸ Ilyen közbeeső tisztítási eljárásnak felel meg a *primordiális redukció* is, melyet szintén a már elnyert fenomenológiai tapasztalaton belül hajtunk végre (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 ego sajátosságának a részeként van adva.

Először tehát a vizsgálódást a módszertani szolipszizmus területére korlátozzuk. Csak ezután léphetünk tovább az *interszjektív redukcióhoz*, mely megmutatja korábbi álláspontunk *határait*.²⁵⁹ Így Hus-

²⁵⁷ 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”.

²⁵⁸ 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.

²⁵⁹ Vö. Fink: Hua Dok 2/1: 6, magyar: 135-136. „A konstitutív visszakerdezések – melyek úgyis mind a «világ-fenomén» érvényességképződményből 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 korrelatívumának a kielégítő megértését. Az *egologikus korlátozottságban* megkezdhetjük ugyan a konstitúció menetét, de sohasem leszünk képesek a konstituált tárgyiságok interszjektív létjelentését egologikus teljesítmények

serlnél, már ebben a szövegben,²⁶⁰ a redukció kartézianus útja mellett megjelenik egy másik, azon túlmutató út is, melyet „*leibniziánus útnak*” is szokás nevezni, lévén az az interszjektív monadikus életre redukál.²⁶¹ A végső konkrét alap csak ez a monadikus élet lehet. A redukciónak ezt kell hozzáférhetővé tennie. Ezt próbálja meg lehetővé tenni a kettős fenomenológiai redukció módszere, mely az idegentapasztalatra való alkalmazás során 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. A másik szubjektumra vonatkozó tapasztalatban fellépő minden eseti, konkrét csalódás (amikor pl. a panoptikumban valóságos embernek vélek egy bábút),²⁶² csak a bennünk működő eredeti interszjektivitás alapján 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 bele-

alján kielégítően megmagyarázni; nem feloldódó maradványrészek maradnak az egológikus konstitúcióproblematikában, amelyek arra kényszerítenek bennünket, hogy *visszatérjünk* a regresszív fenomenológia metodikailag első szintjére, és kibővítsük a konstitúcióra történő visszakérdezés *leszűkített* betörési *mezejét*”.

²⁶⁰ Igaz, az interszjektivitás monadikus modellje már korábbi szövegekben is megtalálható: pl. Hua 13: 5skk.

²⁶¹ Vö. Françoise Dastur, 1989: 64. Ld. még: Tengelyi, 1998: 62sk.

²⁶² Vö. Hua 19/1: 455skk.

érzés transzcendentális-fenomenológiai fogalmát annak korabeli pszichológiai értelmezéseitől.²⁶³ A beleérzés Husserlnél a bennünk működő eredeti interszubjektivitás transzcendentális aktivitását jelöli. A beleérzést, a visszaemlékezéssel analóg módon, Husserl ekkoriban újra-megjelenítésként, *re-prezentációként* („Vergegenwärtigung”, 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.²⁶⁴ Míg ugyanis a régmúlttól vezet kontinuos sor a jelen pillanathoz, addig nincs semmiféle csatorna, mely saját énem immanenciáját s vele együtt: immanens idejét összekötné a másik én immanenciájával s immanens idejével. Hogyan konstituálódik akkor a *közös idő*?

A *Kartéziánus elmékedések*hez készített jegyzetanyagban Husserl szembefordul az idegentapasztalat korábbi modelljével. A másikra vonatkozó tudat, írja, nem értelmezhető „sem pusztá szimbolikus indikációként, sem pusztá újra-megjelenítésként” (Hua 15: 77). A másikra irányuló intencionalitás redukálhatatlan eredetiséggel bír, nem értelmezhető pusztá reprezentációként. A másik tapasztalata magát a másikat nyújtja számomra, az ő „húsvér valójában”.²⁶⁵ 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 interszubjektív, intermonadikus időbeliség konstitúciójának alapján megy végbe. A monásközösség diakronikus és szinkronikus totalításban konstituálja önmagát, és ebbe az intermonadikus önkonstitúcióba tagolódik bele az egyes monász tiszta immanens temporalitásának a konstitúciója (vö. Hua 15: 193skk, 589skk, 637, 666skk).

²⁶³ Így például Theodor Lipps empátia-felfogásától, akinek elméletét Husserl élesen bírálja. Ld. Hua 13: 70-76.

²⁶⁴ Ld. ehhez: Tengelyi, 1998: 70-77.

²⁶⁵ 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”.

II. 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*.²⁶⁶ A *Logikai vizsgálódásokban* az élmény szubjektív oldalát „valósnak” („reell”), objektív-tárgyi oldalát pedig „reálisnak” („real”) nevezi, bár ebben nem mindig teljesen következetes.²⁶⁷ A transzcendentális fenomenológia módszeresen kidolgozott és letisztult terminológiájában a tárgyi megjelenés szubjektív aspektusát *noétikusnak*, objektív aspektusát pedig *noématicusnak* mondja.²⁶⁸ Az igazság problémája minden szinten involválja aktus és tárgy megkülönböztetését: az objektív, „magában való” igazság csak egy szubjektív aktus révén 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*.²⁶⁹

²⁶⁶ Vö. Hua 6: 169 (lábjegyzetben), magyar: 210. „A tapasztalati tárgy és az adott-ságmód 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”.

²⁶⁷ Vö. Moran, 2002: 115. Ld. még: Held, „Husserl’s Phenomenological Method”, in Welton (szerk.), 2003: 27.

²⁶⁸ 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 objektívat pedig „fenomenológiaiának”, illetve „ontikusnak”. Hua 26: 38.

²⁶⁹ 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

A tudat ősfarmája az észlelés.²⁷⁰ 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 vezetik 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).²⁷¹ 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).²⁷² A képtudat semlegesített, nem-

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 létviszony*». A megismerés ennél fogva, legfelsőbb értelme szerint, és nem pusztán külsődlegesen és esetlegesen, mindig valami létezőre irányuló vonatkozás. Ez a viszony, mintegy «analitikus» módon rejlik benne az ismeret és a teoretikus tapasztalat fogalmában”.

²⁷⁰ Vö. Hua 3/1: 239, Hua 17: 166, 172sk, Hua 23: 394skk, 405 („a közvetlen, akadályozatlan észlelés mint doxikus ősfenomen”), EU: 111sk, stb. Hua 17: 166: „Az önadás ősmódja az észlelés”.

²⁷¹ 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 bírálólatát az *Első filozófia* első, eszmetörténeti előadásáiban. Hua 7: 112skk.

²⁷² Ld. Moran, 2005: 166skk.

doxikus tudat, mely tisztában van vele, hogy nem az eredetit, hanem annak leképezését látja.

Az intencionális élmény továbbá *transzcendencia*.²⁷³ 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 a tárgya, melyre irányul, nagyon is komplex lehet. Irányulhat például összetett tényállásokra: „a-piros-nyelű-kés-az-asztalon-van-a-vágólap-és-a-kenyértartó-között”.²⁷⁴ 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 önálló mozzanatok.²⁷⁵ Intencionális életünket továbbá a figyelem változásai alakítják: a figyelem megfeszül és kienged, vándorol a tárgyak, vagy a tárgyak önálló 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).²⁷⁶

Az aktusban tehát a tárgyhoz viszonyulunk. Az aktus, amennyiben sikeresen eléri a tárgyat, azt annak igaz-létében fedi fel. Az észlelés révén mindenekelőtt és többnyire az észlelt tárgy igazságában tartózkodunk. A magasabb rendű tárgyiságok azonban egyre magasabb

²⁷³ 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

²⁷⁴ Vö. Moran, 2005: 124.

²⁷⁵ 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 mármost 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 pusztá egységességében jut érvényre.”

²⁷⁶ Ld. ehhez: Thomas Vongehr-Regula Giuliani, „Einleitung”, in Hua 38, különösen: xlii skk.

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.

Éber életünk (sőt: álmaink)²⁷⁷ 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*.²⁷⁸ 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,²⁷⁹ horizontszerű megnyílása, kimozdulása.

Az aktusokat három fő ellentétpár mentén három nagy csoportba oszthatjuk: prezentáló és reprezentáló, intuitív és szignitív, valamint

²⁷⁷ Vö. Hua Mat 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>

²⁷⁸ Vö. Hua 3/1: 57. „Az aktuálisan észlelt, a többé vagy kevésbé világosan együttjelennel 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.”

²⁷⁹ 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 végeesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*, 2011: 159-164.

doxikus (tétikus, pozícionális) és nem-doxikus vagy neutrális aktusokra. Az intuitív aktusok esetében különbséget kell tennünk üresen vélt és a szemléletileg betöltött aktusok között. Nem azonosak továbbá az üres intenciók és a szignitív, illetve a szignifikatív aktusok: az előbbiek az *intuíciohoz*, az utóbbiak pedig a *nyelviséghez* tartoznak.²⁸⁰ Észlelés, előlegezés és emlékezet aktusai intuitív, doxikus, *prezentációk*, melyek tárgyakat 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 képszüksén keresztül vonatkozik az eredetire, a 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.

A *fantázia* szerepe Husserlnél annál is lényegesebb, mivel a fenomenológiában módszertani jelentőségre tesz szert. A fantázia, akár csak az észlelés, intuitív megjelenítés. Az észlelés azonban doxikus, pozícionális aktus, mely a dolgot telített módon, annak „húsvér valójában” nyújtja. Az emlékezet az észlelés *modifikációja*,²⁸¹ amelyben maga is doxikus módon adó aktus, azonban egyfelől a múltbeliség időbeli státuszában, másfelől az észlelés telítettsége nélkül. Az emlékezet, ahogy az előlegezés is, az észleléssel összehasonlítva kvázi-tartalmakat nyújt,²⁸² a megismétlő megjelenítés vagy újra-megjelenítés („Vergegenwärtigung”) módján. Azonban mind-

²⁸⁰ 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 pusztá jelentésadó *tendencia*, mely a jeltől a jelentésadó intencióig mutat, míg a *szignifikatív* intenció magának a jelentésadásnak az aktusát jelöli. Ezekről megkülönböztetjük az üres vélelt, mely a pusztá percepció szintjén is megtalálható, amikor például egy kocka hátoldalát üresen vélem.

²⁸¹ Vö. Hua 3/1: „Közlebbbről szemügyre véve a fantáziálás egyáltalán a *«tétélező» újra-megjelenítés*, tehát a lehető legtágabb értelemben vett emlékezés *neutrális modifikációja*”.

²⁸² 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.

kettő, az emlékezet és az előlegezés, 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 előlegezés („Erwartung”) áll. Az előlegezés el kell, hogy rugaszkodjon a valóságosan adotttól, vagy az egyszer már megtörténttől, és ki kell, hogy lendüljön a még nem adott, a pusztán lehetséges jövő felé. Az előlegezés jelenbeli énünket egy valószínűnek vélt jövőbeli szituációba helyezi át.²⁸³ Az előlegezésben azonban mindenkor a jövő felé vetítjük ki magunkat. Az előlegezés 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 előlegezés és a fantázia egyaránt a távollét módján vélik tárgyukat. Az emlékezet a „már nem”, az előlegezés a „még nem”, a fantázia pedig a „nem itt”, a „másutt”, a reális lehetőségektől elszakadva, tisztán ideális lehetőségekben mozogva²⁸⁴ pedig a „sehol”, a „csak elméletben lehetséges” karakterével jeleníti meg a dolgot. A távollét a dolgok kiiktathatatlan struktúrája, olyan fenomenén, mely a fenomenológiai lényegkutatást egyáltalán lehetőségessé 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.²⁸⁵ Még a *lényeglátást* is a távollét mozzanatai hatják át: egy megjelenített lényegstruktúrának vannak az eidetikus intuíció számára explicit és implicit, csak később kifejthető, kifejtendő mozzanatai. Husserl szerint a dolgok lényegénél fogva sehol sem 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 főbb típusai.

²⁸³ Vö. Sokolowski, 2000: 71skk, 74skk.

²⁸⁴ Ld. Lina Rizzoli, 2008: 300skk.

²⁸⁵ Sokolowski, 2000: 22.

I. FEJEZET. A TUDAT MINT ÉLMÉNY

A tudat Husserl szerint nem olyasmi, ami elszigetelné az embert a dolgoktól, ami az embert saját szubjektivitásának börtönébe zárna, 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, mindegyiknél az úgynevezett „külvilág” problémájához kötötte (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 értelmezése során nem tudjuk megkerülni a tudat, a „cogito” fogalmát.²⁸⁶ Descartes, Husserl és Heidegger cogitóval kapcsolatos nézeteinek kritikáján keresztül artikulálja saját felfogását. Descartes szerinte szubsztancializálta a cogitót.²⁸⁷ 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*.²⁸⁸ Heidegger megint csak az ellen-

²⁸⁶ Vö. Fehér M., *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth Kiadó, 1980: 37-49, uő, 2006.

²⁸⁷ 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.”

²⁸⁸ 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; fenomena-lizmusa pedig minden pillanatban a kanti idealizmus mentén haladt.”

kező végletbe esett: a tudat dimenzióját megpróbálta 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 is lehetne a megértés, mint hogy tudatában vagyunk annak, amit megértettünk?²⁸⁹ 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”.²⁹⁰ Sartre tehát a cogitót mint önmagáért-valót mindenekelőtt a transzcendencia oldaláról ragadta meg: a tudat egzisztenciális mozgás, kivetülés, „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 tárgyudatként 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 (i.m. 20, magyar: 18). 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.²⁹¹ Ez a pre-reflexív cogito, mely

²⁸⁹ Uo. „Heidegger el kívánta kerülni a leírásnak ezt a fenomenalizmusát, mely a lények megárikus és antidialektikus elszigeteléséhez vezet, közvetlenül az egzisztenciális analitikanak 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 részései előnyben, amit ő saját lehetőségeink „extatikus ki-vetítésének” definiál, s nem bocsátokzik bele e kivetülés létezésének tagadására irányuló intencióinkba. Miféle megértés lenne azonban az, amely már önmagában is nem a megértés lété(nek a) tudata lenne? Az emberi valóság ezen eksztatikus jellege újra visszazuhan egy dologi és vak önmagában-valóba, ha nem az ek-sztázis 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.”

²⁹⁰ EN: 110, magyar: 116. Vö. Fehér M., „Sartre és Heidegger. A fenomenológia kétfajta felfogása”, in *Pro Philosophia* füzetek 46.sz. (2006b): 3-34.

²⁹¹ Sartre: „Ezt az önmagunk(nak a) tudatát nem kell valamilyen újfajta tudatnak tekinteni, hanem az egyetlen létezőmódnak, ami lehetséges, hogy valaminek a tudatával rendelkezünk. Ahogy egy kiterjedt tárgynak a három dimenzióban kell

annyira megelőz minden tematikus, explicit, „pozicionális” önismertet, hogy Sartre, a félreértések elkerülése végett, a birtokos jelzőt zárójelbe teszi: „önmagá(nak a) tudata”, „conscience (de) soi”.²⁹²

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,²⁹³ Sartre Husserl-olvasata helyenként meglehetősen tendenciózus, amiből azonban rendkívül gyümölcsöző gondolatmenetek születtek. A közös pont Husserlrel, amire itt szeretnék rámutatni, a tudatnak, a cogitónak *transzcendenciaként* történő felfogása. A cogito Husserlnél nem zár bennünket az immanenciába, hanem transzcendenciát konstituálva túlvisz bennünket az immanencián. A cogito nála egyszerre önmagánál való jelenlét, és *túllépés* önmagán a világ, a dolgok, 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 készíték magamnak, és újságot olvasás 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.

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 tárgy tudatomnak.”

²⁹² 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.

²⁹³ Vö. pl.: Sokolowski, 2000: 220, Moran, 2002: 17.

Az élmény faktikus életünk legkisebb, elemi, önálló, konkrét része.²⁹⁴ Maga az élmény önállóan mozzanatokból épül fel; messze-menően 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 mentes minden passzivitástól. Ez azt jelenti: nincs és soha nem is lehet teljes ellenőrzésünk élettörténetünk menete és fordulatai felett. Az élményegység alapvetően *praktikus intencionalitás*,²⁹⁵ melyet már eleve a társas világ felé tájékozódó életgond határoz meg.²⁹⁶ A teoretikus megismerés sem más, mint a praktikus intencionalitás magasabb szintű működése, mint *teoretikus praxis*.²⁹⁷ A kései Husserl felfogása szerint a teória is csak az egyetemes, életvilágbeli praxis egy különös formája.²⁹⁸ 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.

²⁹⁴ Akinek első pillantásra 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.

²⁹⁵ Vö. Henning Peucker, „Grundlagen der praktischen Intentionalität”, 2008. http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf

¹d. még: Hua 8: 201skk, különösen: 203: „A teoretikus élet az általános praktikus élet egyik ága”.

²⁹⁶ Lee, 1993: 148, 193sk.

²⁹⁷ 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.

²⁹⁸ Lee, 1993: 148.

2. FEJEZET. INTUITÍV AKTUSOK

Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* 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 „érzéki aktusoknak” („sinnliche Akten”) is nevez (i.m. 540sk).²⁹⁹ Az érzékiség 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 viselkedünk, az önállóság magasabb vagy alacsonyabb fokán álló tetteink révén illeszkednünk kell. Miként Sartre találó megfigyelése szól: a szabadság mindig szituációhoz kötődik, nincs szabadság szituáció nélkül.³⁰⁰ A szituációt – a megismeréshez, a teoretikus praxishoz kötődő szituációt is – azonban az észlelés jeleníti meg.

²⁹⁹ Id. hely. „Ezzel függ össze az érzéki (reális), valamint a kategoriális tárgyak, meghatározottságok, kapcsolatok közti fontos 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 érzéki 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.”

³⁰⁰ 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*.”

Sartre a megismerést hangsúlyosan praktikus viszonyként értelmezi, mint az önmagáért-valónak a világ közegében kifejtett egzisztenciális mozgását.³⁰¹ A megismerés, mondja, eredendően az elsajátításra irányuló törekvés („s’appropriier”, „appropriation”); ebben a formában a birtoklásnak mint eredendő egzisztenciális struktúrának 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.³⁰² 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 szeminkkel enni”.³⁰³ Lábjegyzetben hozzát teszi: „A gyerek számára a megismerés a szó szoros értelmében az evést jelenti. Meg akarja ízlelni, amit lát”.³⁰⁴

Ez az első mozgás ott megy át a másodikba, ahol a tárgy totális asszimilációjára, tehát tiszta énné, tudattá, fogalommá alakítása kudarcot vall, ahol a tárgy „megemészthetetlen” mozzanataival találkozunk.³⁰⁵ 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.³⁰⁶ Sartre

³⁰¹ Ld. különösen: i.m. 623-626.

³⁰² I.m. 624. „Bacon Pán vadászatának nevezi”.

³⁰³ Uo.

³⁰⁴ Uo.

³⁰⁵ 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 megemészthető, mégis teljesen kívül és megemészthetetlenül, mint egy kavics. Észrevehetjük, milyen fontos a „felzabált emészthetetlen dolgok” szimbóluma a naiv képzetben, a strucc gyomrában lévő kavics, Jónás a bálna gyomrában.”

³⁰⁶ Uo. „Az asszimilációnak és az asszimilált megőrzött integritásának ez a lehetetlen szintézise gyökereit tekintve a szexualitás alapvető törekvéseinek felel meg.

szerint bizonyos szempontból mindkét metaforának megvan a maga különös jogosultsága, a két mozgás kölcsönösen összekapcsolódik és kiegészíti egymást.

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 tárgyhöz, 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.³⁰⁷ Ami az *első*t illeti: minden eredeti módon észlelt tartalomhoz lényegileg hozzátartozik a reprodukció és a fantáziában való variáció lehetősége. A *másodíkról* 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 összekapcsolódnak az *apprezentáló*, a tárgy nem látható, kitakart részeit üresen megcélzó intencionális mozzanatok. A dolog

A testi „birtoklás” egy állandóan birtokolt és mégis mindig új test nyugtalanító és csábító képével szolgál, amelyen a birtoklás semmilyen nyomot nem képes hagyni.”

³⁰⁷ Az alaklélektannak ezt az irányadó megkülönböztetését már Husserl is alkalmazta, aki némiképp sérelmezte, hogy az alaklélektan klasszikusai nem méltányolták kellőképpen vonatkozó felfedezéseit, 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 kapcsolatahoz 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.

mindig csak perspektivikusan, csak egy meghatározott nézőpontból lehet adva.³⁰⁸ 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 *horizontintentionalitás* fenomenije.

Ezeknek a kettősségeknek a közös gyökeréig csak a genetikus fenomenológia segítségével 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 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 újrahasonosítani.³⁰⁹ A tárgyi értelem születési folyamatának genetikus fenomenológiai analízise révén pedig képessé válunk majd az utóbbi két ellentét meghaladására. Ezeket a problémákat majd a következő kötetben fogjuk közelebről elemezni, az igazság temporális és genetikai dimenziójának vizsgálata során.

A jelen fejezet a következő alfejezetekre oszlik: 2.1. észlelés, 2.2. visszaemlékezés, 2.3. előlegezés, 2.4. fantázia, 2.5. képtudat.

2.1. Észlelés

Az észlelés itt érzéki észlelés, mely a magasabb szintet képviselő kategoriális észlelés érzéki-szemléleti alapját nyújtja. Az érzéki észlelésben jelenlévő apprezentáló, appercepciós, üresen vélt mozzanatok még nem a kategorialitás, a szignifikáció szintjéhez tartoznak. Az érzéki tárgyat a maga egységében véljük, amihez hozzátartozik a

³⁰⁸ 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”.

³⁰⁹ 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”.

dolog nem látható oldalainak, aspektusainak üres megcélzása. Ez az üres megcélzás az intuíció és nem a szignifikáció aktusaihoz tartozik.³¹⁰ 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.³¹¹ Értelemről 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. Véleményem szerint ez az értelem annak a heideggeri megfogalmazásnak is, hogy „az aiszthézisz mindig a maga ideájára irányul” (GA2: 33, magyar: 51).

Észlelésünk mindig tárgyakra irányul. Az észlelést ennél fogva Husserl a *Logikai vizsgálódások*ban az objektíváló aktusok általá-

³¹⁰ 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 holddudvar, mely mindent körülfolly, ami a középpontban adva van. Folyamatosan utat biztosítanak a jelenlétnek. A verbális szignitív intenciók azonban, másfelől, diszkrétnek és nem-folytonosak. A dolgot egyetlen csapásra, és mint egy egészet veszi célba. Tárgyát 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 Hotelt vélem, és semmi többet. A szignitív intenciók ennél fogva konkrét jelentéseket alapítanak, melyek szintaxisba helyezhető, és amelyekkel mondatokat építhetnek fel. A szignitív intenciók jelentik a belépést az ész birodalmába, míg az észlelést kísérő üres intenciók megmaradnak az érzékiség szintjén”.

³¹¹ 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”.

nos osztályába sorolja. Az objektíváló aktusok tárgyakkal szembe-
sítenek bennünket. Első főművében Husserl megváltoztatott for-
mában átveszi Brentanónak³¹² 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 – még-
pedig individuális módon – azonos az ő összmatériájával” (Hua
19/1: 514).³¹³ Ebben az időszakban még Husserl szerint a nem-
objektíváló aktusok vagy képzetek az objektíváló aktusokon alapul-
nak. A nem-objektíváló aktusokra példa nála az öröm, a kívánság,
az akarás (pl. i.m. 519). Ezeket a nekik alapul szolgáló tárgyi inten-
ciók teszik tárgyiassá.

Az ilyen szöveghelyek olvasásakor azonban körültekintőnek kell
lennünk, amikor az „objektíváló aktus” kifejezést értelmezzük. Né-
hány értelmező³¹⁴ ezekből a megfogalmazásokból a megismerés pri-
mátusára 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 objek-
tíváló intenciót a világ felé forduló praktikus alaptendenciák járnak
át.³¹⁵ A megismerő intenciók az objektíváló aktusok *magasabb* típu-

³¹² 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.

³¹³ 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.

³¹⁴ Köztük Lévinas. Vö. pl.: TI: 7, 14, 111sk, 127skk.

³¹⁵ 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”.

sát képviselik. Később azonban – a genetikus fenomenológia álláspontján – már problematikusnak 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.³¹⁶ Az ösztönös, praktikus, axiológikus intenciók mint nem-objektíváló aktusok fundálják a doxikus, objektíváló képzetintenciókat, képzetaktusokat.³¹⁷

Az észlelésnek objektíváló aktusként történő értelmezése a következő gondolatot rejti magában: minden észlelés tárgyészlelés. A tárgytapasztalat genetikus gyökereit feltárva láthatóvá válnak az objektíváló tapasztalatot lehetővé tevő nem-objektíváló (ösztönszerű struktúrák vezérelte érzéki-hületikus) szintézisek, a statikus fenomenológiának ezen a szintjén azonban mindenekelőtt magának a tárgymegjelenésnek az eseménye fontos a számunkra. 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 „lelkesíti át” („beseelt”),³¹⁸ és az utóbbi által vonatkozik az előbbi valamely intencionális tárgyra. Husserl visszatérően bírálta az érzetatomizmust, mely a tárgyakat elemi érzetektől kívánta volna felépíteni. Érzetek pusztá egymáshoz kapcsolása 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 különböző tárgy áll a szemünk előtt. „Gon-

³¹⁶ Vö. Lee, 1993: 35sk, 130skk. Vö. még pl.: Hua Mat 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.”

³¹⁷ 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.

³¹⁸ 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 átlelkesítő felfogás ezen fenomenológiai karakterében áll az, amit egy tárgy megjelenésének nevezünk”.

doljunk például arra, hogy bizonyos figurák vagy arabeszkek 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 pusztá érzeteket nyújt számunkra; az érzet csupán az észlelési aktus önálló mozzanata. Elvonatkoztatás útján kiemelhetjük belőle, de ettől még önmagában tekintve merőben absztrakt marad. Az *Eszmék* terminológiájában az észlelési aktus érzetanyaga és felfogásszerű mozzanata egyaránt a noézis, a tudati élet szubjektív oldalára kerül, mint (érzéki) *hülé* és intencionális *morfé* (vö. Hua 3/1: 191-199, Hua 3/2: 606, 616skk). A kettő összjátéka³¹⁹ hozná létre az aktus vonatkozását az intencionális tárgyra, mely az *Eszmék*ben tárgyi értelemként, *noémaként* jelenik meg. Szigorú értelemben véve Husserl háromrétegű elemzésről beszél az *Eszmék*ben. Az intuitív aktus (észlelés, visszaemlékezés vagy fantázia) érzéki összetevőjét, a hülét, ekkor még pusztán passzívnak tartja, „halott”, „élettelen” anyagnak.³²⁰ Az érzéki komponensre vonatkozólag megenged egy „tisztá hületikát”, amely azonban korlátozott, és nagyon szegényes szerepet tölt be a „tisztá tudat fenomenológiájában” (Hua 3/1: 198sk). A következő a noétikus analízis szintje, mely a „specifikusan noétikus”, tehát az „átlekesítő”, „értelemadó” aktusok szintjének fenomenológiáját nyújtja, s amelyet Husserl „az összehasonlíthatatlanul fontosabb és gazdagabb analíziseknek” tart (i.m. 196). A hülé és az intencionális morfé révén a konkrét élmény mindig egy tárgyi értelemre irányul.

³¹⁹ Vö. Karl Schumann, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 3/1: xlvii.

³²⁰ 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 «átlekesítő» értelemadó (vagy lényegileg értelemadást implikáló) réteg helyezkedik el, egy réteg, amelynek révén az *érezkiből*, *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 *Eszmék*hez készült kézírataiban még erőteljesebben fogalmaz: „az anyagok pusztán ideális absztraktumok, melyek forma nélkül egyáltalán semmik”, Hua 3/2: 546. Vö. még: Brainard, 2002: 130skk.

Az elemzések harmadik szintjét a noématikus értelemre vonatkozó vizsgálatok szintje jelenti, a noématikus analízis.

A „tisza hületika” ekkor még pusztán alárendelt szerepet játszik.³²¹ Későbbi kutatásai folyamán ez a kép drámaian megváltozik. A genetikus fenomenológia kibontakozásával a hülé úgyszólván „ki-tört” korábbi alárendelt funkciójából, és kései kézírataiban egyenesen főszerepre tett szert.³²² 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 értelem-képződést. 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 értelemképződés ős-passzív altalaját ős-hülének és ős-énnek az ős-kinesztézisben összefonódó együttmozgása alkotja.³²³ Az ős-hülé az, amely abszolút énidegenként betör a tapasztalat áramába, amely felé az ős-én passzív-ösztönös módon odafordul,³²⁴ és amely a tapasztalat magasabb szinteken való szerveződéseinek eleven kiindulópontjaként lép fel.

³²¹ Hua 3/1: 198sk. „A tiszta 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”.

³²² Ld. ehhez: Lee, 1993: 45, 99skk, 116skk.

³²³ Hua Mat 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 transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Phae 23, 1966.

³²⁴ Ld. Lee, 1993: 116sk.

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.³²⁵ 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 hiletikus alap) semmi esetre sem számít „primer adottságnak”. Olyannyira nem, hogy az észlelési aktus érzetállományához egyáltalán csak elvonatkoztatás útján lehet hozzáférni, és 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 megvizsgálnunk, 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 szubjek-

³²⁵ 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 közelebből mint hiletikus 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: 71 skk. Továbbá: Sartre, EN: 25. „S még ha egyet is értenénk Husserllel, hogy van a noésisnek egy hiletikus 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 létrehozni, amit a tudat is elutasít, s a világból sem részesülhet”

tumhoz.³²⁶ 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 példájában a *szantonin* szerepel, melynek elfogyasztása után sárgás színben látom magam körül a dolgokat (vö. Hua 4: 62sk, 73, 76).³²⁷

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”, Hua 3/1: 75) 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 színvaktságban (akromatopszia) szenvedők másmilyennek látják a dolgokat, mint azok, akiket ez a fajta érzékszervi rendellenesség nem érint. Az előbbieket összekevernek (vagy nem látják) 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

³²⁶ 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 ernyő *szertintünk* kevésbé volt megvilágítva. *S ez a «szertintünk»* semmilyen való dolognak nem felelne meg, hiszen mi *valójában* az ernyőt 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.”

³²⁷ 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”.

interszjektív diskurzus révén ismerjük meg. Az objektivitás a tárgyi minőségek tekintetében valóban interszjektív általánosság. Ha mi magunk szenvedünk szintévesztésben vagy színvakságban, akkor a többi emberrel való kapcsolatunk révén tudjuk meg, hogy a dolgokat „abnormálisan” látjuk. A dolog az, ami másmilyennek mutatja magát a különböző észlelők szemében: *ez a „másmilyen” 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 vonatkozott. 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, szerszám, láda, labda, stb. Ezek a nyers, elemi, brutális minőségek a „*vad észlelés*” tartománya felé mutatnak, ahol még nincs megszilárdult, kifejecesedett tárgyi értelem.³²⁸

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*”)³²⁹ vesz körül. A mellékesen megjelenített, ko-prezentált tárgyi-dologi környezet egyes elemei mind ilyen érzéki magvak köré épülnek. Az érzékiség is lényegileg horizontszerű

³²⁸ Vö. Merleau-Ponty, VI: 261sk, magyar: 237. „Azt állítom, hogy a Renaissance által felfedezett perspektíva egy kultúrtörténeti tény, hogy az észlelés maga polimorf, és amikor euklidészivé válik, akkor egy rendszer befolyása alá kerül.”

³²⁹ Vö. Hua 3/1: 57, 257. „Minden észlelés [...] rendelkezik a maga észlelésháttérével. A speciálisan megragadott dolgot a perceptív, vele együtt megjelenő, a külön léteztétizist nélkülöző dologi környezete [Umgebung] kíséri”.

szerkezettel rendelkezik; az érzéki intencionalitás lényegénél fogva horizontintencionalitás.

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 egyaránt csak az észlelés alapján válnak 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 alaptapasztalatoknak, 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 vizsgálatát.

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 anynyira 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 rendszere-

ként” („System von Möglichkeiten”) veszi körül az egót, nevezetesen az egykori észleletek reprodukatív megismételhetőségeinek rendszerként (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 töltenek meg a pszichikum „belső terét”, mint valamiféle tartályt.³³⁰ 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 összefogja a tapasztalat szövedékét. Az, hogy az észlelésben a tárgyakat egészséges módon tapasztaljuk, és a prezentáció és apprezentáció, a betöltött és üres vélelések 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).³³¹ Az észlelésben szilárd tárgyi értelem egyszerre képlékenyvé válik az emlékezet felől nézve. Az emlékezet az univerzális passzív genezis területére vezet bennünket. Nem véletlen, hogy a passzív szintézis problémakörének szentelt egyetemi előadásainak egyik kitüntetett témája Husserlnél éppen az emlékezet.³³² Az sem

³³⁰ 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.

³³¹ Vö. még: Hua 11: 328. „Ha mármint az emlékezetről folytatott tanulmányaink alapján visszapiantunk 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”.

³³² 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

véletlen, hogy az angol fordítás készítője és összeállítója, Anthony Steinbock, fordítói előszavának első mondatában ezeket az előadásokat az „igazság eredetére” („the origin of truth”) irányuló vizsgálódásoknak nevezte.³³³ 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 geneziséjét és artikulációját. Ezek az aktusok, Husserl szerint, az ego minden aktív közreműködése nélkül, teljesen passzívan mennek végbe.³³⁴ A transzcendentális logika az én aktív,

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 kötetekben 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 mappa egy része 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.

³³³ Steinbock, 2001: xv. „Az *Elemzések a passzív és aktív szintézisről* Edmund Husserl fenomenológiai vizsgálódásai az igazság eredetével kapcsolatban”. Ld. még: i.m. liii, lxii.

³³⁴ 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; mindeneke előtt minden énidegen, tehát, mint első, minden, ami intencionális konstitúciójának felépülésében [„Bau”] nem utal 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

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 ősbnyomást folyamatosan lecsengő retencionális fázisok kísérik. Husserl az „üstököcsöva”³³⁵ („Kometenschweif”) képét alkalmazza erre a modellre. A retenció nem az észlelés elevenségével prezentálja a lecsengő fázisokat, ez ugyanis egy visszhang volna,³³⁶ hanem az ősbnyomáshoz szorosan kapcsolódó 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).³³⁷ Az egykor észlelt és a mostan észlelt között mintegy az időn átívelő *intencionális híd* képződik, és ez a híd képezi 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 megra-

révén. Az érzékiség ezzel szemben azon konstitutív teljesítményeket jelöli, melyek az aktív ego részvétele nélkül mennek végbe”.

³³⁵ Vö. pl. Hua 10: 30, 35 (magyar: 43, 48). Vö. még: Inga Römer, 2010: 40, 45, 112sk.

³³⁶ Vö. ehhez: Ullmann, 2010: 188sk. A retencióról később részletesen is lesz szó: VI.1.1. „Az eredeti időmező struktúrája”.

³³⁷ Ullmann, 2010: 230skk.

gadása Husserlnél már az idealitás konstitúciója felé mutat tovább (ami már egy magasabb rendű, kategoriális aktusnak számít nála).³³⁸ 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 észlelésben, a viselkedésben, a cselekvésben habitusokat alakítunk ki magunknak. Ezeknek a habitusoknak a kialakítása, és emlékezeteszerű 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 értelmekek 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 objektíváló aktusokat, tehát a tárgyi megjelenést mint olyat (az emlékezetben zajló passzív genesis 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” (uo.).

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 absztrak-

³³⁸ Vö. Ullmann, *Az értelem dimenziói*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2012: 213skk.

ció, 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 sem bírna evidenciával. 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 lehetne hatékony, és ekkor el is felejthetnénk a fenomenológiát mint szisztematikus apodiktikus tudományt (Hua 11: 366).

Hogy az emlékezet apodiktikus tartalmaihoz 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: 366skk). 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.³³⁹ A kettős fenomenológiai redukció révén a transzcendentális ego múltbeli élete, és ennek az élet-

³³⁹ 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”.

nek a tartalmi, apodiktikus bizonyossággal válnak számunkra hozzáférhetővé.

A tényállás, a tartalom, amit a visszaemlékezésben felidézek, közvetlenül prezentálódik a számomra, mégpedig a múltbeliség, a volt-ság, az egykori észlelet módján. Az emlékezet nem képtudat.³⁴⁰ 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, re-aktivál egy régebbi észleletet, de ehhez lényegileg hozzátartozik a múltbeliség dimenziója. „Ebből fakad minden visszaemlékezés nosztalgikus jellege” – írja ezzel kapcsolatban Sokolowski.³⁴¹ Az aktuális konkrét élményt azonban mindenkor a visszaemlékezés aktusai kísérik; magamat e világban múltbeli tapasztalataim alapján értem meg, és a jövőre vonatkozó lehetőségeimet is alapvetően múltbeli tapasztalataim talaján állva vagyok képes feltárni és értelmezni.

2.3. Előlevezés

Észlelés, emlékezet és előlevezés („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 aktus, a tárgyi észlelés szintjére. Az emlékezetben zajló passzív genesis teszi lehetővé a tárgyi értelem, az észlelésértelem kiemelkedését az érzékelésből. A tárgyi értelem azonban önmagában véve megint csak absztrakt, ha nem ágyazzuk bele jövőre irányuló intencióinkba. A tárgyi értelmeket, értelem-összefüggéseket lehető-

³⁴⁰ 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 jelenvalóvá, hogy semmiféle ténylegesen jelenvaló hordozóra (kép, jel, érzéki benyomás) nincs szüksége”.

³⁴¹ Sokolowski, 2000: 68. „A visszaemlékezésben az történik, hogy újraélünk korábbi észleleteket, és visszaemlékezünk dolgokra, ahogyan azok abban az időben adva voltak. Elcsípjük intencionális életünknek azt a korábbi részét. Újra életet adunk neki. Emiatt lehetnek az emlékek annyira nosztalgikusak”. Vö. még: uő., 1974: 154-156.

ségeink, 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”.³⁴² Sőt: a konkrét tárgyi értelmet igazából a protenció mint primer előlegezés alakítja ki. A protenció Husserlnél mindig értelemelőlegezés: egy értelem „előretartása”. A protenció révén mindig értelemképződményekre vetítjük ki magunkat.³⁴³ Más és más szempontból, de mindhárom a konkrét intencionális élmény lehetőségfeltételét alkotja. Hárman szerves egésetet alkotnak.

Husserl az előlegezésre néhol az „anticipáció” („Antizipation”)³⁴⁴ kifejezést is alkalmazza. A *terminus technicus* azonban nála az „Erwartung” (várakozás, elvárás, előlegezés), melynek – az emlékezettel analóg módon – két alaptípusát különbözteti meg: a *primer előlegezést* vagy *protenciót*, valamint a közvetlen jelen hatókörén túlnyúló *szekunder előlegezést* vagy anticipációt. A primer előlegezést a protenció, a szekunder előlegezést pedig leginkább az „Erwartung” szó jelöli nála. Az észlelésre vonatkozó felfogásában Husserl egy radikális antikartéziánus fordulatot hajt végre, amennyiben tagadja az észlelési jelen pontszerűségét. Az eleven jelenhez lényegileg hozzákapcsolódik a közvetlen emlékezet és a közvetlen várakozás dimenziója is. Husserl időnként (mindenekelőtt a *Bernaui kéziratokban*) a tapasztalatot egyenesen retenciók (mint a múltba süllyedő ősbennyomások) és protenciók (még betöltetlen vagy már keresztülhúzott várakozások) *szövedékeként* („Verflechtung”) értelmezi.³⁴⁵ Ezek a fázisok és dimenziók már mindig is egymásba ágyazódva („Ineinander”, Hua 33: 3) építik fel a tapasztalat szövedékét. Jóllehet az ősbennyomás alkotja az emlékek és az előlegezések ősbanyagát, és ebben a tekintetben *kitüntetett*, ezzel együtt azonban csupán egy *kitüntetett mozzanat*, mely pusztán önmagában, retenció és protenció nélkül,

³⁴² Mezei Balázs példája, a disszertáció szövegéhez írott megjegyzéseiben.

³⁴³ 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 vélelő-intenció [«Meinungssintention»]. Pontosabban fogalmazva: ennél fogva a protenciót úgy kell értelmeznünk, mint egy-, nevezetesen a jövő felé orientálódó *intentio*-t, mint előzetesen irányuló vélelőt és törekvést”.

³⁴⁴ 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.

³⁴⁵ Hua 33: 6skk. Vö. még: Ullmann, 2010: 204-209.

nem hozhatna létre emberi észlelést.³⁴⁶ De magához a konkrét intencionális élethez a közvetlen jelenen túllépő másodlagos emlékezet és a másodlagos várákozás vagy előlegezés 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).³⁴⁷ Heidegger egyfelől összekapcsolja egymással az időbeli horizontokat, és a horizontok „ekszztatikus egységéről” beszél (i.m. 329, magyar: 380). Másfelől azonban elsőbbséget tulajdonít a jövő ekzstázisának: a temporalitás struktúrájának leírásakor a „jövő primátusáról” beszél.³⁴⁸

Sartre, aki szintén lehetőségként, szabadságként, a jövőbe való „előrenyúlásként” fogja fel az emberi létezést, elutasítja a jövő primátusának heideggeri elképzelését. Szerinte egyik dimenzió sem részesíthető előnyben a másik kettővel szemben, de ha mégis különös hangsúlyt szeretnének fektetni valamelyik temporális módusra vagy ekzstázisra, akkor véleménye szerint a leginkább a „jelen” érdemli meg, hogy előtérbe helyezzük, 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

³⁴⁶ I.m. 28. „[A]z ósadat csupán egy kitüntetett mozzanat, az intencionalitás kitüntetett mozzanata”.

³⁴⁷ Vö. ehhez: Tengelyi, 1998: 83-89.

³⁴⁸ Vö. GA2: 329, magyar: 380sk. „Az ekzstázisok felsorolásakor mindig a jövőt neveztük meg az első helyen. Ezzel arra akartunk utalni, hogy a jövőnek az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség ekzztatikus egységében elsőbbsége van, jóllehet az időbeliség nem ekzstázisainak egymásra halmozása és egymásra következése által keletkezik, hanem mindenkor ezeknek egyformán-eredendőségében időzik”. „Az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség elsődleges fenoméne a jövő”. Ld. még ehhez: Lengyel Zsuzsanna, 2009: 156sk, 161-164, Inga Römer, 2010:151-160.

onnan tör ki a jövő felé.³⁴⁹ A husserli fenomenológia álláspontján 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 ősbenyomás, 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 előlegezések 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 előlegezésben 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”³⁵⁰ mozog, míg az előlegezés mindig lehetőségekre vetül ki, és ennyiben kötetlen. Kötetlensége a fantáziával rokonítja, azonban a fantázia nem-doxikus aktus, az előlegezés pedig doxikus. A másodlagos előlegezés vagy előlegző várakozás, mint Sokolowski fogalmazott, „az ego áthelyezése” egy lehetséges jövőbe.³⁵¹ Eltervezem, hogy mit fogok csinálni a következő pillanatban, holnap, egy hét múlva, vagy jövőre. Amennyiben viszont ez a tervezés komoly akar maradni, mindig ügyelnem kell rá, hogy a reális lehetőségek talaján mozogjak. Hogy mik tartoznak, mik tartozhatnak reális lehetőségeim közé, azt világban való

³⁴⁹ 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 helyezni - és nem mint Heidegger, a jövőére -, mivel az Önmagáért-való, amennyiben saját magának való feltárulás, saját Múltjaként van, mint aminek egy semmítő túllépésben Önmagáért-való, s ugyanezért hiány, és kísérti a jövő, vagyis ezért van ön maga 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”.

³⁵⁰ Ez azt jelenti, hogy valami valóságoshoz, noha már elmúlt valóságoshoz, próbál meg igazodni. Az emlékezeti csalódás e tekintetben a helyes, a már régmúltta vált valóságot igaz módon vélő emlékezet származékos esete.

³⁵¹ „Displacement of the ego”, Sokolowski, 2000: 71skk, 74skk.

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, Heideggert követve,³⁵² „a világba vetett bizalomról”, „a világgal való meghitt viszonyról” beszél.³⁵³ 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 ego teljes eltűnése patológiás eset.³⁵⁴ Sartre nevezetes példájában: amikor a villamos után futok, akkor nincs én, csak a *villamos-elérve-kell-legyen* tudata van.³⁵⁵ 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 énré

³⁵² 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”.

³⁵³ Fink, Hua Dok 2/1: 175.

³⁵⁴ Az ego közelebbi tanulmányozására azonban csak később lesz módunk; e rész negyedik szakaszában.

³⁵⁵ Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1966: 32, magyar (*Az ego transzcendenciája*, Debrecen: Latin betűk Kiadó, 1997): 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”.

vonatkoznak, illetve az ennek egy lehetséges jövőbe történő kihe-lyezésén alapulnak.

Az előlegezés mint a jövőre való tervező kivétel (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 transzcendálom a jövő felé. E lehetőségeket a múlt talaján állva értelmezem, viszont általuk mindenkor túllépek a múlton, és magam mögött hagyom azt. Az előlegezés már a teljesen szabad fantáziát vetíti előre, és a kettő között nincs is éles határ. Az előlegezés 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 remé-nyeink teljesen alaptalanok és indokolatlanok voltak. A fantázia azon-ban 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 (el-sődleges és másodlagos) előlegezés doxikus aktusok. Ezzel szemben a képzelet nem-doxikus, nem-pozicionális, nem-tétikus, neutrális ak-tus. A fenomenológia, és speciálisan a husserli fenomenológia számára a fantázia két okból is döntő jelentőségre tesz szert: egyfelől a fantá-zia alapvető szerepet tölt be már a mindennapi életben is, tudatos életünk kiiktathatatlan velejárójáról van szó, másfelől a fantázia a transzcendentális fenomenológia keretei között lényegi módszertani funkcióra tesz szert, mint szabad imaginárius variáció.³⁵⁶ Különbséget kell tennünk tehát a fantázia hétköznapi fogalma, valamint transz-cendentális-fenomenológiai alkalmazása és elmélyítése között. A kettő szorosan összefügg: a másodikat csak az első fenomenológiai tisztá-zása után és alapján érthetjük meg megfelelő módon. Husserl maga is tisztában volt ezzel: publikált (vagy publikálásra szánt) műveiben,³⁵⁷

³⁵⁶ Lásd fentebb, I.2.2. „Imaginárius variációk”.

³⁵⁷ Pl. Hua 19/2: 549skk, 553, 559sk, 573sk, 598sk, stb. Hua 3/1:§4, 70, III-III2, EU: §§39-42, 96/c, 97/c.

előadásszövegeiben³⁵⁸ és kutatási kézírataiban³⁵⁹ 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 a szignifikáció, a nyelvi-szimbolikus megértés aktusait is.³⁶⁰ 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).³⁶¹ Ezt a passzívan működő fantáziatevékenységet, Dieter Lohmart követve, „gyenge fantáziának” („schwache Phantasie”) is nevezhetjük, mely még a magasabb rendű főemlősöknél is megtalálható.³⁶²

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,³⁶³ 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.³⁶⁴ Érzet és fantazma, észlelés és fantázia között tehát folyamatos az átmenet. Ezt az elképzelést az 1904/05-ös előadásokban kifejezet-

³⁵⁸ 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.

³⁵⁹ Hua 23, Hua 36: 74sk, 113, Hua 41,

³⁶⁰ 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 jelentéssé jelek sorozata. A fantázia nélkül a szöveg halott maradna, a fantázia viszont a szöveg utalásai alapján «fantomérzetek» és «fantombenyomások» tömegét állítja elő”.

³⁶¹ I.m. 514. „Úgy vélem azonban, hogy vannak – még hozzá bőségesen – passzív fantáziák, amelyeket nem hajtok végre”.

³⁶² Vö. Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Phae 185, 2008: 217-229.

³⁶³ 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.

³⁶⁴ Marbach, i.m. liii sk. Vö. Hua 23: 14, 92skk.

ten elveti: észlelés és fantázia eleve más módon vonatkoznak tárgyukra, köztük az intenzitás foka szerint nincs, és nem is lehetséges átjárás (Hua 23: 92sk, 94skk.). Husserl már a *Logikai vizsgálódásokban* határozottan szembefordul Brentano fantázia-elméletével. Brentanónál 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”.³⁶⁵ Husserlnél, a *Logikai vizsgálódásokban*, a fantázia egyértelműen az intuitív, szemléleti aktusok területéhez tartoznak, és élesen elkülönülnek a szignitív aktusoktól.³⁶⁶ 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.³⁶⁷ 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. Brentanónál a fantázia, szemben az észleléssel, egy „nem-tulajdonképpeni képzet” („uneigentliche Vorstellung”), mely közvetett módon vonatkozik a valóságban nem is létező tárgyára. Brentanónál 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.³⁶⁸ Husserlnél ekkoriban a fantázia a fantáziaképen keresztül vonatkozik a fantázia-tárgyra; 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 képszüzsére („Bildsujet”). Az érdekes az, hogy Husserl még ebben az értelmezési modellben sem esett áldozatául az „immanencia illúziójának”: elhatárolja saját felfogását a naiv pszichologista

³⁶⁵ Brentano, *Grundzüge der Ästhetik*, Bern: F. Mayer-Hillebrand, 1959: 83, 87. Idézi: Ullmann, 2012: 129.

³⁶⁶ Vö. pl. Hua 19/2: 586skk, különösen 589skk.

³⁶⁷ Hua Hua 19/1: 483.

³⁶⁸ Vö. Ullmann, 2012: 127-134.

interpretációtól, amely szerint a (fantázia)kép reálisan létezne az elmében.³⁶⁹ Husserl szerint nincs szó reális létezésről, reális immanenciáról: 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 képszüzsére. A képzeletben a képtárgyat érzetek helyett kvázi-tartalmak, fantazmák építik fel. A fantáziaképet a fantazmák sajátos elrendeződése alkotja. Ezen keresztül irányulunk a voltaképpeni képszüzsére, mely a fantázia esetében, éppúgy, ahogy egy fizikai képnél, lehet valóságos vagy fiktív. Munkásságának ebben a korszakában Husserl még univerzálisan érvényesnek gondolta a tartalom/felfogás-sémát az intencionális működés esetében.³⁷⁰ Ez a séma ekkoriban a fantázia-aktusok kettős felfogásának meglehetősen bonyolult elméletéhez vezette. Leírása szerint beszélnünk 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.³⁷¹

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.³⁷² Csak az időtudat képes arra, hogy

³⁶⁹ Hua 23: 21. „A naiv felfogás mindenekelőtt abban téved, hogy a szellemi képet az elmében valóságos módon [reell] immanens tárgyként gondolja el”.

³⁷⁰ Ld. Ullmann, 2012: 132skk., Marbach, 1980: lx skk.

³⁷¹ Vö. pl. Hua 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 mármost a vélés, 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 vélés nem magára a képtárgyra irányul, hanem az általa reprezentáltra, analogizáltra”.

³⁷² Vö. Hua 23: 225skk., Marbach, 1980: lxi skk., Ullmann, 2012: 135. „A visszaemlékezés fenoménjére 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.”

jelenvalóvá tegyen valami olyat, ami aktuálisan nincs jelen.³⁷³ 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 érzelmi tartalom, ami a fantázia vagy visszaemlékezés tárgyát ábrázolná. A képzelet, akárcsak a visszaemlékezés, reprodukcióként ragadja meg tárgyát, de direkt módon.³⁷⁴ 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 intencionális életünknek. Passzív jellegénél fogva *passzív képzeletnek* is nevezhetnénk.³⁷⁵ Ullmann szerint a fantázia szerepe alapvető a tudat általános életének fenomenológiájában: a fantázia összekapcsolódik a genetikus fenomenológiával, és ily módon „a fantázia a konstitúciós tevékenység mélyebb szintjeibe enged bepillantást”.³⁷⁶ A fantázia egyik alapvető funkciója ugyanis az „önkéntelen sematizálás”, tehát hogy az érzékiség szövedékébe alakokat, mintázatokat látunk bele,³⁷⁷ de a fantá-

³⁷³ Ullmann, 2012: 136.

³⁷⁴ 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”.

³⁷⁵ 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”.

³⁷⁶ I.m. 145.

³⁷⁷ 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

ziában zajló „sematikus genezis” veti meg az alapját a magasabb szintű, értelmi, nyelvi, intellektuális sémáknak is.³⁷⁸

Ez azonban a genetikus fenomenológia mélyrétegeibe vezetne bennünket. Ezen a helyen az objektíváló, *intencionális fantáziára* kell összpontosítanunk. Ez a fantázia tehát, az emlékezethez hasonlóan, 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 énünknek egy „fantázia-én” felel meg.³⁷⁹ Amikor a bútoráruházban a kanapékat próbálgatjuk, akkor pontosan a fantázia-énnek egy fantázia-világba való kihelyezését hajtjuk végre. Elképzeljük, hogy az adott kanapé hogy 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”, ahogy Sokolowski fogalmaz.³⁸⁰

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 tárgyalt³⁸¹ módszerében mutatkozik

csak síkbeli vonalak indáznak, mégis térhatású alakzatokat, betüremkedő vagy kiugró formákat látok. Ezt sematizált fantáziának nevezném”.

³⁷⁸ Vö. Ullmann, 2010: 9-15, 341-360.

³⁷⁹ 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”.

³⁸⁰ Sokolowski, 2000: 74, bővebben: i.m. 74skk.

³⁸¹ Ld. I. 2.2. „Imaginárius variációk”.

meg. A fantázia különösen kézenfekvő 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 előlegezés 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 intuíción 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 ideális jelentéshez vagy

jelentésszerű tényálláshoz képest.³⁸² A szignifikáció valami távollé-
vőre utal, lényegszerűtének szükségszerű mozzanata a jelzett tá-
vollét.³⁸³ A jel viszonya a jelzett dologgal, a kifejezés viszonya a ki-
fejezett ideális jelentéssel bizonyos mértékig mindig esetlegesnek,
önkéntesnek 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.³⁸⁴

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 kifejezésként 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.³⁸⁵ Ami létezik az a képhordozó („Bildobjekt”),
a fizikai tárgy (illetve a fizikai esemény, egy előadás, egy színész já-
téka, stb.), illetve a leképezett („Bildsujet”). A „megjelenő kép” („das
erscheinende Bild”) egyáltalán nem létezik, legfeljebb csak a mi tu-
datunkban.³⁸⁶ A kép egészen sajátos struktúrával bír: az észlelés mint-
egy újabb dimenziókat nyit meg a képtárgyon vagy képhordozón: a
kétdimenziós vásznon, amelyet festménynek fogok fel, megnyílik egy
háromdimenziós képtér, a képiségre sajátosan jellemző térviszonyok-

³⁸² 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, 1996:156. Továbbá: Schwendtner, 2010: 110sk.

³⁸³ Sokolowski, 2000: 82skk, uó., 1974: 25.

³⁸⁴ Vö. Sokolowski, 2000: 82.

³⁸⁵ Ez az 1904/05-ös előadások tézise, de Husserl későbbi képelméleti kutatásai során is ez a felfogás számított irányadónak.

³⁸⁶ Vö. Hua 23: 18-20. l.m. 19. „Az itt megjelenő miniatűr-gyerekekkel a kellemetlen szürkéllálás 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.

kal, esetleg egy komplett esemény, történet bontakozik ki a képen a szemem láttára³⁸⁷ (egy festmény ábrázolhat egy vallásos, történelmi, vagy teljesen fikatív, 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 teszik lehetővé; a fantázia révén vagyok képes meglátni a képszerű teret, szituációt, eseményt a fizikai képhordozón.³⁸⁸

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 képszűsét megcélzom, sajátos anyagszerűsége van. Kezdetben teljesen feloldódom a téma megjelenítésében és szemléletében; de az esztétikai beállítódásban távolságot teremthetek a megjelenő képhez képest, és figyelmemet a képhordozó fizikai szerkezetére összpontosíthatom, amelyen a képszűs 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.³⁸⁹ 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 húzódó feszültséget hordoz magában. E feszültség pontosan a hordozó nyers fizikai jellegéből, és a megjelenő kép „szellemi”, nem-fizikai, nem-reális, „irreális” volta-

³⁸⁷ 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.

³⁸⁸ Ullmann, 2008.

³⁸⁹ Sokolowskinál „szubsztrátum” és „téma”, vö. 2000: 83sk.

ból fakad. Ezt a feszültséget nevezte Heidegger „föld és világ vitájának” a műalkotásról adott fenomenológiai leírásában.³⁹⁰

Az ábrázoló képnek nem kell feltétlenül kétdimenziósnak lennie. Husserl szerint képként működik a szobor, sőt a színházban előadó színész is.³⁹¹ 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 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,³⁹² 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.³⁹³

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 *bitelessége*. A mindennapi beállítódáson belül ez felvetődhet például egy nyomozás, egy bírósági tárgyalás alkalmával, ahol egy fényképet bizonyí-

³⁹⁰ Heidegger, *A műalkotás eredete*, GA5: 35, magyar [2006]: 37. „A világ és a föld szembenállása egy vita”.

³⁹¹ Vö. Hua 23: 495, 500, 510sk, 515skk, 519. Vö. még: Marbach, 1980: lxxix sk.

³⁹² I.1.3. „Az esztétikai beállítódás”.

³⁹³ 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: 20.0.

tékként 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 célokot szolgál.³⁹⁴ Gadamer szerint a művészileg hiteles ábrázolás esetében egy „felfokozott realitástudattal” van dolgunk.³⁹⁵

3. FEJEZET. SZIGNITÍV AKTUSOK

A szignitív, illetve szignifikatív aktusokkal a fenomenológus számára megnyílik a nyelv, és vele együtt az ésszerűség tulajdonképpeni birodalma.³⁹⁶ 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 intuíció aktusai mindenkor szignitív, szignifikatív aktusokkal szövődnek egybe. A tapasztalat szövedékének nélkülözhetetlen részét alkotják az utalásszerű, jelentésszerű mozzanatok.

³⁹⁴ 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 érdekeknek a művészi autonómia területére betörő, romboló hatásként kell leírunk, s megbélyegeznünk, mint hitel nélkülit”. A giccs kérdéséhez Gadamertől még lásd: „A szép aktualitása”, id. kötet, 78skk.

³⁹⁵ 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 csökkentételező 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.

³⁹⁶ Sokolowski, 2000: 79. „A szignitív intenciók jelentik a belépést az ész birodalmába, míg az észlelést kísérő üres intenciók megmaradnak az érzékeség szintjén”.

A nyelv Husserl számára mindenekelőtt kifejezések rendszere. A kifejezést (Ausdruck) nyomatékosan elhatárolja az utalástól (Anzeichen). Az utalás pusztán asszociatív úton továbbmutat valamire a világban, míg a kifejezés az őt átlelkesítő jelentésadó³⁹⁷ aktus révén az ideális jelentésre vonatkozik. Ezzel kapcsolatos elképzeléseit mindenekelőtt az első Logikai vizsgálódásban adja elő (Hua 19/1: 30-126, magyar [2002]: 1-69). A nyelv központi szerepet tölt be a husserli fenomenológiában. Rögtön a *Logikai vizsgálódások* második kötetének 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).³⁹⁸ 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, nem-hogy tudomány” (Hua 12: 349. magyarul: 24).³⁹⁹

A szignitív, szignifikatív aktusok vizsgálatakor 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).⁴⁰⁰ Úgy tűnhet, hogy a nyelvi kifejezés

³⁹⁷ „Bedeuten”, „bedeutungverleihende”, „sinnverleihende”.

³⁹⁸ 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.

³⁹⁹ 1890, „A jelek logikája (Szemiotika)”, Hua 12: 340-373, magyarul: 7-43. Vö. még: Melle, 2008: 4sk.

⁴⁰⁰ 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 (beszéd) birodalmaként, valamint a lehetségesen kifejezhető vélekedések [Meinungen], illetve a lehetséges

pusztán másodlagos, egyfajta „külsődleges ruha” az általa kifejezett jelentéshez képest.⁴⁰¹ 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 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”,⁴⁰² 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.⁴⁰³ Husserl az „utalástendencia” („Hinweistendenz”), a „szignitív ten-

értelmek birodalmaként kölcsönösen megfelelnek egymásnak. *Intencionálisan egybefonódott egységükben ezek adják az aktuális, konkrét, értelmes beszéd kétoldalú birodalmát*”. Kiemelés tőlem – MBP.

⁴⁰¹ 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.

⁴⁰² 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]”.

⁴⁰³ Vö. Mattens, „Introductory Remarks: New Aspects of Language in Husserl’s Thought”, in uő. (szerk.), 2008:xii sk.

dencia” („signitive Tendenz”) illetve általánosan a „tendencia” fogalmait használja arra, hogy kifejezés és jelentés között közvetítsen.⁴⁰⁴ Vonatkozó feljegyzéseiben nyomatékosan különbséget tesz „szignitív” és „szignifikatív” között. A *szignitív* pontosan a jeltudat alapján ébredő utalástendenciát jelöli, mely a *szignifikációban*, a jelentésadó intencióban végződik. Eszerint *négy* szint között kell különbséget tennünk a kommunikatív folyamatok elemzése során. Van először is a puszta szóhang (vagy az elhangzó kijelentés), illetve a leírt nyelvi jel. Ennek észlelése a „szóhangtudat” („Wortlautbewusstsein”), vagy a „kifejezéstudat” („Ausdrucksbewusstsein”), illetve a „jeltudat” („Zeichenbewusstsein”). Ahhoz, hogy egyáltalán jeltudattal, kifejezéstudattal, illetve szóhangtudattal tudjunk rendelkezni, már szükséges egy identifikációs szintézis, melynek során a nyelvi kifejezéseket ilyenként azonosítottuk, illetve maguknak a nyelvi szimbólumoknak az ideális léte is.

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: 359, Hua 26: 31, 142, vö. még: Hua 6: 368, magyar/2: 45sk).⁴⁰⁵ 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 önálló moz-zanat, 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

⁴⁰⁴ 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.

⁴⁰⁵ 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.

„intencionális vonzást” („intentionale Zug”) gyakorol ránk (Hua 20/2: 152sk), és az motiválja az utalás-tendencia 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.⁴⁰⁶ Az „értelem” általánosan jelöli a minden predikáció előtti észlelésértelmet.⁴⁰⁷ 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 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).⁴⁰⁸ 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

⁴⁰⁶ Vö. Hua 3/1: 305sk. Schwendtner, 2008: 111. Tengelyi, 1998: 144skk. Ld. még: Vandevlede, 2008: 27-48.

⁴⁰⁷ 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-kategoriális) módon is”.

⁴⁰⁸ Vö. még: Lohmar, 2009: 104skk.

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.⁴⁰⁹

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 ésszerűségein belül is több szintet különít el: mindenekelőtt a magasabb rendű aktusokban *passzívan* működő észet, és az eredeti belátásokat nyújtó, vagy a korábbi értelemteljesítmények belátó megismétlésén, újra-aktiválásán alapuló *aktív észet*. A szóhangok, nyelvi kifejezések pusztán passzív megértése Husserlnél passzív, „homályba süllyedt” észműködés eredménye,⁴¹⁰ 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,⁴¹¹ hanem tulajdonkép-

⁴⁰⁹ *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 *nem-predikatív kategoriális szemléletekben töltődnek be* (Melle, 2005: xxxix). Továbbá: Hua 26:59. „Minden predikatív aktus kategoriális. Azonban vannak olyan kategoriális aktusok, amelyek nem-predikatív is lehetnek. A [tárgyra] vonatkozó felfogás és felismerés, például a pusztán észlelés alapján, szavak és szójelentések nélkül, bizonyos kategoriális aktusokat foglal magában, melyek azonban nem predikatívak”.

⁴¹⁰ Vö. pl. Hua 6: 372, magyar/2: 50. „Az írott dokumentáló nyelvi kifejezésmód 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 interszubjektív, a közösségben való felfoghatóság lehetőségét. De nyelvi jelként, ugyanúgy mint a nyelvi hangok, felidézik 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.

⁴¹¹ Aktív és passzív ész, értelem és ész husserli megkülönböztetéséhez lásd: James G. Hart, „Agent Intellect and Primal Sensibility”, in Thomas Nenon-Lester

pen 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. Kategorialis szemlélet, 3.2. Utalás és jel, 3.3. Jelentésadás és predikáció, 3.4. Beszéd és nyelv.

3.1. Kategorialis 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 fogalom párok 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, fonalak indulnak az alsó régióból, melyek a felsőbe vezetnek: munkássága során Husserl számos közvetítő formát kidolgozott, melyek funkciója éppen abban állt, hogy a tapasztalat e két tartományát összekapcsolják egymással. A kései Husserlnél, a genetikus fenomenológia korszakában, a tapasztalat mélyrétegeinek „archeológiai” (Hua Mat 8: 356sk) feltárása során, az ős-hülé szintéziseinek őspasszív rétege bizonyul a legalapvetőbbnek, mely megelőzi még noézis és noéma szembenállását is, és amely nem csak megalapozza

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 kategorialis aktusok, kategorialis 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 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”.

a magasabb szintű értelmi-kategoriális szintéziseket, de bizonyos fokig irányítja, motiválja is azokat. Husserl utolsó korszakára bizonyosan nem mondható, hogy a szerző az intellektus primátusának bővületében megtagadta volna az érzékiségtől annak önállóságát és sajátos jogosultságát.⁴¹²

A feladat Husserl számára összetett. Úgy kell kiépíteni közvetítéseket a látható és a láthatatlan, szemlélet és jelentés között, hogy közben, a köztes 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 aktusok. A kettő között alapvető különbség van:⁴¹³ az üres megcélzás még az intuícióhoz, 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 tulajdonképpeni, 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 szentelt genetikus fenomenológiai ku-

⁴¹² 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.

⁴¹³ Mint arra az „Észlelés” alfejezet elején utaltunk. II.2.1. „Észlelés”.

atásai során. A *Tapasztalat és ítélet* címen kiadott, több különböző időszak szövegeiből összeállított munka⁴¹⁴ 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 legalsó fok az „empirikus típus” („empirischer Typus”),⁴¹⁵ egy szubjektív elképzelés arról, hogy milyen lehet például egy ház vagy egy kutya. Egy magasabb szintet jelent az „empirikus fogalom” („empirischer Begriff”),⁴¹⁶ melynek kialakításában már közreműködnek az interszjektív 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”.⁴¹⁷ Az empirikus fogalmakhoz azonban még mindig esetlegesség tapad. A szisztematikus lényegkutatás, az eidetikus variáció eljárása és a módszertanilag tudatos lényeglátás segítenek az empirikus fogalmak megtisztításában, melynek eredményeképpen jutunk csak el a tisztán ideális lényegekhöz és lényegstruktúrákhoz.⁴¹⁸

Ezek a közvetítő állomások csak a genetikus fenomenológia előrehaladott álláspontján váltak láthatókká, azonban már a *Logikai vizsgálódások* első kiadásának felfogása is meglehetősen árnyalt és

⁴¹⁴ 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 korrektúraíveket (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.

⁴¹⁵ EU: §§80-85, pl. 385.o. Ld. még: Lohmar, 2008a: 103-156.

⁴¹⁶ Már a *Logikai vizsgálódásokban* is megjelenik az „érzéki fogalom” („sinnlicher Begriff”) koncepciója, mint kevert (érzékeségből és kategorialitásból álló) fogalom (Hua 19/2:§60 [711skk.o.]). Lásd erről alább.

⁴¹⁷ Ullmann, 2012: 215.

⁴¹⁸ 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”.

összetett e tekintetben.⁴¹⁹ A *Logikai vizsgálódásokban* az érzéki és kategoriális igazság problémáját az evidencia és a betöltődés fogalmi alapján közelíthetjük meg. Az evidencia műben úgy jelenik meg, mint a betöltött intenció aktuskaraktere (Hua 19/2: §36-39). Az evidencia eszerint olyan intencionális teljesítmény, melynek tárgyi korrelátuma az igazság, illetve az igaz tényállás. Tárgyi intenció nélkül nincs sem evidencia, sem igazság. A tárgyi intenció, még a pusztá, „egyszerű” („schlichte”) érzékiség szintjén is, mindig egy „többletvélés” („Mehrmeinung”, Hua 1: 20 [magyar<1972>: 249], 84 [magyar: 59]). A tárgyi intencióban is mindenkor egy tárgyat vélek a maga egész-voltában.⁴²⁰ A betöltött tárgyi intenció korrelátuma az érzéki igazság. 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.⁴²¹ A kategoriális szemlélet egy kategoriális aktus betöltődését jelenti, egy jelentésvélés 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,⁴²² mely az érzéki észlelés igazságát meghaladó, az ésszerűség birodalmához tartozó teoretikus igazságot jelenti.⁴²³

⁴¹⁹ Mint alább, *Az aritmetika filozófiájának* a figurális mozzanatokról adott felfogására vonatkozó elemzésnél látni fogjuk, már a legelső filozófiai kísérleteknél is megjelennek ilyen, az általános és az egyedi, absztrakt és konkrét között közvetítő átmeneti elemek.

⁴²⁰ Vö. ehhez: Ullmann, 2010: 257sk.

⁴²¹ Tugendhat, 1970: 20, 107skk, 127skk.

⁴²² Tugendhat, i.m. 113.

⁴²³ Szeretnék ebben az összefüggésben Varga Péter cikkére utalni, melyben Husserl, és ifjabb kortársa, Leonard Nelson konfrontációját elemzi. Varga, „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. „Alaptalan, 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

Az igazság mindig valami távollétnek jelenvalóvá válása, valami be nem látottnak a belátása. A tapasztalat mindig jelenlét és távollét játékában megy végbe,⁴²⁴ 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 beigazoldódik 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, bekérekdek 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 meghiúsul.

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 vélesei folyamatosak, harmonikusan olvadnak át egymásba. A kategoriális vélt diszkrét egységekből épül fel.⁴²⁵ 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 tel-

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).”

⁴²⁴ 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.

⁴²⁵ 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”.

jes konkrétságának kialakításához. A faktikus emberi⁴²⁶ 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 az ilyen vizsgálatok révén válik egyáltalán feltárhatóvá igazság és evidencia magasabb rendű típusainak a szerkezete.⁴²⁷

Husserl a hatodik *Logikai vizsgálódás* második szakaszában foglalkozik a kategoriális szemlélet problémájának részleteivel.⁴²⁸ 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 véző 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 részeként, hogy „az ajtónak kék színe van”.⁴²⁹ A figyelem itt egyszerre tételezi az ajtót, valamint annak kék színét. Ez egy politetikus, többsugarú intenció.

⁴²⁶ 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.

⁴²⁷ 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”.

⁴²⁸ Vö. mindenekelőtt: Hua 19/2: §§40-58 [657-709.o.].

⁴²⁹ Vö. Lohmar, 2009: 107-110. Sokolowski, 2000: 88-111.

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).⁴³⁰ 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.⁴³¹ 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 („Deckungssynthese”, „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.

Husserl a kategoriális szemlélet két alaptípusát is megkülönbözteti: a szintetikus-kategoriális aktust, mely egy tényállásban együtt véli a különböző, különös tárgyakat, valamint az absztraktív-kategoriális aktust, illetve az „ideásító absztrakciót” („ideierende Abstraktion”), ahol a figyelem tárgya nem egy tényállás, hanem maga az általános. A másodikkal gyakorlatilag a lényegszemlélet („Wesenserschauung”) fogalmához érkeztünk meg. A lényegszemlélet, vagy lényeglátás révén a több különböző dologban, vagy eseményben közös mozzanatot ragadjuk meg, és önálló (ideális) tárgyként vagy struktúraként veszünk azt szemügyre. Mint korábban láttuk, Husserlnél az eidetikus variáció szolgál speciális tisztítási eljárásaként, 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

⁴³⁰ 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”.

⁴³¹ Vö. Lohmar, i.m. 114skk.

(Hua 19/2: 711skk).⁴³² 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.⁴³³ 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) véltő tárgyészleléshez lényegileg hozzátartozik egy appercepció, apprezentáció (a nem látott oldalak felé átnyúló többletvézés), az üres megcélzás, mely azonban önmagában még nem szignitív aktus. Van 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).⁴³⁴

Itt az érzéki egységmozzanat szolgál a szignitív intenció támasztékaul, mely intenció azonban még nem kategoriális aktus. Ez a modell már *Az aritmetika filozófiájában* megjelent, Husserl kifejezetten hivatkozik is rá ebben az összefüggésben.⁴³⁵ Husserl első nagyszabású

⁴³² 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».*

⁴³³ 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, párhuzamosság* axióma, stb. kategoriálisan kevert fogalmak; *egység, számosság, vonatkozás, fogalom* pedig tisztán kategoriálisak.” Vö. ehhez még: A.D. Smith, 2003: 135-138.

⁴³⁴ 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 tulajdonképpeni módon”.

⁴³⁵ I.m. 689sk.

filozófiai művében ez a gondolat, a pre-kategoriális érzéki egységképződés, a „figurális vagy kvázi-minőségi mozzanatok” („figurale oder quasi-qualitative Momente”) koncepciójában jelent meg (Hua 12: 203-211). A szerző katonai menetoszlopról, almakupacról, fassorról, tyúkok soráról, madárrajról, vadlibák v-alakú vonulásáról ír (i.m. 203). A figurális momentumok Husserl számára a tulajdonképeni (a szemléletben megjelenített) számfogalomról a szimbolikus számfogalomra való átmenetben játszik jelentős szerepet.⁴³⁶ Koncepciójának leglényegesebb elemei gyakorlatilag megegyeztek a mű megírásával egy időben született alaklélektan legfontosabb belátásaival. E pszichológiai mozgalom alapító cikkével Husserl maga is találkozott, *post festa*, vagyis művének lezárása után.⁴³⁷ 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.⁴³⁸ 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 vannak szignitív módon működő, de pre-kategoriális intenciók. A kategoriális intenció egy kategoriális felfogás végrehajtásában áll, ahol kifejezetten egymásra vonatkoztatott intencionális tartalmakat egy

⁴³⁶ 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.

⁴³⁷ Hua 12: 211. „A jelen vizsgálódások már közel egy éve készen álltak, amikor Christian von Ehrenfels élelméjű munkája, az «Über Gestaltqualitätén» 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.

⁴³⁸ 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”.

meghatározott kategoriális forma szerint rendezek el. Noha a kategoriális szemléletet végső alapja mindig egy érzéki szemlélet,⁴³⁹ a kategoriális szemlélet betöltéséről mégis nem-érzéki 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”.⁴⁴⁰

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 érzéket 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.⁴⁴¹

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

⁴³⁹ 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”.

⁴⁴⁰ Lohmar, 2009: 123.

⁴⁴¹ Lohmar, i.m. 123-125.

vigyázni kell!”, „ez könnyű!”, stb.).⁴⁴² A nominalizáció a kategóriális szemléletek kifejezésszerű megformálásának, a kategóriális szemléleteket jelölő *kifejezéseknek* és *szimbólumoknak* a problémájával kapcsolódik össze. Az, hogy kategóriális szemléleteket képes vagyok kifejezni, tényállásokat másokkal közölni, mások figyelmét felhívni bizonyos szituációkra, egyáltalán a faktikus interszubjektív élet működésének feltétele. Az objektív teoretikus tudomány kibontakozása és közösségi gyakorlata számára szintén elengedhetetlen feltétel az, hogy legyenek olyan interszubjektíve általános érvényű szimbólumok, amelyek révén e közösség minden tagja számára egyértelműen jelölhetek bizonyos teoretikus tényállásokat (vagy elméleteket). Csak a kategóriális szemléletek szimbólumok és kifejezések révén történő 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 tapasztalat szövedékét: a perceptív (általában az intuitív), a kognitív, valamint a nyelvi-szimbolikus rendszer. Az előző fejezetben elemeztük a tapasztalat perceptív-intuitív rétegét. A kategóriális aktusok a kognitív rendszerhez tartoznak. A *Logikai vizsgálódásokban* a nem-kategóriális és kategóriális tárgy közti különbség gyakorlatilag megfelelt a pre-predikatív és predikatív tapasztalat közti különbségtételnek. Később azonban ráébredt, hogy a pre-predikatív tapasztalatnak is megvan a maga sajátos, nem artikulált, ki nem bontott kategorialitása, kategóriális 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

⁴⁴² Vö. Lohmar, i.m. 125.

aktív, predikatív kibontása.⁴⁴³ 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 folytatott diskurzus során, vagy írott formában rögzített megnyilvánulás. A pre-predikatív gondolkodás és tapasztalat már rendelkezik egy implicit szintaxisal, 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.*

A teoretikus evidencia közlésében és kifejezésre juttatásában, tehát másokkal való megosztásában, „közkinccsé tételében”,⁴⁴⁴ elsősorban az explicit szintaxis az érdekes: tehát a dolgok szintaxisának⁴⁴⁵ 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 rejlik, 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

⁴⁴³ 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.

⁴⁴⁴ Vö. Hua 19/2: 7. „Noha a teoretikus kutatás nem mindig mozog kifejező aktusok, sőt komplett kijelentések közegeiben, 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”.

⁴⁴⁵ 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.

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.⁴⁴⁶ 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, szarvasnyom 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.⁴⁴⁷ A természetes jeleknél egyszerű kauzális viszony van. Az 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 ezt meg tudjuk ítélni, leginkább ösztönvezérelt viselkedésről

⁴⁴⁶ Hua 19/1: 30skk. Magyar [2002]: 1. „A kifejezés és a jel terminusokat gyakran azonos jelentésűként 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*”.

⁴⁴⁷ 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.

van szó.⁴⁴⁸ 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 létrehoztak volna kifejezetten szimbolikus használatra szolgáló mesterséges tárgyakat. Az ember szimbólumteremtő lény.⁴⁴⁹

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 interszjektív 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. Konkrét utal a konkrétúra. A jel és a nyelvi kifejezés⁴⁵⁰ már többször említett 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 szintaxisal*. 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 nélkülülnek a szintaxist: „A jelek birodalmán belül nincs grammatika” – mondja (Hua 20/2: 153). A jeleket természetesen egymás mellé rakhatjuk, ez azonban Husserl szerint csupán külsőd-

⁴⁴⁸ 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.

⁴⁴⁹ 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.

⁴⁵⁰ 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.

leges kapcsolatot⁴⁵¹ eredményez, melyet mi létesítünk asszociatív úton, és amely lényegileg esetleges marad a jelentéseket belsőleg-strukturálisan összekapcsoló szintaxishoz képest.⁴⁵² Egy jelstruktúrán belül lehetséges egyfajta tagolódás,⁴⁵³ mely azonban Husserl álláspontjáról tekintve csupán a jelentéses jelek szintaxisának kezdetleges előformája.

A jelek leginkább csak sorozatszerű módon kapcsolhatók össze, a nyers egymásutániség 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 átjelkesíti 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.⁴⁵⁴ A kifejezés által kifejezett jelentések révén kerülünk kapcsol-

⁴⁵¹ 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”, „verketten”, „zusammensetzen”) szavak fordulnak elő nála ezzel kapcsolatban, azonban minden terminológiai rögzítettség nélkül).

⁴⁵² 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 kőhalom arra készthet 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”.

⁴⁵³ Mezei Balázs példájával (a disszertációmhoz fűzött széljegyzeteiben) például így:



⁴⁵⁴ Ebben a formában ez erős analógiát mutat a fregei „jel, jelentés, jelöllet” hármaság koncepciójával. Míg Frege-nél a jelentés egy ideális, a reálistól mereven elkülönülő, logikailag zárt világban „helyezkedik el”, addig azonban Husserlnél

latba a szintaxisal. 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.⁴⁵⁵ A jelentések nem különülnek el 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 kategoriálisan, szintaktikusan elrendezett és artikulált módon megragadni a tárgyakat, ha azok létükben már nem tennék előbb lehetővé ezt a megragadást. A kategoriális tárgyak konstitúciója magukat a világbeli tárgyakat fedi fel, szintaktikai formák és viszonyok szerint rendezetten.⁴⁵⁶

A jelek azonban már magukban hordozzák egy szintaxis lehetőségét, már születésüktől fogva a szintaxisal viselősek. Az a külsődleges mód, ahogyan kombinálhatók és egymással 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 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 jelek megint csak egy hosszabb fejlődési folyamat során alakulnak át absztrakt nyelvi kifejezésekké. Minden írásbeliség esetében az absztrakt szimbólumrendszer előformáját egy kvázi-konkrét képi rendszer alkotta. A jelírást minden esetben a képírás előzte meg. Az alfabetikus írás a piktogramból fejlődött ki.⁴⁵⁷ Az absztrakt betűrendszert kifejlesztő, írásos emberi kultúra öse egy mimetikus-ábrázoló kultúra volt.⁴⁵⁸

Az ember folyamatosan emelkedik fel a konkrét szintjéről az absztrakt szintjére. A konkrét hasonlósági viszony alapján köny-

a jelentéskölcsonzó aktus és az általa konstituált jelentés intim viszonyban állnak egymással. Vö. Ullmann, 2012: 229skk.

⁴⁵⁵ Vö. Sokolowski, 2000: 88-111.

⁴⁵⁶ Sokolowski, 2000: 92sk.

⁴⁵⁷ Vö. Stephen Roger Fischer, *A History of Writing*, Great Britain: Reaktion Books, 2003.

⁴⁵⁸ Vö. Donald, 2001: 149-181.

nyebben 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. 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 jellé, majd abból nyelvi kifejezéssé, betűelemmé, szóelemmé vált. Egy absztrakt-nyelvi szintaxisba illeszkedve az írott nyelvi kifejezés immár alkalmassá vált rá, hogy 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.⁴⁵⁹

3.3.A. 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 (folytak) a kortárs és korábbi nyelvészet, történettudomány és pszichológia képviselői körében. Ezekkel a kérdésekkel e dolgozat keretei között mélyebben nem foglalkozhatunk. 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 szövetének kialakulása során: egy perceptív, egy kognitív és egy szimbolikus rendszerrel. Ebben a fejezetben leginkább az utóbbi kettővel foglal-

⁴⁵⁹ 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.

kozunk. Azt, hogy a szimbolikus és a kognitív rendszer hogyan működik együtt, hamarosan⁴⁶⁰ közelebből 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 szigorú értelemben vett ésszerűség szférájába: csak a predikatív aktusok révén válik megalapozhatóvá az objektív tudomány. Ezek az aktusok teremtik meg a tudományos evidencia és igazság feltételeit.

A nyelvi kifejezés és a nem-nyelvi szimbólum közti alapvető 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 megformáltak és elrendezetten 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” („schlichte”) észlelés szintjén működnek.⁴⁶¹ Husserl szerint már az egyszerű, nem-fundált észlelés szintjén megindul egyfajta szintaktikai artikuláció. 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 vizsgálódások*ban 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 kretavonás, mely az *Ali baba és a negyven rabló* meséjében a kifosztandó házat jelöli, egy közvetlen,

⁴⁶⁰ Részben még ebben az alfejezetben, részben a következőben.

⁴⁶¹ Hua 3/1: 304sk. „Értelem és megállapítás fogalmai, melyek elválaszthatatlanul hozzátartoznak a dolog fogalmához, már az egyszerű szemléletben is szükségyszerű alkalmazásukra találnak, így szükségszerűen meg kell alkotnunk a szemléleti értelem és a szemléleti megállapítás fogalmait”.

konkrét jelzés. A tulajdonnév egyfelől, szemben az utalással, lényegileg szintaxist implikál; a megfelelő szintaxis szabályait követve más nyelvi kifejezésekhez illeszthető, illetve illeszkedik, velük mondat szerű, kijelentésszerű komplex kifejezést alkotva. A tulajdonnévnek másfelől, mint Husserl mondja, kifejező funkciója is van.⁴⁶² A tulajdonnévnek nem csak jelölete van, a megnevezett vagy megjelölt dolog vagy személy, hanem *jelentése* is. A dolgokra, személyekre vonatkozó leírások nevékké alakíthatóak, és tulajdonnévi funkcióban is használhatóak. Ily módon tulajdonnévi alkalmazásra tehetnek szert az olyan kifejezések, mint „a jénai győző”, „a waterlooi vesztes”,⁴⁶³ melyeknek ugyanaz a jelölete, noha 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. Számára, mint fogalmaz, a jelentés sem az elmében, sem az elmén kívül nem bír *reális* létezéssel.⁴⁶⁴ Az előbbit Husserl a jelentés *pszichológiai* hiposztazálásának hívja, és e felfogás képviselőjeként többek között Locke-ot nevezi meg, az utóbit pedig a jelentés *metafizikai* hiposztazálásának nevezi, és ez felel meg szerinte a platonista (jelentés)realizmusnak, melyet épp ezért „platonizáló realizmusnak” is mond.⁴⁶⁵ A jelentések azonban szerinte egyáltalán nem léteznek reálisan, hanem a tudat által a valóság, a dolgok *ideális* mozzanataiként konstituáltak.⁴⁶⁶ 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,

⁴⁶² Vö. Hua 19/1: 63skk, magyar [2002]: 29skk.

⁴⁶³ Hua 19/1:53, magyar [2002]: 20sk.

⁴⁶⁴ Hua 19/1: 127sk.

⁴⁶⁵ I.m. 128.

⁴⁶⁶ Ld. ehhez a kérdéshez: Varga, 2009:248sk, különösen 42-es lábjegyzet.

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 a szélsőséges 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*,⁴⁶⁷ 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 (Vö. Hua 17: 42§/a, 89§/a.). Az ítéletaktus, belsőleg megformálva vagy másokkal közölve, szigorúan véve egy predikatív kategoriális aktus, mely közvetlenül a dolgokhoz, illetve a megítélt tényekhez, tényállásokhoz visz bennünket.⁴⁶⁸ Az ítélettartalom mint szintaktikailag artikulált jelentésformáció csak egy reflexív attitűdben válik hozzáférhetővé.

A *Formális és transzcendentális logikában* Husserl szembeállítja az ítéletek és jelentések birodalmát a tények és dolgok birodalmával

⁴⁶⁷ Kiemelés tőlem – MBP.

⁴⁶⁸ Hua 17: 117. „Figyelnünk kell mármost 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.”

(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 ítélettartalom mint jelentéskomplexum, a pusztán *vélt*, feltett tényállás.⁴⁶⁹

Az ítéletaktus, ahogyan azt közvetlenül végrehajtjuk, és amelybe úgymond közvetlenül „beleéljük” magunkat, egy doxikus aktus, egy ténymegállapítás, tények puszta „regisztrációja” vagy konstatálása. 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 részében⁴⁷⁰ a *Logikai vizsgálódásoknak* az ítélet

⁴⁶⁹ Ld. Sokolowski, 1974: 43-52.

⁴⁷⁰ Hua 17: 224sk [89§a]. „Ha mármost 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* «materia» 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 «ítélettartalom» ítéletértelme, abban a *közösben* oldódik fel, *ami a létmódusok váltakozásában* (bizonyosság, lehetőség, valószínűség, kétséesség, «valóság», semmisség) a doxikus tételezőmódus

(az aktus) minősége és matériája közti megkülönböztetésével⁴⁷¹ kapcsolja össze. A matéria maga az ítélet (vagy az aktus) tárgya, a minőség pedig az mód, ahogyan erre a tárgyra irányulunk.⁴⁷² A *Logikai 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 aktusminőségek 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 analitikus filozófia terminológiájához igazodva *propozicionális attitűdnek* nevezik azt a reflexív beállítódást, amelyben tematikussá válik az ítélettartalom.⁴⁷³ 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.⁴⁷⁴ 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 adottságmodok szerint

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 önállótlán mozzanataként ragadott meg”. Vö. még: Hua 3/1: 305 (lábjegyzetben).

⁴⁷¹ Vö. Hua 19/1: 425-431, magyar [2009]: 39-43.

⁴⁷² Minőség és matéria problémájához lásd még: Ullmann, 2010: 175sk.

⁴⁷³ Sokolowski, „Husserl and Frege”, in *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.

⁴⁷⁴ Az ezzel kapcsolatos bonyodalmakról lásd: Tengelyi, 1998: 135-151. A noéma fogalmával kapcsolatos viták, melyekkel behatóbban a következő szakaszban fogunk foglalkozni, leginkább ezekből a tükröződésekből fakadnak.

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.⁴⁷⁵ 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.

B. Diszkvotációs igazságfogalom

Azt a reflexív attitűdöt, melyben tematikussá válik az ítélet, Sokolowski *kritikai attitűdnek* is nevezi.⁴⁷⁶ Ebben a beállítódásban nem veszem készpénznek, amit a másik mond, hanem az általa mondott-hoz 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 színezüstből készültek. Amennyiben elfogadom, amit mond, akkor egyszerűen együtt megyek a vélsével, és közvetlenül a világban lévő tárgyakra, tényekre irányulok. Ekkor, a másikkal együtt, a világra közvetlenül irányuló kategoriális aktust valósítok meg. Elképzelhető azonban, hogy *kétkelkedni* 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*.⁴⁷⁷ 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 kétel-

⁴⁷⁵ Mint azt véleményem szerint Sokolowski és Drummond meggyőzően mutatták ki vonatkozó írásaikban. Sokolowski: 1974, 1987, 2000, 2008; Drummond: 1990.

⁴⁷⁶ Sokolowski, 2000: 101sk, 194skk, 197.

⁴⁷⁷ Sokolowski, i.m. 99skk.

kednem, 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.⁴⁷⁸ 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 „puszta véleménynek”.⁴⁷⁹

Sokolowski értelmezése szerint mindenesetre a „pusztán véltnek”, a „puszta véleménynek” alapvető szerepe van: belőle emelkedik ki az egész apofantikus és formális logika. Ezen a ponton azonban alapvető különbséget kell tennünk a propozicionális és a fenomenológiai reflexió között.⁴⁸⁰ 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).

⁴⁷⁸ Uo.

⁴⁷⁹ I.m. 101.

⁴⁸⁰ Vö. i.m. 186-194.

C. 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*.⁴⁸¹ Derrida egyszerre több ponton is támadja Husserl jelentés-elméletét, ezen a helyen csak a legfontosabb kifogásokat szeretném szemügyre venni. Azt próbálok megmutatni, hogy Derrida Husserl-kritikája sehol nem érinti a jelentés idealitását, hanem pusztán a jelek használatának *módjára* vonatkoztatható. Fontos ennek a bírálótnak 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.⁴⁸² Ebben az értelmezési keretben az egész nyugati hagyomány, és benne Husserl filozófiája is, a *jelenlét metafizikájaként* lepleződik le; vagyis a jelenlét abszolút primátusának metafizikai előfeltételezéseként. Husserlnél, Derrida értelmezése szerint, 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 gondolkodóé sem.⁴⁸³ A távollét jelzése nála

⁴⁸¹ Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF [1967, 1993] 2009, magyar: 2013. 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* 2 (1985): 193-214. Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

⁴⁸² Derrida, 2009: 40, magyar: 47sk.

⁴⁸³ 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 prob-

az intencionalitás lényegszerkezetéhez tartozik, az érzékelés szintjén éppúgy, mint a kategoriális intuíció és a lényeglátás szintjein is.⁴⁸⁴ Ez a felfogás olyan radikális kijelentésekre sarkallta őt, melyek szerint még Isten sem láthatja a dolgokat egyszerre minden aspektusból (Hua 3/1: 305).⁴⁸⁵ Husserl szerint a távollét a tapasztalat lényegi konstituense, és távollét nélkül éppoly kevésbé lehetséges tapasztalat, mint jelenlét nélkül.

Derridánál a differencia az ősadottság. A differenciából kiindulva próbálja problematikussá tenni az ideális jelentés gondolatát. Értelmezése szerint Husserlnél, szemben Fregével, a jelentés nem önmagába zárt logikai entitás, hanem bele van ágyazva az intencionális aktus mint jelentésadás szerkezetébe.⁴⁸⁶ 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 *interszubszejtivitás* dimenziójába ágyazódik bele. Temporalitás és interszubszejtivitás összekapcsolásával Derrida kifejezetten Lévinas nyomdokain halad.⁴⁸⁷ A kommunikáció folyamatában a nyelvi jel háromszorosan is utalásként értelmezhető: utal egyfelől a beszélő *lelkiállapotára*, másfelől a beszélőnek arra a *szándékára*, hogy közöljön valamit, harmadszor pedig a *kifejezés* utal a kifejezett gon-

lematikusságára már Marion is utalt. Marion, 1989: 145kk. Ld. még: Bacsó Béla, „Fenomén és nyelv kérdéséhez. Husserl és Derrida”, in Varga-Zuh, 2009: 131-141, különösen: 132.

⁴⁸⁴ A kategoriális intuíció és a lényeglátás szintjén a távollét a rájuk jellemző evidencia *inadekvát* voltában, a lényegek és kategóriák észlelésének lényegi *nyitottságában* áll.

⁴⁸⁵ Vö. még: „Szellem és természet” („Natur und Geist”, Sommersemester, 1919). Hua Mat 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 maradóként elgondolható, és Istennek a dolgok adekvát észlelését tulajdonítani annyi, mintha abszurdításokat tulajdonítanánk neki”.

⁴⁸⁶ Vö. Derrida [1967] 2009: 185kk, magyar: 255kk. Ullmann, 2012: 232sk.

⁴⁸⁷ Vö. Ullmann, 2012: 237, 85-ös lábjegyzet.

dolatra. A jelentés annyiban jelenik meg közös jelentésként, amennyiben a másik követi azt, amit beszédemmel ki akarok fejezni, és megérti 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 ismételhőséget, azt tehát, hogy a jelentésre identikus módon tudjunk minden időben referálni. Ez azonban, Derrida olvasata szerint legalábbis, jelen és múlt differenciájára utal. A végtelen ismételhőség elgondolásánál elkerülhetetlen, hogy ne hivatkozzunk az *emlékezetre*, tehát egy időbeli nyomstruktúrára. Vagyis a jelentés temporális konstitúciójánál megint csak előáll az alteritás, és közelebről egy jelstruktúra (jel és jelzett eredeti differenciája). Mind az interszubbektivitásra, mind a temporalitásra támaszkodó érv jel és jelentés eredeti összetartozását hivatott megmutatni; és ezen keresztül azt, hogy az idealitás minden konstitúciójába belopózik az alteritás.⁴⁸⁸

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”),⁴⁸⁹ „retencionális nyom” („trace rétentionnelle”),⁴⁹⁰ mely mindig valami távollévőre utal, valami olyanra, ami soha nincs jelen, és ezáltal a jel megtöri a jelenlét primátusát. A jelbe mindig beleszövődik 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. Derrida értelmezése szerint a nyugati metafizikai hagyomány kezdeteinél 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 szár-

⁴⁸⁸ Vö. Ullmann, 2012: 231-238.

⁴⁸⁹ Derrida, 2009: 95, magyar: 108.

⁴⁹⁰ Uo.

maztak, ahol az egyik taghoz képest a másik rendre leértékelődött és alárendelődött.⁴⁹¹ De minden metafizikai megkettőződés magját a jelenlét primátusa alkotta.

A jelen munka 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 különbsége 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 rejtőzködő, „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 értelem bővülés lehetőségének (Hua 3/1: § 149).⁴⁹² 2. Noha a jelentésadó aktus révén valóban a jelentéssel, magával kerülünk kapcsolatba, a

⁴⁹¹ Ullmann, 2012: 238-239. „*A hang és a fenomen* 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 nyelvel szemben, hang az írással szemben, igazság a jellel szemben, lényeg a ténnyel szemben, transzcendentális a pszichikaival szemben, stb.”

⁴⁹² 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 [Kontinuität] vagy kollektívája 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.

jelentés még sincs bezárva az intencionális aktusba. Az ideális nem lép be a reálisba, az intencionális aktus nem létrehozza a jelentést, *hanem célba veszi azt.*

Husserl szerint az egyedít, a konkrétat, egyáltalán csak valamilyen általános különös eseteként vagyunk képesek elgondolni (Hua 3/1: §2). A konkrétum az absztrakt mozzanatok összesződése révén válik konkrétá, absztrakt mozzanatok nélkül nincs konkrét dolog.⁴⁹³ Az absztrakt a dolgokban benne rejlő általános. Azonban bármilyen „laza”, elmosódott körvonalú általánosság (a Hume-féle „hasonlóság körei”) csupán egy ideális általánosság előfeltétele mellett válik egyáltalán lehetségessé.⁴⁹⁴ Értelmes kommunikáció csak a jelentés idealitásának, illetve a dolgok ideális aspektusának előfeltételezésével képzelhető el. A kommunikáció minden zavarát (minden félreértés, nem-megértés) a sikeres kommunikációhoz viszonyított *anomáliás* eseteként kell felfognunk.⁴⁹⁵ 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 tudni *ugyanarról* a dologról beszélgetni.⁴⁹⁶ Az ideális transzcendencia elérése és konstitúciója a kommunikációs folyamat *normálesete*.

Az ideális léte az értelmes beszéd előfeltételeként jelenik meg. A jelentés éppoly kevésbé van jelen reálisan a jelentésadó intencionális aktusban, ahogy a transzcendens tárgy sincs benne az észlelési aktusban. 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

⁴⁹³ 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.

⁴⁹⁴ Hua 19/1: 120sk, 192skk, 196skk, 215skk.

⁴⁹⁵ Ugyanúgy, ahogy az érzéki észlelés esetében minden hallucinációt, érzéksalódat, álmot a veridikus, tehát a reális transzcendenciát elérő észlelés anomáliájaként tudunk csak értelmesen megragadni. Vö. Sokolowski, 2000:14sk.

⁴⁹⁶ Még ha arról beszélnénk, 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 mármost 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.

ideálisnak tekintendő kifejezések kontextusa egyáltalán nem határozza meg a jelentést, hanem csupán a kommunikatív aktus *referencialitását*,⁴⁹⁷ vagyis az intencionális tárgyra (az ideális jelentésre) való vonatkozását. A vita tehát a jelek használatának *módjáról* folyik. Ezt a használatot meghatározhatja az interszubjektív, 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 tudományban, sem a hétköznapi, gyakorlati életben.

3.4. Beszéd és nyelv. A szignifikáció teljes konkrétsága

A szavak, kifejezések, ítéletek mind önállóan mozzanatként jelennek meg a *nyelv* eredendő fenomenjében. 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 megnyilvánulása: a nyelv mint *beszéd*, kommunikációs aktus, közlés. Egyetérthetünk Heideggerrel abban, hogy a nyelv eredeti formája a beszéd, tehát a magát a többiekkel megértető együttlét.⁴⁹⁸

Heideggernél a beszéd a konkrét, eredeti fenomén, amelynek a szó, a kijelentés csak önállóan struktúramozzanatai. A nyelv összefüggése az igazság kérdésével nála különösen szemléletes: a beszéd, Heidegger értelmezése szerint, a megértéssel és a hangoltsággal együtt konstituálja a feltárultságot, tehát az igazság megmutatkozását.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Husserlnél: *Beziehung, intentionale Beziehung*.

⁴⁹⁸ *Lét és idő*, GA2: 160, magyar: 191. „A nyelv egzisztenciál-ontológiai fundamentuma a beszéd”.

⁴⁹⁹ 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 jelentésegébe *szóhoz jut*. A jelentések szavakban öltenek testet, nem pedig szódolgokat látunk el jelentésekkel. / A kimondott beszéd a nyelv. Ez a szó-egész – amelyben a beszéd saját «világbeli» léttel bír – így világban belüli létezőként lehető fel, miként egy kézhezálló. A nyelv

Heidegger a nyelvet mindenekelőtt a jelentésszerűség és az érthetőség felől ragadja meg, tehát a nyelv jelentésszerű rétegét tartja szem előtt elsősorban. „A jelentések szavakban öltenek testet” (GA2: 161, magyar: 192). Eközben Husserl jelentéstanára hivatkozik.⁵⁰⁰ A beszéd a világban fellelhető érthetőség és jelentésszerű 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!»” (i.m. 157, magyar: 188). A hétköznapi életben „félszavakból” is megértjük egymást; egy-egy gesztus, kézmozdulat, a szemöldök felvonása (kérdőn vagy várakozón nézek a másikra) teljes értékű kommunikációs aktusnak fel. Képesek vagyunk szavak nélkül megvilágítani a másik számára a helyzetet, s ez a szavak nélküli kommunikáció, Heidegger számára – teljes joggal – már beszédnek számít.

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 egyes nyelvek között nem lehetséges valódi átjárás, közvetítés.⁵⁰¹ Minden egyes nyelv a

szétzúzható kéznéllevő szöveggé. 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.

⁵⁰⁰ I.m. 166, magyar: 197, lábjegyzetben. Husserl: 4-6. *Logikai vizsgálódás, Eszmék:* §§123skk.

⁵⁰¹ 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>

világ egy önmagába zárt szemléletmódja, minden egyes kulturális közösség egy (nyelvi) zárt monász.⁵⁰² 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 Husserl-nél, 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 behelyezkedni egy számomra tökéletesen idegen kulturális közegbe, és próbálhatom meg azt oly módon elsajátítani, hogy saját világommá tegyem.⁵⁰³

Saját létezésem tekintetében a nyelv kettős vonatkozást egyesít magában. A nyelv révén egyfelől mindig valamilyen közösséghez tartozom: ahhoz a közösséghez nevezetesen, melynek nyelvét beszélem. A nyelv által másfelől a világ és a dolgok jelentéses aspektusára vonatkozom. Mindig egy közösség tagjaként viszonyulok ehhez a jelentésséghez. Ennek a közösségnek az életpraxisa meghatározza azt, hogy a világegész, általában a dolgok, *mely* jelentésszerű aspektusaihoz és mozzanataihoz férek hozzá, valamint, *hogymiként*. A nyelv a világ és a dolgok jelentésségének egy interszjektív praxis által meghatározott *feltárása*. Husserl számára a nyelv azért is centrális jelentőségű, mivel általa osztjuk meg egymással a teoretikus (tudományos) és pre-teoretikus (tudomány előtti) praxisban feltárt jelentésséget. A nyelv a tudományon belül a tudományos diskurzus nyelve.⁵⁰⁴ A tudomány Husserl számára nem csupán igaz tételek rendszere volt,⁵⁰⁵ hanem a teoretikus beállítódás, a tudomá-

⁵⁰² Miként Oswald Spengler értelmezte a civilizációkat *A nyugat alkonyában*.

⁵⁰³ Különösen az összkiadás 39-es kötetének írásaiban, ld. mindenekelőtt: 17-es, 35-ös, 48-as szövegek.

⁵⁰⁴ Specifikusan a fenomenológiai, illetve filozófiai diskurzus problémáját illetően lásd: Sokolowski, „Husserl’s Discovery of Philosophical Discourse”, in *Husserl Studies* (2008) 24: 167-175.

⁵⁰⁵ Bár a tudomány tételekben rögzített, és ily módon objektivált formája is alapvető szerepet töltött be nála. Mint a *Logikai vizsgálódásokban* írja: „A tudomány

nyos attitűd aktív megvalósítása, egy tudományos közösség tevékenysége, együttes erőfeszítése, interszubjektív, nyelvileg meghatározott folyamat.⁵⁰⁶

Az ítélet (mint ítéletszerű közlés) Husserl számára alapvető jelentőséggel bír mind az igazságkérdés, mind egyáltalán az interszubjektív létezés szempontjából.⁵⁰⁷ Tudományos, teoretikus belátásaink ítéletekben jutnak kifejezésre. Az ítéletnek van egy kifejezésszerű 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, első pillantásra 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 nyelvek⁵⁰⁸ Husserlnél nem pusztán egy népcsoportnak, egy nyelvi

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.

⁵⁰⁶ Husserl munkásságán keresztül végig jelent volt 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 tudmánynak, 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].

⁵⁰⁷ 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.

⁵⁰⁸ A *Logikai vizsgálódásokban* az empirikus nyelv a formális nyelvvel szembeállítva jelenik meg; Hua 19/1: 314, 332sk, 335sk, 344sk. Lásd erről részletesebben alább.

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 identikus módon hivatkozhatunk.

Ami a nyelv kifejezésszerű aspektusát illeti, Husserl valóban a nyelv *instrumentalista* felfogását vallotta, egészen néhány, a kései korszakában keletkezett kutatási kézirataiig 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 többek között 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 felfogása szerint, eldologiasítja a nyelvet, és ezáltal elfedi azt az alapvető ténytet, hogy nem rendelkezünk olyan távolsággal a nyelvhez képest, melyet ez a felfogás hallgatólagosan, vagy akár kimondottan, feltételez.⁵⁰⁹ 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 átszövi gondolkodásunkat, és eleve meghatározza azt, hogy a világ mely jelentéses rétegei tárulnak fel számunkra. Gadamer „nyelvfelejtésnek” („Sprachvergessenheit”) nevezte azt a filozófiai vaktságot, mely nem engedte megpillantani a gondolkodást a kifejezéses nyelvvel összefűző intim kapcsolatot.⁵¹⁰

Husserl nyelvfelfogását sokáig empirikus nyelv és formális nyelv kettősségének koncepciója határozta meg. Az empirikus nyelv egy faktikus, kulturális, interszjektív teljesítmény, egy arra szolgáló eszköz, hogy valamely (nemzeti, kulturális vagy akár tudományos) közösség tagjai megértessék magukat egymással. A formális nyelv a

⁵⁰⁹ Magyarázatra szorul mindenestre az is, hogy mi teszi lehetségessé a nyelvnek ezt a két, egymástól gyökeresen különböző fenomenológiai interpretációját. Nem érzem kielégítőnek azt a magyarázatot, hogy Husserl 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.

⁵¹⁰ Olay, 2007: 76skk. Vö. még: i.m. 35.o.

formális logika, illetve a *mathesis universalis*,⁵¹¹ egy univerzális, minden többértelműségtől megtisztított szimbolikus apparátus nyelve. A formális nyelv mint formális grammatika Husserlnél a tiszta formális ontológia koncepciójához vezetett.⁵¹² A formális nyelv olyan szimbólumrendszer, mely a valóság formális struktúra-rendszerére vonatkozik, illetve ezt a rendszert képezi le. Az univerzális grammatika a valóság szintaktikai szerkezetét tükrözi vissza. Mivel grammatikai szerkezetét tekintve az összes empirikus nyelv végső soron a valóság belső formális struktúra-rendszerén alapul, ezért Husserl szerint az empirikus nyelveknek, alapvető szintaktikai, formális szerkezetük tekintetében, egymással is összhangban kell lenniük.⁵¹³

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”,⁵¹⁴ illetve az „érdeklődés vonzásának” a fogalma.⁵¹⁵ Husserl úgy vélte, hogy a világ jelentéses oldalának van egy univerzális struktúrája, amely vonzást gyakorol az intencionális aktus irányára. A jelentésadó aktusok ezt a vonzást követik. Mivel a világ kirajzolja a jelentésadást, 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, fejlődése során – legáltalánosabb struktúráit tekintve – eleve ezt a szintaxist követi.

⁵¹¹ Mely utóbbi koncepciót Husserl Leibnizre támaszkodva fogalmazza meg. Hua 18: 222skk, 226skk.

⁵¹² Ld. pl. Hua 3/1: §§9-10, 16, 148; Hua 17: §27.

⁵¹³ 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”.

⁵¹⁴ Hua 20/2: 152. „Intentionale Zug”.

⁵¹⁵ L.m. 69. „Zug des Interesses”.

Az életgyakorlat a világ jelentésszerű közegébe helyez bennünket.⁵¹⁶ Meghatározza, hogy a világ jelentésszerű egészének mely részeivel, és mely rétegeivel van elsősorban dolgunk, hogy mely részek és rétegek tárnak 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 utalj: vannak olyan jelentések, amelyek nem öltenek szavakban testet.⁵¹⁷ Van, amikor valamit sikerül kristálytisztán belátnunk, mégsem találunk szavakat a szóban forgó gondolathoz. Vannak dolgok, melyeket hiába értünk meg tökéletesen, még is hiányoznak a szavak.⁵¹⁸ Vannak dolgok, helyzetek, melyeket egyes nyelveken ki tudunk fejezni, más nyelveken pedig nem; vannak, amelyeket 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 lényegi jelentőséggel bírt számára. Kifejezések nélkül a világ jelentésszerű 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.⁵¹⁹ Túlzás nélkül

⁵¹⁶ Amikor ebben az összefüggésben „életgyakorlatról” (Husserlnél: „Lebenspraxis”) beszélek, akkor Husserl korábbi nyelvfilozófiai megfontolásait a kései Husserlnék 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.

⁵¹⁷ GA2: 161, magyar: 192. „A jelentések szavakban öltenek testet”.

⁵¹⁸ 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 régiiek nem alkalmasak az általa megragadott fenomének kifejezésére. Ld. ehhez: Schwendtner, 2009: 115-126, továbbá: Moran, 2002: 192.

⁵¹⁹ Hua 12: 349, magyar: 24. „Most nem feladatunk részletesen kitérni arra, hogy a nem-tulajdonképpen 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 a 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;

állíthatjuk, hogy a pusztán instrumentális funkciójában megragadott nyelv sem alárendelt, hanem egyenesen középponti szerepet játszott Husserl gondolkodásában. Kései nyelvfelfogása azonban valamilyes elmozdulást mutatott, és közeledett a nyelv egzisztenciális interpretációjához.⁵²⁰

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.⁵²¹ 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.⁵²² 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.⁵²³ Honi nyelv és idegen nyelv különbsége ugyanis az idős Husserl gran-

vagy anélkül, hogy rendelkezniék 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 illetően lásd: Zuh, 2008; továbbá: uő., 2009: 280-298, különösen: 280-287.

⁵²⁰ Vö. Schwendtner, 2008: 112-115. A kései Husserl nyelvfelfogásáról bővebben ld.: Steinbock, 1995:208-219, 220-232 (különösen 226sk).

⁵²¹ Schwendtner, 2008: 112. „[A] honi világ konstitúciójában a nyelvnek Husserl *elsődleges* szerepet tulajdonít”.

⁵²² „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 népesség otthonosan tradicionális életvilága nem csak az összeköttetésben álló személyek közli 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.

⁵²³ 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 kiépi-

diózus történelemfilozófiai 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.⁵²⁴

Amellett, hogy az életvilág fenomenológiájának kidolgozása során 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.⁵²⁵ Fink a *Hatodik Kartéziánus Elmélkedésben* felveti a *természetes nyelvre* irányuló redukció szükségességének a problémáját.⁵²⁶ 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

teni, amely az egész emberiség számára érvényes, a cselekvést és a megismerést átfogó normarenddel szolgálna”

⁵²⁴ Vö. Schwendtner, uo. Továbbá: Hua 15: 224skk, különösen: 226.o. „A közösségi élet kiterjed, és «politikai formában» egy praxis univerzalitása felé tendál, ameddig csak a lehetséges kommunikáció ér. A praxis univerzalitása, mint az összehangzó módon kielégülő és interszubjektív kielégített praxis univerzalitása. A nyelvi közösség univerzalitása, az idegen nyelvűség 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 eleven vagy ismeretlenül feltételezett tradícióból, tehát egy szintetikus érvényességességként 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-szubjektívásban benne rejlő teleologikus tendenciáknak, illetőleg a transzcendentális össz-szubjektivitásnak az emberiség történelmén keresztül való önegyesítésének és önharmonizációjának az *apodiktikus jelzésére* szolgálnak.

⁵²⁵ Vö. Schwendtner, i.m. 108-110.

⁵²⁶ Fink, 1988: 93skk. 10§, „Das Phänomenologischeren als Prädikation”, „A fenomenológizálás mint predikáció”.

nyelv redukcióját a transzcendentális redukció után, és a transzcendentális beállítódás talaján új, többértelműségetől mentes transzcendentális *jelentés* rendszert rögzítsünk.⁵²⁷ Fink azonban a transzcendentális jelentések egyértelmű körülhatárolásáról és rögzítéséről ír, a transzcendentális nyelv gondolatát azonban határozottan elutasítja, és értelmetlennek tartja.⁵²⁸

Husserl több ponton is vitába száll tanítványa felfogásával. 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 redukciót. Az a transzcendentális beállítódás, amely megragad a természetes nyelv kétértelműségeiben, csak arra való alkalmatlanságát vagy képtelenségét bizonyította, hogy megfelelő módon vitelezze ki a redukciót.⁵²⁹ Másfelől Husserl elutasítja azt is, hogy transzcendentális nyelv, tehát a transzcendentális beállítódás talaján kibontakoztatott, a fenoméneket minden kétértelműségtől mentesen jelölni képes szimbólumrendszer lehetetlen volna. Ahogy egyik polemikus célzatú, ebből az időszakból származó kéziratában kifejezetten állítja, a transzcendentális fenomenológus nagyon is alkothat ilyen szimbólumrendszert, és feladata is, hogy ilyet alkotson (Ms. B I 5 I). 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 nyelv-

⁵²⁷ Fink, 1988: 98.

⁵²⁸ I.m. 104. „A transzcendentális appercepciók kialakításának folyamata azonban nem vezet egy önálló transzcendentális nyelv kiépítéséhez, és soha nem is vezethet ilyesmihez”. I.m. 107. „Egy transzcendentális nyelv eszméje, amely egyáltalán nem szorulna a természetes nyelv közvetítésére, magában véve abszurd”.

⁵²⁹ 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.*”

vének számít.⁵³⁰ 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; meggyőződéseim 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.⁵³¹ 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.⁵³² Amikor a nyelv dadogni kezd, amikor nem találjuk a megfelelő szavakat, és érezzük, hogy nyelvünk nem elégséges ahhoz, hogy közvetítse azt, amit ki akarunk fejteni, akkor láthatóvá válik a nyelv instrumentális dimenziója. Az idegen nyelv, a tanult nyelv esetén a nyelvhez való instrumentális viszonyulás a normálállapot. Ki akarjuk fejteni, meg akarjuk értetni magunkat általa. 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. Elképzeltető,

⁵³⁰ Husserl, B I 5 I. „A transzcendentálisra redukálom magam. Transzcendentális egóként szimbólumokat alkothatok – transzcendentális szimbólumokat, amelyek maguk is transzcendentális szférában léteznek, és amelyek azután interszubjektíve „tapasztalhatók” a maguk transzcendentális-interszubjektív létükben, transzcendentális tényeket szimbolizálva, mint jelentéseket. Segítségükkel ezután általában vett transzcendentális igazságokat rögzíthetünk, amelyek mindenekelőtt az én primordiális szférámat jellemzik deskriptíve, ezután az én egológikusan orientált interszubjektivitásomat, a tapasztalati világot a transzcendentális felfogásban, minden szinten. Arra alkalmasint közvetett transzcendentális ismeretet is lehet alapítani.” A teljes kéziratot függelékben közlöm.

⁵³¹ Vö. Steinbock, 1995: 226.

⁵³² 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.

hogy egy idegen nyelvvél olyan közeli, intim kapcsolatba kerülünk, hogy többé nem rendelkezünk távolsággal hozzá képest, amikor normálisan „használjuk”; tehát, hogy idegen nyelvből saját nyelvévé válik. Mindenesetre a nyelv fenoménje lényegileg magában rejti mindkét dimenziót vagy aspektust.

4. FEJEZET. AZ EVIDENCIA

Az evidencia az igazság tapasztalatának noétikus aspektusa, melynek noématis korrelátumát maga az igazság, illetve az igazként megmutató tény vagy tényállás jelenti.⁵³³ Épp ezért az evidencia elemzése alkotja az átvezetést a tárgyi, noématis 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,⁵³⁴ egészen a *Válságig*, változatlanok maradtak nála. *Az aritmetika filozófiájában*, illetve az azt kísérő kéziratokban⁵³⁵ megtalálható az a koncepció, mely az evidenciát a szemléletben való közvetlen előfordulással⁵³⁶ kapcsolja össze; továbbá 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 mo-

⁵³³ Hua 19/2: 651. „Az evidencia maga, ahogy mondtuk, a legteljesebb fedésszintézisnek az aktusa. Mint minden azonosítás, ő is egy objektíváló aktus, melynek objektív korrelátuma az igazság értelmében vett lét, vagy röviden az igazság”.

⁵³⁴ Vö. Zuh, 2008.

⁵³⁵ 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.

⁵³⁶ A főszövegben ld. pl. Hua 12: 191sk.

tívumok határozzák meg, a pszichologizmus kritikája,⁵³⁷ másfelől viszont a fenomenológia mint tiszta apriori diszciplína bemutatása. Ennek megfelelően az evidencia meghatározása az első főműben részben negatív (Husserl elhatárolja magát a pszichologizmus evidenciaelméletétől), részben pedig pozitív. Az evidencia Husserlnél egyfelől *nem* „belső érzés”, a „bizonyosság” vagy „szükségszerűség szubjektív érzése”,⁵³⁸ mely a helyes ítéletet, az igaz vélekedést kísérné, másfelől, pozitív tekintetben, az evidencia a dolog önadottságának⁵³⁹ a tudata. Ez utóbbi motívum végig hangsúlyos marad evidenciafelfogásában, még akkor is, amikor a pszichologizmussal folytatott vita már háttérbe szorul; és csupán az a dolog lesz más, melynek önadottságáról szó van. Ha más a vizsgált dolog típusa, a rá vonatkozó evidencia szerkezete is megváltozik; nem változik azonban az, hogy az evidencia-aktus⁵⁴⁰ magát a dolgot prezentálja. „Maga a dolog” a *Logikai vizsgálódásokban* egy érzéki, illetve egy kategoriális tárgy volt, a transzcendentális fordulatot követően⁵⁴¹ 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 talajjául szolgál.

Amikor 1896-tól kezdve⁵⁴² 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 evidenciafogalmával szemben kellett meghatározni. A pszichologizmusban az evidencia a helyes vagy igaz ítéletet, illetve

⁵³⁷ 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-líiii.

⁵³⁸ 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»”.

⁵³⁹ I.m. 193. „Das evidente Urteil aber ist ein Bewußtsein originärer Gegebenheit”.

⁵⁴⁰ Hua 19/2: 652. „Akt der Evidenz”. Vö. még: Tugendhat, 1970: 92, 94.

⁵⁴¹ Tehát körülbelül 1906-tól kezdve.

⁵⁴² Holenstein, 1975 (Hua 18): xxiii skk.

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.⁵⁴³ Husserl úgy vélte, hogy az evidencia semmiképpen sem érzés, és nem is egyfajta misztikus „*index veri*”, „az igazság indexe”, mely mindannyiszor jelzőfényszerűen kigyulladna elménkben, valahányszor helyesen ítélnünk vagy gondolunk (Hua 3/1: 46), 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).

A jelen fejezetben részben kronológiai, részben tematikus szempontokat követünk, és ennek megfelelően négy részre osztjuk azt: 4.1. Az evidencia a *Logikai vizsgálódásokban*, 4.2. Az evidencia az *Eszmékben*, 4.3. Az evidencia eszméjének fejlődése az *Eszmék* után. Adekvát és apodiktikus evidencia viszonya, 4.4. Az apodiktikus evidencia kontextualitása és modalizálhatósága.

4.1. Az evidencia a *Logikai vizsgálódásokban*

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 megkülönböztetési szintézis, valaminek mint valaminek a felismerése, illetve annak evidens felismerése, hogy nem valamivel, hanem valami mással van dolgunk (i.m. §38). Evidenciáról van szó mindenütt, ahol észleletek betöltötenek egy vélekedő 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,⁵⁴⁴ míg beszélhetünk a *szűkebb* értelemben vett evidenciáról is, mely azonban kizárólag a betöltöttség

⁵⁴³ Hua 18: 183-185 (§49); Hua 3/1: 46sk (§21). Vö. Heffernan, 1999: 91.

⁵⁴⁴ 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*”.

legmagasabb fokán álló szintézist jelent, amelynek meghaladása nem képzelhető el.⁵⁴⁵ Az evidencia aktusa, hangsúlyozza Husserl, minden esetben egy fedésszintézist (Deckunssynthese), 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.⁵⁴⁶ 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).⁵⁴⁷ Ezek a meghatározások ugyanannak az egységes fenoménstruktúrájának 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*. Másodszor: minden evidensen vélt aktushoz lényegileg hozzátartozik egy *eszme*, mely az abszolút adekváció felé vezet az igazolás műveletét. Harmadszor: szó van magáról az igaz dologról vagy tényállásról, mely ténylegesen *betölti* az intenciót, vagyis telítettséget ad neki. Végül, negyedszer, az evidensen vagy igaz módon vélt aktus aktuskarakteréről van szó, mint helyességről. A (magasabb rendű) evidencia konkrét aktusában egyaránt részt vesznek szignitív és intuitív aktu-

⁵⁴⁵ Uo. „Az evidencia ismeretkritikailag pregnáns fogalma azonban kizárólag erre az utóbbi, meghaladhatatlan célt jelentő, ezen *legteljesebbbetöltődési 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 véve *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”.

⁵⁴⁶ Tugendhat szerint ez a harmadik igazságfogalom az, amely a későbbiekben uralni fogja Husserl igazságfelfogását. Tugendhat, 1970: 93.

⁵⁴⁷ Vö. Tugendhat, i.m. 90-106, különösen: 90-96.

sok; 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 (kategorialis vélesek) intuitív aktusok révén történő betöltését jelentik.

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.⁵⁴⁸ 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.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ 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 létkarakterére, 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 mindenkorai fogalmának az alapján épül föl.”

⁵⁴⁹ Vö. ezzel kapcsolatban: Inga Römer, 2010: 20sk. „A *Logikai vizsgálódásokban* Husserl azon a véleményen van, hogy a fenomenológiának a tudat tisztáza 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”.

4.2. Az evidencia az *Eszmé*kben

A transzcendentális fordulatot követően Husserl kutatásainak a redukciók módszertanilag tudatosan kimunkált apparátusa fog irányt szabni. A két alapvető redukció, amellyel Husserl operál: az eidetikus és a transzcendentális-fenomenológiai. Az evidenciára vonatkozó elméletének ehhez a módszertani bázishoz kell igazodnia. Kulcskérdéssé válik, hogy milyen evidencia illeti meg egyfelől a lényegtárgyakat általában, másfelől a transzcendentális szubjektivitás konkrét-individuális egységeit, a cogitókat, valamint azok általános-eidetikus struktúráit, illetve, hogy esetükben hogyan biztosítható az evidens hozzáférés. Ennélfogva a transzcendentális fenomenológia szisztematikus eredményeit közreadó *Eszmé*kben Husserl nagy hangsúlyt fektet az evidencia részletes kifejtésére, immár a transzcendentális fenomenológia nézőpontjából. Az *Eszmé*kben szó van mindenekelőtt az evidencia „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 szemben (i.m. §§136-145).⁵⁵⁰ 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.⁵⁵¹

Egy jelenlévő dolog mint jelenlévő evidensen adott. Korábban csupán üresen véltem („azt hiszem, nyitva felejtettem a konyhaajtót”, mondhatom a nappaliban), majd ez az üres vélel 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

A fenomenológiai redukciónak a Logikai vizsgálódásokban felbukkanó előképét illetően lásd: Lohmar, 2002: (különösen) 760sk. Dieter Lohmar szerint a *Logikai vizsgálódások*ban egyenesen az immanenciára való redukció „megszaladásáról” van szó; Husserl túlságosan is radikálisan leszűkíti a vizsgálódás 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 korrigálja.

⁵⁵⁰ Vö. ezzel kapcsolatban: Kevin Hermberg, *Husserl's Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*, New York: Continuum International Publishing Group, 2006: 24sk.

⁵⁵¹ Vö. Hermberg, 2006: 30.

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*; tehát hogy mindig van benne, ami elrejtőzik a tekintet elől, de éppen ezért egyersmind a lehetséges további betöltődés témájául kínálkozik.

Az evidencia mindenekelőtt egy észlelési aktus evidenciája. Az *Eszmék* alapvetően két különbségtétel szerint osztja fel az észlelés alap-típusait: 1. individuális és általános észlelés (utóbbi: lényegszemlélet, Wesensschauung, Wesensanschauung, i.m. §3), valamint 2. immanens 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 szemléleten alapul, és abban a tekintetben ő maga is transzcendensnek 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,⁵⁵² noha hangsúlyos kritikai megjegyzésektől kisérvé.⁵⁵³ Ezt a terminusválasztást azonban már az *Eszmék*ben menthetetlenül félrevezetőnek tartja, ezért inkább az immanens észlelés és transzcendens észlelés fogalom-párt használja helyette (Hua 3/1: 78).⁵⁵⁴ Első megközelítésben:⁵⁵⁵ az immanens észlelés adekvát, míg a transzcendens észlelés mindig inadequatekvát. Az érzéki dolog mindig újabb és újabb megközelítési módokat kínál fel önmagával kapcsolatban. A fenomenológiai reflexió immanens tárgyról, az élményről vagy cogitóról ellenben ezt írja Husserl: „egy élmény nem bomlik tárgyi árnyalatokra” (i.m. 88, vö. még 92).⁵⁵⁶ Néhány oldallal később azonban ezt írja: „Még egy él-

⁵⁵² Ld. Hua 19/2: 751-775.

⁵⁵³ Vö. pl. i.m. 767skk.

⁵⁵⁴ 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”.

⁵⁵⁵ Lásd erről alább.

⁵⁵⁶ Hua 3/1: 88. „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab”. Ld. még: Tengelyi, 2010: 11sk.

mény sem ragadható meg soha teljesen adekvátan, a maga tökéletes egységében” (i.m. 93).⁵⁵⁷ 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. A látás során világos képzetünk lehet valamilyen külső, transzcendens dologról vagy tényről. Az asszertórikus evidencia szükségképp *individuális* dolgokra, tényekre irányul. Ezzel állítja szembe Husserl az apodiktikus evidenciát, mely általános lényegstruktúrákra vonatkozik. Egy lényeg apodiktikus, keresztülhúzhatatlan evidenciával lehet adva.⁵⁵⁸ 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 aritmetikai bizonyítás *intellektuális* „belátásával” („Einse-

⁵⁵⁷ 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).

⁵⁵⁸ Hua 3/1: 317sk. „[F]enomenológiailag konstatálhatjuk, hogy *egy individuális* úgymond «*asszertórikus*» látása, például egy dolog vagy egy individuális 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 szükségszerűségének 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.

hen”), melyet a szó „pregnans”, szigorú értelmében vett evidencia jellemez.⁵⁵⁹

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 áthúzódásnak) 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 vagy 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” (Hua 3/1: 186), mely azonban nem az immanens észlelés, hanem a lényeglátás témája. Ezt az egészt apodiktikus, de nem adekvát evidencia illeti meg.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ I.m. 317. Az 1902/03-as téli szemeszterben tartott „Általános ismeretelmélet” („Allgemeine Erkenntnistheorie”) 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 Mat 3: 95.

⁵⁶⁰ 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 ”.

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[51.0.]). Minden ismeretnek *végső soron* a szemléleten, mégpedig az érzéki szemléleten kell nyugodnia. Ebben, és csak ebben az értelemben teljes joggal nevezhetjük Husserlt empiristának.⁵⁶¹ A lényegstruktúrák, a kategoriális tárgyak és szerkezetek, végső soron mind az 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, akárcsak az általuk megítélt dolgoké és tényeké, *asszertórikus*. Azonban a szemléletben megjelenített lényegekről alkotott ítéletek, tehát a *lényegítéletek* (Wesensurteile), az általuk megítélt lényegek és lényegi tényállások apodiktikus evidenciájánál fogva maguk is *apodiktikus* evidenciával rendelkeznek (i.m. 18).⁵⁶² 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.

4.3. Az evidencia eszméjének fejlődése az *Eszmék* után. Adekvát és apodiktikus evidencia viszonya

A fentebbi fejtegetések után rátérhetünk *adekvát* és *apodiktikus* evidencia viszonyának problémájára. Egyes értelmezők, köztük Elisabeth Ströker,⁵⁶³ úgy vélték, hogy Husserl egészen 1925-ig nem tett

⁵⁶¹ Ezt az álláspontot „transzcendentális empirizmusnak” is nevezhetjük.

⁵⁶² 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.”

⁵⁶³ 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.

kifejezett különbséget az evidencia e két típusa között. Az *Eszmék* megjelenését követő időszak írásaiban, előadászövegeiben 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.⁵⁶⁴ Azonban maga az *Eszmék* több olyan egyértelmű szöveghelyet kínál számunkra, amelynek alapján világosan el tudjuk egymástól határolni a két fogalmat. A materiális lényegekre ugyanis, mint korábban láttuk,⁵⁶⁵ csak inadekvát evidencia vonatkozhat. Az *Eszmék* saját felfogása szerint sem a konkrét élmény (az immanens észlelésben), sem a materiális lényeg (a lényeglátás számára) nem lehet adva adekvátan.⁵⁶⁶

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 kitűnik 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).⁵⁶⁴ Hasonló véleményen van még Drummond: „A *Kartézianus elmékedésekig* Husserl nem dolgozta ki az «adekvát» és «apodiktikus» terminusokkal jelölt tökéletes evidencia ezen két típusa között fennálló különbségeket”, Drummond, 1990: 244.

⁵⁶⁴ 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 fogalmi. 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.

⁵⁶⁵ Vö. fentebb: „A jelentés idealitása. Derrida Husserl-kritikája”.

⁵⁶⁶ Apodikticitás és adekvát evidencia az *Eszmék*ben való elvi különbsége mellett érvelnek: Kevin Hermsberg, 2006: 26-32. Harry P. Reeder, „Husserl’s Apodictic Evidence”, in *Southwest Philosophical Studies* (Spring) 1990: 70-78. Hermsberg és

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). Arról ír, hogy 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).⁵⁶⁷ 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 elmélkedések* valamint a *Formális és transzcendentális logika* megírásának idején, Husserl már módszer-tanilag tudatosan, egymástól világosan elkülönítve használja a két fogalmat. A *Kartéziánus elmélkedésekben* az apodiktikus evidencia egy dolog létezésének kétségbevonhatatlan bizonyosságát, és nem-létének „maradéktalan elgondolhatatlanságát” jelenti (Hua 1: 56, magyar: 26). Az adekvát evidencia pedig, a maga részéről, a dolog tökéletes, minden oldalú megjelenítését jelöli; azt tehát, 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

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 *Eszmé*kben. A *de facto* apodikticitás az eredeti szemléleti adottságot, míg a *de jure* apodikticitás az ítéletnek a szemléleten alapuló derivatív evidenciáját jelöli náluk. Ezt a fogalom-párt 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).

⁵⁶⁷ Id. hely. „Ismeret, speciálisan tudományos ismeret, abszolút módon ki volna elégitve, 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”.

fenomenológia, teleologikus struktúráját köszönheti, és amely regulatív módon szabályozza, célra irányítja a tudományos munkát.⁵⁶⁸ A *Formális és transzcendentális logikában* hasonlóképpen arról beszél, hogy az abszolút, adekvát evidencia többé nem adott (Gegebenes), hanem feladott (Aufgegebenes), tehát egy olyan feladat, amely eszmeként vezérli a filozófiát.⁵⁶⁹ A filozófiai kutatás teleológiáját és dinamikáját adó adekvát evidencia koncepciója, mint korábban láttuk, azonban már az *Eszmé*kben is jelen volt.⁵⁷⁰

Noha nem tiltja le kifejezetten az adekvát evidencia aktuális adottságának a lehetőségét, az ezzel kapcsolatos kései megnyilatkozások alapján úgy tűnik, hogy az adekvát evidencia mégis inkább a

⁵⁶⁸ 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 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 kétségbe-vonhatatlanság, 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.

⁵⁶⁹ 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 fejtí ki.” Tugendhat, 1970: 207.

⁵⁷⁰ Mindenekelőtt Hua 3/1: 186. Vö. még: Tugendhat, i.m.91.

regulatív eszme szerepét tölti be nála. Ha megnézzük az egyes konkrét szöveghelyeket,⁵⁷¹ 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 illeti meg. Vagyis ennek a lehetőségnek a fenntartása a formális tárgyiságokkal kapcsolatban nem vonja maga után azt, hogy minden megjelölt formális lényeg adekvátan lenne adva. Ami a transzcendens és immanens észlelés konkrét tárgyait, továbbá a materiális ontológia és a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráinak az ontológiáját⁵⁷² illeti, ezeken a területeken az adekvát evidencia a *tökéletes világoosság* eszméjét jelenti, mely tetszőlegesen megközelíthető, de aktuálisan meg nem valósítható. Minden ontológia végső kontextusát a transzcendentális szubjektivitás lényegstruktúráinak az ontológiája alkotja.

4.4. Az apodiktikus evidencia kontextualitása és modalizálhatósága

Jóllehet 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 lehetősége jellemzi. Ha nincsen abszolút, végső evidencia, akkor nincs relatív, fundált evidencia sem.⁵⁷³ Nem minden apodiktikus evidencia azonban végső is egyúttal. Vannak relatív, más evidenciák által fun-

⁵⁷¹ Az *Eszmék* megfelelő szöveghelyeit is figyelembe véve.

⁵⁷² Vö. pl. Hua 34: 26 (1926-os szöveg). „[A] transzcendentális fenomenológián belül egy általában vett transzcendentális szubjektivitás ontológiájával rendelkezünk”.

⁵⁷³ Vö. Hua 17: 283. „Az evidenciának mindenestre 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”.

dált apodiktikus bizonyosságok is. Egy dolog, egy tény lehet abszolút, kétségbevonhatatlan bizonyossággal adva, és mégis ki lehet téve a jövőbeli radikális értelemmódosulásnak. Az apodiktikus evidencia tekintetében ezt az értelemmódosulást nevezhetjük az *apodikticitás modalizációjának*.

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 értelmezését éppen ezért, mint a Bevezetőben már említettem, alapvetően problematikusnak tartom. A fundacionalizmust lehet racionalista vagy empirista módon értelmezni: eszerint 1) a tudás egész építménye vagy bizonyos alapvető belátásokból, illetve igazságokból *vezethető le* (dedukálható), vagy 2) bizonyos alapvető érzéki adatokon kell, hogy *alapuljon*.⁵⁷⁴ De Husserlnél minden egyes *belátás*, és éppígy minden egyes érzéki tapasztalat egy nyitott horizontba illeszkedik, amely lényegi szükségszerűséggel vonja maga után annak lehetőségét, hogy a szóban forgó belátások 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 ugyanis egy állandóan mozgásban lévő, mindig nyitott *horizont*.⁵⁷⁵ *Ismeretelméleti* tekintetben az ismeretek, egyáltalán minden megismerés végső alapját a fenomenológia jelenti; *ontológiai* értelemben, a megismerést a világbeli praxis egyik specifikus módjának tekintve, minden teoretikus 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,⁵⁷⁶ *egy képlékeny, differenciált és állandóan létesülő alap*.

⁵⁷⁴ Vö. Drummond, 1990: 235skk (235-252). Ld. továbbá: uő., 2008: 81.

⁵⁷⁵ Ld. még: Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003: 66-68.

⁵⁷⁶ Leszámítva talán Schellinget és Hegelt.

Ennek alapján vehetjük fel a kérdést az apodiktikus evidencia *modalizációjára* vonatkozólag. Apodiktikus evidencia az, aminek a nem-léte vagy a nem-így-léte „elképzелhetetlen”, 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 belátotról 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 mutató evidencia keresztülhúzódása előtt.⁵⁷⁷ Ha egyszer s mindenkorra felülbírálhatatlannak mondanánk azt, amit egyszer apodiktikusan beláttunk, akkor az dogmatizmushoz és abszolutizmushoz vezetne. Továbbá: az apodiktikus evidencia csak az evidensen belátott *létéért* kezekedik, így-létéről vagy *hogylétéről* azonban nem. Ez azzal van összefüggésben, hogy egyetlen evidencia sem áll meg önmagában, minden evidens, alkalmasint apodiktikusan evidens belátás további

⁵⁷⁷ 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 keresztülhúzóadás hiedelem-modifikációját szenved el, és ilyesmit csupán ilyen módon szenvedhet el. A tapasztalat evidenciáját tehát itt már mindig is előfeltételezzük. Valamely csalódás 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 apodiktikusnak kiadó evidencia is ki van téve annak, hogy csalódásként lepleződjék le, és a maga részéről hasonló evidenciát előfeltételez, amelyen úgy mond «szétzúzódhat»”.

aktuális vagy potenciális belátások horizontjába illeszkedik.⁵⁷⁸ Vagyis: minden egyes belátás potenciálisan végtelen értelem-implikációkkal 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 értelem-módosuláson mehetnek keresztül, anélkül azonban, hogy ettől még megszűnnének apodiktikus evidenciának lenni.

Az apodiktikus evidencia azért van tehát kitéve a jövőbeli radikális értelemmódosulás és -átalakulás lehetőségének, mivel minden apodiktikus belátás egy időbeli horizonton belül megy végbe, vagyis egy mozgó kontextusba ágyazódik bele.⁵⁷⁹ Az új információk be-

⁵⁷⁸ Ld. Hua 17: 285. „Noha mindig újabb eszmélődő kérdésfeltevések következnek, amelyek végül a végső transzcendentális lényegstruktúrákra, 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. Alkalmassint ezeknek a kérdésfeltevéseknek végső soron iteratív 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 (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 fokai szerint konstituálódik, és apodiktikusan szükségszerű az, hogy a monász-mindenség léte nem egy mitikus-metafizikai magában-valóságban rejlik, hanem csupán az, ami, mint ami bennem, mégpedig az én primordiális horizontszerűségemben konstituálódik”. Kézirat 1935-ből.

⁵⁷⁹ 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 értelembővüléseket, 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.

áramlása 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 értelem-implikációinak 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.⁵⁸⁰

Vannak azonban végső apodiktikus evidenciák, létezik olyan végső evidenciaregió, melyre minden más evidencia és evidenciaregió 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.⁵⁸¹ Minden apodiktikus evidencia végső jogforrását a transzcendentális szubjektivitás képezi, és minden

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: Hermeberg, 2006: 30.

⁵⁸⁰ 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 túlsordulnak 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”.

⁵⁸¹ 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”.

apodiktikus ismeret végsőként megalapozó kontextusa a transzcendentális fenomenológia.

Husserlnél ezek a végső evidenciák minden tapasztalat és megismerés szükségyszerű előfeltételei. Kései korszakában ezek az evidenciák „őstényekként” jelennek meg (Urfakta, Urfaktum, Urtsache), 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, interszjektív, 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.⁵⁸² Az apodiktikus reflexió számára azonban még ezek a struktúrák is csupán *létiük* szerint adottak, adódásuk *mikéntjét* tekintve azonban ezek is végtelenül nyitott értelemimplikációkkal 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.

⁵⁸² Tengelyi, „Fenomenológia mint első filozófia”, in *Világosság* 2008/3-4: 49-59.

III. SZAKASZ. NOÉMATIKA

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 *megnyílás*. 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*.⁵⁸³ Az ego tematikus kifejtésére a következő szakaszban fogunk sort keríteni. A jelen szakaszban a tárgyi struktúrákkal foglalkozunk közelebről. Az előző szakasz egyik legfontosabb tanulsága az volt, hogy a tudati aktus lényegileg *horizontszerűen* ragadja meg tárgyát;⁵⁸⁴ oly módon tehát, hogy megnyit egy összefüggésrendszert, egy kontextust. Az intencionális aktus, így hangzik Husserl transzcendentális fenomenológiájának egyik legjelentősebb belátása, lényegénél fogva *horizont-intencionalitás*.⁵⁸⁵ Az intencionális horizontnak mindig tárgyak

⁵⁸³ Vö. pl. Hua 1: 14, 26, 84; magyar [1972]: 242, 257, magyar [2000]: 62sk.

⁵⁸⁴ 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.

⁵⁸⁵ 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.

horizontja felel meg; a noétikus horizonttal mindig egy *noématikus horizont* korrelál.⁵⁸⁶ 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. Eből adódik, hogy a megismerés – egyáltalán bármiféle megismerés – 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 összeshívódéseként 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 érthető meg a maga konkrétumában. 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 kutatható. A tárgy által implikált horizont lényegileg potenciális nyitottságként adott. A tárgyat külső és belső horizont veszi körül:⁵⁸⁷ 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 tárgyi környezetbe, „társobjektumok” („Mitobjekten”) alkotta kontextusba tagolódik. 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.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ A *tapasztalat* szükségszerű horizontstruktúrájával a *megtapasztalt* (egyáltalán a tárgyi oldal) szükségszerű horizontstruktúrája jár együtt. Vö. EU: §8.

⁵⁸⁷ „Innenhorizont”, „Außerhorizont”, vö. EU: (§8); 28.o.skk.

⁵⁸⁸ Ez a „másnak-mutatás” állhat egy mégoly apró értelemeltolódásban, értelemelmozdulásban, de a legradikálisabb értelemátalakulásban is.

Husserl szerint minden tárgytipushoz hozzátartozik egy rá sajátosan jellemző horizont:⁵⁸⁹ érzéki tárgyak alkotta horizont (az érzéki észlelésben, vélt és betöltő aktusok horizontja), lényegtárgyak és -struktúrák horizontja (a lényegészlelésben), végül pedig szociális és kulturális tárgyak, teljesítmények, struktúrák horizontja (az életvilágbeli horizont), amelybe a mindenkori megismerő, tevékenykedő individuum is illeszkedik. Az emberi létezés végső (egzisztenciális) kontextusa az életvilág, a végső teoretikus (ismeretelméleti) 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.⁵⁹⁰ Először is: érzéki és nem-érzéki dolgokról, illetve tényekről van nála szó, másodsor: mundán és transzcendentális lényegekről és lényegösszefüggésekről, továbbá énszerű és nem-énszerű struktúrákról, végül pedig, harmadszor: az életvilágbeli adottságok tematizálási kísérleteiről.

Az individuális tárgyak konkrétsága, mint fentebb láttuk,⁵⁹¹ absztrakt mozzanatok egymásba fonódása révén konstituálódik. 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 kétfajta általános absztrakciós eljárással közelelíthetjük meg: formalizálás és generalizálás (Hua 3/1: §13). A *formalizálás* útján a dologról lehántunk minden hozzá tapadó materiális

⁵⁸⁹ Vö. pl. Hua 1: 24, magyar [1972]: 255. „Fölöttébb széles körű és bonyolult intencionális elemzéseket kell végrehajtanunk ahhoz, hogy a minden egyes tárgyfajta-hoz 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 létértelemnek benne foglaltak kell lennie”.

⁵⁹⁰ 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 kivethető trendekre szerettem volna utalni Husserl publikus és publikálatlan életművén belül.

⁵⁹¹ Vö. „A jelentés idealitás. Derrida Husserl-kritikája”

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 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 lények régiói a formális lényegrégióknak vannak alárendelve (i.m. 26).⁵⁹² A tárgyak, egy bizonyos szempontnak megfelelően, csoportosíthatók, tehát régiókba gyűjthetők. Tárgyak egy bizonyos csoportja tárgyrégiót (Gegenstandsregion) alkot. Egy tárgynak azonban mindenkor megfelel a belőle ideáció révén kivont lényeg; és a lények, lényegstruktúrák szintén régiókba 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.⁵⁹³ A fizikai dolog fenomenje (anorganikus természet) fundálja az élőlény, az eleven test fenomenjét (organikus természet); az eleven test (Leib) pedig a maga részéről a tudatos lény (a psziché, a szellem) fenomenjét. A fizikai természet, az organikus természet és

⁵⁹² 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”.

⁵⁹³ 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 koncepció, ahogyan azzal az *Eszmék* első fejezetében találkozunk, amint a tárgyilag különböző területekről van szó.” Véleményem szerint a tárgyak bizonyos kitüntetett generikus tulajdonságai kellő alapot nyújtanak ahhoz, hogy megalkossuk a fizikai és a szellemi világ fenomenológiai ontológiáját.

a szellem, illetve a kultúra szférájának (konkrét adottságok régiójának) a fizikai, animális (pszicho-fiziológiai) és szellemi-kulturális lények szférái (tehát általános adottságok régiója) felel meg.⁵⁹⁴ A világ általános ontológiájában azonban a legfőbb választóvonal természet és szellem között húzódik: az előbit a *kauszalitás*, az utóbbit a *motiváció* lényegtörvénye jellemzi.⁵⁹⁵

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.⁵⁹⁶ A tárgyra irányuló aktusok szintén horizontszerkezetűek: a konkrét, egészes aktus mindenkor más aktusokkal kapcsolódik össze, és 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 tárgypólussal, énpólusnak (Ichpol) nevezhetünk.⁵⁹⁷ Az élmények mindenkor egy identikus ént előfeltételeznek, mint vonatkozáscentrumot. A tapasztalat e két azonosságpólus, 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”) nyitott⁵⁹⁸ rendszereként jelenik meg, és ilyen rendszerként él benne minden egyes aktusában.⁵⁹⁹ A tapasztalat folyamatában tehát három horizont egymásba nyílásáról van szó: énhorizont, aktushorizont és tárgyhorizont. Joggal jellemezhetjük a tapasztalatot – Heidegger megfogalmazásával élve – „horizontok eksztatikus egységeként”.

⁵⁹⁴ Vö. Hua 3/1: 7, Hua 4: 32sk, 143, 174skk, 180skk, 211. Ld. még: Hua 41: 261-296, 297-303, 375-384.

⁵⁹⁵ Hua 4: Második fejezet, „A motiváció mint a szellemi világ alaptörvénye”, különösen §56.

⁵⁹⁶ Vö. pl. Hua 4: 310, Hua 1: 100 (magyar: 80), 191, Hua 17: 269sk.

⁵⁹⁷ Vö. részben az előző lábjegyzet hivatkozásait, részben Hua 4: §22.

⁵⁹⁸ 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.

⁵⁹⁹ Vö. többek között: Hua 4: §§57-61, 325.o.skk, Hua 1: §§31-33.

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 *objektív* hozzáférhetővé, megközelíthetővé tenni. Minden, ami egyáltalán tematizálható, objektiválható, 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* hármas felosztás. Magáért véve mindhárom terület sajátos vizsgálódások témájává tehető, tárgyilag artikulálható és elemezhető: mint tapasztaló szubjektum, tapasztalati aktus és a megtapasztalt objektum. 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.

I. FEJEZET. A TÁRGYI STRUKTÚRÁK

Az evidencia kérdése, mint láttuk, arra irányul, hogy miképpen lehet a tárgyat a maga evidens, igaz, valóságos, stb. *létében* prezentálni.⁶⁰⁰ 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 kielégítő módon. Az evidencia következetesen végigvitt problémája mindenütt *egy abszolút, univerzális ontológia koncepciójához* kell, hogy vezessen bennünket.⁶⁰¹ Mivel az evidencia a dologhoz, a létezőhöz

⁶⁰⁰ Vö. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phae 21, 1966: 201.

⁶⁰¹ 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 létáj belső lehetőségeit, illetve ezek korrelációit magában foglalja”.

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.⁶⁰² 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).⁶⁰³ 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 evidencia és igazság korrelációja szubjektív és objektív oldal korrelációjának felel

⁶⁰² 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 egyszerismind kikerülhetetlenségüket is felismerhetővé teszi”.

⁶⁰³ Taguchi, 2006: 192sk. „Az evidencia nem más, mint az énnel 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» ősmodális, evidens adottságmódjára utal vissza: «Minden bizonyosság az „evidencia” módusának ősbizonyosságához utal bennünket, a legtágabb értelemben vett közvetlen magát-bírási 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.

meg.⁶⁰⁴ Másodsor: Husserl maga állítja, hogy a fentebb jelzett két-értelműség, 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 véltó aktus számára tartjuk fent, az „igazság” szót pedig az evidensen véltre, amely „maga van ott”, „húsvér valójában”. Harmadsor: 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 mutatja be 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 révén 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 tárgyra vonatkozó minden fenomenológiai leírás kiindulópontjában található három legalapvetőbb struktúra a következő: *egység-sokaság*, *rész-egész*, *jelenlét-távollét*.⁶⁰⁵ Az észlelésben előforduló tárgy

⁶⁰⁴ 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.

⁶⁰⁵ *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.

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.⁶⁰⁶ Maga a tárgy, illetve annak részei és mozzanatai adva lehetnek szemléletileg, mint „húsvér” *jelenlét*, de hivatkozhatunk rájuk *távollétükben* is. Ez utóbbi képességünk jelenti a kulcsot a jelentés kérdéséhez: a jelentés, mint pusztá vélemény, véls (Meinung).

Ez a három alapstruktúra azonban nem csak a külső, érzéki, „transzcendens” tárgyakat jellemzi. Ugyanezen szempontok szerint elemezhető egy aktus, illetve élmény, valamint az aktust végrehajtó, az élményt átélő szubjektum is. Ebben a felosztásban a *függő* és *független* részek Brentanótól átvett⁶⁰⁷ megkülönböztetésének Husserlnél különleges jelentősége van: csak ezáltal válnak elemezhetővé ugyanis az aktus, illetve élmény struktúrái, de maga az ideális tárgy is mint olyan, valamint az utóbbi struktúrái és egyes mozzanatai. Egy valóban szigorúan tudományos igényű és érvényű diszciplína megalapítására és kidolgozására először az ideális, illetőleg a 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 közelebről szemügyre vesszük a kérdést, 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.

⁶⁰⁶ A *függő* vagy önállótlán részek a mozzanatok (Momente), a *független*, fizikailag elkülöníthető alkotórészek (Stücke). Vö. harmadik Logikai vizsgálódás, továbbá Sokolowski, 1968.

⁶⁰⁷ Vö. Moran, 2002: 36.

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, mint 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.⁶⁰⁸ A mundán lényegrégiók is úgy mutatkoznak meg, mint a transzcendentális 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*.⁶⁰⁹

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.A. 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 nyug-

⁶⁰⁸ Vö. pl. Hua 9: 298sk, magyar: 222. „Ezáltal helyreállítottuk a filozófia eredeti fogalmát, a radikálisan önigazoló 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”.

⁶⁰⁹ 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).

szik, 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 léteire vonatkozó metafizikai kérdések gyökereikkel 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,⁶¹⁰ 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.⁶¹¹ 3. Végül beszél Husserl betöltődésről tisztán az észlelt tárgy vonatkozásában, mint üres és teli szemléleti intenciók egymásba való átmenetéről; például, amikor egy doboz üresen vélt hátoldalát megszemlélem (i.m. 572skk[§§10-11]).⁶¹²

Tárgykonstitúció és jelentéskonstitúció leírásai Husserlnél intim módon egymásba fonódnak; sőt, Szegedi Nóra ezzel kapcsolatban tisztázatlanságról beszél, a kettő összemosódásáról.⁶¹³ A noéma tárgyalása kapcsán hasonló problémát vet fel Rudolf Bernet: a noéma, mint mondja, egyaránt kifejezi a dolog szemléleti megjelenéseinek

⁶¹⁰ II.4. „Az evidencia”.

⁶¹¹ A „kutatási folyamat” kifejezést itt pusztán az időbeli távolság jelzésére használom. A mindennapi életben ennek a „kutatási folyamatnak” többnyire meglehetősen egyszerű és banális eseteivel van dolgunk. Például: 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.

⁶¹² Vö. Szegedi Nóra, *A magában való dolog fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2007: 62sk. Tugendhat, 1970: 70sk.

⁶¹³ Szegedi Nóra, 2007: 65sk, 73.

sorozatát, valamint a dolgról adott nyelvi leírások sorozatát; és nem egyértelmű, hogy Husserl a noémát mikor melyik értelemben használja.⁶¹⁴ Úgy gondolom azonban, hogy kellő óvatossággal ez a két téma megfelelően elkülöníthető, illetve szétszálazható 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 valamely 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.

A tárgyra irányuló észlelésben folyamatosan egymásba olvadó részintenciók sorozata mindenkor egy egészleges tárgyi értelem előfeltételezése mellett megy végbe.⁶¹⁵ Arra a kérdésre, hogy ez az egészleges tárgyi értelem honnan kerül az észlelési intencióba, csak a genetikus fenomenológia keretei között tudunk választ adni.⁶¹⁶ A statikus fenomenológia szintjén teljesen világosan elkülöníthető, hogy egy érzéki egységre (az érzéki megjelenések sorozatában azo-

⁶¹⁴ 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.

⁶¹⁵ Vö. Szegedi Nóra, 2007: 67sk.

⁶¹⁶ L.m. 163–166.

nosnak maradó konkrét tárgyra) vagy egy ideális egységre (a jelentésre, a kategóriára, a speciesre) irányulunk. A statikus konstitúció azonban mindenkor genetikus konstitúció alapozza meg, melynek során megtanuljuk a dolgokat azoknak látni, amik (Hua 1: 112sk, magyar: 93sk).⁶¹⁷ Egy eredeti értelemrögzítésnek köszönhető az, hogy az észlelési intenció a tárgyakat mindenkor a maguk egészlegességében veszi célba. Ez az értelemrögzítés egy genetikus konstitúció végállomása. 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 létrehozó aktív genezist az érzéki egységeket konstituáló passzív genezis alapozza meg.

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 paradigmaticus példája Husserlnél, legalább 1893-tól kezdve,⁶¹⁸ a *kocka* (Würfel).⁶¹⁹ 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.⁶²⁰ A kocka példáján nyilvánvalóvá tehető, hogy

⁶¹⁷ Id. hely: „Jó okkal tartják, hogy a dolgok látását a kisgyermeknek először meg kell tanulnia, miként azt is, hogy genetikusan hasonló tanulási folyamat előzi meg a dolgokra vonatkozó összes tudati mód kialakulását. A kora gyermekkor előzetes észlelési mezője tehát nem tartalmaz még semmit, ami pusztá ránézésre dologként bontakozhatna ki”.

⁶¹⁸ Vö. „Szemlélet és reprezentáció, intenció és betöltődés”, publikálatlan esszé 1893-ból. „Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung”, Hua 22: 269-302.

⁶¹⁹ 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.

⁶²⁰ 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. Szemléleteti kockából épít magának várat a kisgyermek, szemléleteti kockával játszanak a felnőttek szerencsejátékot. Pontosán tudják, hogy hogyan kell bánniuk egy kockadologgal, leárnyékolódásai, megrövidülései, elfedettségei ellenére. Az egzakt meghatározottság ezzel szemben az elmélet dolga, például a geometriai

minden észlelt dolgot *oldalak, aspektusok és profilok* építenek fel.⁶²¹ Pusztaán azzal, ha kellőképp 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 profilljával 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 profilljával, mint én, viszont nagyon is irányulhatsz ugyanarra az aspektusra, amelyre én is; például azért, mert éppen közvetlenül mellettem állsz, és ugyanabból a szögből, 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 *darabjai* (Stücke), amelyekre felbontható. A kockát, ezt a fizikai tárgyat, kettéfűrészselhetem, 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 *távol-*

elméleté. A geometerek hexaédere minden apró részletében meghatározott, ez a hexaéder azonban mégsem a szemléleti kocka". Vö. még: Sokolowski, 2000: 17-21.

⁶²¹ 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.

lét sajátos esetét képezik.⁶²² 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 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 tárgyszélezésre, egy *táj* megjelenése,⁶²³ kiválóan alkalmas arra, hogy érzékeltessük általa a tárgy-megjelenés lényegi horizontjellegét. A mindenkori tárgy megjelenéséhez külső és belső horizontok tartoznak. A tárgy feltárulásának eseménye egy meghatározott *kronológiai* rendet követve megy végbe. Ennek az eseménynek megvan továbbá a maga perspektivikusan kijelölt *eredője*; mondhatni a feltárulás felfakadási pontja. Egy térbeli

⁶²² Anomáliás esetként említhető az üvegkocka 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 *szézett jelenlét* esete.

⁶²³ 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, «feltáru előttünk a táj». A táj feltárulásának kronológiai folyamatában van egy kezdőpont, egyfajta *arkhé*, amelyben maga a feltárulás ténylegesül. A hegytetőre kiérvén egy nehezen rögzíthető pillanatig úgy véljük, hogy a tájat mint egészet pillantjuk meg; a látványegész e pillanatban mintegy egészelesen tarul előttünk. 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» tárul fel előttünk. Ebben a feltárulásban a kronologikusan és a testmozgások szerint kifejezhető 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.”

és egy időbeli meghatározottságról van tehát szó. A látvány továbbá mindenkor a maga egészségességében 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.⁶²⁴ A dolog egészszleges felbukkanása egy *transzcendentális esemény*, amely mindenkor meghaladja az aktuálisan adottat.⁶²⁵ Ez a transzcendentális esemény az aktuális, konkrét adottságon túlnyúló *többletvélés*. Az egész észlelése megelőzi az egészben rejlő részletek észlelését.⁶²⁶ Mezei e vonatkozásban az egész és részei észlelése között lezajló játékról beszél, a kettő közti pulzáló viszonyról:⁶²⁷ 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

⁶²⁴ Mezei, 2004b, I. köt: 458sk, 463sk.

⁶²⁵ 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 közelebbről 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”

⁶²⁶ I.m. 564. „Például: látok egy fát a dombon. Ezt megelőzi mindenekelőtt a táj egészszleges látványa; s ezen belül az összefüggés, amelyet újra meg újra bejárok az egész és a rész, a táj és a domboldal között; s ebben látom meg a domboldalon virágzó cseresznyefát.”

⁶²⁷ I.m. 555. „A látvány tartalmi tagolását újra meg újra az egész ismetelt 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.”

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, megfélemezünk 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.⁶²⁸ 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,⁶²⁹ 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.⁶³⁰

⁶²⁸ 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).

⁶²⁹ „Coefficient d’aversité” – „ellenségességi együttható”. Pl. Sartre, EN: 364, magyar: 393.

⁶³⁰ EN: uo. „[M]inden *eszköz* egyszerre jóindulatú és ellenséges, de csak az Önmagáért-való világban való felbukkanásával megvalósuló alapvető kivetülés keretei között”.

B. 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 kihül, elveszti a végrehajtás eseményében birtokolt elevenségét. 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 elevenségében, nem-tárgyi módon megismételje. Ekkor ugyanis nem-tematikus újra-átélésről, és nem reflexióról lenne szó. A reflexió lényegében rejlik, hogy kioltja a reflektált élmény elevenségét, 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.⁶³¹

Az élmény, melyről itt szó van, egy individuális konkrét esemény, 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.⁶³² 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 élményegészsébe, és végső soron

⁶³¹ Az elevenségnek 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 étiketika*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1974: 566sk, 584skk.

⁶³² Az, hogy a halál eseménye *gyakorlatilag* lezárhatja az élményfolyam folytatódását, nem befolyásolja az élményfolyam *elvi* folytathatóságának tényét.

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 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.A. Kategoriális 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 kategoriális 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 kategoriális 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 kategoriális 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-érezéki sokféleség kettősségében jelenik meg. Fel lehet tenni a kérdést, hogy vajon egy ideális tárgyra vonatkozhat-e oly módon ez a struktúra, hogy annak a sokféleségnek az ele-

mei, 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 rózsá 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 felfogóképeség korlátait meghaladó komplexitással is rendelkezhetnek.⁶³³ Némiképp eltérő értelemben, mint az érzéki tárgyak esetében, de a jelenlét-távollét kettősség is alkalmazható az ideális, illetve kategoriális tárgyakra. A jelenlét Husserlnél mindegyik *szemléleti jelenlét*; a dolognak a szemlélet számára való jelenléte.⁶³⁴ Az érzéki tárgy jelenléte egy érzéki szemlélet számára való

⁶³³ Mint a Prolegomenában szereplő „angyali függvények” korábban idézett husserli példájában; Hua 18: 151.

⁶³⁴ Husserl ritkán használja az „anwesenheit” kifejezést, a szemléleti jelenlét kifejezésére leginkább az „adottság” („Gegebenheit”), illetőleg az „önadottság” („Selbstgegebenheit”) terminusokat használja, különböző össze-tételekben (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

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, illetve a lényegszemlélet számára való jelenlét, mely azonban Husserl felfogása szerint nem kevésbé eredeti módon adó szemlélet, mint az érzéki (ld. Hua 3/1: 14sk).⁶³⁵ 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.⁶³⁶ A *Logikai vizsgálódások* szóhasználatában az elsőre *szintetikus* kategoriális aktusok, az utóbbira pedig *absztraktív* kategoriális aktusok vonatkoznak (Hua 19/2:§§47, 52).⁶³⁷ A tényállásra irányuló kategoriális szemlélet egy érzéki szemlélet révén töltődik be. Egy világbeli tény, a megfelelő empirikus alátámasztás révén, húsvér 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,

Präsenz”). Az angol és francia nyelvű fordítások, illetve szakirodalmak ezeket a husserli szöfordulatokat gyakorta a „jelenlét”, „presence” („présence”) kifejezés felhasználásával adják vissza.

⁶³⁵ 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.

⁶³⁶ Ennyiben nem vág 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 szembeállítása leginkább a 41-es kötetben közreadott kéziratok szóhasználatára jellemző. Vö. pl. Hua 41: 155skk, 160skk, 170skk.

⁶³⁷ Ld. még: Lohmar, 2009: 107 (9-es lábjegyzet).

hogyan legyen a megfelelő *illusztráló* érzéki szemlélet vagy alap.⁶³⁸ Azonban a lényegekre irányuló általános szemlélet vonatkozásában Husserl számára sokkal fontosabb *világosság és homályosság különbsége*. Egy lényeg „húsvér valójában”, tehát eredeti módon van jelen az őt világosan megragadó lényegszemlélet számára (Hua 3/1: 14sk). A jelenlét és távollét fogalmai 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, ahogy mondtuk, mindig más lényegtárgyakkal áll összefüggésben; mindig egy lényegösszefüggés, lényegekből álló 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.⁶³⁹ Ez azt jelenti, hogy minden tényállástól hátraléphetek egyet, hogy az „apofantikus”,⁶⁴⁰ predikatív vagy miként Sokolowski és tanítványai fogalmaznak:⁶⁴¹ a propozicionális reflexió

⁶³⁸ 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.

⁶³⁹ Ezt a tényállást is.

⁶⁴⁰ Husserl: pl. Hua 17: §47, általánosabban: i. m. §§23-25, 42-45.

⁶⁴¹ Sokolowski, 1974: §§12-15, Drummond, 1990: 17, 180, 205.

révén irányuljak rá. Az apofantikus vagy propozicionális attitűdben a megítélt tényállás számomra ítélettartalomként, propozícióként van jelen.⁶⁴² Ugyanazt a tényállást elvileg végtelen, különböző jellegű és formájú ítéletben fejezhetjük ki, ugyanahhoz a tényálláshoz elvileg végtelen számú beszámoló rendelhető.⁶⁴³ 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 (Hua 17: §§13-15). Mindhárommal a formális logika egyik specifikus ága foglalkozik.⁶⁴⁴ 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 kezkeszdedik az ítélet tiszta formatana (i.m. §13).⁶⁴⁵ 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”.⁶⁴⁶ 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 „kategóriahi-

⁶⁴² 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.

⁶⁴³ 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. II.3.3. „Jelentésadás és predikáció. Az ítéletalkotásról”.

⁶⁴⁴ Ahol Husserl szerint minden egyes ág a következőre épül rá.

⁶⁴⁵ Sokolowski szóhasználatában ez „az ítéletformák morfológiája”; 1970: §76.

⁶⁴⁶ Sokolowski, 2000: 170.

bának”⁶⁴⁷ 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 kategóriákról van szó, és módosítanom kell a kifejezések normális értelmét ahhoz, hogy akár csak metaforikus módon értelmessé tudjam tenni a mondatot.⁶⁴⁸ Az ítélet, illetve általában a mondat koherenciájával Husserlnél az *igazságlogika* foglalkozik (i.m. §§15, 78, 87).⁶⁴⁹

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 tartoznak⁶⁵⁰ és a formális ontológia a maga részéről a *transzcendentális logikán* mint az általában vett formális aktusok *noétikáján* alapul.

B. Mundán ontológiák

A lényegszemlélet tárgyai az absztrakt lényegeket mint olyanokat, a tárgyak és tények ideális aspektusait. 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,⁶⁵¹ 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

⁶⁴⁷ Gilbert Ryle, *A szellem fogalma*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1974: (pl.) 193kk, 27. „Pánikban és nagykabátban jött haza”.

⁶⁴⁸ 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.

⁶⁴⁹ 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.

⁶⁵⁰ Vö. Hua 17: §27, magyar: 97-99.

⁶⁵¹ I.2.1. „Az eidetikus redukció”.

birodalomban. Ez utóbbi nézetet nevezte az ideális „metafizikai hiposztázálásának” (Hua 19/1: 127sk). A világot Husserl szerint három általános tárgy régió 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 szó szigorú értelmében véve létező adottságok. Az adott tárgyaknak, illetve lényeknek azonban vannak speciálisan rájuk jellemző lényegvonásaik is. Egy tárgy régióval mindenkor az adott tárgy típus 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 lényegeit pedig csak a szerves természetet alapul véve foghatjuk fel. Végül vannak a dolgoknak olyan tisztán *formális* tulajdonságaik, amelyek a dolgokat nem mint ehhez vagy ahhoz a specifikus tárgy típushoz 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 és 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.⁶⁵² A három legfontosabb eljárás pedig, ahogyan ezeket a kategóriákat a reális tárgyakból kinyerhetjük: formalizálás, idealizálás és generalizálás.⁶⁵³ 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, speciések hierarchiákba rendeződnek az általánosság foka szerint, ahol a legalul az „eidetikus szingularitások” állnak, a dolog legkonkrétabb vonásai, melyek azonban még önállótlan mozzanatok,

⁶⁵² Vö. pl. Hua 3/1: 8.o., §§8-10, 16. Hua 17: 15sk.

⁶⁵³ Formalizálás és generalizálás: Hua 3/1: §13; idealizálás: i.m. 158.o.

és általánosságoknak tekinthetők. Például a vörösnek ez a különös árnyalata, amely konkrétsága mellett végtelenszer fordulhat elő a világban a legkülönbözőbb dolgokon.⁶⁵⁴ Az idealizálás, szemben a formalizálással, nem vonatkoztat el a tárgyak minden tartalmi vonásától, a generalizálással szemben viszont nem ennek vagy annak a tárgytypusnak 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).⁶⁵⁵ 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 tulajdonságait fokozzuk egy ideális határig. Az idealizáció ily módon egy absztrakt geometriai, illetőleg matematikai lényegre ad eredményül, egy *egzakt, formális lényegre*. Ilyen egzakt lényeg például a geometriai optikában a fénysugár, mely a konkrét, empirikus fénysugárnak egy absztrakt vonallá történő idealizálása.⁶⁵⁶ Az idealizálás révén kapott egzakt lényeg a formális ontológia tárgyai közé tartozik.

⁶⁵⁴ Hua 3/1: 30. „Minden lényeg, attól függetlenül, hogy tartalmaz vagy üres (tehát tisztán logikai) lényeg, lényegek 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 lényegeken keresztül felfelé haladva pedig *egy legfelsőbb nemhez*. Az eidetikus szingularitások lényegek, amelyek fölött szükségképpen «általánosabb» lényegek vannak, mint az előbbieket nevel, amelyek alatt azonban nincsenek további specifikációk, amelyekre vonatkozva azok maguk fajták (legközelebbi fajták, vagy közvetlen, magasabb nemek) volnának”.

⁶⁵⁵ Ld. a problémához: Dodd, 2005: 88, 96, 102skk, 109skk, 112sk. Strasser, 1991: 3-8 (különösen a kocka-példa: 5sk), 42. James Garrison, „Husserl, Galileo and the Process of Idealization”, in *Synthese*, 66 (1986): 329-338.

⁶⁵⁶ 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 fénnel 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

Husserlnél olyan további főbb besorolásokkal találkozunk a lénygek leírásában, mint immanens és transzcendens (Hua 3/1: §60), formális és kontingens (Hua 17: §6), egzakt és morfológiai lényeg (Hua 3/1: §74). Husserl olykor eltérő értelemben használja ugyanazt a terminust, de a közvetlen és tágabb szövegekörnyezet mindig segít az adott használati mód pontos értelmének meghatározásában. Első megközelítésben az egzakt és morfológiai lényeg a matematikai és természettudományos kutatás lényegeinek szembeállításában jelenik meg (uo.). A matematika formális, egzakt, geometriai és algebrai lényegstruktúrákkal foglalkozik, míg a természettudomány a „külső”, empirikus, transzcendens világ adottságainak lényegi vonásaival. Az utóbbi, a természeti világban előforduló dolgokhoz kapcsolódó lényegek Husserl szerint lényegileg pontatlanok, homályosak, és egzaktóságukban csupán megközelíthetők, de soha el nem érhetik a matematikai tárgyak egzaktóságát.⁶⁵⁷ A morfológiai lényegeket azonban használja egy *tágabb* értelemben is, mely nem csupán a természettudományos kutatás lényegeihez, hanem általában *minden tartalmas lényegkategóriához* kapcsolódik, így gyakorlatilag a *materiális lényeg* vagy *kategória* fogalmával válik egyjelentésűvé. Az *Eszmék* 75§-ában⁶⁵⁸ Husserl határozottan leszögezi, hogy a fenomenológia, mint „a tiszta élmények deskriptív lényegtana” vagy eidetikája, alapvetően különbözik az egzakt lényegeket nyújtó matematikai tudományoktól.⁶⁵⁹ A mű egyik későbbi helyén a transz-

– a legkisebb megszakítható részre. Ezt a sugarat azután soha nem érzékeljük, és mégis abból ered, amit érzékelünk”.

⁶⁵⁷ I.m. 155. „A legtökéletesebb geometria, és annak a legtökéletesebb gyakorlati uralása sem segíthet a természettudósnak abban, hogy (egzakt geometriai fogalmakban) kifejezésre juttassa azt, amit a következő, egyszerű, közvetlenül érhető, tökéletesen megfelelő szavakkal ír le: csipkézett, barázdált, lencse alakú, ernyős formájú, stb. – csupa olyan fogalom, melyek *lényegileg, és nem csupán esetlegesen* pontatlanok, és ennél fogva egyúttal nem-matematikaiak is”.

⁶⁵⁸ Tehát rögtön az egzakt lényeg és morfológiai lényeg különbségét rögzítő paragrafust követően.

⁶⁵⁹ 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 «egzaktság» típusához tartozók. A transzcendentális fenomenológia azonban, mint deskriptív lényegtudomány, *az eidetikus tudományok totálisan különböző alapsztályába* tartozik, mint a matematikai tudományok”.

cententális fenomenológiát „eidetikus morfológiaként” jellemzi (Hua 3/1: 336).⁶⁶⁰ A transzcendentális fenomenológia lényegei mint a tiszta élményfolyam lényegstruktúrái tartalmas kategóriák, és ennyiben semmi esetre sem a formális, hanem a materiális lényekhez tartoznak. Amennyiben a morfológia kifejezést általánosan a materiális lények deskriptív tudományának értelmében használjuk, a fenomenológiát eidetikus morfológiának nevezhetjük.⁶⁶¹

A *Formális és transzcendentális logika* 6§-ában a logikai és nem-logikai lények megkülönböztetésére használja a formális lényeg és a kontingens vagy esetleges lényeg megnevezéseket. A formális lények a tiszta logikai ész tárgyai, míg az esetleges lények azok, amelyekhez bármilyen „tartalmas-hületikus” mozzanat kapcsolódik (Hua 17: 33). A formális lényeket a formális apriori, az esetleges lényeket 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 lények a tiszta élményfolyam lényegei, a transzcendens lények pedig a külső, empirikus valóság, így a fizikai, a pszicho-fiziológiai, valamint a szellemi, kulturális világ tárgyaihoz tartozó lények. Husserl „minden materiális-eidetikus tudománynak”

⁶⁶⁰ 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 léttézis 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”.

⁶⁶¹ 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.

a fenomenológiából történő kizárásáról beszél,⁶⁶² ami ellentmondani látszik annak, hogy fentebb a fenomenológiát is materiális lényeg-diszciplínának mondtam. Ez azonban a „materiális” lényegkategória szűkebb használatára utal, amelyet maga Husserl tesz viszonylagossá azzal, hogy a fenomenológiát eidetikus morfológiaként azonosítja.⁶⁶³ Mivel a transzcendentális lények esetében hangsúlyosan nem formális, illetve egzakt lényegekről van szó, azokat egy megfelelően, tehát *transzcendentálisan módosított* értelemben, szintén materiális kategóriáknak kell tekintenünk. Ezen a ponton különválnak egymástól *mundán* és *transzcendentális* ontológia; az utóbbiról alább lesz szó bővebben.⁶⁶⁴

Husserl az *Eszmék* harmadik kötetében vállalkozik rá, hogy módszeresen tisztázza fenomenológia és ontológia viszonyát. Ekkoriban⁶⁶⁵ 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: végső soron a 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 mindig

⁶⁶² 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 rögzítettük a fenomenológia *abszolút függetlenségét mindentől, így a materiális-eidetikus diszciplínáktól is*”.

⁶⁶³ 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 *lényekben* előírt és lényegtörvények által körülhatárolt összeférhetőség egyesítési formáit”. Egy 1914-es kéziratban a noémák morfológiájáról beszél, Hua 3/2: 609.

⁶⁶⁴ Palermo egyébként kiváló cikkének egyik hibája, véleményem 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, összemossa nála egyfelől a transzcendens és transzcendentális, másfelől a logikai és immanens tartomány.

⁶⁶⁵ 1912-ben, és még utána is, megközelítőleg 1923-ig.

valami *létezővel* foglalkozik (Hua 5: 24). A racionális pszichológia annyiban rokon a fenomenológiával, amennyiben 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”)⁶⁶⁶ végső soron felöleli a racionális pszichológiát, és általában az összes racionális ontológiákat (i.m. 72, 77sk[§14]).⁶⁶⁷

Ahogy egy konkrét, individuális, empirikus tárgyhoz vagy adott sághoz végtelen külső és belső horizontok tartoznak, tehát megismerése végtelen folyamat, ugyanúgy Husserl szerint az egyes „racionális ontológiai” diszciplínák és részterületek kidolgozása szintén végtelen feladat; de még egyetlen konkrét lényegtárgy teljes körű, teljesen adekvát megismerése is végtelen horizontot nyit meg.⁶⁶⁸ Minden lényegtárgynak, lényegstruktúrának van egy világosan belátható, megragadható magja, illetve magtartalma (Kern, Kernbestand).⁶⁶⁹ Aki 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 tárgyterületet soha nem fogjuk tudni teljesen ki-meríteni.

⁶⁶⁶ A „racionális” jelző a műben egy tudomány vagy diszciplína „tisza eidetikus”, apriori és apodiktikus jellegét hivatott kifejezni.

⁶⁶⁷ 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 párhuzamos 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.

⁶⁶⁸ 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).

⁶⁶⁹ Husserlnek itt a „noématis magról” alkotott elképzelését viszem át az eidetikus megismerés, illetve kutatás területére. Hua 3/1: 210 [§91].

C. Értékek

Az értékek a kategoriális tárgyak egészen speciális osztályát képezik. Fentebb már foglalkoztunk velük az egyes beállítódási típusokhoz strukturálisan hozzátartozó értékelési módok elemzése kapcsán.⁶⁷⁰ 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, *noémátikus* korrelátumát vizsgáljuk. Az érték különös jellege abból fakad, hogy érvényességét a rá irányuló 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.⁶⁷¹ Noha érvényességük az őket tétélező 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 életet⁶⁷² vezérlő célok mindenkor aktívan vagy passzívan végrehajtott értékeléseken nyugszanak.

Husserl már egészen korán, 1891-ben,⁶⁷³ 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 párhuzamosan jelen van egy praktikus, etikai, normatív racionalitás. Az ésszerűség nem csupán az igazság,

⁶⁷⁰ I.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.

⁶⁷¹ 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.

⁶⁷² Ideértve a teoretikus praxist is, mint a tudományos kutatás gyakorlatát.

⁶⁷³ „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.

hanem az igazságosság birodalmára is kiterjed. Míg az elméleti ész területét teoretikus evidencia, addig a gyakorlati ész aktusait speciálisan ehhez a tartományhoz illeszkedő praktikus evidencia illeti meg. Husserl célja ezekben az írásokban és előadászövegekben egy szigorúan racionális,⁶⁷⁴ *apodiktikus etika* megteremtése volt; ahol az egyes értékek egymáshoz való viszonyát apodiktikus evidenciával tudjuk belátni. Második etikai periódusában a korábbi eredményeket az időközben kidolgozott genetikus fenomenológia kontextusába ágyazza bele;⁶⁷⁵ 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.⁶⁷⁶

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]).⁶⁷⁷ Később az értékek problémáját elhatárolja általában a normatív, és

⁶⁷⁴ Mindenekelőtt a 28-as kötet írásairól van itt szó (Előadások az etikáról és értékelméletéről, 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.

⁶⁷⁵ Első etikai korszak: kb. 1914-ig (mindenekelőtt: Hua 28). Második korszak: kb. 1920-tól kezdve (Hua 37). Husserl „második etikájáról” lásd: Melle, „Husserl’s Personalistic Ethic”, in *Husserl Studies* 23 (2007): 1-15.

⁶⁷⁶ 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 sokrétegű, a legteljesebb mértékben dinamikus folyamattal szembesülünk”. Hua 37: xiii.

⁶⁷⁷ Vö. még: D.W. Smith, 2007: 363sk.

speciálisan az etikai kérdésektől (Hua 37: 244). Az értékekre egy kategoriális ontológia vonatkozik, mely megállapításokból, illetve *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 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 már csak ezért is óriási jelentőséggel bír.

Egy adott értékterület által felölelt értékek szisztematikusan összefüggnek egymással, kölcsönösen értelmezik egymást, az egyes értékek sajátos megvilágításba helyezik a többiét. 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 etikait 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).⁶⁷⁸ 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).⁶⁷⁹

Milyen viszony állapítható meg mármost az adott értékszférát definiáló alapérték, valamint a szóban forgó sfera által felölelt, az alapérték tekintetében 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 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 megragadása⁶⁸⁰ 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.⁶⁸¹ Megvalósulásában ezek az aktusok működnek közre, ezekre az aktusokra

⁶⁷⁸ Magyar: 110. Varga Péter András fordítása. A továbbiakban is az ő fordítását idézem.

⁶⁷⁹ 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 azáltal morális, hogy ezt az eszmét kisebb vagy nagyobb mértékben megközelíti, illetve azon határozott akarati révén, hogy ne legyen megalkuvó, hanem ehhez az eszméhez mérje magát”.

⁶⁸⁰ Az eredeti szövegekben: für wertvoll halten, als wertvoll erachten, Wertung, Werthalten, Werthaltung, Wertnehmen, Wertnehmung.

⁶⁸¹ 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.

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 passzív⁶⁸² 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 *elvonatköztetés* 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 érdekelttségünkön alapulnak.⁶⁸³ Passzív vagy aktív előnyben részesítéseink, értékeléseink végső soron ebben az alapvetően gyakorlati érdekelttségben gyökereznek.

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 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

⁶⁸² „Passzív” elhatározások: a külső interszubjektív befolyások pusztán passzív átvételei és megisméltései. Hua 4: §60/c [268sk]. „Fremde Einflüsse und Freiheit der Person”.

⁶⁸³ A 37-es kötet írásai szerint a praktikus érdekeltségek mindenkor megelőzik és megalapozzák a teoretikus érdekeket, érdekeltégeket. 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 igazságághorizontba való behatolás*”.

teljesen függetlenül megismerni az eszmény mibenlétét: tapasztalunk 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).⁶⁸⁴ Arra, hogy melyek az „igaz értékek”, csak a konkrét értékmegvalósulásokkal való elmélyült és alapos foglalatatoskodás 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.⁶⁸⁵

Az egyes értékterületek Husserl szerint végső soron nem különülnek el egymástól hermetikusan, hanem mindegyik specifikus érték az univerzális, praxisorientált élet összefüggéseibe illeszkedik (i.m.

⁶⁸⁴ „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.

⁶⁸⁵ Vö. pl. Hua 37: 5. „Vezérgondolatunk mármost a következő: nyilvánvalón 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 pusztán 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 törekednünk*, valóban *megérdemlik-e* ezek a végcélok, hogy törekedjünk rájuk?”

250sk). Az értékeket végső soron mindig másokkal 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 jelentőséget. 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 apodiktikus evidencia általános problémája 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.⁶⁸⁶ 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 volna szüksége. A társadalomnak, Husserl értelmezése szerint, alapvetően a *szeretet* értéke alapján kellene megszerveződnie,⁶⁸⁷ mint egy „szeretetközösség” („Liebesgemeinschaft”).⁶⁸⁸ A kategorikus imperatívusz a következőképpen határozza meg: „Mostantól kezdve minden ingadozás nélkül tedd a legjobbat, mindörökké a számodra lehet-

⁶⁸⁶ 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 hiper-kontextusra? 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.

⁶⁸⁷ 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.

⁶⁸⁸ 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.

séges legjobbat; ezt ragadd meg norma szerinti ismeretemben, 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.).

D. Műalkotások

A művészet kérdését a korábbiakban többször is érintettük; először az esztétikai beállítódás,⁶⁸⁹ majd a képtudat problémája kapcsán.⁶⁹⁰ Mindkét esetben azonban a művészet noétikus aspektusán volt a hangsúly. Ezen a helyen a művészet noematikus oldala lesz a téma; a műalkotást speciálisan mint *ideális tárgyat* vesszük szemügyre. A fenomenológiában a műalkotás mint ábrázolás jelenik meg.⁶⁹¹ Husserl, művészettel foglalkozó írásaiban,⁶⁹² elsősorban a vizuális művészetekre koncentrált.⁶⁹³ A művészet mint képi ábrázolás a leképezett dolgot, személyt, eseményt, történetet, stb. ábrázolja, de nem csak azt: a művészi ábrázolás ezzel egyúttal a világban való létezésünket, általában az emberi lényeket⁶⁹⁴ is megjeleníti. A művészet ez utóbbi aspektusa központi motívummá válik Heidegger és Gadamer vonatkozó munkáiban,⁶⁹⁵ akik leginkább a *nyelvileg* ábrázoló mű-

⁶⁸⁹ Vö. I.1.3. „Az esztétikai beállítódás”

⁶⁹⁰ II. 2.5. „Képtudat”

⁶⁹¹ 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.

⁶⁹² Mindenekelőtt a 23-as kötetben közreadott szövegekről van szó.

⁶⁹³ Leginkább a festészetre, néhány elszórt helyen a színházra.

⁶⁹⁴ Abban az értelemben, ahogyan Gadamer „lényegmegismerésnek” nevezte a művészetet. GW I: 120, magyar [1984]: 96.

⁶⁹⁵ 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]).

vészeteket részesítették előnyben,⁶⁹⁶ noha művészetfilozófiai írásaikban visszatérően foglalkoztak a képekkel is.⁶⁹⁷ 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 közegeiben mozgó filozófiai gondolkodás számára hozzáférhetetlenek. A művészet megtanít mélyebb értelemben *látni* bennünket,⁶⁹⁸ figyelmessé tesz a létezés egyébként rejtve maradó, mégis lényeges mozzanataira. Az arabeszkék, 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, ízléses-

⁶⁹⁶ 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 mondás, amely a költés közegeiben 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 művésze”, in Bacsó Béla, *Kép – Fenomén – Valóság*, Budapest: Kijárat Kiadó, 1997: 274-284.

⁶⁹⁷ 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 létrangja”-val foglalkozó fejtegetéseiben (GW1: 139-149, magyar [1984]: 107-112).

⁶⁹⁸ Pontosan 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 kartéziánus ontológia és a mai ontológia) című előadásorozatban M-P Husserlrel és Heideggerrel egyenrangú szerepet szán néhány festőnek, zenésznek és írónak. A csak 1996-ban kiadott órávázlatok 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.”.

nek (legyen szó puszta díszítőelemekről, színek kompozíciókról) 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*.⁶⁹⁹ A művészetnek, miként Husserl fogalmazott,⁷⁰⁰ *igazi* esztétikai, művészi értékek megvalósítójaként kell működni; nem lehet felszínes: el kell mélyednie az emberi lényegben és 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 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

⁶⁹⁹ A művészetről való gondolkodás története a műalkotás létrangjáról, 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 bevezetést 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 egésze nyíló egyszálú 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.

⁷⁰⁰ Ld. Hua 37: 249, magyar: 108.

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,⁷⁰¹ 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 egyes feldolgozásában. A műalkotás nem csupán érzeki megtestesüléseiben, aktuális 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 rétegződő kontextusok sorozatába ágyazódik bele. Egy műalkotást mindig más műalkotások vesznek körül. A művészi, esztétikai értékek,⁷⁰² melyek az alkotás folyamatában realizálódnak, maguk is összefüggésrendszert 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 igazzá, 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 lényegüknél fogva csak relatív értékek lehetnek, melyek egy abszolút értékre vagy eszményre vonatkoznak. Az adott értékszférát definiáló alapeszményt azonban az értékrealizáció konkrét aktusai során konstruáljuk meg, illetőleg tárjuk

⁷⁰¹ Walter Benjamin, „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában”, in uő., *Kommentár és prófécia*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1969: 301-334.

⁷⁰² A relatív esztétikai értékek: a vonatkozó műfaj, művészi koncepció, az adott partikuláris műalkotás által előírt esztétikai elveknek, formai, stilisztikai követelményeknek megfelelő értékek.

fel. Minél több művel ismerkedik meg az esztéta, vagy a nem hivatásos, pusztán „műkedvelő” vagy érdeklődő befogadó, annál jobb rálátása nyílik az abszolút szépség eszményére, illetve 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.⁷⁰³ 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.A. 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”⁷⁰⁴ 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*;⁷⁰⁵ és a noémának is két alaptípusa létezik: a perceptuális és a kategoriális noéma.⁷⁰⁶ Transzcendentálisan redukált individuális és általános tárgyakról van itt tehát szó. Az utóbbiakról, melyek gyakorlatilag a transzcendentális redukció alá helyezett eidoszoknak

⁷⁰³ Csak a tökéletlen által ismerszik meg a tökéletlen.

⁷⁰⁴ „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.

⁷⁰⁵ „Noézis”, „noéma”, „eidosz” – Husserlnek az arisztotelészi filozófiára támaszkodó saját neologizmusai. Thomas Vongehr szíves közlése. Vö. még: Moran, 2005: 5, 249 (10-es lábjegyzet).

⁷⁰⁶ Vö. Bernet, 1990.

felelnek meg,⁷⁰⁷ a következő alpontban, „Transzcendentális ontológia” címen közelebről is fogunk foglalkozni.

A transzcendentális beállítódásban minden fenoménként mutatkozik meg, vagyis minden a konstituáló transzcendentális szubjektivitás teljesítményeként válik láthatóvá. A zárójelzéssel, a fenomenológiai *epokhéval*, mint fentebb láttuk,⁷⁰⁸ semmit sem veszítünk el, hanem mindent egy alapvetőbb kontextusba helyezünk, hozzáférhetővé téve ezáltal a dolgok egy mélyebb értelemdimenzióját. 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 alapvetően a transzcendentális fenomenológia kidolgozásának részleteire való tekintettel kell megvizsgáljunk.

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. Másodsor 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 fogalmának 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.⁷⁰⁹ A noéma létmódjának tisztázása szempontjából ennek a rejtélynek a feloldása alapvető fontossággal bír.

⁷⁰⁷ Lényeg és jelentés között különbséget tesz D.W. Smith – a *jelentést* speciálisan a tapasztalatba önállóan mozzanatként beépülő jelentésszerű elemként értelmezve, mint tapasztalati értelmet; a *lényeg*et pedig egyoldalúan a tárgyak oldalára helyezve, mint a tárgyaknak megfelelő speciest. Vö. D.W. Smith, 2007: 253skk. Véleményem szerint ez a különbség nem abszolút, hanem csak a megfelelő nézésiránytól függ.

⁷⁰⁸ I.2.3-4. „Metodológia”: „Az univerzális epokhé”, „A szolipszista redukció”.

⁷⁰⁹ Vö. Tengelyi, 1998: 140sk.

B.(I) 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 tárgyiség 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 elsőben⁷¹⁰ Husserl a tudomány objektív, ideális aspektusát tárgyalja, és ennek során elsősorban a logikaelmélet alapkérdéseire koncentrálna. A másodikban⁷¹¹ végrehajtja a transzcendentális fenomenológiai redukciót,⁷¹² 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 deskriptív pszichológiától.⁷¹³ 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”.⁷¹⁴ A harmadik szakasz⁷¹⁵ az objektiváció alacsonyabb (érzéki) és magasabb (kategoriális) formáit mutatja be. Itt a fenomenológia már úgy jelenik meg, mint minden tudomány végső teoretikus alapja, mint uni-

⁷¹⁰ Hua 24. I. szakasz. „A tiszta logika mint formális tudományelmélet eszméje”

⁷¹¹ II. szakasz. „Noétika, ismeretelmélet és fenomenológia”

⁷¹² I.m. 211skk.

⁷¹³ I.m. 207skk.

⁷¹⁴ I.m. 411. (1907, szeptember). „És most a fenomenológia! Egy abszolút, nem objektíváló tudományról van szó; nem ténytudomány, nem empirikusan «objektív» létezők tudománya. Mégis mi különbözteti meg «tárgyait» az «objektív» tudományok tárgyaitól? A fenomenológiának fenoménekké van dolga. Az élmények értelmében vett fenoménekké, és az ontikus (noematikus) értelemben vett fenoménekké”. A 128. oldalon található 1-es lábjeget alighanem későbbi betoldás.

⁷¹⁵ III. szakasz. „Az objektivációsformák”.

verzális lényegtan, amelynek minden formális és reális ontológia⁷¹⁶ alá van rendelve.⁷¹⁷

Az 1907/08-as *Előadások a jelentéstanról* című kurzus során Husserl az egy évvel korábban végrehajtott transzcendentális fordulat⁷¹⁸ eredményeit alkalmazta szisztematikus módon a nyelvi, kategoriális jelentés problémájára. Husserl terminológiája véglegesen csak az *Eszmék* 1912-es megírása során fog megszilárdulni. Ebben az előadásban még a jelentés szubjektív oldalára a „fanzikus”, illetve „fenologikus”,⁷¹⁹ míg objektív, ideális aspektusára az „ontikus”, illetőleg „fenomenológiai”⁷²⁰ kifejezéseket alkalmazza. Az előbbi gyakorlatilag a noétikus, míg az utóbbi a noematikus tartományt jelöli. Mivel Husserl ekkor 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.⁷²¹ A noematikus oldal középpontba állítása mellett a másik jelentős eltérést a *Logikai vizsgálódások* jelentésfelfogásához képest maga a fenomenológiai redukció szolgáltatja.⁷²² A redukció végrehajtásával Husserl egy olyan

⁷¹⁶ Reális ontológiák: a természet- és szellemtudományos lényegek és lényegösszefüggések ontológiái.

⁷¹⁷ Vö. i.m. 422-425. (1907, szeptember). „Apriori ontológia és fenomenológia”.

⁷¹⁸ Szegedi Nóra „noematikus” fordulatnak nevezi a fenomenológiának az 1906/07-es szemeszter során végrehajtott átalakítását. 2007: 72.

⁷¹⁹ „Phansische”, „Phänologische”.

⁷²⁰ „Ontische”, „Phänomenologische”.

⁷²¹ Vö. Hua 26: 35. „Ha tehát a jelentésadást (Bedeuten) a maga teljességében tekintjük, és szemügyre vesszük a benne specifikus lényeg, 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”.

⁷²² 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 úgyiszlán feltáratlanok; problémák egész világa tárult fel számomra, egy még a partjainál is alig vizsgált világrész, amint eltökéltem arra az álláspontra helyezkedtem, amit tiszta fenomenológiai 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

immanencia-fogalomhoz jut, mely felöleli az értelemképződményeket is, mint immanenseket, nevezetesen, mint transzcendentális-immanenseket.⁷²³ 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 schlecht-hin”), avagy „a tárgy amiről” („Gegenstand-worüber”). Ez kifejezés utóbbi arra vonatkozik, hogy ez az a tárgy, „amiről” ítélnünk, 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 noématis 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.⁷²⁴ 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,⁷²⁵ 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.⁷²⁶ Az értelemképződ-

csak a megismeréssel való ilyen korrelációjában számít «valóságos világnak») «konstituálódik» (egy olyan szó ez, melyet nyilvánvalóan egy meghatározott jó értelemben kell értenünk)».

⁷²³ Vö. Ursula Panzer, „Einleitung der Herausgeberin”, in Hua 26: xvi, xxvi.

⁷²⁴ Hua 30: 333-381.

⁷²⁵ I.m. 346skk.

⁷²⁶ Hua Mat 6: xxii.

ménynek ezt a központi, szervező magvát nevezi Husserl az *Eszmék*-ben „noématicus magnak”.

C.(II) 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).⁷²⁷ 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 kibékíthetatlensége: egyfelől a noémának transzcendentális tárgyként (Sokolowski, Drummond), másfelől az aktus és tárgy között közvetítő értelemként való interpretációja (Føllesdal, D.W. Smith, McIntyre).⁷²⁸ A jelen alfejezet következő pontjában a noéma e két fogalma közti feszültség feloldására teszek majd kísérletet.

Mint arról már volt szó,⁷²⁹ a fenomenológiai redukcióban az intencionális élményt Husserl szerint három szinten lehet vizsgálni: hületika, noétika és noématica. A hülé (érzetanyag) és az azt átlelkesítő noézis az élmény „valós” („reell”), tehát a valóságos időben

⁷²⁷ 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.

⁷²⁸ Vö. Bernet, 1990.

⁷²⁹ II.2.1. Észlelés.

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, Husserlnek a Bevezetőben már idézett meghatározása szerint, nem más mint „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 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 észlelés-értelemként az észleléshez tartozik, méghozzá elválaszthatatlanul. Maga a fa eléghet, kémiai elemeire 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: 205).⁷³⁰

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.⁷³¹ 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 értelembe véve) alapvetően különböző legfelsőbb nemek alá tartoznak, addig minden

⁷³⁰ Ld. ehhez: Hua 6: 245, magyar/1: 296.

⁷³¹ D.W. Smith, 2007: 277. „Az *Eszmék* első kötetének idejére Husserl arra a következtetésre jutott, hogy a jelentések nem a speciesek fajtájába tartoznak, hanem sajátos fajtájú ideális entításokhoz 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”.

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 eidetikus 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 lencséjén 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) szerette volna elkülöníteni a noéma fogalmát, másfelől, értelmezésem szerint, azt szerette volna kifejezni, hogy a transzcendentális beállítódásban minden egyes aktustípushoz tartozó noématípus 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 rá sajátosan 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.⁷³² 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.⁷³³ De nem csak

⁷³² 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)”.

⁷³³ Mohanty, i.m. uo.

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, noématikusan módosított értelemben.⁷³⁴ Így az eredetileg kizárt mundán ontológiákat transzcendentálisan újraértelmezve visszakapjuk. Ahogy Husserl fogalmaz: „Formális-ontológiai kifejezéseket alkalmazunk itt, mint «tárgy», «tulajdonság», «tényállás»; továbbá olyan materiális-ontológiai kifejezéseket, mint «dolog», «alak», «ok»; tartalmaz meghatározottságokat, mint «érdes», «kemény», «színes» – mindet idézőjelek között, azaz noématikusan 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 lényeket transzcendentális-noématikus 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 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.

D. Immanencia és transzcendencia viszonya a noémában

Husserl tehát különbséget tesz „maga a tárgy” („Gegenstand schlechthin”) és „a meghatározottságainak *hogyanjában* megmutató tárgy” között.⁷³⁵ Ez utóbbi nála a noéma. Ez a *Logikai vizsgálódásokig* visszanyúló megkülönböztetés (a dolog, amit vélünk, és

⁷³⁴ 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.

⁷³⁵ „[D]er «Gegenstand im wie seiner Bestimmtheiten»”, i.m. 303. Szegedi Nóra felhívja rá a figyelmet, hogy az idézőjelek arra utalnak, hogy a transzcendentális redukált tárgyról van szó. Szegedi Nóra, 2007: 76.

ahogyan véljük),⁷³⁶ noématikusan kidolgozott formában az *Előadások a jelentéstanról* 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 elválaszthatatlanul 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 világenderemtő szubjektivitásról 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.⁷³⁷ A noézis oldalán a hitkarakter a noéma oldaláról a létkarakterrel korrelál. A noématikus jellegzetességek felölelik a tétikus karaktereket (Hua 3/1: 260), 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, ami köré ezek a jellegzetességek csoportosulnak, és ami 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.⁷³⁸ A magokat a „meghatározható x” szervezi meg maga körül. Ez a meghatározható x, a tárgyi pólus, maga a tárgy mint olyan: a tulajdonképpeni tárgy (Gegenstand

⁷³⁶ Ld. ezzel kapcsolatban Husserl önértelmezését: Hua 3/1: 216skk [§94].

⁷³⁷ A noéma rétegződéséhez lásd többek között: Szegedi Nóra, 2007: 54-57, Thomas Vonkehr, *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.

⁷³⁸ 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 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.

schlechthin), csak transzcendentális szempontból.⁷³⁹ 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.⁷⁴⁰ 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*,⁷⁴¹ valamint az 1910/11-es *A logika mint a megismerés elmélete* című előadássorozatában.⁷⁴² Ezekben a szövegekben Husserl teli, üres, individuális és általános magvokról beszél,⁷⁴³ 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

⁷³⁹ 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”.

⁷⁴⁰ 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.

⁷⁴¹ Hua Mat 6: 89skk (továbbá Elisabeth Schuhmann Bevezetője) xxii.

⁷⁴² Hua 30: 346skk (továbbá, 1917/18-ből:) §§26, 44-45.

⁷⁴³ Vollkerne, Leerkerne, Individualkerne, Generalkerne.

a speciesekre, valamint a tiszta, univerzális lényegviszonyokra vonatkozó általános magok). A magokról szóló korábbi husserli tanításnak a transzcendentális fenomenológia kontextusában noématis interpretációt kell, hogy adjunk. Ezekon a magokon keresztül azonban a fenomenológiai beállítódásban is végső soron a mundán szférára vonatkozunk.

E. (III) 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.⁷⁴⁴ Ennek a vitának több forrása is van. Bernet a noéma fogalmaiban rejlő kétértelműségekre utal, mindenekelőtt a perceptuális és a kategoriális noéma közti lényegi eltérésre.⁷⁴⁵ 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.⁷⁴⁶

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* című cikkében⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ D.W. Smith megfogalmazásával: a „keleti parti olvasat” „asszimilálja a noémát a tárgyba”, 2007: 309.

⁷⁴⁵ Bernet, 1990. Ld. még ehhez: Ullmann, 2012: 249–251.

⁷⁴⁶ Tengelyi, 1998: 141. „Husserl [...] olyan elképzelés mellett kötelezi el magát, amely értelem és tárgy viszonyát – fölöttébb megtevesztő 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 kulcsszerephez jut”.

⁷⁴⁷ 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.

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*.⁷⁴⁸ 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.⁷⁴⁹ Ezzel ellentétes utat követett Jan Patočka, aki – abbéli igyekezetében, hogy a transzcendentális fenomenológiában érvényesülő szubjektivista tendenciákat meghaladja – a noémát magának a tárgynak a megjelenéseként fogja fel, mely levezethetetlen objektivitást mutat, és amely támaszként szolgálhat egy aszubjektív fenomenológia kidolgozásához.⁷⁵⁰

Szubjektív 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 indította el.⁷⁵¹ 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.⁷⁵² 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

⁷⁴⁸ Fink, 1966: 130.

⁷⁴⁹ Vö. Tengelyi, 1998: 143.

⁷⁵⁰ Patočka, „A husserli fenomenológia szubjektivizmusa és egy «aszubjektív» 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.

⁷⁵¹ Ld. *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Avhandlingar utgitt av det Norske videnskaps-akademii 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*, 66 (20) (1969): 680-687.

⁷⁵² D.W. Smith-Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1982. Ld. még uók: “Intentionality via Intensions.” *Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 18 (1971): 541-61.

jelentésével tartja azonosnak, mint a transzcendens, mundán tárgyakkal. A noéma az, ami a tudatnak először intencionális vonatkozást kölcsönöz.

A „keleti 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 szubjektivitás oldalára helyezik, félreértik a redukció husserli koncepcióját.⁷⁵³ Elfedik egyfelől azt, hogy Husserl-nél nem pusztán a szubjektivitás intencionális struktúrájáról van szó, hanem szubjektív 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 kívánta őket megmutatni. A dolgok a fenomenológiai reflexióban továbbra is központi szerepet játszanak abban a tekintetben, ahogyan ránk és intencionalitásunkra vonatkoznak.⁷⁵⁴ A tárgy maga, mondja Drummond, nem pusztán a noématikus megjelenések összessége vagy rendszere, ahogyan Husserl-t Sartre⁷⁵⁵ vagy Gurwitsch⁷⁵⁶ 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.⁷⁵⁷

Sokolowski szerint a nyugati parti felfogás nem csupán a noéma fogalmát, de Husserl egész filozófia-felfogását is félreérti.⁷⁵⁸ A noéma

⁷⁵³ Sokolowski, „1987: 525. „Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés helytelen, és nem csupán a noémát, de Husserl-nek az intencionalitásra, a fenomenológiai redukcióra és a filozófiára mint olyanra vonatkozó eszméjét is teljesen félreérti”.

⁷⁵⁴ Sokolowski, i.m. 524-528.

⁷⁵⁵ Sartre, EN: 109, magyar: 115. Aki emiatt Husserl-t „fenomenistának” nevezte.

⁷⁵⁶ 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.

⁷⁵⁷ 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”.

⁷⁵⁸ Sokolowski, 1987: 525.

mint közvetítő értelem képzete 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.⁷⁵⁹

A noéma státuszáról folyó vita nem pusztán technikai kérdés, hanem a tárgyelmélet lényegébe vág. Mindkét tábor szerzői egyetértnek 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.⁷⁶⁰

F. Közvetítési kísérletek

A frontvonalak megmerevedtek, a két tábor gondolkodói az utóbbi évtizedekben újabb és újabb érveket találtak saját értelmezésük igazolására, de a lényegyet 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 noematikus értelmén (illetve a noematikus meghatározottságaiban és létezőként való tételezésmódjában tekintett x értelempóluson) keresztül «vonatkozik» egy transzcendens tárgyra, problematikus, sőt, hogy pontosan fogalmazzunk, hamis beszédmód. 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 értelem” (B III 12 IV: 82a).⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Ld. ehhez: Zahavi, 2003a: 58-65, különösen: 60sk.

⁷⁶⁰ 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.

⁷⁶¹ „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

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 szerint⁷⁶² a tárgyleleti 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 amellet 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.⁷⁶³ Bernet, már többször is hivatkozott cikkében,⁷⁶⁴ arról beszél, hogy Husserlnél a noéma legalább *három*, márkánsan elkülönülő értelemmel is rendelkezik, és az egyes olvasatok különböző alapjelentésből indulnak ki. A noéma jelenti: 1. a mindenkor 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.⁷⁶⁵ 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,⁷⁶⁶ mely eredetileg nincs benne; a vad értelem viszont, mivel lényegi sajátossága a nyitottság, mindig azzal a veszéllyel fenyeget, hogy felborítja a már végrehajtott

Sinn hätte”. Ld. Luis Román Rabanaque, „Passives Noema und die analytische Interpretation”, *Husserl Studies* 10 (1993): 65-80.

⁷⁶² Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

⁷⁶³ Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Phae 88, 1983.

⁷⁶⁴ Bernet, 1990.

⁷⁶⁵ Tengelyi, 1998: 135-151; 2007: 37-46.

⁷⁶⁶ Ilyen többllet, amikor a folyamatosan egybeolvadó észleletek sorában egy dobozt ragadunk meg, és a közvetlenül adódó előző oldalakhoz hozzáértjük a nem látott oldalakat is.

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 tárgymelegregadás különböző szintjeihez tartoznak. Mindkettő a noematikus 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 noematikusan módosított értelemben. A szubjektív és objektív oldal korrelációját, „az univerzális korrelációs apriorit” mint fenomenológiai alapstruktúrát, csak úgy tudjuk fenn tartani 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.⁷⁶⁷ Immanens és transzcendens tárgy ugyanannak az ontológiai szerkezetnek a különböző, önállótlan 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-,

⁷⁶⁷ Vö. Zahavi, 2003a: 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”.

hallucináció- vagy álom-noémáról is.⁷⁶⁸ Amikor egy korábban objektív észleletnek vett noéma csalódásként, illúzióként, álomként, stb. lepleződik le, akkor a korábbi noéma, mint Kevin Hermsberg fogalmaz, mintegy „felrobban”.⁷⁶⁹ Az ilyen illuzórikus, hallucinatórikus, álomszerű, stb. noémák, mint parazita tárgytipusok, az igazi objektív valóság talaján jöhetnek csak létre; a reális dolgokat megjelenítő perceptív noémák teszik egyáltalán lehetővé ezeket a modalizált lét-karakterű, illuzórikus, stb. noémákat. Hermsberg megfogalmazását túlzónak tartom: a korábbi noéma nem robban fel, csupán értelme módosul, doxikus modalitása, lét-karaktere alapvető változáson megy át. Megvan, továbbra is ideális érvényességgel bír mint hallucináció-noéma, amely valóságos noémákat feltételez, melyekhez képest hallucinációnak bizonyulhat.

A noématikus reflexió (tehát a tárgyra irányuló transzcendentális reflexió) tárja fel az észleleti értelem sajátos apodikticitását.⁷⁷⁰ 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.⁷⁷¹ Ebben a tekintetben a noéma, a konkrét észlelet az aktuális noémájaként, apodiktikus érvényességgel rendelkezik.

Ahogy fentebb mondtuk: a noéma a transzcendens tárgy transzcendentális aspektusa, melynek révén összekapcsolódunk az objektív, tudatunktól függetlenül létező valósággal. A noéma biztosítja a transzcendens világgal való *apodiktikus* kapcsolatunkat a transzcendentális beállítódásban.

⁷⁶⁸ Vö. Barry Smith & D.W. Smith, „Introduction”, in uők. (szerk.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 24. Ld. még: Zahavi, 2003a: 65sk.

⁷⁶⁹ Ld. Hermsberg, 2006: 31. Egy kertben sétálva minden további nélkül létezőnek veszem azt a fát, amely épp a szemem elé kerül. „Ha azonban nem találkozom 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.

⁷⁷⁰ Az észleleti értelem apodikticitását nevezi Hermsberg José Huertas-Jourda nyomán *de facto* apodikticitásnak, melynek predikatív megformálását *de jure* apodikticitásnak mondja. Hermsberg, i.m. 25skk.

⁷⁷¹ Vö. Marosán, 2009: 81., Mohanty, 2010.

1.4. Transzcendentális ontológia

A fenomenológia redukció feltárja a racionalitás transzcendentális dimenzióit. A fenomenológiai beállítódásban a dolgok transzcendentális tárgyakként 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 kategóriális tárgyakhoz hasonlóan a transzcendentális tárgyak is kontextusba szerveződnek. 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 1906/07-es *Bevezetés a logikába és ismeretelméletbe*,⁷⁷² az 1910/11-es *A fenomenológia alapproblémáiba*⁷⁷³ című előadásokban, illetve, 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.⁷⁷⁴ 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

⁷⁷² Hua 24: 410, 422skk.

⁷⁷³ 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 ítélettel sem találkozni”.

⁷⁷⁴ Hua 8: 212-228, különösen: 214sk. I.m. 215. „*A teljes konkrét ontológia eo ipso nem lehet más, mint a valódi transzcendentális filozófia*”.

valóban egyetemes ontológiaként ábrázolja, szemben a korábbi, korlátozott érvényességű, pozitív ontológiákkal.⁷⁷⁵ Ez számít fenomenológia alapmeghatározásának a *Párizsi előadásokban*, a *Kartézianus elmélkedésekben*, és az utána következő időszakban is.⁷⁷⁶

Ahogy a mundán tárgyiságok horizontja, úgy a transzcendentális lények és lényegösszefüggések horizontja is végtelenül nyitott. A megismerés Husserl szerint, a mundán, filozófián kívüli tudományok esetében épp úgy, mint a filozófiában, végtelen teleologikus mozgást alapoz meg.⁷⁷⁷ A megismerés előrehaladásával a korábbi struktúrák is folyamatosan új összefüggésekbe illeszkednek, ily módon új, mélyebb, radikálisabb értelmet nyernek. A valóság mind kiterjedését, mind elemeinek számosságát, mind strukturális komplexitását tekintve végtelen,⁷⁷⁸ a megismerés eredményei ennek megfelelően folyamatosan értelmezik a korábbi fejleményeket is.⁷⁷⁹ Nem

⁷⁷⁵ Hua 9: 296sk, magyar [1972]: 219sk. „11. A transzcendentális fenomenológia mint ontológia”. „[A] következetesen végigvitt fenomenológia, szemben a pozitivitás csupán látszólag univerzális ontológiájával, a valóban univerzális [ontológia], s ezáltal leküzdí a pozitivitás ontológiájának dogmatikus egyoldalúságát és érthetlenségét, ugyanakkor, amikor annak jogosult tartalmát mégis magában kell, hogy foglalja, mint az intencionális konstitúcióban eredetileg megalapozottat”.

⁷⁷⁶ 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 létehetőséget magában foglalna, 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 lét-táj belső lehetőségeit, illetve ezek korrelációit magában foglalja”. Ld. továbbá a *Kartézianus elmélkedések*hez készült kéziratok jegyzeteket. Hua 15: 385. „Addig, amíg transzcendentális szubjektivitásom és a számomra érvényes világ faktumában állok, variálva és az eidosra áttérve szisztematikusan kutatok, az abszolút ontológiában és a vele korrelatív mundán ontológiákban állok.”

⁷⁷⁷ Vö. pl.: Hua 8: 203-211. Különösen: 209. „Az egyes tudós teremtő tette soha nem teljeseedik 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.

⁷⁷⁸ Husserl szerint a létezés egészeként tekintett abszolútum lényegéből fakadóan csak végtelenként gondolható el.

⁷⁷⁹ Ld. még: Hua 29: 292. „Tehát úton vagyunk és *in infinitum* úton leszünk a tiszta észhez és filozófiához – ha az lehetséges [...] a tudományával és ideális, végérvényes igazságaival: egy művekből alkotott végtelen műképződmény ideája (művekből melyek maguk is idealitások); és mivel a végességben valójában elvileg

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:⁷⁸⁰ amikor a természettudós az eukaliptuszfával mint speciessel foglalkozik, akkor a konkrét empirikus példányok alapján kialakítja magának az eukaliptuszfa lényegét, melyhez olyan mozzanatok tartoznak, mint a szóban forgó fafajta általános morfológiai tulajdonságai, nedvességigénye, előfordulási helye, viszonya más növény- és állatfajokhoz. Ezek mindegyike az eukaliptuszfa eidetikus struktúrájának mozzanataiként ragadhatók meg. Az eidosz szükségszerű korrigálhatósága azzal áll összefüggésben, hogy a lényeget mindig egy érzéki adottság alapján fogjuk fel, továbbá az érzéki tárgyak egyetemes horizontjának

lehetetlen a végérvényesség, ez mindig csak részlettörlesztésekben valósulhat meg, események láncolatában, melyek véges alakokban mutatják meg az idealitásokat, 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; kitűnő cáfolatát nyújtva egyúttal azoknak az értelmezéseknek, amelyek Husserl történelemkoncepcióját olyan naiv, aufklärista 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 (Abschlagszahlungen) 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 egymásutániségének és egymásmellettségének, a több gondolkodó koegzisztenciájának, amit Husserl utolsó éveiben megpróbált filozófiájának eszközeivel minél közelebről leírni*”.

⁷⁸⁰ D.W. Smith, 2007: 143sk.

lényegi nyitottsága a velük korreláló eidetikus tárgyak horizontjának is lényegi lezárhatlanságot, lezárhatatlanságot kölcsönöz. Röviden: az újabb érzéki információk beáramlásával újabb eidetikus mozzanatok válnak hozzáférhetővé.

Az eukalíptuszfa speciese a materiális ontológia eidoszai közé tartozik. De Husserl szerint a tiszta matematikához és a formális logikához, mint a formális ontológiát alkotó diszciplínákhoz, szintén végtelen kutatási horizont tartozik. Minden egyes formális ontológiai lényegösszefüggés 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.⁷⁸¹ Az újabb matematikai és logikai felfedezések tükrében a régebbi tételek új oldalukról mutatkoznak meg: láthatókká válnak a 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 *Eszmétkől* kezdve egészen az

⁷⁸¹ Hozzá kell ehhez tenni, hogy maga Husserl ezt a végtelenséget a formális ontológiából, mint zárt axiómarendszerből 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 puszta 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 terrénuma is”. Husserl, Hilberthez hasonlóan, hitt a matematika formális-axiomatikus zártságában, 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 jelleget tulajdonítsunk.

1925-ös *Fenomenológiai pszichológia* című előadásig ezt a nézetet képviseli. 1929-ben a *Párizsi előadásokban* és a *Kartézianus elmélekedésekben* 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 jelent, hanem azok kimeríthetlenségét.⁷⁸² A fenomenológiai beállítódásban végzett lényegkutatás tárgyai,⁷⁸³ mindig újabb összefüggések közé helyezhetők, és ezáltal újabb eidetikus mozzanatok válnak velük kapcsolatban hozzáférhetőkké.

Husserl elhatárolja egymástól a filozófiai és a filozófián kívüli (például matematikai, logikai) apodikticitást.⁷⁸⁴ A filozófiai, és speciálisan 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 célja ellenben mindig a konkrét. Husserl számára az elvont rétegek lebontása és elemzése a konkrét rekonstrukciójához vezető, módszertanilag szükségszerű útként je-

⁷⁸² Ilyen kimeríthetlenséget tulajdonít Husserl az egyes konkrét transzcendentális ego lényegformájának. Vö. Hua 1: 28-30, magyar [1972]: 260-263. I.m. 28, magyar: 260. „[A]z ego, hogy ősi módon fejtszem 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 ego, az egyáltalában vett ego lényegformája, melyet öneszmélésem tár fel, és amelyet annak mindenkor fel is kell tárnia”.

⁷⁸³ Mint például az észlelés, a képzelet, az ítéletalkotás, a vágyakozás, az ego, a világ, stb. eidoszai. Vö. pl. Hua 1: §34.

⁷⁸⁴ 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”.

lenik meg. A magát egológiként meghatározó fenomenológia a filozófus konkrét transzcendentális egóját szeretné kifejteni, annak lényegi tartalmaira való tekintettel (Hua 1: §36). A konkrét tárgyak, az egyes lények önmagukban tekintve, a többtől, 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 lények, valamint a hozzájuk tartozó horizontok konstituálását a transzcendentális ego mindig a többi egóval együttműködve, a velük való közösségben végzi. Husserl szerint az egyes konkrét ego szükségszerűen implicálja 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]).⁷⁸⁵ 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 horizontszerű. A korábbi elemzések során számos alkalommal utaltunk a tapasztalat horizontszerkezetére, valamint az evidencia, és közelebbről az apodiktikus evidencia ebből fakadó redukálhatatlan kontextualitására. A vizsgálódás menetében azonban csak most éreztünk 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 játszottak Husserlnek a világról, illetve világ és fenomenológiai

⁷⁸⁵ Ebben a szövegben Husserl az Abszolútumot „faktumnak”, mégpedig „a végső faktumnak” nevezi, i.m. 669.

redukció, világ és szubjektum viszonyáról szóló, bizonyos tekintetben félreérthető megfogalmazásai; amikor például az *Eszmé*kben az epokhét a természetes beállítódás generáltézisének a felfüggesztéseként határozza meg, tehát a világtézis kikapcsolásaként, illetve amikor „a világ megsemmisítéséről” („Weltvernichtung”) beszél,⁷⁸⁶ vagy amikor a *Kartéziánus elmé*lkedésekben arról beszél, hogy az ego „túléli még a világ pusztulását is”.⁷⁸⁷ Az ilyen, és ezekhez hasonló fordulatok látszólag egyértelművé tették egyes szerzők számára,⁷⁸⁸ hogy Husserlnél teljesen egy tudatfilozófiai jellegű szubsztancia-metafizikáról van szó. Ezzel a kérdéssel fentebb, a transzcendentális idealizmus kérdését tárgyalva, már foglalkoztunk.⁷⁸⁹ 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.⁷⁹⁰

Az értelmezők közül Mezei Balázs az, aki felhívja a figyelmet a világnak Husserl gondolkodásában betöltött központi szerepére.⁷⁹¹ Mezei értelmezésében a nyugati filozófiatörténet kronológiailag és logikailag legeredendőbb motívuma a *világra való rácsodálkozás*.⁷⁹²

⁷⁸⁶ Vö. Hua 3/1: §§30-32, 49.

⁷⁸⁷ 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.

⁷⁸⁸ Pl. Heidegger és Marion számára.

⁷⁸⁹ I.2.3. „Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése”.

⁷⁹⁰ Vö. Zahavi, 2003a: 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.”

⁷⁹¹ Mezei, 1995.

⁷⁹² I.m. 5. „Azt olvassuk Diogenes Laertius *Híres filozófusok élete és vélekedései* című könyvében, hogy majdnem minden görög filozófus írt egy *A természet*ről címet viselő művet. Az a kérdés, hogy pontos-e ez az információ, 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

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 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 újra életre Husserl filozófiája.⁷⁹³ 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 tulajdonképpeni 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*.⁷⁹⁴ Mint Donn Welton kiemeli: Husserl és Heidegger világfelfogása megegyezik abban a nagyon fontos pontban, hogy a világot alapvetően mindketten horizontként értelme-

az – emberiség történetében egyedülállóan új – kérdésre keresték a választ, mely a természetes tapasztalás végső szerkezetére irányult”.

⁷⁹³ Lm. 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”.

⁷⁹⁴ Vö. Welton, „World as Horizon”, in Welton (szerk.), 2003: 223-232. Welton egy meglehetősen tragikus eseménnyel illusztrálja elemzéseit, nevezetesen a 2001. szeptemberi, Amerikában történt merénylettekkel; 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.

zik.⁷⁹⁵ A konkrét partikuláris evidenciák, igazoló aktusok, mindig ehhez a tágabb horizonthoz kötődnek.

Amikor Husserl arról beszél, hogy a világ evidenciája nem lehet apodiktikus evidencia (Hua 1: §7), 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.⁷⁹⁶ 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, s közelebbről az apodiktikus evidencia szempontjából a világ megkerülhetetlen fontossággal bír: az evidencia, és speciálisan az apodiktikusnak vélt evidencia minden revízióját csak a világ talaján hajthatjuk egyáltalán végre, illetve vélekedéseink megerősítését is a világtól kell várunk. A világ egyáltalán minden dologi megjelenés *apodiktikus előfeltételeként* jelentkezik.⁷⁹⁷ 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 sajátossága.

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

⁷⁹⁵ Welton, i.m. 223sk, 229sk.

⁷⁹⁶ 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.

⁷⁹⁷ 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 megszerzve ennek a reálisnak az «értelmét”. „A világ minden fizikai tárgy végső horizontja: minden horizontok horizontja, ahogy azt néha [Husserl] mondja”.

világ fenoménjével kapcsolatos vizsgálódásait.⁷⁹⁸ Heidegger, aki kimutathatóan rengeteget köszönhetett a világ husserli felfogásának,⁷⁹⁹ a *Lét és időben* a világ négy alapjelentését vonultatja fel,⁸⁰⁰ melyek mindegyike kapcsolódik bizonyos pontokon a jelen munka fő vonalához. 1. A világ mint minden létező összessége. Ez a realitás értelemben 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*kben találkozunk (Hua 3/1: §27, Hua 4: §§50, 54). 4. A világ mint a világiság „ontológiai-egzisztenciális” fogalma. A világ, amelyet „léteünk”, a világ mint egzisztenciális struktúra. Ezt Husserlnél a transzcendentális szubjektivitás szükségszerű világkonstitúciójában foglalt világgfogalomnak lehetne megfeleltetni.

Ezek az alapjelentések Husserlnél a világ teljes, konkrét jelentésébe épülnek be önmagukban absztrakt, önállótlan jelentésmozzanatokként. A „szubjektív” és az „objektív világ” fogalmi szintén a világnak ehhez az egészes jelentéséhez tartoznak. A világ, teljes jelentése szerint, minden igazság és evidencia őstalaja. A világ teljes jelentését rekonstruálva 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.

⁷⁹⁸ Vö. Welton, 2003. Overgaard, 2004: 107-130, különösen: 109-117. Vö. még: Lilian Alweiss, *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2003:18.

⁷⁹⁹ Többek között ennek megmutatására vállalkozik könyvében Søren Overgaard (2004).

⁸⁰⁰ Vö. GA2: 64sk, magyar: 84sk (§14).

2.1. A horizont

A horizont fogalmával korábbi fejtegetéseink során már 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,⁸⁰¹ Gadamernél;⁸⁰² megtaláljuk továbbá a francia fenomenológia számos fontos gondolkodójánál, így Merleau-Pontynál⁸⁰³ és Paul Ricœurnél.⁸⁰⁴ Maga a kifejezés Husserlnél 1908 körüli kéziratokban bukkan fel,⁸⁰⁵ szisztematikusan pedig először az *Eszmék* 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.⁸⁰⁶

⁸⁰¹ Terrence Frederick Malick, *The Concept of Horizon in Husserl and Heidegger*, Harvard University, 1966; Overgaard, 2004.

⁸⁰² 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.

⁸⁰³ Merleau-Pontynál az individuum számára a környezet jelenti azt a mindenkori horizontot, amelybe bele-ágyazódik. 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”.

⁸⁰⁴ Vö. különösen: Inga Römer, 2010: 422–441.

⁸⁰⁵ Pl. Hua 42: 151. „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” (datálás: 1908/09).

⁸⁰⁶ Hua 39: xxxvii. Sowa kiemeli még Husserl horizont- és világfogalmának összefüggésében Avenarius, illetőleg James jelentőségét. Az avenariusi hatás tekintetében lásd különösen: Manfred Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*,

A horizontnak mint a tapasztalat lényegi struktúrájának legfőbb jellemzője explicit és implicit, tematikus és atematikus, kifejtett és kifejtetlen, reflektált és reflektálatlan szükségszerű összetartozása és elválaszthatatlansága. A *Kartézianus elmélkedések* meghatározása szerint: „A horizont nem más, mint előre jelzett lehetőség” (Hua 1: 82, magyar: 57). A horizont, egyik lényegi értelme szerint, *lehetőség-horizont*: lehetséges aktusok, élmények, ismeretek horizontja. A horizont fogalma eszerint a tapasztalat lényegi szerkezetére vonatkozik; a tapasztalat kiküszöbölhetetlen nyitottságát jelöli. Az *Eszmé*ben ez a dolog-noémához szükségszerűen hozzátartozó „és így tovább”-struktúraként jelenik meg; mint annak lehetősége, hogy ugyanarról a dologról végtelen sok új információt szerezhetek.⁸⁰⁷ 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-karakterére utal: arra 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

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» [«rojtozat»] elnevezéssel illetett”.

⁸⁰⁷ Hua 3/1: 348 [§149]. „A dolog egy véges *res materialis* [anyagi dolog], és mint olyan *kauzalizáció* egysége, mégpedig, lehetőség szerint, végtelenül sokalakú kauzalizáció 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.

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.⁸⁰⁸

A tapasztalat lényegi 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,⁸⁰⁹ a *Logikai vizsgálódásokban* ezzel kapcsolatban a „rojt” („fringe”) jamesi terminusát is használja,⁸¹⁰ melynek szerepét e koncepció kialakítása tekintetében maga is hangsúlyozni fogja.⁸¹¹ 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-Ponty⁸¹² és Aron Gurwitsch⁸¹³ lesznek azok, akik produktív módon beemelik az alaklélektan eredményeit a fenomenológiába. Ennek a tárgyi-noématisz horizont-fogalomnak 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).⁸¹⁴ A fenomenológiát transzcendentális filozófiaként bemutató *Eszmé*kben noézis és noéma univerzális korrelációjának megfelelően a horizont egyfelől tudathorizontként jelenik

⁸⁰⁸ A szubjektív-episztémikus horizonthoz viszonyítva ez az objektív horizont bizonyos módon készen adótnak, befejezettnek tűnik. Maga ez a horizont is azonban a természeti, történelmi időben van jelen, sajátos temporalitása, genetikus karaktere azonban csak a genetikus fenomenológia perspektívájából válik megközelíthetővé.

⁸⁰⁹ *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.

⁸¹⁰ Ld. Hua 19/1: 204, 211 (lábjegyzetben).

⁸¹¹ A *Válság*-könyv korábban is említett helyén: Hua 6: 267, magyar/1: 321.

⁸¹² Vö. Ullmann, 2010: 389-397, továbbá: Moran, 2002: 393sk.

⁸¹³ 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.

⁸¹⁴ Vö. pl. Hua 19/1: 135, 161sk, 429 (lábjegyzetben), Hua 19/2: 573sk, 578sk, 589, 608, 611sk, 648sk.

meg, melynek másfelől mindenütt a tárgyi adottságok és összefüggések horizontja felel meg. Az egológiai szempontokat hangsúlyozó *Kartéziánus elmélkedésekben* a horizont úgy is megjelenik mint énképességek 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 logikában* a megfelelő teoretikus attitűd egy tudományhorizontot nyit meg, és minden teoretikus aktus ezen a horizonton belül mozog (Hua 17: 113sk).⁸¹⁵ Végül az utolsó korszak főművében, a *Válságban* 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,⁸¹⁶ 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 többletvilágítást, valamint azt a lehetőséget, hogy további aktusok révén ezek az oldalak, mozzanatok is láthatóvá tehetőek, illetve tematizálhatók. A horizont szubjektív és objektív értelme között a kapcsolatot Husserlnél az érdekvagy érdeklődés (Interesse) fogalma teremti meg,⁸¹⁷ mely szerint soha nem vagyunk teljesen közömbösek a dolgok iránt, a dolgokat mindig egy bizonyos előzetes szempont szerint tárjuk fel. A horizont fogalma segíti annak a ténynek a sajátosan fenomenológiai megértését, hogy a létezés mindenkor *a dolgok közegében való lét*. A horizont, mint dologi-tárgyi összefüggések rendszere, egy további lépésben *térként* nyilvánul meg, melyben a konkrét érzéki dolgok *helyet foglalnak*.

⁸¹⁵ 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).

⁸¹⁶ 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.

⁸¹⁷ Amint azt az előbbi lábjegyzetben idézett szöveghely is kiemeli.

2.2.A. 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, illetve 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.⁸¹⁸ A környező terek alapján konstituáljuk az egyes térszeleteket univerzálisan egyesítő „világteret” („Weltraum”, Hua 39: 152), mely voltaképpeni világ-horizontként, 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.⁸¹⁹ 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.⁸²⁰ Az alábbi alfejezet ezen a három állomáson halad 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 végén egy külön pontban kitérünk az egzisztenciális tér konstitúciójának heideggeri leírására, valamint annak Patočkanál található kritikájára.⁸²¹

⁸¹⁸ Ld. ehhez: Vermes Katalin, 2006: 29-32.

⁸¹⁹ Claesges, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 16: xxv sk.

⁸²⁰ D-Manuskripte, „Späte Texte zur Raumkonstitution” („Kései kéziratok a tér konstitúciójáról”). Várható megjelenés: 2015 tavasz, Dieter Lohmar szerkesztésében.

⁸²¹ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Phae 110, 1988. Továbbá: Renaud Barbaras, „Life and phenomenality” In Hopkins-Drummond (szerk.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VIII, 2008: 127-138. Részletesebben alább.

B. (I) 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 noematikus 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 önállóan mozzanatait. Az elszigetelt dolog egy absztraktum: a tér konstitúciója együtt jár a dolog apodiktikus konstitúciójával. Dolog és tér egyazon noematikus 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* című kurzusának alkotta fő anyagát, amelyhez *A fenomenológia ideája* címen ránk maradt, külön kötetben megjelent, ötrészes előadássorozat nyújtott bevezetést.⁸²² A dolog és tér problémájának szentelt előadások Bevezetésében Husserl különbséget tesz a tapasztalat, illetve 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 természettudományos 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 főszovege hat szakaszra oszlik. Mindegyik szakaszban a teljes konkrét tértapasztalat egy absztrakt momentumát fejti

⁸²² Vö. Hua 2. Biemel, „Einleitung des Herausgebers”, különösen: i.m. x-xi.

ki, ily módon kibontva a tér egészes fenomenójét. Az első szakasz⁸²³ az intencionalitás vezérfonalát követve, az észlelés finomszerkezetének az elemzése révén készíti elő a térkonstitúció tulajdonképpeni analizését. Elhatárolja egymástól az észlelés noétikus és noematikus aspektusát (§ 13).⁸²⁴ A második szakaszban⁸²⁵ 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 „pre-fenomenálisnak” és „pre-empirikusnak” nevezi őket (i.m. § 25). A harmadik szakaszban⁸²⁶ 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,⁸²⁷ melynek döntő jelentősége lesz a következő szakasz gondolatmenetének szempontjából.

A negyedik szakasztól⁸²⁸ 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,⁸²⁹ illetve, mint azt Claesges kiemeli,⁸³⁰ kulcsfontosságú szerepre tesz szert egy Husserlhez Stumpf könyvének közvetítésével érkező angol pszichológus, Alexander Bain (1818-1903) munkája is.⁸³¹ Bain részletesen elemzi, hogy a saját test tapasztalata, közelebből a testmoz-

⁸²³ „Az észlelés fenomenológiai elméletének alapvetése”

⁸²⁴ „Egy félreértés visszautasítása: a megjelenítő (gebende[n]) tudat tagolódása nem a tárgy tagolódása”

⁸²⁵ „A változatlan külső észlelés elemzése”

⁸²⁶ „A kinetikus észlelésszintézis elemzése. Észlelésbeli és megjelenésbeli változások”

⁸²⁷ 7. fejezet. „Rekapituláció. Az észlelés elemzései a fenomenológiai redukció keretei között”, §§40-43.

⁸²⁸ „A kinezetikus rendszerek jelentősége az észlelés tárgyának konstitúciója számára”

⁸²⁹ Stumpf, *Vom psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873.

⁸³⁰ Claesges, 1973 (Hua 16): xxiv.

⁸³¹ Bain, *The Senses and the Intellect*, London, 1855.

gások, 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 fenomenek 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.

Az ötödik⁸³² és hatodik szakaszban⁸³³ a kinesztetikus rendszerek itt nyert fogalmát kombinálja a különböző szintű és fajtájú érzéki mezők leírásával. Magát az objektív dolgot 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).⁸³⁴ 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 legsóbb 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.

C. (II) 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

⁸³² „Átmenet az okulomotorikus mezőről az objektív térre. A háromdimenziós térbeli testiség konstitúciója”

⁸³³ „Az objektív változás konstitúciója”

⁸³⁴ Vö. II. Beilage.

irányul, és a tér mint olyan konstitúciója ehhez képest háttérbe szorult; legalábbis Claesges megfogalmazása ezt a következtetést sejteti.⁸³⁵ 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 Dologelőadásokban 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 *interszubsztanciális* 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 konstitúciója, 3. A szellemi világ konstitúciója. Mindháromhoz kapcsolódik egy-egy „pólus-eszme”: az általában vett materiális dolog, az általában vett szubsztancia („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.⁸³⁶ A test az abszolút nullpont, az abszolút itt, amelyre vonatkoztatottan

⁸³⁵ Claesges, 1973 (Hua 16): xx. „Az *Eszmék* II. első szakasza *A materiális természet* konstitúciója cím alatt a dologkonstitúció elméletét fejt 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, *egyéltalán 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”.

⁸³⁶ Ahogyan ez többek között majd a *Kartézianus elméletek*ben is történik. Hua 1: 148, magyar: 135. „Testileg «itt» vagyok, központja vagyok a körülöttem elrendeződő primordiális «világnak»”.

minden „ott” tételeződik (i.m. 56, 158skk, 161skk).⁸³⁷ 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).⁸³⁸ 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 alkalomszerűen 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 örömerzeteket. 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).⁸³⁹ A külső lokalizáció során a dolgok közelségét és távolságát a saját testemhez képest először a pusztá észlelés segítségével mérem fel. 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 pusztá észlelés pozíciójából: meg kell mozdulnom, oda kell mennem a dolgokhoz, *be kell*

⁸³⁷ „A test az orientációs nullpont, az itt és most hordozójává válik, amelyből a tiszta én a teret és az egész érzéki világot szemléli”.

⁸³⁸ „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 ittel, tehát egy másik szubjektumhoz tartozó minden itt-re való tekintettel is”.

⁸³⁹ Ez különösen Merleau-Ponty számára lesz fontos az „összefonódás” („l'entrelacs”) problémakörének szempontjából. Ld. ehhez kapcsolatban: Moran, 2010.

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 pusztá absztrakciónak bizonyul a közösségi, interszubjektív tapasztalat álláspontjáról; a privát tér csupán a nyilvános térből való visszahúzó-dás 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.

D. (III) A D-kéziratok. Kései kéziratok a tér konstitúciójáról

A D-kéziratok címen kategorizált 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,⁸⁴⁰ és különösen az 1930 és 1934 között íródott szövegek ölelik fel.⁸⁴¹ A kéziratok egy bizonyos hányadát – az életműkiadás szerkesztői elveinek megfelelően – tematikus szempontok alapján szétszórták a már megjelent kötetek egy részében,⁸⁴² egy másik jelentős hányada azonban, mely éppen a térkonstitúcióval kapcsolatos utolsó periódus gondolatait tartalmazza,⁸⁴³ máig kiadatlan; jelenleg szerkesztés alatt áll, megjelenése, Dieter Lohmar gondozásában, hamarosan várható. Az értelmezők közül többek között Günter Witschel, Claesges és Steinbock⁸⁴⁴ elemezték részletesen is a D-kéziratokat.

⁸⁴⁰ Mindenekelőtt a D 13-as kéziratcsoport, különösen annak 1921-ből származó részei: I, IV, IX, XI, XIV, XVII, továbbá: D 4.

⁸⁴¹ D1, D2, D 10 I-IV, D 11, D 12 I-VI, D 14-18.

⁸⁴² Így például a Husserliana 11, 13-16, 33 és 39-es kötetekben.

⁸⁴³ Tehát éppen az 1930 és '34 között keletkezett kutatási szövegek túlnyomó többségét.

⁸⁴⁴ Witschel, *Edmund Husserls Lehre von sekundären Qualitäten*, Bonn, 1961, Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phae 19, 1965,

A térkonstitúcióval foglalkozó kései elmélekedések döntő nívója a *genetikus* dimenzió beemelése. Eszerint a tér a szubjektivitás legalábbabb szintjén ős-kinesztézis és ős-hülé együttes 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 és mozzanatai. A genetikus fenomenológia bevonása a térkonstitúcióba több alapvető újítással is jár a korábbi elemzésekhez képest. A kései korszak térfelfogásának szerzője és összetett eredményeinek sokaságából itt csak három elemet szeretnék kiemelni. *Először* is Husserl megpróbál eljutni a szubjektivitás legalapvetőbb szintjére, ennek megfelelően bevezeti az ős-kinesztézis fogalmát. Husserl ezeknek az „archeológiai”⁸⁴⁵ törekvéseknek megfelelően 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.⁸⁴⁶ *Harmadszor* pedig az alsóbb szinten a szubjektív, majd egy magasabb szinten az interszubjektív tér testi konstitúciójának elemzése során különös 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.⁸⁴⁷

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.⁸⁴⁸ Ez az őspasszív szint, az

Steinbock, 1995.

⁸⁴⁵ Husserl a szubjektivitás mélységi rétegeinek feltárását nevezi „fenomenológiai”, illetve „transzcendentális archeológiának”. Vö. Hua 8: 29sk, Hua 15: 707, Hua Mat 8: 23, 356sk. Ld. még: Lee, 1993: 77sk.

⁸⁴⁶ Vö. Claesges, 1965: 66skk (különösen: 68), 73skk.

⁸⁴⁷ A normalitás szintjeit és rétegeit illetően ld. mindenekelőtt: Steinbock, 1995: Part 2 (123-.69). Vö még: Ullmann, 2012: 150-174.

⁸⁴⁸ Claesges is a konstitúciónak elsősorban ezt a szintjét tartja szem előtt a D-kéziratok elemzésekor. Claesges, 1965: 59.

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 kerülnek. 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 hatással tudatosítom: ős-kinesztézis és ős-hülé játékát jelentik.⁸⁴⁹ 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: Hua 15: 295-313).⁸⁵⁰ Hozzáteszi azonban, hogy nem is annyira a kinesztézis két különböző típusáról van szó az utóbbi esetben, hanem „a kinezetikus rendszer egységében sokféleképpen artikulálódó kinesztézisek együttműködésének két módjáról” (Hua 39: 397). Az észlelési kinesztézisek lehetséges utak rendszereként tárják fel a teret, mely azután a praktikus kinesztézisek révén, a tényleges mozgásban aktualizálódik.⁸⁵¹ A környező tér úgy nyílik meg számunkra, mint lehetséges kinesztézisek, bejárások, tapintások tere. Ezt a lehetőség-teret az aktuális mozgás mindig csak részben valósítja meg, használja ki. Éber életem során mindig egy *kinezetikus szituációban* találok magam: már végrehajtott, és éppen elkezdett, illetve tervbe vett mozgások alkotta szituációban.⁸⁵²

2. A hülé fogalmának revidálásához a kései kéziratok „apparencia”-fogalma (Apparenz) vezet (többek között: D 13 I: 1-8[1921]).⁸⁵³ Az apparencia a fantomnak, mint pusztán 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 alsóbb szintjén a tér a távolság fenomenje révén válik megközelíthetővé. A távolságban elhelyezkedő dolog vagy fantom: a távolság-dolog, vagy távol-

⁸⁴⁹ Lee példája. Lee, 1993: 117skk.

⁸⁵⁰ Ld. ehhez: Bakonyi Pál, „Testtapasztalat és világtapasztalat a kései Husserlnél”. Kéziratban.

⁸⁵¹ Claesges, 1965: 75sk. „A kinezetikus 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.

⁸⁵² I.m. 75. „A kinezetikus rendszer a megvalósíthatóság rendszere, mely egy kinezetikus szituációban már eleve részlegesen aktualizálódott. A megvalósíthatóság a «képes vagyok rá» értelmében vett lehetőséget jelenti”.

⁸⁵³ Ld. Claesges, 1965: §§11-15.

ság-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 nyomán szükségessé válik, hogy felülvizsgáljuk a hülé korábbi, az *Eszmé*kben található felfogását: a hülét nem lehet többé halott, formátlan anyagként definiálni, „hanem az egy mező szükségyszerű rendjében aspektusadatok sokféleségeként van adva”,⁸⁵⁴ 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,⁸⁵⁵ ami alatt, mint Claesges hangsúlyozza, nem azt érti, hogy a kinesztetikus rendszer valami rögzített, eleve adott, „kéznél-lévő” volna, hanem csupán ennek a rendszernek az ideális karakterét szeretné kiemelni.⁸⁵⁶ Tér és kinesztézis 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

⁸⁵⁴ Claesges, 1965: 73.

⁸⁵⁵ D 13 I: 19 (1921). „Még a kinesztetikus rendszer is tehát koegzisztenciák folyamatos rendszere, és ily módon egy – jöllehet nem-érzéki – helyrendszernek lehet mondani. És ennek is megvannak a maga különbségei, 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 Erlebnisdifferenzen, eben die Mannigfaltigkeit kinästhetischer Daten, sozusagen als allgemeines Qualitätensystem”. Vö. Claesges, i.m. 73sk, 5-ös lábjegyzet.

⁸⁵⁶ 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”.

meghitt, ismerős horizontjaként jelenik meg,⁸⁵⁷ már elsajátított, leülepedett, cselekvésmintázatok, „habitusok” rendszereként.⁸⁵⁸ 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 kézírataiban 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.⁸⁵⁹ Kisebb kézzel, apróbb, vékonyabb ujjakkal az ember a dolgok olyan részeihez is hozzáfér, amelyekhez mások nem.

A mozgást már a primordialitáson belül is egyfajta „kinesztétikus 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 kinesztétikus normalitás hozzátartozik. Ezt a kinesztétikus normalitás implikálja a normális egyensúlyi helyzetet, a mozgás fölött gyakorolt biztos ellenőrzést, azt, hogy „urai vagyunk mozdulatainknak”. Ezzel lehet szembeállítani a kinesztétikus anomaliát, amikor még nem értük el a megfelelő éberségi szintet (kora reggeli ébredés), vagy a normális éberségi szint kezd hanyatlani (fáradtság, álmodás), illetve a normális tudat-

⁸⁵⁷ Claesges, i.m. 75skk.

⁸⁵⁸ A habitusokhoz lásd: Hua 1: §32.

⁸⁵⁹ 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, jóllehet 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 eingermassen 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.

állapotot mesterséges úton módosítottuk (részegség). Az ilyen anomáliás tudatállapotok anomáliás térkonstitúciót implikálnak.⁸⁶⁰

A normalitás és anomálitás mélyebb értelemrétegeit – illetve, más szemszögből, magasabb szintjeit – azonban csak az interszubjektív 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.⁸⁶¹

E. Az egzisztenciális térfogalom Heideggernél

Heidegger a *Lét és időnek „A világ világóságá”*-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 végighalad a környező-világgal vagy környezettel (Umwelt) kapcsolatos különböző konkrét kérdéseken. Térbeliség és környezetszerűség (Umweltlichkeit) az általában vett világ világóságának strukturális mozzanatait alkotják. Így értelmezhetjük Heideggernek azt a kijelentését, hogy „a tér a világ-«ban» van” (i.m. III, magyar: 136).

Heidegger, a világban-lét egyik strukturájaként, egy egzisztenciális térfogalmat próbál meg kialakítani. Ez a térfogalom a faktikus emberi létezés (Dasein) mindennapi praktikus tevékenykedése, tehát a gond (Sorge) felől válik megközelíthetővé. Heideggernél a gond az az ősfenomenén, amelyben az emberi létezés mindenkor találja magát. A kiindulópont az emberi élet önfeledt 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 strukturák sem tűnnek fel. Feno-

⁸⁶⁰ 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 játékeretet kíván, ahogy például a különböző játékok is, mint például a futball vagy akár a boks.

⁸⁶¹ Erről részletesebben később, a genetikus fenomenológia kontextusában tudunk majd írni. További részletekért ld. Steinbock, 1995.

menálisan és fenomenológiailag is az ilyen fennakadások felől válnak megközelíthetővé a gond struktúraegészét felépítő részstruktúrák.⁸⁶²

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).⁸⁶³ A dolgoknak, melyekkel mindennapi foglalatatoskodásaink 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 eszkegyüttessel, 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 tájékra 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 jelentésségek (§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 lényegeszerű tendencia rejlik”,⁸⁶⁴ vagyis

⁸⁶² 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” fenoménjét illetően ld. i.m. 104, magyar: 128sk. „A mindenkori tájék előzetes kézhezállósága a kézhezállóság léténél is erendőbb értelemben rendelkezik a fel-nem-tűnő otthonosság jellegével. A tájéknak ez a kézhezállósága csak a kézhezálló körülmények felfedése során lesz a feltűnés módján látható, éspedig a gondoskodás deficiens móduszaiban. Gyakran csak akkor lesz a hely tájéka kifejezetten mint olyan hozzáférhetővé, amikor valamit nem találunk a *mag* helyén”.

⁸⁶³ Id. hely: „A mindennapi foglalatatoskodás kézhezállójára a *közelség* jellemző”.

⁸⁶⁴ 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”.

az ember szeretné, ha minden, lehetőleg azonnal a rendelkezésére állna, mihelyst 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;⁸⁶⁵ 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.⁸⁶⁶ Fenomenológiailag a közelség és messzeség fenomenéit csak életvilágbeli megjelenésük közvetlen mikéntjéből, a szubjektív „valamilyennek tűnés” jellege alapján tudjuk adekváтан 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, környezetszerű egzisztenciális térbeliségnek a „világnélkülivé tételét”.⁸⁶⁷

Patočka Heidegger térfogalmát elemezve kiemeli annak pozitívumait, nevezetesen, hogy itt – szemben a tér legtöbb tradicionális interpretációjával szemben – egy lényegileg interszubjektív, praktikus

⁸⁶⁵ 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-körütekintően közeledünk”.

⁸⁶⁶ 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 kézhezállható.* „Ez azonban egy olyan «szubjektivitás», mely a világ «realitásának» talán legrealisabbikát fedi fel, és amelyeknek semmi köze sincs a «szubjektív» önkényhez, és egy «mágánvalóan» másként létezőnek a szubjektivisztikus «felfogásaihoz». *A jelenvalólet mindemapiságának körütekintő eltávolítása fedi fel az «igazi világ» mágánvaló létét, azét a létezőt, amelyhez a jelenvalólet mint egzisztáló már mindenkor hozzá van kötve.*”

⁸⁶⁷ I.m. 112, magyar: 137sk. „A tér körütekintés 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 eszközezés 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 tétéle* jellemzi”.

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: „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”.⁸⁶⁸

Patočka szerint a heideggeri egzisztenciális analitika talán legnagyobb fogyatékosága abból fakad, hogy Heideggernél teljesen háttérbe szorul az ittlét testisége (corporéité), még az elszórt utalások⁸⁶⁹ ellenére is. Patočka meggyőződése szerint a szubjektum testiségét önálló és alapvető (éppenséggel a legalapvetőbb) „egzisztenciálévá” kell tennünk. 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.⁸⁷⁰ A szubjektum eredendően egy eleven mozgás (mouvement vivant); és ez a mozgás – mely Patočka szerint nem más, mint a szubjektum egzisztenciális élete – teremti meg a szubjektum terét, környezetét és világát. Ez az egzisztenciális test jelenti az összekötő kapcsot, a hidat immanencia és transzcendencia, külső és belső között.⁸⁷¹

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 ere-

⁸⁶⁸ Patočka, 1988: 93.

⁸⁶⁹ 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”.

⁸⁷⁰ Patočka, 1988: 96.

⁸⁷¹ 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 általa létezik, hogy kerülőútra tér egy másik létező által”.

dendően vesznek részt. A térkonstitúció husserli elmélete is pontosan ezeken a pontokon halad keresztül; csupán Husserl „felépítő analízist” folytat, azaz 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*) először⁸⁷² 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,⁸⁷³ 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, szintereihez igazodunk. A világ mint olyan ezen helyek és helyszínek totálhorizontja. 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 környezet a *közelség* módján értett, kitágított értelemben vett itt-nek is felfogható; a környezeti adottságon túl elhelyezkedő, szemléletileg nem jelenlévő ott-tal, mint távolléttel szemben. A környezet konstitúció-

⁸⁷² Itt természetesen módszertani rendről van szó.

⁸⁷³ D 13 I: 19 (1921).

jában 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 a 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 összefüggéshorizontja. A világ aktuálisan adott környezet és további potenciális környezeti horizontok összefüggérendszerre. A módszertani kiindulópont a konstitúció magasabb szintjei felé: a *szolipszista redukciónak* alávett 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.⁸⁷⁴ 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.⁸⁷⁵

Ez a *privát, szolipszista világ* alkotja a módszertani kiindulópontot a konstitúció magasabb szintjei felé az *Eszmé*ben⁸⁷⁶ és a *Kartéziánus elmélkedések*ben⁸⁷⁷ is. Az interszubjektivitás dimenziójától mestersé-

⁸⁷⁴ Husserl beszél a szolipszista világ „szegénységéről”. Vö. Hua 15: 52.

⁸⁷⁵ 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.

⁸⁷⁶ Hua 4: 70, 73sk, 77sk, 79skk (18§; különösen: 18§e-f).

⁸⁷⁷ 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”.

gesen megtisztított transzcendentális mező megjelölésére Husserl 1925-től kezdve, így a *Kartéziánus elmélkedésekben*, valamint az azt előkészítő, kísérő és pontosító kéziratokban, továbbá a harmincas évek írásaiban is, a „primordiális”, „primordialitás” kifejezéseket használja.⁸⁷⁸ A primordiális Husserlnél vonatkozhat: 1. általában a sajátszerűre, szembeállítva az idegenszerűvel,⁸⁷⁹ 2. az élmény saját-szerűségére, abban a speciális értelemben, hogy az élmény sajátosan rám vonatkozik, az én élményem, és nem valaki másé. A másik épp-*úgy ki van zárva az én élményfolyamomból*, ahogyan én ki vagyok zárva az övéből.⁸⁸⁰ A saját-szerűség itt a saját élménynek a másik számára *hozzáférhetetlen közvetlenségét* jelöli. 3. Végül a primordialitás jelentheti a szubjektivitásnak azt a legalsóbb rétegét, amely egyáltalán *megelőzi* én és másik szembenállását; és ebben a tekintetben ez egy genetikus fenomenológiai fogalom. Ez a primordiális vagy őskonstitúció szintje.

Amikor azonban a *Kartéziánus elmélkedésekben* primordiális világról,⁸⁸¹ valamint annak strukturális mozzanataként primordiális környezetről⁸⁸² 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 fokig különböző jelentésű fogalom. A következő alapvető tényre kell itt tekintettel lennünk: a szubjektivitás minden egyes rétege vagy aspektusa egy bizonyos típusú ego-működés, melynek a világ mint tapasztalati egész

⁸⁷⁸ „Primordial”, „primordialität”, néha Husserl a „primordial”, „Primordialität” 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 alapfogalomná; különösképpen a *Kartéziánus elmélkedések* kidolgozásakor. Vö. Hua 14: 389sk, lábjegyzet (Iso Kern megjegyzése).

⁸⁷⁹ 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.

⁸⁸⁰ Hua 1: 140, magyar: 125. „[H]a a másik saját-szerű lényege közvetlenül hozzáférhető lenne, akkor saját-szerű lényegem pusztá mozzanata volna, vagyis végeredményben én és a másik egyek lennénk”.

⁸⁸¹ „Primordiale Welt”. Hua 1: §47.

⁸⁸² „Primordiale Umwelt”. I.m. §50 (140.o., magyar: 126sk).

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 ős-énnek (Ur-Ich, Ur-Ego) a pre-reflexív világa mint ősvilág (Urwelt, Hua Mat 8: 4), 3. a genetikus konstitúció alsóbb szintjein jelenlévő, a minden objektivációt, tárgyi konstitúciót megelőző elő-én (Vor-Ich) világa mint elő-világ (Vor-Welt).⁸⁸³

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 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.⁸⁸⁴ Az interszubjektív világ apodiktikus konstitúciójának szükségszerű módszertani előfeltételét a szolipszista világ apodiktikus konstitúciója képezi.

2.4. A nyilvános világ

A privát világ egy szolipszista ego 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

⁸⁸³ Hua 39: 459sk. Ld. 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.

⁸⁸⁴ 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?”

absztrakt rétege. Husserlnél ez a világ szellemi világgként (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.⁸⁸⁵ 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,⁸⁸⁶ 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 konstituálok az engem körülvevő tisztán testi világot, mely ebben a formában még egy szolipszista világ. A konstitúció magasabb szintjei szükségszerűen implikálják a „transzcendentális mások” konstitúcióját. Tudati életem teljes konkrétsága „monásként” jelenik meg,⁸⁸⁷ monásként viszont lényegileg egy monásközösség tagjaként konstituálok magam, mint interszubjektív lényt. A monások, mint teljes konkrét transzcendentális egók, hozzám hasonlóan „külső” és „belső” (átélt, egzisztenciális) testtel bíró szubjektumokként konstituálódnak. A monásközösség egy testi közösség.⁸⁸⁸ 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 már az élete során megjelent több műben – így a *Kartézianus elmékedésekben* és a *Formális és transzcendentális logikában*⁸⁸⁹ – is határozottan tiltakozott az ellen, hogy a fenomenológiát absztrakt idealizmusnak, transzcendentális szolipszizmusnak tartsák. A transzcendentális szubjektivitás teljes értelme csak a közösségi

⁸⁸⁵ Vö. pl. Hua 15: 51. „[...]Primordiális énem konkrét énemnek egy rétege”.

⁸⁸⁶ 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.

⁸⁸⁷ 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. Vö. „Monadológia”, Hua 13: 5skk.

⁸⁸⁸ Vö. Hua 39: 181. „A «mi» egy kollektív testiséggel rendelkezik”. („Das Wir hat seine kollektive Leiblichkeit”).

⁸⁸⁹ Vö. Hua 1: §42. Ld. még: i.m. 69, 174skk, 181; (magyar: 42, 165skk, 172sk). Hua 17: 248sk (§96b).

létben mutatkozik meg, a transzcendentális interszubjektivitásban.⁸⁹⁰ Az erre utaló szöveghelyek alapján tulajdonította Merleau-Ponty Husserlnek a következő megállapítást: „A transzcendentális szubjektivitás az interszubjektivitás”.⁸⁹¹ 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.⁸⁹² Az interszubjektív-transzcendentális szocialitás mutatkozik meg minden igazság és lét-érvényesség végső forrásaként (Hua 1: 35, 182, Hua 8: 449, Hua 9: 295, 474).⁸⁹³ Ebben a formában a transzcendentális interszubjektivitás az igazság problémájának a lényegét érinti.

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, 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 ér-

⁸⁹⁰ 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 önelégítő léttalaj, amelyből minden objektív (az objektíve reális létezők összessége, de minden objektíve ideális világ is) értelmét és érvényességét meríti”.

⁸⁹¹ 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 «gondolatkísérlet», a *solus ipse* pedig egy «konstruált szubjektum»”.

⁸⁹² Vö. Hua Mat 8: 165. Hua 39: 389 („intencionális szociológia”). Ld. még: Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 1988: 56.

⁸⁹³ Vö. Zahavi, 2003a: 110-112.

tekekkel bíró dolgok, eszközök, javak vesznek körül. Nem arról van szó Husserlnél, mint egy elhibázott kritika vélné, hogy a kezdetben pusztán természetiként megjelenő, úgyszólván „kéznél-lévő” objektumokat ruháznánk fel utólag hasonlóképpen „kéznél-lévő” érték-dolgokkal, hanem arról, hogy a dolog a maga konkrétságában értékes, valamire való, a kommunikatív-kulturális öszgyakorlat egészébe ágyazott eszközként, holmiként, szerszámként jelenik meg; melyről csak egy utólagos absztrakciós folyamat révén tudunk lehántani absztrakt mozzanatokat (mint amilyen a pusztá dologiság), melyek, ebből fakadóan, nem többek pusztá absztraktumoknál. Vagyis: a dolog mindenekelőtt kalapács, szekrény, íróasztal, lábbeli vagy műalkotás,⁸⁹⁴ és csak azután „fizikai objektum”.

A szellemi világot tehát praktikus, kulturális, kommunikatív érdeklődések és tevékenységek artikulálják, illetve az ezeknek megfelelő jószágok 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).⁸⁹⁵ A szellemi világ egyúttal a „magasabb rendű személyiségek” („Personalitáten 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).⁸⁹⁶ 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 eszmerend-

⁸⁹⁴ Illetve mindenekelőtt ilyenként „táru föl”. Vö. Moran, 2008.

⁸⁹⁵ 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”.

⁸⁹⁶ 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.

szereket is a vonatkozó közösség egészével, annak társas gyakorlataival összefüggésben kell értelmeznünk.

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).⁸⁹⁷ 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”),⁸⁹⁸ amelynek lejárta-akor, 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 interszubjektív gyakorlat, általában a perszonalisztikus attitűd teszi lehetővé, és ezek kontextusába illeszkedik. A természettudományos attitűd gyakorlóit hajlamosak elfeledkezni ezzel az eredeti kontextussal való lényegi kapcsolatokról: arról, hogy minden teoretikus konstrukció csak a szellemi világ talaján válik lehetségessé. Az alábbiakban

⁸⁹⁷ Vö. Overgaard, 2004: 15skk.

⁸⁹⁸ 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».”

a naturalista attitűdről, az általa konstruált realitásról, valamint a szellemi világhoz való viszonyukról lesz szó részletesebben.

2.5.A. A teoretikus attitűd világa. A realitás

A fentebb tárgyalt egyes mozzanatok valamennyien beépülnek a világ mint teljes konkrétum eszméjébe.⁸⁹⁹ Ez az eszme végső soron a reális, tőlünk függetlenül létező, „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.

Hangsúlyeltolódásokkal bár, de Husserl teljes munkásságát végigkíséri a teoretikus és közelebről a természettudományos attitűddel való foglalkozás; *Az aritmetika filozófiájától*, valamint az azt kísérő kéziratoktól kezdve, a harmincas évek írásaiig, amikor az újkori tudományosság kritikai vizsgálata – mindenekelőtt a *Válság*-könyvben és a kapcsolódó szövegekben – érdeklődésének középpontjába került. A naturalizmus bírálata, legkésőbb a Logos-tanulmánytól⁹⁰⁰ kezdve hangsúlyos téma nála, így az *Eszmék* második kötetében is. Semmi sem lehetne igaztalanabb vád Husserlrel szemben, minthogy gondolkodását az újkori természettudományos világkép és módszerszermény határozta volna meg.⁹⁰¹ Husserl éppen ennek a tudományosságnak,

⁸⁹⁹ 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 totalitása: a dolgok (Dinglichkeit), a tér (Räumlichkeit), a személyek (Personenhorizont), az idő (Zeitlichkeit) és a tudomány horizontjainak (Wissenschaft als Frage-Horizont) totalitása”.

⁹⁰⁰ „A filozófia mint szigorú tudomány”, in Hua 25: 3-62, magyar [1972]: 111-192.

⁹⁰¹ Marburgi korszakában Heidegger pontosan ezt a vádat fogalmazta meg Husserlrel szemben. Vö. Heidegger, GA 17: 100skk, 104, 183, GA 20: 131skk, 147, 155skk. Heidegger ez irányú kritikájáról, annak jogosultságáról és esetleg vitatható pontjairól ld. mindenekelőtt: Overgaard, 2004: 9-21, Takács, 2014: (mindenekelőtt)

a naturalista attitűdnek a korlátait próbálta megmutatni, szélesebb összefüggésekbe helyezve azt. A tudományos, teoretikus tapasztalás egyfelől az általános emberi tapasztalás lényeg-szerkezetében horgonyozható le, hozzá képest származékos. A teoretikus tapasztalás a teória előtti tapasztalat specifikációja, „tendenciózus” elmélyítése (vö. Hua 24: 116-124).⁹⁰² 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 különbözik 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 határozottan bírál, az mindenekelőtt a naturalista, vagy következményeiben naturalizmus-hoz vezető filozófiai, illetve tudományos felfogásmód.⁹⁰³ 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.⁹⁰⁴ A naturalizmus bizonyos mértékig analóg a szolipszizmussal: mindenütt csak testeket lát, és számára az egész világ testi. A testek szubsztanciális

72-75, 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.

⁹⁰² Vö. Takács, 2014: 76. „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”.

⁹⁰³ A *Logikai vizsgálódások* kontextusában ilyennek kell számítanunk a pozitívizmust és a pszichologizmust is.

⁹⁰⁴ 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 természeteszmé 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.”

és kauzális egységek. Mindent a természeti kauzalitás ural.⁹⁰⁵ 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 továbbá e kétféle értelem bensőséges összefonódására a naturalista felfogásban.⁹⁰⁶ 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.⁹⁰⁷ 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).⁹⁰⁸ 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 szubjektívtól elvonatkoztatni, mindentől, ami a realitást, a dolgot vizsgáló bármely lehetséges szubjektum vonatkozásában variábilis lehet. Ez az úgynevezett másodlagos tulajdonságoktól, a dologhoz tapadó szubjektív minőségek-

⁹⁰⁵ 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 foglalata annak, *ami ő*: az identikus), annál fogva, hogy kauzalitások egységpontja az egy mindenség közepette”.

⁹⁰⁶ Id. hely.

⁹⁰⁷ 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»”. L.d. ehhez: Hua 6: §§60-67.

⁹⁰⁸ 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.

től való elvonatkoztatást vonja maga után.⁹⁰⁹ Csak az elsődleges, az objektíve lemérhető, rögzíthető tulajdonságok számítanak (Hua 4: 86).⁹¹⁰ A dolgok valódi természetéhez az újkori természettudományok mindenekelőtt a matematika módszereivel próbáltak közel férközni (Hua 6: §9). Kiválóan illusztrálja ezt az attitűdöt Galilei szállóigévé vált megfogalmazása: „A természet nagy könyve [...] a matematika nyelvén van megírva”.⁹¹¹ 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).⁹¹² Egy 1908. szeptember 28-ai datálású kéziratában Husserl így fogalmaz: „Általánosan szólva, a természet racionalitása abban áll, hogy lehetséges vele kapcsolatban egy matematikai természettudomány” (Hua 42: 161). A természettudományok *idealizálják* a vizsgálatuk tárgyát képező fizikai dolgokat és jelenségeket. A fizikai dolog lényege matematikai.⁹¹³ 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, önértel-

⁹⁰⁹ Husserlnek az elsődleges és másodlagos tulajdonságok viszonyáról vallott felfogását illetően ld.: A.D. Smith, 2003: 191sk, 197sk, Zahavi, 2003a: 127, Witschel, 1961.

⁹¹⁰ 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 interszubjektív 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”.

⁹¹¹ Saggiatore, Opere VI: 232.

⁹¹² 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”.

⁹¹³ A.D. Smith, 2003: 192-196, Zahavi, 2003a: 128-133, Mezei, 1995: 85-88.

mezése szerint, az „abszolút” igazságot ragadja meg, szemben a tudományon kívüli élet „relatív” igazságaival, melyek a tudomány számára szigorúan véve látszatigazságoknak számítanak.⁹¹⁴

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 kapcsolatban kell lenniük az érzéki 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*”, ahhoz az elvhez tehát, hogy minden ismeret végső forrása az eredeti módon adó szemlélet kell, hogy legyen.⁹¹⁵ 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 szükségszerű, 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*” (Hua 42: 150). Másodszer pedig Husserl a teoretikusan motivált képzeletbeli konstrukciók jelentőségét hangsúlyozza.⁹¹⁶ Az, hogy valami számunkra, emberek számára, fizikai konstitúciónkból fakadóan nem észlelhető érzékileg, nem imp-

⁹¹⁴ Vö. Zahavi, 2003a: 128, 132.

⁹¹⁵ Aminek nem kell feltétlenül érzéki szemléletnek lennie, lehet kategoriális szemlélet is.

⁹¹⁶ Vö. ezzel kapcsolatban: A.D. Smith, 2003: 189skk, 196sk.

likálja 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).⁹¹⁷

Husserl az elvi tapasztalhatóságra helyezi a hangsúlyt. 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 objektivizmus „abszolutizmusát” bírálja; azt a felfogást tehát, hogy a tudományos igazsághoz képest minden más igazság másodlagos, derivatív, ha nem egyenesen látszatszerű.⁹¹⁸ 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, eredendőbbeknek számítanak.

A modern természettudományokban a matematikailag artikulált teoretikus tapasztalat számított a dolgokra, általában a világra vonatkozó igazi, valóban adekvát tapasztalatnak. Egy idealizált, absztrakt, matematikailag megformált világot *csúsztattak* a számunkra közvetlenül megjelenő, szemléletileg adott világ *helyébe*.⁹¹⁹ Az absztrakt számít igazinak, a konkrét pedig látszatnak vagy nem-igazinak.

⁹¹⁷ „*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 Uerkanntes da ist*”.

⁹¹⁸ Zahavi, 2003a: 128.

⁹¹⁹ „Helyébe csúsztat”, „unterschoben” (Mezei Balázs fordítása) – Husserl *terminus technicus*a a matematizáló természettudományoknak arra az implicit, maguk a tudósok számára is észrevétlen tetteire, hogy a szemléletileg közvetlenül adott világot egy absztrakt, matematikai világra cserélték fel.

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 hozzát teszi, 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.⁹²⁰ Csak ez a dolog a tudományos megismerést más szempontból 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 pre-teoretikus, meghitt praktikus életvilágbeli környezet világa? Husserl válasza erre a kérdésre az, hogy bizonyos tekintetben mindkettő igaz világ, a kérdés éppen az, hogy melyik szempontot választjuk az igazság feltárásához. A modern természettudományok 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* igazságrégiókról beszél; arról, hogy minden szempontnak megvan a maga különös igazsága, és hogy rögzíteni kell ennek az igazságnak a korlátait és érvényességi területét.⁹²¹ Az ősforrás a transzcendentális

⁹²⁰ 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.”

⁹²¹ 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

szubjektivitás: mind az életvilág, mind a teoretikus attitűd igazságait ő konstituálja. E tekintetben a transzcendentális szubjektivitás alkotja 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 képes láthatóvá tenni.

B. A realitás a teoretikus és a praktikus attitűdben

A természettudományos attitűd segít a realitás finomszerkezetének a feltárásában. 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 mutatkozik 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 I: 161sk, magyar: 151).⁹²² 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.

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”.

⁹²² 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”.

Ez utóbbit fontos hangsúlyozni: Heideggernél ugyanis a valóság-
nak ez a nyers, naturális, „reális” oldala, amit ő „kéznélletnek”
(„Vorhandensein”) nevez, mindenkor rejtőzködni szeret. Heidegger-
nél teljesen feloldódunk a gondoskodás áramló, pulzáló mozgásában.
A realitás mélyen a felszín alatt, ennek a mozgásnak az altalajában
helyezkedik el. Értelmezése szerint meglehetősen mesterkéltné, absz-
trakt beállítódásra van szükségünk ahhoz, hogy a realitás mint olyan
egyáltalán láthatóvá váljon. Még a gondoskodás menetének megaka-
dásaiban sem vesszük észre a valóság reális, naturális („kéznéllevő”)
oldalát mint olyat. A gondoskodás „deficiens móduszaiban”⁹²³ sincs
még adva maga a dolog, mint valami tisztán naturális, reális létező.
Az elromlott, megjavításra szoruló eszköz, az éppen hiányzó, mi-
előbbi megtalálásra vagy végső soron helyettesítésre szoruló szer-
szám, illetve az útban lévő dolog az, ami adott, melyet el kell taka-
rítanunk az útból, hogy „ne legyen láb alatt”, vissza kell raknunk a
rendes helyére, vagy megfelelő helyet kell neki találnunk.⁹²⁴ Heideg-
gernél komoly archeológiai ásatásokat kell végeznünk, hogy a reali-
táshoz mint kéznéllethez egyáltalán eljussunk. A konstitúció rendjé-
ben nála a realitás másodlagos, származékos a dolog praktikus,
pragmatikus oldalához képest.

Heideggert ebben az interpretációban vélhetően annak az intel-
lektualista felfogásnak a kritikája motiválta, mely szerint minde-
nekelőtt a természeti dolog adott, praktikus funkciók és értékpre-
dikátumok 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 mindenek-
előtt *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 együtthatójuk”
(„coefficient d’adversité”), nyers reális oldaluk, mindig csupán egy
„eszköz-együttes” összefüggésében jelenik meg.⁹²⁵ Husserl, Heideg-

⁹²³ A „feltűnés”, „makrancosság” és „tolakodás” móduszaiban. GA2: §16.

⁹²⁴ „Ideje rendet raknunk ebben a kuplerájban, nem lehet így normálisan dolgozni!”

⁹²⁵ EN: 364, magyar: 393. „Bachelard joggal vádolta azzal a fenomenológiát, hogy nem vette figyelembe eléggé azt, amit ő a tárgyak «ellenségességi együtthatójának» nevez. Ez igaz és érvényes mind Heidegger transzcendencia-fogalmára, mind a husserli intencionalitásra. De pontosan meg kell értenünk, hogy az eszközsze-

gerrel 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 elválaszthatatlan összefüggésben konstituálódik. Ez az értelme annak, hogy az életvilágoknak van egy közös természeti magva, mely tőlük elválaszthatatlan.⁹²⁶

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.⁹²⁷ A mindennapi praxis során folyamatosan alkalmazkodnunk kell a dolgok naturális, kemény, ellenálló aspektusához, egyébként szó szerint beleütközünk a realitásba. 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

rűség az elsődleges: a dolgok egy eredendő eszköz-együtteshez képest tárják fel ellenállásukat és ellenséges voltukat. A csavar ahhoz tűnik túl vastagnak, hogy belecavarjuk az anyába, az alátámasztás ahhoz tűnik gyengének, hogy elbíri a terhet, amit rá akarunk helyezni, a kő ahhoz tűnik túl nehéznek, hogy fel bírjuk emelni a fal tetejére stb.”

⁹²⁶ 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”.

⁹²⁷ 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.

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 természetre 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.⁹²⁸ 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,⁹²⁹ 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 meg csupán.⁹³⁰ Ernst Tugendhat értelmezése szerint az életvilág Husserlnél elsősorban természet, és nem kulturális környezet.⁹³¹ Nam-In Lee szerint azonban Tugendhat felfogása tarthatatlan: az életvilágban a kulturális-szellemi jelleg az elsődleges, egész konkrétsága és gazdagsága ebből fakad.⁹³² Az életvilágban kimutathatóan jelen van egyfajta markánsan reális és naturális elem, de ez mélyen bele van ágyazva a praktikus és kulturális közegbe.⁹³³

⁹²⁸ Világ és életvilág fogalmának kapcsolatát illetően ld.: Mezei, i.m. 75-113.

⁹²⁹ „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 kérdéssé 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.

⁹³⁰ Mezei, 1998: 283.

⁹³¹ Tugendhat, 1970: 226.

⁹³² Lee, 1993: 149.

⁹³³ Uo.

Mi tehát az életvilág? Minden élet és tapasztalat őshorizontja. A világ mindenekelőtt adott, legkonkrétabb megjelenési módja. A maga egészében vett világnak, mint az eddigi fejtegetések alapján láthatjuk, 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, mozzanatát 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 társszobjektumok kommunikatív, interszobjektív 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).⁹³⁴ 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 objektivált igazságai végső soron mindig az életvilág konkrét, közvetlen szemléleti igazságaira kell, hogy támaszkodjanak. Husserlnél az életvilág a végső apriori.⁹³⁵

Az életvilág kronológiai és episztemológiai értelemben is előzetes a tudományokhoz képest. *Kronológiai* értelemben, amennyiben az ember, mielőtt tudóssá érne és egy tudós közösség tagjává válna, a világba magát naivan beleélő gyermekként kezdi életét, aki közvetlen egységben van életvilágbeli környezetével. Az ember, Husserl értelmezése szerint, végső soron egész életén keresztül megmarad a

⁹³⁴ Ld. még: Zahavi, 2003a: 126sk. Továbbá: Schwendtner, 2008: 62-70.

⁹³⁵ Vö. Mezei, 1995: 88-90.

„világ gyermekének” („Weltkind”), aki mégoly magas reflexiók teljesítményei ellenére is, hivatali idején kívül visszaolvad az életvilág mozgalmas közegébe, mely úgy veszi körül az embert, akár magzatot az anyaméh.⁹³⁶ *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*felfogása szerint a szellemi, kulturális világ szubsztrátumát a tisztán naturális realitás alkotja, a szellemi világ a természeti világ alapján konstituálódik.⁹³⁷ 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 létrétegek (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 attitűdben⁹³⁸ –, illetve 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.

⁹³⁶ Az ember mint „világgyermek” („Weltkind”): Hua 9: 239, Hua 39: 175, 279, 316sk. Ld. még: Fink, 1988: 127. Schwendtner, 2008: 64.

⁹³⁷ A konstitúció rendje az *Ideen II.* szerint: tisztán materiális, fizikai természet, eleven, animális, pszichofizikai természet, valamint ezek alapján a szellemi világ. A *Tapasztalat és ítélet*ben: EU: 48, 54.

⁹³⁸ A tudomány husserli fogalmának e kétféle jelentéséhez ld.: Schwendtner, 2008: 169sk (162-170).

A világ nem egy tárgy a többi között,⁹³⁹ hanem annak egy univerzális módja, ahogyan a tapasztalat egy rétege vagy szintje megszervezi magát.⁹⁴⁰ A világra vonatkozó kérdés végső soron a tapasztalat önszerveződésének alapmódjaira és alapstruktúráira irányul. Az életvilág különösen fontos helyet foglal el a tapasztalat önszerveződésének fenomenológiai leírásában, mert mint legközelebbi és legmeghittebb tapasztalati adottság ez szolgál kiindulópontként mind az alsóbb (tisztán 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;⁹⁴¹ végül pedig az életvilágra, mint az interszubjektív 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.⁹⁴²

Az életvilág konstitúciójának, mint azt Toronyai Gábor kiemeli, van egy statikus és genetikus aspektusa.⁹⁴³ 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 elsöben 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 naiv hitek és meg-

⁹³⁹ Vö. A.D. Smith, 2003: 170. „Fenomenológiailag 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 elöl tévesztve a fenomenológiai eredetet, amelyet valamennyi egyén individuális érzéki tapasztalatában kellene megtalálnunk.”

⁹⁴⁰ Mezei, 1995: 41.

⁹⁴¹ Vö. I.1.6. „A fenomenológiai beállítódás”

⁹⁴² Vö. Zahavi, 2003a: 125. Mezei Balázs is három uralkodó szempontot emel ki Husserlnél a *Válság* elemzése kapcsán: „az európai tudományok válsága és ennek történelmi kialakulása; az életvilág fogalma és problémái; és végül a fenomenológiai lélektan kérdése”. Mezei, 1998: 280 (skk, tágabban: 280-294).

⁹⁴³ Toronyai, 2002: 137-162.

gyöződések (doxák) és transzcendens létezők (onta) világaként jelenik meg (Hua 6: 132sk, magyar/1: 177).⁹⁴⁴ 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, diszharmóniakat (Hua 15: 176). A közös, érvényes, mindannyiunk számára létező objektív világ az általános, közösségi tapasztalat „kommunikatív normalizációjából” emelkedik ki.⁹⁴⁵

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 példája szerint – a kisgyermek megtanul egy dolgot ollóként felismerni és használni (Hua 1: 141, magyar: 128, vö. még Hua 15: 14sk).⁹⁴⁶ Azon a szinten, ahol még nem beszélhetünk értelem-

⁹⁴⁴ „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”.

⁹⁴⁵ Toronyai, 2002: 126. „Az objektív világ, a mindenki számára érvényes konkrét életvilág az intencionális értelemadásoknak a monáshközösségben állandóan végbemenő, kölcsönös korrekción alapuló kommunikatív normalizációs folyamatában keletkezik”. Vö. még: i.m. 134-146, 149-153, 156-162, 169-171.

⁹⁴⁶ 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”.

összefüggések 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 megszeliíteni és kezelhetővé tenni az ismeretlent.⁹⁴⁷

A tapasztalás folyamata emlékezet és várakozás együttműködésé-ként, 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,⁹⁴⁸ hogy megszeliítse, és kezelni tudja az ismeretlent. Mint arra Ullmann Tamás rámutatott, Husserl ezekben a fejtegetésekben lényegét tekintve a sematizmus kanti problémájához kapcsolódik: hogyan formálja a szubjektivitás az adatok formátlannak tűnő káoszát értelmes, összefüggő egészekké?⁹⁴⁹ 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, megcáfolja várakozásainkat.⁹⁵⁰ 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.

⁹⁴⁷ Toronyai, 2002: 113. „Minden új felfedezés már eleve benne áll az értelemgenézis 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 *szabály*aként jelenik meg, amely előírja az adott összefüggés *normális* tapasztalásmódját”.

⁹⁴⁸ Vö. Tengelyi, 1998: 117-133, 147-151.

⁹⁴⁹ Ullmann, 2010: 9-15, 230-298.

⁹⁵⁰ Vö. Gadamer, 1984: 243-253 (GW1: 352-368); ld. még: Olay, 2007: 9sk, 129, 132skk, 180skk. Tengelyi, 2007: 62-68.

Husserl szerint a tapasztalat a már ismert és az ismeretlen közti állandó, lényegileg soha le nem záruló kommunikáció.⁹⁵¹ 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.⁹⁵² 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.⁹⁵³

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 (Heimwelt) és idegen világ (Fremdwelt) különbségeként jelenik meg.⁹⁵⁴ Saját és idegen találkozása a primordiális szférán belül analógiát nyújt saját világ és idegen világ dialektikájára.⁹⁵⁵ Mindkettő a tapasztalaton belül tá-

⁹⁵¹ Ez egy formális struktúrára utal: minden norma magában rejtje megcáfolásának, vagy legalábbis radikális korrekciójának lehetőségét, *kivéve ezt* a normát.

⁹⁵² Vö. Toronyai, 2002: 114sk (119-es lábjegyzet uo.); Steinbock, 1995: 127sk, 171sk; uő, 2003: 293, 296, 310.

⁹⁵³ Normalitás és anomálitás szintjeiről később, a genetikus fenomenológiával foglalkozó részekben részletesebben is lesz szó.

⁹⁵⁴ Ld. pl. Steinbock, 1995, 2003, Held, 1991b.

⁹⁵⁵ Vö. Held, 1991b: 307skk. Ld. ehhez Steinbock kritikájának 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.

madó sajátos törésként jelentkezik, melynek korrekciójára a szubjektív 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 közösségekben mikor mi számít illőnek és illetlennek. Ugyanakkor a honi világon belül is vannak kisebb csoportok⁹⁵⁶ 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 egygyé 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, kifejecesedett 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),⁹⁵⁷ a generációk egymást váltó sora, melyhez lényegileg hozzátartozik a születés és a halál; amelyben az egyes kulturális, szellemi alakzatok kialakulnak, leülepednek, egyik generációról a másokra hagyományozódnak, és módosulnak az áthagyományozódás folyamata során. A kulturális, szellemi alakzatok első alapítása (Urstiftung) és sajátos élete a generációk történeti életén belül a *tradicionális* (Traditionalität).⁹⁵⁸ Az általában vett, ezen struktúrákat magában foglaló történetiség fenomenóját nevezi *historicitásnak* (Historizität). A szellemi történelemnek

⁹⁵⁶ Például szubkultúrák, szűkebb szakmai csoportok, tudós- vagy művészközösségek, stb.

⁹⁵⁷ Generativität: 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.

⁹⁵⁸ Hua 15: 138sk, 379, 585, Hua 29: 12skk, 15, 40skk, 44, 387, 417, Hua 39: 58sk, 157sk, 161sk, 165sk, 201skk, 338sk, 340skk.

Husserl szerint három alapvető szintje van: az első szint „az organikus történelmi élet”, az egyes népek, illetve az általában vett egyetemes emberiség kulturális élete; a második „a filozófiai célélet”, amelyet Husserl a görögöknél első ízben létesülő tiszta 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).⁹⁵⁹ A szellemi történetet a természet-történet alapozza meg és készíti elő: a Föld és a földi élővilág története.⁹⁶⁰ A mindannyiunkat felölelő természeti valóság, az életvilág mint „földtalaj” („Erdboden”) története, az azt vizsgáló természet-tudósok számára retroaktív módon, „visszamenőleges hatállyal” konstituálódik, mint ami már mindig is megelőzött bennünket (Hua 36: 141-144).⁹⁶¹

A történetiség lényegéhez Husserl szerint hozzátartozik a *teleológia*. A teleológia, a szó legáltalánosabb, Arisztoteléstől 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 felfedezésére, megállapítására való törekvés.⁹⁶² 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 érvényre jutnia, mely abban nyilvánul meg, hogy az élővilág fejlődése, tehát a természetes evolúció, lényegi szükségyszerűséggel vezet a szellem, a szubjektivitás egyre magasabb szintjeit megvalósító lények megjelenéséhez. Mint írja: „[E]gy olyan fej-

⁹⁵⁹ Vö. még: Toronyai, 2002: 151-153.

⁹⁶⁰ Hua 15: 242sk, 387-402, 666-670, Hua 39: 511-513. Vö. Toronyai, 2002: 155sk.

⁹⁶¹ Vö. Tengelyi, 2010: 17-21.

⁹⁶² 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.

lődés, 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 fáklýával mutatja az utat (Hua 42: 153).⁹⁶³ A történelem célja, Husserl olvasatában, hogy a transzcendentális szubjektivitás a maga teljes gazdagságában kibontakoztathassa magát.

Az egyetemes teleológia mint apodiktikus struktúra a transzcendentális szubjektivitás lényegszerkezetében van megalapozva.⁹⁶⁴ 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.⁹⁶⁵

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 törekcszenek, vagyis az őket elválasztó kulturális, nyelvi, történelmi különbségek meghaladására. Idegen világ és honi világ dialektikája az egyetlen, az egész emberiségre kiterjedő életvilág irá-

⁹⁶³ Vö. még: Hua 15: 593-610 („Universale Teleologie”).

⁹⁶⁴ 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.

⁹⁶⁵ Vö. Gadamer, 1984: 254 (GW1: 368). „Kézenfekvő, hogy minden tapasztalatban előfeltételezzük a kérdés struktúráját. A kérdés aktivitása nélkül nem szerzünk semmilyen tapasztalatot”. „A kérdés lényegében rejlik, hogy értelem 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.

nyába mutat.⁹⁶⁶ Husserl szilárdan hitt benne, hogy az emberiség képes önmagát „ésközösségként” („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 világ 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 transzcendentális aspektusai. Ezek együtt alkotják a teljes és konkrét világot, mely minden igazság, evidencia és létezés univerzális horizontjaként szolgál.

⁹⁶⁶ 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”.

IV. SZAKASZ. EGOLÓGIA

Ahogy korábbi elemzéseink során láttuk, Husserl végső soron mindig a konkrét rekonstruálására törekszik; az absztrakt kiindulópont mindig a konkrétéhoz vezető első lépcsőfokként 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.⁹⁶⁷ Miként Mezei Balázs hangsúlyozza, Husserl a kielezített dualizmust, mely figyelmen kívül hagyja a valóság régióinak kölcsönös összetartozását, valamint a homogenizáló monizmust, mely érzéketlen a valóság elemeinek specifikus vonásaira, egyaránt rossz

⁹⁶⁷ 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 rákérdezünk 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 egységeként megragadott – *aktuális* én számára”. Hua 1: 167, magyar: 157. „Tehát csupán egyetlen monásközösség létezik, mely valamennyi valóságosan együttlétező monászt 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 implicálja, 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.

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 (konstituáldik), melyek tényleges és lehetséges összekapcsolódását az időiség biztosítja”.⁹⁶⁸

Husserlnél tehát a korábbi ontológiai vállalkozásoktól radikálisan különböző jellegű, transzcendentális monizmusról van szó: a transzcendentális szubjektivitás monizmusáról.⁹⁶⁹ 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 dologi összefüggérendszer 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.⁹⁷⁰ De végső soron maga a szubjektum, mégpedig mindenekelőtt mint transzcendentális ego 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 valójában érdekl, mely absztrakt

⁹⁶⁸ Mezei, „Utószó”, in *Kartéziánus elmélkedések*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 2000: 186. Mezei több helyen is hangsúlyozza a végtelen jelentőségét Husserlnél. Vö. Mezei, 1997: 31, 77, 141sk, uő., 2004b, I.köt: 320sk, 335skk, II. köt: 107skk.

⁹⁶⁹ Vö. ehhez: Taguchi, 2006: 139sk.

⁹⁷⁰ 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 szintézisén keresztül – melyben az egy külső evidenciák a maguk egységében és különbségében lehetségessé válnak – eljutunk az immanens időbeliség egymással összekapcsolódó *evidenciáhálózatáig*”.

mozzanatok szövedékéből épül fel. A teljes konkrétságában vett szubjektum pedig a transzcendentális ego. Az empirikus ego az, aki a transzcendentális mozzanataként, illetve teljesítményeként jelenik meg, és nem fordítva. A konkrét transzcendentális ego magát minden evidencia és igazság végső alapjának és forrásának mutatja. Épp ezért Husserl szerint az igazság és lét bármely fenomenológiájának *egológiként* kell indulnia: az ennek önmagára és a világra vonatkozó apodiktikus tartalmait kell rendszeres formában kifejtenie.⁹⁷¹ A transzcendentális ego az, aki a világot mint természeti világot és életilágot 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 ego konkrétságát. Egymáshoz való illeszkedésük magyarázata a fenomenológia egyik alapproblémáját jelenti.⁹⁷² 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 ego, hogy önmagát konkrét, érzéki emberi valóságnak tekintse, egy embernek a többi között, az őt körülvevő emberi közösség, végső soron az egyetemes emberiség egy tagjának.⁹⁷³ A fenomenológiai beállítódásban a termé-

⁹⁷¹ Vö. pl. Hua 1: 28, magyar [1972]: 260. „[A]z ego, 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 ego számára egyáltalán értelmes lehet”.

⁹⁷² Vö. Mezei, 2000: 192.

⁹⁷³ 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, Schwendtner, 2008: 138sk, Fink, 1988: 36, Jan M. Brockman, *Phänomenologie und Egologie: Faktisches und Transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Phae 12, 1966, Römpf, 1992: 125-142, 149, 158-161, 183, 201, James Dodd, *Idealism*

szetes, emberi én a transzcendentális ego értelemteljesítményeként válik hozzáférhetővé.

Husserl hangsúlyozza, hogy a transzcendentális ego „nem része a világnak”; sőt, éppenséggel ezt tartja az egyik legfontosabb vonásának.⁹⁷⁴ Descartes egyik véztes hibájának éppen azt tartotta, hogy nem hajtotta végre következetesen az epokhét, és az egóba belecsempezte a világ egy darabkáját (Endchen).⁹⁷⁵ Husserl, felfogásának állítólagos idealizmusát és kartézianizmusát érő, szerinte elhibázott kritikák hatására csak markánsabbá tette álláspontját az ego univerzális megalapozó szerepére, valamint a világtól való függetlenségére vonatkozólag.⁹⁷⁶ Husserl azonban kétféle tévedéstől is szeretne volna megóvni olvasóit. Az egyik, hogy a természetes beállítódásba visszacsúsza, 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 *realisan* elkülönülő metafizikai entitásként szeretné felfogni. Husserl szerint ez két, egyformán helytelen megközelítés.

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 ego egészen biztosan nem azon a módon különül el a világtól, ahogyan esetleg „egy tiszta szellem vagy egy anyagi elme” különülne el tőle, hanem leginkább úgy, ahogy az ítéletek függetlenek

and Corporeity, Phae 140, 1997: 23sk, 28, 51skk, 60, 121, Kühn, 1998: 135skk, 212, 304, 376, 462, 478.

⁹⁷⁴ 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.

⁹⁷⁵ I.m. 9, magyar [1972]: 235sk. „Ugyanakkor semmiképpen sem szabad azt gondolnunk, mintha apodiktikus tiszta egónkba a világ egy parányi részecskéjét mentettük volna át, amelyek a filozófáló 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 lánczémévé, röviden szólva azzal a fordulattal, amely őt a képtelen transzcendentális realizmus atyjává tette”. Vö. *Kartézianus elmélkedések*, §10.

⁹⁷⁶ Vö. Mezei, 2000: 183sk. Ld. még: Hua 27: 173.

a dolgoktól és tényektől, melyekre vonatkoznak.⁹⁷⁷ Nem reális, metafizikai transzcendenciáról van tehát szó. Sokolowski a *sakkbábu* példáján szemlélteti transzcendentális és empirikus ego viszonyát.⁹⁷⁸ A fizikai dolognak tekintett bábu a természettörvények szubjektuma: ha lelökjük az asztalról leesik, a gravitáció törvényeinek engedelmessége, ha tűz fölé tartjuk, akkor megég, stb. Azonban a bábu, egy sakkjátszma részeként, egészen más törvényeknek van alávetve. Nem tud „leesni”, „megégni”, viszont mattot lehet vele adni.⁹⁷⁹ A sakkbábuval nem történt semmilyen reális változás: a világhoz való *viszonya*, pontosabban a *mi viszonyunk* a bábuhoz az, ami megváltozott.

Sokolowski felfogásában a transzcendentális ego „az igazság és az ész ágense”.⁹⁸⁰ Ebben a formában Sokolowski ragaszkodik a transzcendentális ego „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 vezett 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”.⁹⁸¹ Sokolowski rendkívüli nyomatékkal hangsúlyozza a transzcendentális ego 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.⁹⁸²

Husserl, talán nem teljesen függetlenül az őt ért kritikáktól, a transzcendentális egóval kapcsolatos vizsgálódásainak előrehaladása

⁹⁷⁷ Sokolowski, 1974: 45.

⁹⁷⁸ Sokolowski, 2000: 118sk.

⁹⁷⁹ Mezei Balázs megjegyzése: „Tegyük hozzá: a husserli «sakkjáték» a valóság egészének a «játéka»”.

⁹⁸⁰ Sokolowski, 2000: 115skk, 156, 161, 176.

⁹⁸¹ I.m. 120.

⁹⁸² Különösen: Sokolowski, 2008a. Ezen a helyen utalnék Bacsó Bélára, aki egy 2007-es előadásában különösen hangsúlyozta a transzcendentális ego morális aspektusát. „Husserl 1922-es londoni előadása”, kéziratban.

során valóban egyre inkább hangsúlyozza annak konkrét, személyes, sőt világához kötött jellegét. Legkésőbb 1921-től kezdve kiemeli a monásként felfogott transzcendentális ego konkrét voltát (Hua 14: 42skk), és egyre inkább elmélyíti a személlyel, illetve a személyiséggel kapcsolatos elemzéseit, amiben Dermot Moran Scheler hatását véli felfedezni.⁹⁸³ 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.⁹⁸⁴

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 epokhéban 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 ego Husserl szerint a teljes szubjektivitásnak csupán egy absztrakt, önállótlán rétege. A transzcendentális szubjektivitás a maga konkrétságában apodiktikusan csak világtapasztaló, világkonstituáló szubjektivitás lehet. A húszas évek második felében Husserl egyre nagyobb súlyt fektet az ego és világ eredeti összetartozásának kiemelésére (ld. pl. Hua 14: 378-381).⁹⁸⁵ Mint a *Kartéziánus elmélkedésekben* írja: „A magam számára apodiktikusan adott ego, melyet egyedülként tételezhetek abszolút apodikticitásában, apriori csakis világtapasztaló ego lehet” (Hua 1: 166, magyar: 156).

Általában az egót Husserl az élmények, aktusok és affekciók „be- és kiáramlás-centrumaként”⁹⁸⁶ határozza meg (Hua 3/1: 188, 214, 281, Hua 4: 105),⁹⁸⁷ illetve ezek „pólusaként” (Hua 1: §§32-33).

⁹⁸³ Moran, 2002: 173.

⁹⁸⁴ 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* 10 (2005): 13-40, 2002: 301skk. Magyarul: Husserl, 2011: 152-160 (Varga Péter Bevezetője a magyar szöveghez, i.m. 149-152).

⁹⁸⁵ Vö. Takács, „«Szubjektív tárgyiség». Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről”, in *Magyar Filozófiai Szemle* (2010/2): 51-63, különösen: 51sk.

⁹⁸⁶ „Ausstrahlungen”, „Einströmungen”, illetve „Ausstrahlungszentrum”.

⁹⁸⁷ Ld. ehhez: Moran, 2005: 202sk, 209sk.

A konkrétan vett ego lényegéhez tartozik a világkonstitúció. A konkrét szubjektivitás minden egyes szintjének a komplexitás különböző fokán álló konstituált világ felel meg. A tudat mint *cogito* az *egónak* a dolgokhoz, illetve a világhoz mint *cogitatumhoz* fűződő viszonya.⁹⁸⁸ Együtt alkotják a tapasztalat teljes konkrét szövedékét. Husserlnél eredeti, közvetlen kapcsolatban vagyunk az igazsággal, legalább az igazság alapvetőbb szintjeivel. Minden tudat vagy maga evidencia, vagy evidencián nyugszik.⁹⁸⁹ A csalódás, tévedés, illúzió, hallucináció, stb. csak a tudatműködés deficiens módusai;⁹⁹⁰ 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 ego az, aki érvényesíti az evidenciákat és igazolja az igazságokat. Maga az ego is végső soron az univerzális monásközösség részének bizonyul. A végső konkrétum Husserlnél a monadikus interszubjektivitás, és az evidenciát is ennek a közösségnek a teljesítményeként kell megértenünk.⁹⁹¹

Husserl azonban hangsúlyozza az én mindenkori egységét, a transzcendentális és természetes aspektus lényegi összetartozását. Egyetlen konkrét énről van szó.⁹⁹² A következő fejezetek során az

⁹⁸⁸ 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.

⁹⁸⁹ 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* evidenciastruktúra szabályozza”.

⁹⁹⁰ Ezek „parazita létformák”, melyek az eredeti evidens észleléseken és tudatalapotokon „élősködnek”, miként Sokolowski fogalmaz. Sokolowski, 2000: 15 (14sk).

⁹⁹¹ Mezei, 2000: 182. „Minden evidencia evidenciaközösség része. Minden evidenciastruktúra a végső és átfogó transzcendentális struktúra része, mely az *Elmélkedésekben* az evidencialitás «monadologikus összefüggéseként» jelenik meg”, vö. Hua 1: §§55-60.

⁹⁹² 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 konkrétóságában

ego 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 ego, 2. a transzcendentális ego, 3. a transzcendentális interszubjektivitás mint végső valóság.

I. FEJEZET. AZ EMPIRIKUS EGO

Husserl általánosságban a fenomenológiai redukción kívüli ént nevezi empirikus éntnek. Husserl szóhasználata szerteágazó: ebben az összefüggésben használja még a „személyes”, „emberi”, „természetes”, „pszichofizikai”, „animális”, „mundán, „reális”, „faktikus” ént, illetve ego kifejezéseket is; valamint időnként ezek kombinációit.⁹⁹³ Speciálisan az empirikus, mundán, stb. ego mentális, pszichikai, szellemi, stb. aspektusának megjelölésére használja még a „pszichikai”, „lelki”, „szellemi”, illetőleg „pszichológiai” ént, ego, individuum vagy szubjektum kifejezéseket.⁹⁹⁴ 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 viszonyukat illetően;⁹⁹⁵ mindezeknek a fogalmaknak azonban van egy közös vonásuk nála: mind a világ részének tekintett szubjektumot jelöli. Ebben a szubjektumban is rendkívül sok szint, réteg és mozzanat különíthető el: a fenomenológiai beállítódáson kívüli, a világtézis megtartása, illetve

felfogott) transzcendentális öntapasztalás mezője, melyet mindenkor a *beállítódás* pusztá megváltoztatása által pszichológiai öntapasztalássá változtathatunk”.

⁹⁹³ „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”, „mundanisierte”, „weltliche”, „verweltlichte”, stb.: Hua 6: 210, 251sk; „reales Ich”: Hua 1: 213; „faktisches Ich”, Hua 15: 41.

⁹⁹⁴ „Psychisches 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.

⁹⁹⁵ Például az *Eszmék* második kötetének egyik mellékletében (XII/II-es melléklet, különösen §6), ahol megkülönbözteti egymástól a természettudományos és szellemtudományos beállítódásban tekintett ént, a pszichológiai és szellemi ént, a lelket és a személyiséget.

viszonylagos érvényben hagyása mellett, de fenomenológiailag vizsgált⁹⁹⁶ empirikus én is rendkívül gazdagnak és tagoltnak mutatkozik.

Korábban láttuk,⁹⁹⁷ 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 ego 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 létezésemnek kizárólag az anyagi („körperliches”), pusztán a természeti valóságba ágyazott aspektusára van tekintettel, önmagában véve *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 (i.m. §56/f,g).⁹⁹⁸ Ezzel Husserl a személy lényegi, konstitutív tulajdonságaként a *szabadságot* jelöli meg (i.m. pl. 213, 257, 267, 276).⁹⁹⁹ Vagyis a személyes én akaratát nem *kényszerítheti* az

⁹⁹⁶ A fenomenológiának ezt az útját nevezi Husserl a húszas évektől kezdve „intencionális”, illetve „fenomenológiai lélektannak”.

⁹⁹⁷ I.1. „Út a redukcióhoz. Beállítódás és öneszmélés”

⁹⁹⁸ Vö. Mezei, 1995: 55-58.

⁹⁹⁹ Hua 4: 213. „Az eredeti, specifikusan szubjektívnek tehát a tulajdonképpen *értelemben vett ént* találjuk, a «szabadság» énjét, a figyelmes, vizsgálódó, összehasonlító, megkülönböztető, ítélkező, értékelő, vonzódo, viszolygó, érdeklődő, közömbös, kívánó, akaró: tehát a minden értelemben *aktív*, «állást foglalo» ént”.

objektív, naturális világ egyetlen törvénye sem; a természeti jelenségek, adatok legfeljebb *motivációs bázist* 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.¹⁰⁰⁰ A szellemtudományos attitűd nem más, mint a perszonalista attitűd teoretikus elmélyítése és kidolgozása. Ez az attitűd szolgál a személy teoretikusan is kielégítő értelmezésének alapjául.

Mind a perszonalista, mind a szellemtudományos attitűdben azonban a mundán ego konstitúciójáról van szó. Van viszont egy közbeeső állomás szellemtudományos és fenomenológiai attitűd között, melyet fentebb futólag már érintettünk:¹⁰⁰¹ 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,¹⁰⁰² 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 ego három különböző, módszeranilag 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 ego mint világgyermek (a pre-teoretikus én), 1.2. A személyes én, 1.3. A tiszta pszichológiai én.

¹⁰⁰⁰ Hua 4: Beilagen XII-XIV, különösen: 340skk, 351skk, 367skk, 377skk, 382skk, 389skk.

¹⁰⁰¹ I.1.6. „A fenomenológiai beállítódás” c. alfejezet végén.

¹⁰⁰² 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 ego mint világyermek

A mundán ego a világ részeként tekintett szubjektum. A magát a világ részének tekintő empirikus szubjektum, a transzcendentális ego önobjektívációjaként, egy folyamat végeredménye. Több különböző fogalmat kell itt elkülönítenünk, hogy az önobjektívációt mint transzcendentális processzust helyesen tudjuk értelmezni. Az önkonstitúció, önobjektíváció, önreflexió egymással szorosan összefüggő, de nem azonos jelentésű kifejezések. A konstitúció valaminek a felfedését, érvényre juttatását jelenti, az objektíváció a tárgyiként, tárgyiasként, illetve objektívként való feltárást, érvényesítést jelöl, míg a reflexió valaminek a kifejezett tematizálását. Speciálisan az ego vonatkozásában: az önkonstitúciónak van nem objektívált rétege, ahogy az önobjektívációnak vannak reflektálatlan szintjei. Másképpen: az önkonstitúció alsóbb szintjei nem-objektíváló aktusokban mennek végbe, illetve az önobjektíváció alapvetőbb aktusai és folyamatai reflektálatlanul valósulnak meg. Egymásra épülő szintekről tehát van szó.

Fentebb, a jelen szakasz bevezető fejtegetéseiben, ezt az önobjektívációt egyfajta tanulási folyamatnak neveztük. 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 ego konstitúciója a transzcendentális ego önobjektívációjának legkülsőbb szintjéhez tartozik; mindenesetre olyan konstitúciós szintről van 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.¹⁰⁰³ Ez az én az *Eszmék* második kötetében, és főbb vonalakban a húszas évek végéig, mint mundán személy, mint a perzonalista attitűdben megjelenő szubjektum van jelen. A harmincas

¹⁰⁰³ 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.

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*”)¹⁰⁰⁴ is nevezi a szubjektivitásnak ezt a mundán aspektusát. Amit a kései Husserl világgyermeknek, illetőleg faktikus emberi létezésnek nevez, az naiv értelmezettségek, értékelések, praktikus aktusok, hangulatok, stb. szubjektuma. Ez az életvilágbeli környezetébe mélyen beleágyazott, a gondoskodás (*Sorge*)¹⁰⁰⁵ folyamatában, az élet mozgalmasságában teljesen feloldódó, életérdekeltségeinek (*Lebensinteresse*),¹⁰⁰⁶ nem-teoretikus érdeklődéseinek élő szubjektum.

Saját testisége révén ez az én sebezhető, törekeny 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 eszközeinek mutatkozik, és hozzájuk képest relatív értékkel bír. A testi, világba ágyazódott, mundán ego ezen a ponton a perszonális egóhoz vezet tovább bennünket.

¹⁰⁰⁴ A harmincas évek kutatási kézírataiban, de publikációra szánt szövegekben 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

¹⁰⁰⁵ „*Sorge*” Husserlnél: 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).

¹⁰⁰⁶ „*Lebensinteresse*”: Hua 15: 55sk, 210sk, 408sk, 411, 413skk, 527sk, 626, 628.

1.2. A személyes én

A *Logikai vizsgálódásokban* az empirikus én még úgy jelenik meg, mint ami ugyanolyan *tárgy* a fenomenológiai elemzések számára, mint az összes többi, a világban található objektum. A fenomenológiai attitűdhöz, az intencionális élmények áramához képest az ego 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).¹⁰⁰⁷ 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 ének is két alapvető aspektusa van: a testi, melynek révén a fizikai világ része, és a lelki, mely a pszichológia vizsgálati tárgyát képezi (i.m. 374sk, magyar: 23sk).¹⁰⁰⁸ Husserl munkásságának későbbi periódusában ez az én naturalista megközelítésének fog bizonyulni. Nem pusztán arról van szó, hogy később

¹⁰⁰⁷ Ehhez a megnyilvánuláshoz a mű második, 1913-as kiadásában azt a lábjegyzetet fűzi, hogy „Időközben megtaláltam”, id. hely.

¹⁰⁰⁸ Id. hely. „Őszintén be kell vallanom, hogy ezt a primitív ént, mint szükségszerű vonatkozáscentrumot 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. Kiiktattuk 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 fenomenológiailag 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 éntek a maga tárgyaitra 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-szubjektum (én, az ember) intencionális objektumok, és hogy az ilyen intencionális élmények egyszersmind a fenomenális én lényegi fenomenológiai magját képezik.”

úgymond „megtalálta” a tiszta ént mint transzcendentális egót. Husserl a naturalizmussal szemben nyitott egy második, fenomenológián kívüli frontot, melynek célja az volt, hogy kidolgozza 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).¹⁰⁰⁹ 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 perszonalista, illetve szellemtudományos beállítódás kérdése központi helyet foglal el még az utolsó korszaknak a *Válság*-problematikába illeszkedő írásaiban is.¹⁰¹⁰ Erre vonatkozó állásfoglalásaival Husserl korának egyik jelentős filozófiai, tudományelméleti vitájához kapcsolódott: a természettudományok és humántudományok módszertanának viszonyáról

¹⁰⁰⁹ Ld. még, i.m. 5. „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 ítélkeznek, melyek tapasztalnak, kívánnak és akarnak, stb.”.

¹⁰¹⁰ 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 szellemtudomány kidolgozását sürgeti. I.m. 318, magyar: 328. „A szellemtudomány képviselői a naturalizmustól elvakítva (bármennyire küzdenek 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 szellemről abszolút és végleges értelemben tudományos felvilágosítást nyújtson”. De egy ilyen „abszolút és tiszta” szellemtudomány Husserl szerint még kívül van a transzcendentális fenomenológián.

folytatott korabeli polémiához,¹⁰¹¹ melyben határozottan állást foglalt az antinaturalista 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.¹⁰¹² Mindenekelőtt azt kell szem előtt tartanunk, hogy Husserl, mint e fejezet bevezetőjében mondtuk, 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.¹⁰¹³ 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

¹⁰¹¹ 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).

¹⁰¹² 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 helyezik 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://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1192&context=dissertations_mu

¹⁰¹³ Mint biológia, fiziológia, orvostudomány, anatómia, stb. az ember biológiai, anatómiai, stb. tulajdonságaira való tekintettel.

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.¹⁰¹⁴ A perszonalista 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*, mondja Husserl (Hua 4: 213).¹⁰¹⁵

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 Mat 4: 214skk, Hua 32: 49skk).¹⁰¹⁶ A perszonalista

¹⁰¹⁴ 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 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».

¹⁰¹⁵ Vö. Goto, 2004: 60sk.

¹⁰¹⁶ Hua Mat 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

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 dolgozza ki módszertanilag és tematikusan 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 analizisére; ezáltal tudja vizsgálni a nagy szellemi alakzatok belső törvényszerűségeit és szerkezeti viszonyait is (Hua 6: 310-313, 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 szintekre rendeződnek. Mindeközben a személy lényegileg kötődik testéhez, mint e motivációk és képességek szubsztrátumához. A személyt a test által érik affekciók, 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 pszichológus, 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 radikalizáljuk a szubjektumra vonatkozó reduktív attitűdöt, melynek során a szubjektumot kimetsszük a reális létezés világából.

pszichikai képességek mint az erények, az értelem vagy az akarat nem lehetnek háromszögűek vagy kockaszerűek. Nem fejt ki gravitációs vonzást, stb”.

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,¹⁰¹⁷ és a fenomenológiát, a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában, mint ismeretes, még deskriptív, azaz tiszta apriori pszichológiaként határozza meg (Hua 19/1: 24).¹⁰¹⁸ Az első főműben kifejtett radikális pszichologizmus-kritika után Husserlnél két, alapvetően különböző pszichológia-koncepció rajzolódik ki: az első a naturalista orientációjú természettudományos pszichológia, mely az emberi lelket természettörvények alatt álló naturális adottságnak, a fizikai valóság pusztá függelékének, illetve függvényének tekinti (Hua 25: 8skk, magyar: 118skk). Ezt a fajta a pszichológia-felfogást mindvégig kritizálja, és határozottan elzárkózik tőle, mint az emberi psziché alapján téves, torzító jellegű értelmezésétől. A második pszichológia-koncepció a tudatot a maga sajátosságában vizsgáló, azt lényegileg nem-naturális adottságként 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 határozza 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

¹⁰¹⁷ Vö. Spiegelberg, 1965: 27skk, 73skk.

¹⁰¹⁸ 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”.

redukció problematikájába ágyazza bele, az univerzális fenomenológiai epokhé felé vezető módszertani lépésként.

A tízes évek vége felé ugyanis, nem utolsósorban tanítványai, valamint a fenomenológiai mozgalom többi képviselője¹⁰¹⁹ felől érkező kritikák révén Husserl egyre inkább kénytelen volt szembesülni a transzcendentális átállítódást „egy csapásra” („mit einem Schläge”) megvalósító, kartézianus típusú redukciót fenyegető félreértések veszélyével. Ez a redukció a leggyorsabb, mely egyenesen a transzcendentális egóhoz és annak apodiktikus tartalmaihoz 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 szerint¹⁰²⁰ 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,¹⁰²¹ soha nem adja fel a redukció kartézianus útját. Végző 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”,¹⁰²² mint a fenomenológiai redukciót előkészítő, és bizonyos szempontból annak előfokát nyújtó reduktív eljárásról. A pszichológiai redukció nyitja meg a fenomenológiai pszichológia teljes 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.¹⁰²³ 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 köz-

¹⁰¹⁹ Mindenekelőtt Schelerről van szó.

¹⁰²⁰ Marbach: Bernet-Kern-Marbach, 1996: 75. Mezei, 1998: 289.

¹⁰²¹ 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”.

¹⁰²² Bernet-Kern-Marbach, 1996: 71sk.

¹⁰²³ Hua 8: 126-131, és az előadás negyedik szakasza.

ponti problémája.¹⁰²⁴ 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.¹⁰²⁵ Nincs két, különböző irányú tapasztalat, egyetlen tapasztalati egység, összefüggés létezik. A transzcendens dolgokra irányuló észlelési aktusok ugyanúgy szubjektívnek 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],¹⁰²⁶ 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

¹⁰²⁴ Gyakorlatilag a teljes III/B szakasz (Hua 6: §§56-72).

¹⁰²⁵ Ez a felfogása gyakorlatilag már az *Eszmé*kben is, ahol a külső és belső tapasztalat, még Brentanónál is fellelhető megkülönböztetését immanens és transzcendens észlelés különbségére cseréli fel, Hua 3/1: §38.

¹⁰²⁶ 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”.

érdeklik, valamint a bennük élő tiszta pszichológiai én. Ahhoz, hogy eljusson ehhez a tiszta pszichológiai szférához, és a pszichológiai redukciót megfelelően hajtsa végre, a pszichológusnak ki kell alakítania a „közömbös szemlélő”¹⁰²⁷ 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 hivatásideje 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).¹⁰²⁸ 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”,¹⁰²⁹ vagyis egymással szervesen összekapcsolódó, a beleérzésen alapuló közösséget alkotnak. A pszichológiai redukcióban a világ lelkek világaként, lelkek univerzális közösségeként tárul fel (I.m. 241, 243, magyar: 292, 294). Az így módon kifejtett tiszta intencionális pszichológia párhuzamos a transzcendentális fenomenológiával. „[A] transzcendentális fenomenológia”, mondja Husserl, „nem más, mint a fenomenológiai pszichológia tartalmának pusztá 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 hát-

¹⁰²⁷ Der „uninteressierte Zuschauer” vagy „uninteressierte Betrachter”.

¹⁰²⁸ 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”.

¹⁰²⁹ I.m. 243, magyar: 294. „[M]inden egyes élet intencionalitása révén intencionálisan átnyúlik a többi életbe”.

térbe húzódik, de nem veszíti el minden érvényességét.¹⁰³⁰ 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 útján halad teljesen végrehajtjuk az univerzális fenomenológiai epokhét, akkor beléptünk a transzcendentális fenomenológia birodalmába. A tiszta pszichológiának ezt a végletekig radikalizált formáját Husserl transzcendentális pszichológiának is nevezi, és azonosítja a transzcendentális fenomenológiával mint olyanal (Hua 6: §72).¹⁰³¹

2. FEJEZET. A TRANSCENDENTÁLIS EGO

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 világérvényesség 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 ego 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

¹⁰³⁰ Horváth Orsolya, 2010: 78.

¹⁰³¹ 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.

tudatból kizárja az ént mint transzcendens dolgot.¹⁰³² 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).¹⁰³³ Egy 1908-as kéziratban már felbukkan a „transzcendentális «én»” kifejezés (Hua 24: 429).¹⁰³⁴ A transzcendentális egónak bizonyos mértékig megfelelő, mert transzcendentális perspektívába állított monadikus ego 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 énnak” nevezi (Hua 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 („Ausstrahlungs-zentrum”, Hua 4: 105), az élmények vonatkozási pontjaként (Hua 3: §80), teljesen üres és teljesen egyszerű azonoságpólusként jelenik meg (i.m. 179, Hua 4: 310sk). A mű első kötete a redukciók módszertanára, a transzcendentális átállítódásra, valamint a tiszta tudat lényeg-struktúrájára összpontosít. Módszertanilag szükséges okokból Husserl itt leválasztja a tiszta tudat vizsgálatát a tiszta én kérdéséről (Hua 3: §57),¹⁰³⁵ de később hozzáteszi, hogy a kettő strukturálisan összefügg egymással (i.m. §80). A tiszta én

¹⁰³² 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.

¹⁰³³ Id. hely. „De miközben észlelek, az észlelésre magára tisztán szemlélődve is tekintetek, magára az észleletre, amint ott van, mellőzve az énré való vonatkozását, vagy elvonatkoztatva attól; akkor az így szemlélve megragadott és elhatárolt észlelet abszolút, minden transzcendenciától mentes, a fenomenológia értelmében tiszta fenoménként adott”.

¹⁰³⁴ Id. hely. „A probléma mindenütt az objektivitás minden fajtájának a transzcendentális «szubjektivitásban», a transzcendentális tudatban, a transzcendentális «énben» való konstitúciója”.

¹⁰³⁵ Hua 3/1: 124. „Ha a világ és a hozzá tartozó empirikus szubjektivitás fenomenológiai kikapcsolásával reziduummként 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

kérdésének részleteivel a második kötetben foglalkozik. A mű alapkonceptiója 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.¹⁰³⁶

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 ego azonban még az *Eszmék* korszakában sem merül ki ebben az üres, formális azonosságpólusban. Én magam vagyok ez az ego, csak a redukció alatt. Tartozik hozzám egy test, egy világ, egy történelem, társszubjektumok közössége, csak mindez transzcendentális redukció alatt. Husserl a redukció alá helyezett szellemi énről írja: „Az abszolút individuáció már rendelkezik a mindenkori cogitatio tiszta énjével, amely maga, önmagában véve, abszolút individuális. Az én azonban nem üres pólus, hanem habitusaitásainak hordozója, ez pedig azt jelenti, hogy saját individuális története van” (Hua 4: 299sk). A transzcendentális ego már a statikus

számos vizsgálódásban in suspenso maradhatnak a tiszta én kérdései”. Csatar Péter fordításában. Vö. Sartre, *Az ego transzcendenciája*, 1997: 85sk.

¹⁰³⁶ 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, önállóan 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 Sebban, *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press, 2012: 135

fenomenológia álláspontján is rendkívül strukturáltak és differenciáltak mutatkozik.¹⁰³⁷

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 ego a konstituáló szubjektum, aki számára a világ van. A világ és benne a dolgok a transzcendentális ego számára adatnak. Ennek az adatásnak a módját az ego értelem- és érvényességadó aktusai szervezik meg. A transzcendentális ego érvényesíti a dolgokra vonatkozó evidenciát, az igazként belátott tényállásokat pedig ő konstituálja igazként. Az ego ily módon minden igazság és evidencia végső forrásaként jelenik meg Husserlnél. Saját létezésem bizonyossága alapoz meg minden más bizonyosságot. Az „ego sum”,¹⁰³⁸ illetve az „ego cogito” bizonyossága Husserlnél mindennek alapul szolgáló ősbizonyosság, ősevidencia.¹⁰³⁹ Az ego a fenomenológiai reflexióban azonban több mint pusztán hipotézis:¹⁰⁴⁰ eleven szemléleti bizonyosság.

1916-tól kezdve a transzcendentális ego tárgyalásába Husserl beemeli a genetikus dimenziót is. A genetikus fenomenológia horizontján egyfelől hozzáférhetővé válik a statikus egóban készen talált, változatlan struktúrák transzcendentális eredete, másfelől a teljes konkrét ego 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 ego (a passzív én, ösztön-én, elő-én, vagy őspasszív én). Amikor Husserl a tudatélet passzív mélyrétegeiben zajló „énte-

¹⁰³⁷ Ebben a tekintetben tehát kellő tisztelettel ellent mondanánk Nam-In Lee-nek, aki szerint a differenciált és strukturált, konkrét transzcendentális ego csak a genetikus fenomenológia horizontján válik először hozzáférhetővé, és a statikus fenomenológia szintjén az ego csupán logikai pólsként jelenhet meg. Lee, 1993: 19.

¹⁰³⁸ Úgy is mint az „ich bin”, az „én vagyok” bizonyossága. Vö. pl. Hua 14: 433, Hua 29: 84skk. Hua 39: 243skk.

¹⁰³⁹ Ld. ehhez: Taguchi, 2006: VII. fejezet, különösen: 192-214.

¹⁰⁴⁰ Az ego 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.”

len” („ich-lose”) folyamatokról beszél,¹⁰⁴¹ akkor nem arról van nála szó, hogy ezekben az eseményekben semmiféle ego vagy énszerű se volna jelen, hanem arról, hogy ezeknek a történéseknek¹⁰⁴² az énje még megelőz mindenféle transzcendentálisan konkrét, személyes ént. Az „éntelen” ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy személytelen, anonim.

Egológiai vizsgálódásai Husserl a húszas években két irányba vezet. Egyfelől kidolgozza és elmélyíti a monadikus szubjektivitás eszméjét, amely a harmincas évek kezdetére, részben Heidegger kritikájának hatására, a transzcendentális személy fogalmához vezeti őt. Másfelől a fenomenológiai reflexió radikalizálása során megpróbál eljutni az én bizonyos *határdimenzióihoz*,¹⁰⁴³ és feltérképezni azokat. Három ilyen alapvető határdimenzióhoz jut. Először is az ösztön-énhez, a transzcendentális ösztönintencionalitás énjéhez, még a húszas években.¹⁰⁴⁴ Másodsor: 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,¹⁰⁴⁵ és amely mégis egy minden mást megelőző eredeti apodikticitással rendelkezik.¹⁰⁴⁶ Harmadsor: mindenekelőtt Fink

¹⁰⁴¹ Vö. pl. Hua 11: 86, 308, Hua 14: 46, Hua 15: 305, 595, 598, Hua 33: 274skk, Hua Mat 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.

¹⁰⁴² Husserl szerint a szubjektivitás legelsőbb rétegének folyamatai még csak nem is aktusokban mennek végbe. Vö. Hua 33: 1-es és 2-es szöveg. Kortooms, 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, 2014: 78. „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*”.

¹⁰⁴³ Stefano Micali megfogalmazása. Vö. Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Phae 186, 2008.

¹⁰⁴⁴ Az ösztönintencionalitás eszméje először az 1921. októberi St. Márteni kéziratokban jelenik meg nála (A VII 13). Vö. Lee, 1993: 88. Ullmann, 2010: 259.

¹⁰⁴⁵ Épp ezért Inga Römer a szemléletiség princípiumának sérüléséről beszél az ős-énnel kapcsolatban. Inga Römer, 2010: 115.

¹⁰⁴⁶ 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 „médiu-

kezdeményezésére,¹⁰⁴⁷ de Husserl a harmincas években felfedezte a fenomenológizáló 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 ego, 3. megtestesülés, 4. elő-én, 5. fenomenológizáló én, 6. őś-én.

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).¹⁰⁴⁸ A tiszta én fogalmának részleteit az *Eszmék* második kötetében fejti ki. A műben a transzcendentális és tiszta én fogalmait gyakorlatilag egymással felcserélhető, szinonim kifejezéseként használja.¹⁰⁴⁹ 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 azonosságpólusaként jelenik meg. A transzcendentális ego kifejezés pedig mindenekelőtt a reduk-

szerű” vagy „közégszerű” 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.

¹⁰⁴⁷ Vö. Fink, 1966: 122, Fink, 1988: 183, Micali, 2008: 127, Luft, 2002a: 233skk, Toronyai, 2002: 37-42, Horváth Orsolya, 2010: 128-136.

¹⁰⁴⁸ Hua 13: 155. „Az ellenvetés tehát csak arra irányulhat, hogy az empirikus ént 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 létezik 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.

¹⁰⁴⁹ Vö. pl. Hua 4: 120. „A tiszta vagy transzcendentális éntől megkülönböztetjük (...) a *reális lelki szubjektumot* vagy lelket”. Ld. még: Moran, 2005: 207sk.

ció 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.¹⁰⁵⁰ 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.¹⁰⁵¹ 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.¹⁰⁵²

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 kísérhesse (i.m. 108), és végső soron ezt az ént fedezte fel Descartes is, „a maga pompás elmékedéseiben” (i.m. 103).¹⁰⁵³ 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).¹⁰⁵⁴ Ily módon az ént az élmények pusztá be- és kiáramláscentrumának te-

¹⁰⁵⁰ Taguchi, 2006: 51skk.

¹⁰⁵¹ I.m. 68skk.

¹⁰⁵² I.m. 72.

¹⁰⁵³ Id. hely. „Ténylegesen a tiszta én nem más, mint amit Descartes a maga pompás elmékedéseiben 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”.

¹⁰⁵⁴ 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

kintjük (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 „elensugarak” („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,¹⁰⁵⁵ 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.¹⁰⁵⁶ 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 énnel ugyanis a lényegéhez tartozik, hogy egy eredeti módon adó önmegragadás vagy önészlelés tárgya lehet (uo.). Későbbi írásában azonban Husserl még radikálisabban elhatárolja a tiszta én létét mindenféle tárgyi léttől és tárgyi megjelenéstől. A *Bernaui kéziratokban* – 1917/18 táján – úgy fogalmaz, hogy a tiszta én nem tárgy, hanem minden tárgyiság ősfeltétele, egyfajta őállapot, mely minden tárgyi megjelenést megalapoz (Hua 33: 277sk).¹⁰⁵⁷

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 az én életének médiumaként (Hua 4: 99). Amikor az aktuális cogito inaktualitásba süllyed, akkor

kiindulópontját az «énből» veszi, mely evidens módon osztatlan és numerikusan azonos marad, miközben ezekben a különböző aktusokban él (...).”

¹⁰⁵⁵ 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.

¹⁰⁵⁶ Vö. Taguchi, 2006: 69sk.

¹⁰⁵⁷ 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 tulajdonképpen nem volna szabad énnel neveznünk, az ént egyáltalán sehogyan se volna szabad neveznünk, mivel akkor már valami tárgyivá tettük”.

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 rejtőzködő, homályba süllyedő én. Az én a „tudattalanba” („Unbewußtsein”) süllyedve nem egy semmi, nem „a fenomének váltakozásának üres potencialitása”, hanem lényegi szükség-szerű 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, más-kor 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 magáért-valóan 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 éntek, szemben az empirikus személlyel, nincsenek megjelenő oldalai, aspektusai, részei, abszolút módon egyszerű, és teljesen adekvátnan 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 ego spekulatív értelemben vett halhatatlanságára utal, hanem arra a sajátosságára, hogy minden egyes cogito vonatkozásában azonosként és változatlanként tudjuk megjelölni.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁸ A tiszta én ugyanis előzetesnek számít minden időmezőhöz és időkonstitúcióhoz képest. Vö. Georg Römpp, *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 értelem-

A tiszta énrre vonatkozó elemzéseiben Husserlnél visszatérő elem, hogy élesen elhatárolja azt a személyes éntől, és szembeállítja vele.¹⁰⁵⁹ A személyes énnnek mintegy rétege, mozzanata vagy strukturális eleme a tiszta én.¹⁰⁶⁰ Személyes és tiszta én viszonyát Husserl az *Eszmé*kben a monadikus én fogalmának kifejtése során tárgyalja (Hua 4: 108, 111 skk). 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 énhez tartozó reális habitusoknak, hanem a transzcendentális egóhoz tartozó *transzcendentális habitusoknak* (i.m. 111).¹⁰⁶¹ A transzcendentális ego ezeknek a véleményeknek, állásfoglalásoknak, „habitusoknak” a szubsztrátuma. Ezek mintegy lehetőségként¹⁰⁶² veszik körül a tiszta ént, aki újra és újra aktiválhatja ezeket az aktus-lehetségeket. A tiszta én a személyes én struktúramozzanataként konstituálja az élményfolyam és az immanens idő egységét (i.m. 112). Husserl ké-

ben véve «készen kapott»[«Vorfindliches»], amit az én tárgyként ismer meg” (Taguchi, id. hely).

¹⁰⁵⁹ Ezért is vettük korábban a bátorságot, hogy megkülönböztessük a tiszta ént a tendenciózusan szélesebb értelemben használt transzcendentális egótól.

¹⁰⁶⁰ 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 énéletem 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 aktuasi is” (A VI 21: 21a). „Das reine Ich ist nicht die Person. Wie unterscheide ich beides? Die Person ist das Identische im Wandel meines Ichlebens, meines Aktiv- und Affiziertsein, 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.

¹⁰⁶¹ Husserl „lecsapódásoknak” („Niederschläge”) is nevezi ezeket. Vö. id. hely: „A tartós vélekedések mint lecsapódások a tiszta énbén”.

¹⁰⁶² Vö. Römpf, 2005: 151. „Önkonstituáló azonosságában az én egy «rendszer» és a «képes vagyok rá» folyamatos tudata”. Ld. még: Hua 4: 253.

sőbbi írásokban még inkább hangsúlyozza, hogy az azonosságpólusként felfogott én, valamint a habitualítások szubsztrátumának tekintett én egy és ugyanaz (Hua 1: §§ 31-32).¹⁰⁶³ 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 [Körper], mint saját, átélt testtel [Leib]. Tisztán mint személy, mint énszobjektum, még ha rendelkezne is mindazzal, ami nélkül egy én mint én nem volna elgondolható, enélkül nem volna konkrét léte” (Hua 41: 380).

2.2.A. Monadikus ego

A *Kartézianus elmékedésekben* a „monász” úgy jelenik meg mint az én teljes konkrétsága (Hua 1: § 33). Ettől megkülönbözteti az azonosságpólusként, valamint a habitualítások 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 ego, amennyiben a transzcendentális beállítódásban foglalkozunk vele, a transzcendentális személyes én.¹⁰⁶⁴ 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 fedi fel. Mivel azonban a monászok 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”.¹⁰⁶⁵ A tévedés azonban lényegénél fogva igazságot előfeltételez.

¹⁰⁶³ Hua 1: 100, magyar: 80sk. „De vegyük most észre, hogy ez a centrális én nem üres azonosságpólus (amiképpen nem az bármely tárgy sem), hanem a «transzcendentális genezis» törvényszerűségének köszönhetően az újszerű tárgyi értelem belőle kiáradó aktusaival együtt új, marandó sajátosságra tesz szert”.

¹⁰⁶⁴ Vö. Luft, 2011: 140sk. Hahn, 2012. A monász természetes és transzcendentális beállítódásbeli fogalmának különbségéhez ld. Hua 34: 148-161.

¹⁰⁶⁵ Vö. Mezei, 2004b, II. köt: 133.

A monász fogalma Husserlnél lényegileg az interszubjektív 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 társszubjektumok, stb. konstitúciójával. Minden egyes monászhoz mint transzcendentálisan redukált személyhez hozzátartozik mindez: ebből fakad konkrétságuk. A transzcendentális ego lényegéhez tartozik, hogy magát egy monáshközösség tagjaként konstituálja, és intencionálisan egybeszövődik más monászokkal. A monászok, mint említettük, az éberség, a fejlettség, a szubjektív képességek különböző fokain állnak. Így Husserl beszél állati monászokról, tehát az állati szubjektumok transzcendentálisan redukált énjéről,¹⁰⁶⁶ sőt, néhol még növényi monászokról is, mint akikben már eleven a szubjektív élet sejtelve (Hua 15: 596, 609).¹⁰⁶⁷ Ezeket az „alacsonyabb rendű” monászokat nem nevezhetjük személyeknek, de konkrét szubjektív, tudati egységek, melyek lényegéhez hozzátartozik anyagi testük (Körper), környezetük és a megfelelő szubjektumközösség konstitúciója. A monászok lényegéhez tartozik továbbá a *történetiség*. Az „ész nélküli” („unvernünftig”) szubjektumok egy „vak” természettörténethez, míg az eszes szubjektumok a szellem történetéhez tartoznak.¹⁰⁶⁸

A monáshközösség eszméje már a statikus fenomenológia szintjén megjelenik. A másik monász a beleérzés (Einfühlung) aktusa révén válik hozzáférhetővé a saját transzcendentális ego számára. Az állatok azonban szintén a beleérzés lehetséges célpontjaiként jelennek meg.¹⁰⁶⁹ Az állatokra irányuló beleérzés tartalma szintén transzcendentális redukció alá helyezhető. Ennélfogva, Nam-In Lee véleményével szemben úgy vélem, az állatokban rejlő transzcendentális szubjektivitás már a statikus konstitúció számára sincs elzárva telje-

¹⁰⁶⁶ Sokolowski tagadja, hogy az állatoknak lenne transzcendentális egójuk. Sokolowski, 2000: 119. „Az állatoknak van tudatuk, azonban nincs transzcendentális egójuk”. Ez azonban a transzcendentális ego 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.

¹⁰⁶⁷ Vö. Lee, 1993: 225.

¹⁰⁶⁸ Minderről részletesebben a következő fejezetben, „A transzcendentális interszubjektivitás” alatt.

¹⁰⁶⁹ Vö. Hua 13: 78, 120, 135skk, 150, 225, 234, Hua 4: 162, 174sk, 182sk, 190, 198, 239sk, 316 (állatok és „alacsonyabb fokú emberek”), 419.

sen.¹⁰⁷⁰ 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 révén válik hozzáférhetővé. Ebben a munkában mindenekelőtt az eszes, tehát emberi monással kell foglalkoznunk, akit eszes mivoltánál fogva transzcendentális személynek kell tekintenünk. Az ego mint transzcendentális személy, Sokolowski már többször idézett megfogalmazásával élve, „az igazság és ésszerűség ágense”.¹⁰⁷¹

A transzcendentális ego mint eszes emberi monász és morális, felelős személy, az aktív és passzív genesis hordozója. Az aktív genesis az ésszerű működések teljesítményeire vonatkozik; az értelemrögzítés műveletére, valamint a rögzített értelem *habituális* (mindig reaktíválható) elsajátítására. A passzív genesis az érzékiség szintjén zajló „vad” értelemképződésre utal, melyet a „magasabb rendű” kategoriális aktusok „domesztikálnak” (Hua 1: §39).¹⁰⁷² Ugyancsak a passzivitás körébe tartozik a már elsajátított értelemalakzatoknak az én, illetve a közösség életében való passzív leülepedése, „szedimentációja” is. Az általában vett ego az élményformák univerzuma. Ezek az élmények azonban egymással nem mindig *komposzibilisek*, azaz együttléjüknek és egymásra következésüknek lényegi törvényeik vannak. Az eszes szubjektum képes arra, hogy a komposzibilitás lényeg-törvényeit felismerje, és ennél fogva egyedül ő képes tudományos teljesítményekre (i.m. §36).¹⁰⁷³ Az igazság és evidencia vizsgálatában az eszes monások vizsgálata ez okból élvez elsőbbséget.

A konkrét monász konstitúciója a primordiális én konstitúciójával veszi kezdetét (i.m. §44). A *Kartéziánus elmékedésekben* a primordiális én, valamint a primordialitás vagy sajátzerűség (Eigenheit) neki megfelelő szférája a szubjektivitásnak minden idegenszerűségtől megtisztított szintjét jelöli, tehát a szolipszista konstitúciót. Ezen

¹⁰⁷⁰ 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.

¹⁰⁷¹ Sokolowski, 2000: 117.

¹⁰⁷² Vö. még fentebb: II.3.1. „Kategoriális szemlélet”. Ld. még: Toronyai, 2002:112-121, Tengelyi, 1998:147-151.

¹⁰⁷³ 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 ego elvilágiasodása során az ember mint *animal rationale* lényegi formájában jelentkezik”.

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 leltünk mindenfajta „interszjektív ébresztést”. A transzcendentális magánynak ebben a szférájában vagyok csak képes megtapasztalni élményeimet a maguk sajátosságában, tehát úgy, mint amelyek sajátosan hozzám, és nem egy másik szjektumhoz tartoznak. Az interszjektív konstitúció ezáltal a primordiális konstitúcióból nyeri mélyebb értelmét, mert csak ily módon vagyok képes megérteni, hogy a másik szjektum lényegéhez is hozzátartozik, hogy hozzám hasonlóan rendelkezik egy primordiális szférával, melynek révén elkülönül tőlem, melyből kizár engem (i.m. 127, magyar: 112).¹⁰⁷⁴

A *Kartéziánus elmékedéseket* 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).¹⁰⁷⁵ Eszerint a primordiális redukció tisztán a sajátosság szférájára redukál, amihez minden hozzátartozik, ami sajátosan az enyém: így az interszjektivitás 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 egymástól. A másik sajátos értelmét az adja, hogy hozzá is tartozik egy primordiális szféra, mely számomra, a maga sajátosságában, éppúgy hozzáférhetetlen közvetlenül, mint az én

¹⁰⁷⁴ 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”.

¹⁰⁷⁵ 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 interszjektív világ értelmére tesz szert, és ekkor a szokásos értelemben vett emberként jelenek meg, stb.”

sajátszerűségem a másik számára (vö. Hua 1: 140, magyar: 125).¹⁰⁷⁶ 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.

Ily módon ebben az értelmezési keretben a primordiális ego leginkább az *Eszmék* tiszta énjével mutat analógiát, mely minden egyes cogitóban (így az interszubjektív tapasztalatokban is) benne él, míg a szolipszista ego a transzcendentális tapasztalat szolipszista, az interszubjektivitást megelőző szintjének énjére utal.¹⁰⁷⁷

B. 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.¹⁰⁷⁸ 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).¹⁰⁷⁹ A fenomenológiai reflexiót szintén egyre magasabb szinten

¹⁰⁷⁶ 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”.

¹⁰⁷⁷ 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”.

¹⁰⁷⁸ 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, „Tapasztalat 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.

¹⁰⁷⁹ Kézirat 1922-ből. Felirat: „Reflexió – különböző fokai a transzcendentális reflexióig”. „Reflexion – verschiedene Stufen bis zur transzcendentalen 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 szub-

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 haladva, de minden egyes végrehajtás lényegstruktúrájához hozzá 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, előlegezés, 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 *beleézés* aktusait is: „Éppen úgy, ahogy jelen vagyok a múltamban vagy a képzeletemben, ott vagyok a másik lelkivilágában is, akit a beleézés révén jelenítek meg a magam számára” (i.m. 319).¹⁰⁸⁰ Az igazi radikális szakadást viszont a természetes életbe a transzcendentális reflexió viszi, mely széthasít engem transzcendentális konstituáló és világi konstituált énré. 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).¹⁰⁸¹ A transzcendentális konstituáló élet a végső evidenciákban zajló élet, amelyhez képest nincs további, feltárára váró, mélyebb alap.¹⁰⁸² Husserl a transzcendentálist a mundánhoz képest

jektivitáshoz. 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 transzendente Reflexion, die um ihrer «Un-natürlichkeit» willen unvollzogen und un-bekannt bleibt. Die natürliche führt zum natürlichen Selbstbewusstsein und zum natürlichen «ich denke», die transzendente zur transzendentalen Subjektivität. So wird also das Ego cogito doppeldeutig, jenachdem wir das natürlich reflektiv vorgefundene Ego cogito meinen oder jenachdem wir seine transzendente «Innerlichkeit» meinen.”

¹⁰⁸⁰ Vö. Tengelyi, 2004: 44.

¹⁰⁸¹ 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”.

¹⁰⁸² Vö. Horváth Orsolya, 2010: 120sk.

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 lényegeként fognánk fel. A transzcendentális ego egy teljesen másik világban helyezkedik el, és az empirikus ego úgy jelenik meg mint annak pusztá *funkciója*.

A transzcendentális reflexivitást azonban fokozni lehet. A fenomenológiai redukcióval tudatára ébrednek önmagának, mint transzcendentális ének, vagyis tudatába kerülök saját mélységi életemnek. Ezáltal meghaladom a fenomenológiáról mit sem tudó ember transzcendentális naivitását, aki ugyan transzcendentális ego, 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).¹⁰⁸³ Azonban még ezt az életet is bizonyos fokú naivítás 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 fenomenológizáló 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.¹⁰⁸⁴ A fenomenológiai reflexió végső tétje annak megmutatása, hogy a konstitúció, objektiváció és reflexió különböző 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.

¹⁰⁸³ 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.

¹⁰⁸⁴ 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 *maga* hasad”.

C. Élettörténet és önazonosság

Husserl szigorúan megkülönbözteti egymástól a tiszta én formális azonosságát a személyes én tartalmi azonosságától.¹⁰⁸⁵ Általában azt lehet mondani, hogy a transzcendentális ego 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 ego 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* azonosságegységnek, amennyiben más mintázatszerű állapotokkal vetjük össze. Ez utóbbi, szintén formális típusú azonosság a monadikus ego egy adott pillanatban birtokolt összállományát, tartalmi és képességei által alkotott pillanatnyi összesség mintázatát jellemzi. Míg *formális* szinten az ego önazonossága adottnak tekinthető, ami az ego tisztán formális szerkezetéből következik, addig *tartalmi* szempontból egy bonyolult, több szinten megszerveződő, egyszerre törékeny és rugalmas önazonosságról van szó, mely az ego számára nem annyira készen *adott*, mint inkább *feladott*, vagyis egy megvalósítandó *feladat* jellegével bír.¹⁰⁸⁶

A tiszta énnel, amennyiben időfölötti, nincsen története. Amennyiben a teljes konkrét ego pillanatnyi állapotainak formális azonosságáról 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 ego (...) egy történet egységében konstituálja magát” (Hua 1: 109, magyar: 90). Ezzel az énnel kapcsolatban Husserl még

¹⁰⁸⁵ Vö. Taguchi, 2006: 69sk. Marbach, 1974: 156.

¹⁰⁸⁶ Amikor Heidegger a *Lét és idő* 64§-ában bírálja a transzcendentális ego 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 ego konkrét életében konstituálódó tartalmi azonosságot. Vö. Heidegger, GA2: §64. Ld. még ezzel kapcsolatban: Schwendtner, 2008: 190-226.

az „élettörténet” („Lebensgeschichte”) – feltehetően Diltheytől¹⁰⁸⁷ átvett – kifejezését is használja, igaz, idézőjelek között.¹⁰⁸⁸ Tartalmi szempontból tehát az ego önazonosságának van egy temporális és narratív dimenziója.

Az időben a monadikus ego azonosságát többek között állásfoglalásai, vélekedései, értékelései, meggyőződései, 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 „hűtlen” („untreu”) legyek önmagamhoz (uo.).¹⁰⁸⁹ A monadikus egónak az időben mindig meg kell újítania szövetségét korábbi önmagával.¹⁰⁹⁰ 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 önállótlanság játékában születik meg. A személy életét egyfajta, az őt körülvevő szociális környezetbe, közösségébe beleágyazott passzivitás jellemzi. Passzívan átengedem magamat az általánosan 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 önál-

¹⁰⁸⁷ Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Gesammelte Schriften, VII. band), 1992: 264.

¹⁰⁸⁸ Hua 15: 419. Vö. ezzel kapcsolatban: Tengelyi, 1998: 22. Uő, „Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl”, in *Husserl Studies* 13 (1996/97): 155-167.

¹⁰⁸⁹ Husserl azonban rögtön hozzáteszi, hogy a tiszta én vonatkozásában ilyen „hűtlenségről” nincs értelme beszélni. Id. hely: „Igazából azonban nem vagyok hűtlen, mindig ugyanaz vagyok, viszont a mindig változó élményfolyamban, amelyben gyakran új motívumok konstituálódnak”.

¹⁰⁹⁰ 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”.

lólanságot a társas környezet által nyújtott cselekvési, viselkedési minták pusztán passzív átvétele jelenti.¹⁰⁹¹ A tulajdonképpeni szabadság lényegileg ésszerű szabadság. Az apodiktikus, racionális belátás nyitja meg tulajdonképpeni 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.¹⁰⁹²

A transzcendentális ego aktív és passzív, önálló és önállótlan aktsain keresztül alkotja meg saját történetét. Az ego saját élettörténetének hőse.¹⁰⁹³ Az ego 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”

¹⁰⁹¹ Husserl ezen elemzései 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 lételem visszavegyem az „akárkitől”, tulajdonképpeni-Önmaga legyenek, és tulajdonképpeni módon éljek. Husserlnél tehát az önállóságnak inkább egy kognitív, racionális jellege van, míg Heideggernél hangsúlyozottan egzisztenciális.

¹⁰⁹² Vitatkoznom kell tehát itt Schwendtner Tiborral, aki apodiktikus belátás és szabadság között feszültséget sejt, amennyiben szerinte ez a belátás kényszerítené az akaratot. Schwendtner, 2008: 204sk. A valóságos helyzet ezzel szemben az, hogy a világos és határozott, apodiktikus belátás mindig egyaránt racionális, tehát tulajdonképpeni cselekvési lehetőségek végtelenül nyitott horizontjával szembeesít.

¹⁰⁹³ Bár nagyon is elképzelhető, hogy az ego 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.

(Heidegger, GA2: 12, magyar: 28). Az ember egyszerre átélője és elbeszélője saját történetének. Ebben rejlik az élettörténet két fogalma.¹⁰⁹⁴ 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 jellemzett, hogy „az életet csak visszafelé érthetjük meg, de élni csak előrefele tudunk”.¹⁰⁹⁵ 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.¹⁰⁹⁶ Ameddig az új értelme 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 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

¹⁰⁹⁴ Tengelyi, 1998: 26-28.

¹⁰⁹⁵ Kierkegaard, naplőbejegyzés 1843-ból. „Tökéletesen igazuk van a filozófusoknak, amikor azt mondják, hogy az életet visszafelé kell megérteni. Arról azonban megfeledkeznek, hogy előrefele kell élni”. *The Journals of Søren Kierkegaard*, ford. Alexander Dru, London: Oxford University Press, 1938:127.

¹⁰⁹⁶ 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 történetének 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”.

feltétel nélkül szeretett személyt. Az alapvető evidenciák kérdésessé válásáról van szó. Tisztán ismeretelméleti tekintetben ilyen trauma a korábban apodiktikusnak vélt evidencia megrendülése, modali- zálódása.

A trauma önazonosságunk radikális felülvizsgálatára kényszerít bennünket: arra, hogy a kétségtelennek vett evidenciákat kétségessnek vegyük, és az alapokig hatoló vizsgálatot követően megerősítsük vagy elvessük 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 helyreállítá- sára utal. Ezt a magasabb szinten helyreálló, traumákon átívelő önazonosságot nevezzük *traumatikus azonosságnak*.¹⁰⁹⁷

2.3. A megtestesülés

A transzcendentális ego a maga konkrét teljességében véve benne él minden egyes aktusában, így minden evidencia-aktusban is. Önazo- nosságának, kilétének tisztázása ezért is kulcsfontosságú az evidencia általános problematikájának tekintetében. Az ego minden addigi tapasztalata, ismerete, képessége birtokában érvényesíti mind a ma- gára, 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 érvény- telenítésére. Az ego teljes konkrétságát azonban, mint már többször utaltunk rá, végső soron testi léte biztosítja; az a helyzet tehát, hogy az ego megtestesült szubjektivitás. A test biztosítja az ego kapcsola- tát a világgal és a dolgokkal.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁷ Vö. Ullmann, 2004: 153sk.

¹⁰⁹⁸ Tózsér 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) bírál- ják 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. Tózsér 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 „megbo- londíthatók”. Az a mód, ahogyan és ahol szubjektíve érezzük testünket nagyon

Ahogy láttuk, Husserl elgondolhatóan tartotta a tiszta ént minden testiség nélkül (Hua 4: 97). Úgy gondolta, hogy van a szubjektívitásnak egy olyan rétege, amely megelőz minden testi konstitúciót. A tiszta én minden testiség nélkül önmagában egy tiszta, elvont perspektíva vagy perspektivitás (Hua 14: 547).¹⁰⁹⁹ Ez azonban magában véve pusztá absztrakció. Az én konkrétságát testisége adja. Husserl szerint a testiség biztosítja egyáltalán az interszubjektív tapasztalatát, tehát más szubjektumok megjeleníthetőségét,¹¹⁰⁰ valamint általában a világ és benne a dolgok konkrét tapasztalatát. Bárhogy variálok is testemet, a saját testem és a környező világ között fennálló korrelációt szükségszerű, eidetikus adottságnak tapasztalom (Hua 4I: 344, 358sk). Test nélkül teljes evidencia- és igazságrétegek esnek ki számomra, test híján csak nagyon általános és nagyon elvont

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 neuropatológias betegség nyomán teljesen idegennek, tárgyyszerűnek érezzük valamely végtagunkat (szükséges 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 Tózsér elemzését alapvetően helytállóan tartom. Mint említettem, 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 monásról 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.

¹⁰⁹⁹ 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”.

¹¹⁰⁰ Hua 4I: 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 átlekelített dolgokként tudjanak megjelenni”.

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,¹¹⁰¹ azonban később válik kifejezetté, és módszeresen is kidolgozottá. A *Dolog és tér* c. előadásokban már módszertanilag tudatosan alkalmazza ezt a megkülönböztetést,¹¹⁰² melyet a későbbi évek kurzusai során, különösen *A fenomenológia alapproblémáiban*,¹¹⁰³ 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 társszobjektumok konstitúcióját is; ezáltal a tárgyi igazságok, valamint az interszobjektív evidenciák és igazságok mind előfeltételezik a saját testi lét, a megtestesült szubjektivitás 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, testérzetek, testi képességek egységes rendszereként. A transzcendentális beállítódásban a fizikai test (Körper) sem úgy jelenik meg mint transzcendens entitás, hanem mint fenomén. 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 szobjektummal, általában a transzcendenciával való végső kapcsolatunkat a maga konkrétságában vett saját test biztosítja.

¹¹⁰¹ Ich-Körper, Ichleib: Hua 19/1: 374, magyar: 23sk. Eigene Leib: Hua 19/2: 752. Körper: i.m. 753sk.

¹¹⁰² Vö. különösen: Hua 16: §§82-83.

¹¹⁰³ Hua 13: 113-125.

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, kartéziánus 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 ket-tösségét (Hua 34: 400-405, Hua 41: 382sk). Descartes-nál a lélek nem maga az apodiktikus ego, a transzcendentális ego, 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 tudatétel és az anyagi testiség (körperliche Leiblichkeit) között nem egy talán lehetséges metafizikai hipotézis, hanem következetesen végiggondolva egy „apodiktikus abszurdum” („apodiktische Widersinn”, Hua 34: 402).¹¹⁰⁴ Ezt az apodiktikus abszurditást a transzcendentális szubjektivitás különböző, egymásra épülő rétegei közötti, magának e szubjektivitásnak a szerkezetéből következő apodiktikus összefüggés feltárásának kell feloldania.

Bárhogy variálom is saját személyes éneget, ehhez az énhez lényegileg hozzátartozik a testi konstitúció is. A test mint olyan pedig sajátos *intencionalitással* bír,¹¹⁰⁵ 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 monizmus felé mutatva, mely érzékeny a

¹¹⁰⁴ Hua 34: 401sk. „Értelmetlenség, ha lelkeket konkrét reális dolognak akarnám tekinteni, mely fennmarad-hatna, ha Isten megsemmisítené az egész világot, vagy ha azt, mivel minden érzékileg tapasztalható létező esetében nyitva áll a kétely lehetősége, teljes egészében nem-létezőnek gondolnánk. Végső soron ezen a gondolon nyugszik az egész kartéziánus dualizmus, mely nem egy lehetséges – bár ténylegesen hamis – metafizikai hipotézis, hanem egy apodiktikus abszurditás. / Éppígy abszurditás volna minden «parallelizmus», amely a tudatétel 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”.

¹¹⁰⁵ A test specifikus intencionalitásával kapcsolatban szeretnék újfent Bakonyi Pál egyelőre kéziratban lévő tanulmányára hivatkozni: „Testtapasztalat és világprobléma a kései Husserlnél” [2012].

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 különbségek között fennálló lényegi viszonyt. A testnek ezt a monista ontológiáját nevezte Mezei Balázs „a test modális elméletének”,¹¹⁰⁶ 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 szervertt 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 önvonatkozást hordoz magában, Mezei szerint beszélhetünk a propriocepció propriocepciójáról, melyet ösészlelésnek nevez.¹¹⁰⁷ A propriocepció-percepció kettősséggel párhuzamos nála testtartalom és testkéreg megkülönböztetése, mely gyakorlatilag az átélt test (Leib) és fizikai test

¹¹⁰⁶ Vö. Mezei, „Az emberi test modális elmélete”, in Boros-Ullmann, 2004: 157-210. [2004a].

¹¹⁰⁷ 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.

(Körper) közti különbséget fedi.¹¹⁰⁸ A testkéreg az eredeti testtapasztalat olyan dimenziója, amelyet a testtartalomtól lehet kibontani, vagy, ahogy Mezei fogalmaz, „amelyet a testtartalom önmagából képes modalizálni, azaz aktualizálni”.¹¹⁰⁹ 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”.¹¹¹⁰

A test a kései Husserlnél minden objektiváció, vagyis minden tárgyi megjelenés végső forrása és alapja (Hua 14: 490).¹¹¹¹ 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.¹¹¹² A sajátserűség 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).¹¹¹³ Csak ezen egységkonstitúció révén

¹¹⁰⁸ Mezei, 2004a: 182sk.

¹¹⁰⁹ L.m. 184.

¹¹¹⁰ L.m. 162.

¹¹¹¹ „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.

¹¹¹² 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), másodsor a test alapja a primordiális szférában tapasztalható tisztán fizikai dolgok konstitúciójának, és végül a test alapja minden intersubjektív konstitúciónak is.

¹¹¹³ Mezei fordításában: testalkat. Ld. ehhez: Takács Ádám, „Az evidens és az örökkévaló (E. Husserl: *Kartézianus elmékedések*)”, in BUKSZ 13/3 (2001): 221–222.

jelenhetek 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 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).¹¹¹⁴ Az analóg apprezentáció a passzív szintézisek területéhez 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 átélkesült, szubjektív, érző testek típusába sorolom (i.m. § 51). Ezen a szinten saját testem tapasztalata egyáltalán annak a feltétele,

¹¹¹⁴ Analogisierende (analogische) Auffassung/Appräsentation/Apperzeption, Hua 1: §§50-52.

hogyan 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 tapasztalását 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 megnyilvánulásain.¹¹¹⁵ 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”)¹¹¹⁶ implikál. 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 meg-

¹¹¹⁵ Vö. Hua 15: 83skk, 87sk, 116, 130sk (állati közlés): 224skk, 426sk, 456, 471sk, 473sk, 498, 506sk, 622, 641, 651, 655skk, 663skk. KIII14: 1(skk). „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 ausdrückenden Momente aller Körper.” (1935-ből).

¹¹¹⁶ Vö. Hua 15: 648skk.

szervezett, jól koordinált rendszerével; érzem, hogy fáj a fogam, képes vagyok rá, hogy a fájdalom és öröm vagy kellemesség érzéseit lokalizáljam magamban.¹¹¹⁷ 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.

2.4. Elő-én

Az elő-én szigorúan véve a genetikus fenomenológia témaköréhez tartozik; itt mégis foglalkoznunk kell vele, mivel a transzcendentális ego 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 ego az aktív, eszes én. Az elő-én az ésszerűséget megelőző, tisztán passzív én: a passzív aktusok, az ösztönszerű intenciók centruma. Az elő-én passzív énnel 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

¹¹¹⁷ Vö. Sokolowski, 2000: 124skk. „The Ego and the Corporeality”.

lehetőségfeltételeként megkerülhetetlen részét alkotja az evidenciára irányuló kérdésfeltevésnek. Az elő-én, a passzív aktusok centrumaként, előkészíti és megalapozza az objektíváló, tárgyra irányuló, észszerű 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 őspasszív én (Hua 4: 275skk, 332).¹¹¹⁸ 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 alkotó passzív szintézisekről tartott előadásaiiban 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 műben¹¹¹⁹ a pre-predikatív és passzív szintézisek alanya hasonlóképpen a tisztán passzívan működő én. Az elő-én struktúrája az 1921 őszén íródott, az ösztönintencionalitás problémáját felvető St. Märgeni kéziratokat¹¹²⁰ követően egy újabb dimenzióval gazdagodott: az elő-én ezután úgy volt jelen mint az ösztönyszerű aktusok és intenciók centruma, mint ösztön-én.¹¹²¹ A harmincas évek kutatási kézírataiban, mindenekelőtt a C-kéziratokban, a passzivitás legmélyebb rétegeinek feltárására irányuló erőfeszítései során visszatérően foglalkozik az elő-énnel.¹¹²²

A *Bernaui kéziratokban* Husserl beszél a tudat énelöttes (vor-chliche),¹¹²³ minden énszerűséget megelőző, illetve „teljesen éntelen”

¹¹¹⁸ I.m. 275(sk): „A szellemi én és annak altalaja”. I.m. 332: „Ősérzékiesség és *intellectus agens* megkülönböztetése”.

¹¹¹⁹ Vö. EU: 86skk [§19], 122sk, 300, 327sk, 336, 351sk, 367.

¹¹²⁰ A VII 13.

¹¹²¹ Das Ich [...] der instinktiven Triebe: Hua 15: 148. Trieb-Ich: Hua Mat 8: 257. Ich der Instinkte, i.m. 254., Instinkt-Ich, uo., Pol von Ursprünglichen Instinkten, E III 9: 18a. Vö. Taguchi, 2006: 118.

¹¹²² Elő-én: Hua 15: 598sk, 604skk, Hua Mat 8: 59, 309, 352, Hua 39: 432sk. Ösztön-én: Hua 15: 148skk, 181skk, 201, 229sk, 329, 385, Hua Mat 8: 249skk, Hua 39: 474skk.

¹¹²³ Vö. Hua 33: 274skk, ld. még: i.m. xxxvii, továbbá: Taguchi, 2006: 116sk.

(„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, tehát teljesen passzív. A passzív intencionalitás maga nem specifikusan énszerű, viszont előfeltételezi az énnel való vonatkozást. Az éntelen, mondja Husserl, az énszerűtől teljesen elvonatkoztatott,¹¹²⁴ ahol énszerű alatt az aktív, személyes ént érti. Az elő-én itt ennek a teljes konkrét énnel való 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 ösztönélet, szintén rendelkezik a neki megfelelő vonatkozásokközponttal, 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. A genetikus vizsgálat számára ez az ösztön-én bizonyul a szubjektivitás legalsó szintjének, az őspasszivitás szubjektumának.

Az ösztön-énként 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 teleológiaként nyilvánul meg (Hua 15: 593skk, magyar: 123skk).¹¹²⁵ A transzcendentális ösztönéletben két, egymásra épülő általános

¹¹²⁴ Hua 33: 275. „A redukció, amelyre gondolunk, és amely számunkra egy a priori szükségszerű struktúrát eredményez, *elvonatkoztatás egy éntől és minden énszerűtől* – nyilvánvalóan pusztán absztrakció, azonban fontos absztrakció”.

¹¹²⁵ 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”.

szintet lehet megkülönböztetni: a nem-objektíváló és az objektíváló ösztönök szintjét, ahol az előbbiek fundálják az utóbbiakat.¹¹²⁶ A nem-objektíváló ösztönök megelőzik a kifejezett tárgyi megjelenést. Ilyenek Husserlnél az önfenntartás és a nemi éhség ösztönei, a pusztán vágyakozó ösztönök. Az objektíváló ösztönök a kifejezett tárgyi betöltődésre irányulnak, mint mindenekelőtt a kíváncsiság (Neugier) ösztöne (Hua Mat 8: 323skk). Husserlnél minden teoretikus érdeklődés végső soron a kíváncsiság ösztönéből fakad (uo.).¹¹²⁷ 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.¹¹²⁸

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.¹¹²⁹ Husserl szerint a konstitúció minden egyes szintjéhez hozzárendelhető egy ösztönintencionalitás, illetve ösztönstruktúra. A tárgykonstitúció, a világkonstitúció és az interszubjektív konstitúció minden fejlődése az ösztönök eredeti teleológiájában van megalapozva.¹¹³⁰ 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 *az apodikticitásra, az apodiktikus evidenciára* való ösztönös törekvésként nyilvánul meg.¹¹³¹ 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 ego élettörténetének kezdetén először a puszta ösztön-én értelmében vett elő-énként

¹¹²⁶ Hua Mat 8: 257skk. Vö. Lee, 1993: 128-131.

¹¹²⁷ Lee, i.m. 108.

¹¹²⁸ Lee, i.m. 168, 177skk, 193skk (különösen 195), 211.

¹¹²⁹ I.m. 181. Vö. Hua 8: 341. „Az ember beleéli magát a végtelen világba. Az ösztön és az ész által erre a világra irányul”.

¹¹³⁰ I.m. 188skk, 200.

¹¹³¹ I.m. 186skk.

ébred fel az anyatestben (Hua 15: 604sk, Hua Mat 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 Mat 8: 104). Az ösgyermekként felfogott elő-én világa az anyaméhben elemi érzetekből, ingerekből és ösztön-élményekből felépülő világ, mely még nem tekinthető 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 *szeretet* minden szeretet ősfomája: az eredeti szeretet nem más, mint az anya iránti szeretet (i.m. 200).

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 ego fungáló középpontját alkotja, egyfajta erőközpontot, mintegy a transzcendentális ego dobogó szívé. 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 ego kibontakozásával az egyes magasabb rendű aktivitási szintek ösztönös-teleologikus struktúráját az ösztön-én helyezi működésbe; ezek az aktivitási szintek és módok tőle kapnak erőt, dinamikát és 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.¹¹³² Az elő-én minden transzcendentális genesis végső alapja, az evidencia-problémában az objektíváló aktusok megjelenésének előfeltételeként szolgál végső, genetikus fundamentumként. Az ős-én minden evidencia végső ismereti alapja: a megismerés rendjében alkot végső alapot. A teljesen kifejlődött ében továbbá az elő-én *absztrakt*, míg az eredeti én vagy ős-én *konkrét* alapot jelent.¹¹³³

¹¹³² Lee, 1993: 214skk, ld. még Taguchi, 2006: 116-122.

¹¹³³ Taguchi, i.m. 117skk.

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 őś-énnél egy *módszertani* problémáról beszélünk: minden érvényesség és evidencia végső alapját szeretnénk vele feltárni. Az őś-én az érvényesség-fundációhoz tartozik: mi magunk vagyunk ez az én, a magunk konkrét valójában, mint minden konstitúció, objektiváció és reflexió előtt működő konstituáló, nem-objektivált és irreflexív eredeti én, mely megvonja magát minden reflexiótól, és amely a végső apodiktikus alapot nyújtja minden evidencia-aktus számára.¹¹³⁴

A következőkben az énnel ezen ismeretelméletileg megalapozó rétegeit és funkcióit fogjuk közelebbről megvizsgálni.

2.5. Fenomenológizáló én

Miként Husserl visszatérően hangsúlyozta: minden embernek van transzcendentális egója, csak nem mindenki tud róla (Hua 1: 75, magyar: 49, Hua 6: 190, magyar/1: 233, Hua 34: 122). Ez a transzcendentális ego azonban nem feltétlenül, nem mindenki esetében aktív fenomenológiailag is, hanem értelemszerűen csupán a fenomenológiát gyakorló szubjektumoknál, tehát a fenomenológusoknál. A fenomenológiailag aktív ént nevezük fenomenológizáló énnel. Husserlnek a fenomenológizáló énnel irányuló megfontolásaiban meg-

¹¹³⁴ Elő-én és őś-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 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 őś-én tárgyalásakor, még visszatérek. Itt annyit tartok szükségesnek megjegyezni, hogy Husserlnél természetesen található olyan szöveghelyek, ahol a szerző az őś-ént, elő-ént, őśtön-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-én és őś-én megkülönböztetését, Lee-vel és Taguchival egyetértésben.

határozó pontot jelentett együttműködése Eugen Finkkel a *Kartézianus elmékedések* kapcsán, és speciálisan tanítványa művének, a Hatodik Kartézianus Elmékedésnek az elmélyült tanulmányozása. Fink központi jelentőséget tulajdonít a fenomenologizáló énnel, 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 énnel irányuló reflexió egyedülálló jelentőségére, ami a kései Husserl-nél, a harmincas években a *fenomenológia fenomenológiájának* radikalizálásához, módszertanilag tudatos elmélyítéséhez és kidolgozásához vezetett.

Husserlnek a fenomenologizáló énnel vonatkozó reflexiói tehát két nagy korszakra oszthatók: a Fink tanulmányának születését, illetve a vele való találkozást megelőző és követő időszakra. A fenomenologizáló énnel 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 „érdektelen” („unbeteiligter”, „uninteressierter”), illetve „fenomenológiai szemlélő” („phänomenologischer Zuschauer”) pozíciójának kialakítása és biztosítása szempontjából volt fontos.¹¹³⁵ Husserl ilyen irányú törekvései legalább a *Logikai vizsgálódások* időszakáig követhetők vissza. Az előfeltevés-mentesség princípiumáról van nevezetesen szó,¹¹³⁶ melyről korábban már megállapítottuk,¹¹³⁷ 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 játékba hozásáról. Az előfeltevés-mentesség elve azt a követelményt állítja a

¹¹³⁵ 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. Unbeteiligter Zuschauer: Hua 9: 313sk, Hua 25: 77skk, 83, Hua 34: 9skk, 90skk, Husserl, 2000 (Londoner Vorträge): 215, 220, 253. Phänomenologischer Zuschauer: Hua 34: 44.

¹¹³⁶ Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit, Hua 19/1: 24skk.

¹¹³⁷ I.1.6. „A fenomenológiai beállítódás”

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”),¹¹³⁸ 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 szükségsszerűvé, hogy minden, amivel csak a fenomenológiai szférán belül találkozunk, egyszersmind apodiktikusan is legyen adva. Az apodiktikus redukció egy második fokú, magasabb szintű fenomenológiai reflexió, mely a fenomenológiai öntapasztalást megtisztítja mindentől, ami nem apodiktikusan adott.

¹¹³⁸ 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.

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.¹¹³⁹ Módszertanilag tudatos, szisztematikus formában azonban csak a másodikként megnevezett, 1922/23-as előadás során fogja kidolgozni.¹¹⁴⁰

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 *Kartéziánus 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 Kartéziánus Elmékedés, melyet Fink mintegy az előző öt, Husserl által írt rész gondolatmenetének folytatásaként, és a fenomenológiai rendszer bizonyos alapgondolatainak kibontásaként írt meg. 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 kiadásra¹¹⁴¹ történő átdolgozása számára, melyet azonban nem tudott olyan állapotra hozni, amelyet a megjelentetésre alkalmasnak tartott volna. Másfelől pedig, a Fink által készített szöveg tekintetében, noha Husserl hangsúlyozta tanítványának erőnyeit és eredményeit, mindazonáltal elvi fenntartásai voltak Fink egyes elképzeléseivel, gondolati tendenciáival és tö-

¹¹³⁹ 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 interszjektív redukció. Az indirekt fenomén”.

¹¹⁴⁰ Hua 35: IV. szakasz (szerkesztői felosztás). Továbbá: Hua 8: 75-81, 169-173. Ld. még: Luft, 2002a: 8skk. Az apodiktikus redukcióról magyarul: Varga, 2008a.

¹¹⁴¹ Az eredeti kézirat alapján, mint közismert, Gabrielle Peiffer és Emmanuel Lévinas készítette egy francia nyelvű fordítást, mely 1931-ben jelent meg.

rekvéseivel kapcsolatban.¹¹⁴² Ily 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 kézíratos formában is jelentős hatást tudott kifejteni a fenomenológia fejlődésére. 1933 és 34 között az anyag gépiratának másodpéldánya kézzől-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.¹¹⁴³

A Hatodik Kartézianus Elmélkedés központi problémája módszer és rendszer összefüggése a fenomenológián belül.¹¹⁴⁴ Az előző öt elmélkedésben felvetett kérdéseket a fenomenológiai általános módszertani szerkezetének kibontása révén szerette 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 strukturái. Tekintetünk nem a fenomenológiai szemléltre, a fenomenologizáló szubjektumra irányul, amelynek vonatkozásában ily módon egyfajta magasabb rendű naivításban maradunk. Ezt a transzcendentális szférán belüli naivitást hívja Fink „transzcendentális naivításnak” („transzendente Naivität”, Fink, 1988: 5, magyar: 134sk). A fenomenologizáló ént csak egy magasabb fokú módszertani reflexió tudja feltárni. Ennél-

¹¹⁴² 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» elmélkedés”, Bevezetés, in Husserl, 2011: 129-132.

¹¹⁴³ Ezen a módon Fink műve még kézíratos 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.

¹¹⁴⁴ 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.

fogva 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 legfelsőbb 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 ego empirikus önappercepciójaként, illetve önobjektivációjaként születik meg, jön a világra. A transzcendentális konstituáló ego ebben a formában „világiasítja” el magát („verweltlichen”, 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).¹¹⁴⁵ Ezáltal egy sajátos *emanációtan* körvonalai sejlenek fel Fink leírásaiban: az empirikus, világi, emberi személyt a transzcendentális konstituáló ego vetíti ki magából, amit viszont a fenomenologizáló én vetít ki.

Fink fejtegetéseibe félreismerhetetlen hegeli hangok vegyülnek:¹¹⁴⁶ 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.¹¹⁴⁷ 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

¹¹⁴⁵ Vö. még: Luft, i.m. 173.

¹¹⁴⁶ Vö. Luft, i.m. 174.

¹¹⁴⁷ 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”.

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 beszél-nünk. Véleménye szerint Fink megfogalmazásai az eredeti módon fungáló fenomenologizáló én, valamint a konstituáló szubjektum és végül a konstituált, világbeli ember közti távolságot szinte végtelen-nek 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 Husserl a harmincas években nekilátott rendszeres, módszertanilag tudatosan kidolgozni a fenomenológia fenomenológiáját, és minden korábbinál meghatározóbb jelentőséggel ruházta fel a fenomenológiai szemlélet, a fenomenologizáló szubjektumot. A Fink felől érkező hatás alapvető szerepet játszott abban, amit Luft a husserli transzcendentális fenomenológia harmincas években bekövetkezett „hermeneutikai fordulatának” nevezett.¹¹⁴⁸ Ebben az időszakban Husserl a fenomenológiát egyenesen „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 adottságokként vizsgálja, melyek pontos megértéséhez 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

¹¹⁴⁸ Luft, 2002a: 18.

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 télozát abszolút ösztönként érti meg” (Hua 42: 225).

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 ős-én gondolatának kifejlesztésével tesz kísérletet. Míg a fenomenologizáló én a reflexió kifejezett témájaként végső soron valami objektívnek és tárgyyszerűnek számít, addig az ős-én mint minden reflexióban benne lappangó, végsőképp reflektáló én, objektíválthatatlan, nem-tárgyas, nem-reflektált és abszolút módon szubjektív, szubjektumszerű létező.

2.6. Ős-én

A fenomenologizáló énből fakadó módszertani nehézségek végül Husserlnél a végső alapként felfogott ős-én koncepciójához vezetnek. A reflexivitás fokainak problémájáról van szó. Az én az önreflexióban önmaga számára kettéhasad egy reflektáló látens énre és egy reflektált, tárgyas, pátens énre (Hua 8: 86-92). A reflexió megismételhető, „iterálható”, és minden további reflexiók aktussal megkülönböztetünk egy reflektáló és egy reflektált ént. Egy bizonyos ponton túl a reflexió iterálása semmi újdonságot sem nyújt számunkra a reflektált én *tárgyas* struktúráit illetően. De az önreflexió minden aktusa mögött ott van az eredeti én, aki lényegénél fogva nem tárgyas, és soha nem is lehet tárgyas, mert ő lényegénél fogva a *szub-*

jektum, aki kívül marad reflexión. Az eredeti én a szem, amely mindent lát, kivéve önmagát.¹¹⁴⁹ Hogyan lehet rálátásunk erre az ős-énre?

Az ős-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, objektivált ego. Az ős-én ezzel szemben lényegileg aktus-én: irreflexív, konstituáló, nem-tárgyias, nem-objektivált. Hasonló okokból különül el az ős-én az elő-éntől. Az elő-én végső soron objektivált és konstituált teljesítmény, mint korábban mondtuk:¹¹⁵⁰ *genetikus alap*. Az ős-én viszont nem-objektivált és lényegéből fakadóan konstituáló, aki visszahúzódik minden konstitúciós teljesítménye mögé. Az ős-én a fenomenológiában a végső¹¹⁵¹ *módszertani*, apodiktikus *alap*. Korábban utaltunk rá, hogy egyes értelmezők azonosítják egymással ős-ént és elő-ént. Ebben a tekintetben meggyőzőnek érzem Lee és Taguchi érvelését, akik szerint az elő-én genezis-alapot, míg az ős-én érvényesség-alapot jelöl Husserlnél. Lee véleménye szerint az ős-énnek az elő-énnel való azonosítása¹¹⁵² a C-kéziratok egyik helyének vitatható értelmezésére nyúlik vissza. Ez a szöveghely a konstitúció legalsó fokának szubjektumaként az ösztön-ént említi, mint homályos ösztönpólust és ösztönalapot.¹¹⁵³ A szövegkörnyezet alapján azonban számomra nyilvánvalónak tűnik, hogy itt a transzcendentális genezis legalsó fokáról van szó, mint genezis-alapról, és nem egyáltalán mindenféle konstituáló, objektiváló, reflektáló aktus konkrét kiindulópontjáról és alapjáról. Az ösztön-én csak az ösztönszerű aktusok, élmények és

¹¹⁴⁹ 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”.

¹¹⁵⁰ IV.2.4. „Elő-én”, alfejezet vége.

¹¹⁵¹ Mint a következő fejezetben látni fogjuk, hozzá képest is van egy még mélyebb alap: az interszubjektív transzcendentális élet.

¹¹⁵² Holensteinnél, Diemernél, és az ő nyomdokaikon a magyar szakirodalomban Horváth Orsolyánál. Diemer, 1956, Holenstein, 1972, Horváth Orsolya, 2010: 136skk.

¹¹⁵³ Hua Mat 8: 252sk. „A legalsó fokon az én ösztön-én, homályos, ösztönös céllal. 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-éneként működök”. Vö. Lee, 1993: 214sk.

intenciók kiindulópontja és pólusa. Az ős-én ezzel szemben minden egyáltalán lehetséges és aktuális aktus, élmény, intenció végsőképpen fungáló konkrét pólusa, kiindulópontja és végpontja, pre-konstitúált,¹¹⁵⁴ nem-reflektált, nem-objektívált konkrét alapként.

Husserl a harmincas években végső módszertani alapként dolgozta ki az ős-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 ős-ént (Hua Mat 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 énrre való redukciót vizsgálja, valamint az eredeti egóknak egy univerzális, végtelen monásközösségben való harmonikus-teleologikus összefüggését (Hua 15: 580-592). Noha az ős-énre vonatkozó megfontolásai egészen élete végéig megmaradnak bizonyos mértékig kísérleti stádiumban, nem érik el a végleges kidolgozottság állapotát, az ős-énnek Husserl kései gondolatrendszerében betöltött központi jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a *Válság*-könyv egyik legfontosabb helyén az ős-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.¹¹⁵⁵

Mivel az ős-én minden konstitúció, objektiváció és reflexió végső alapja, hordozója és médiuma, ezért az ős-én problémája kiterjed a fenomenológiai konstitúció minden szintjére és területére. Az ős-én kérdésével foglalkozó egyes szerzők az általuk vizsgált sajátos probléma összefüggésében helyezték előtérbe ennek a végső konkrét szubjektumnak egyik vagy másik aspektusát.¹¹⁵⁶ Maga Husserl leginkább

¹¹⁵⁴ Ez azt jelenti, hogy minden konstitúció alapja és forrása, mely azonban a maga számára rendelkezik egyfajta előzetes, hallgatolagos feltárultsággal.

¹¹⁵⁵ 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 szerkesztőtől átdolgozás céljából, mellyel azonban haláláig nem végzett. Vö. pl. Walter Biemel, „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 6: xiv sk. Magyarul: Mezei, 1998: 267.

¹¹⁵⁶ Held és részben az ő nyomdokain haladva Inga Römer az ős-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*

a temporalitás és az időtudat vonatkozásában vizsgálja ezt az ént. Miként a kései Husserl számára világozássá vált: az időtudat nem pusztán egy különös probléma a többi fenomenon és probléma között, hanem a fenomenológiai konstitúció olyan általános velejárája, mely a konstitúció minden szintjét és területét érinti valamilyen módon. A reflexió, mely Husserlnél speciálisan az őś-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 az időbeliség karakterével rendelkezik; az evidenciáról, és speciálisan az apodiktikus evidenciáról az időś Husserl úgy is beszél, mint „apodiktikus temporalizációról” („apodiktische Zeitigung”, Hua 29: 86-89).

Az őś-én a végső soron fungáló transzcendentális szubjektivitás, mely az epokhé radikalizálásával, még az interszubjektivitást is megelőző anonim őś-dimenzióként lép fel (Hua 6: 188sk, magyar/1: 232). Az őś-én, miként Toronyai Gábor fogalmaz, „túllép a reflexió hatókörén vagy még inkább behozhatatlanul megelőzi azt”.¹⁵⁷ Az őś-én médiuma az eleven jelen. Az időtudattal kapcsolatos kései kutatásai során, az eleven jelen eredetének és alapszerkezetének tiszt-

transzcendentál-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 őś-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 őś-ént Micalli. Az őś-én nála úgy jelenik meg, mint egy végső fenomenológiai redukció eredménye. (Micalli, 2008: 7, 9, 96, 121, 124-129). Lee az őś-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 őś-ént a kései husserli rendszergondolat szempontjából vizsgálja, és speciálisan a transzcendentális étellel kapcsolatos jelentőségét emeli ki. Toronyai úgy állítja a középpontba az őś-ént, mint a transzcendentális őś-élet őś-médiumát. (Toronyai, 2002: 89-93, 96-98). Horváth Orsolya a fenomenológiai redukció radikalizálásaként mutatja be az őś-én koncepcióját, viszont nála az őś-én összemosisódik az elő-énnel, amit én – Lee és Taguchi nyomán – problematikusnak tartok. (Horváth, 2010: 136skk). Ld. még ehhez: Schwendtner, 2008: 138skk.

¹⁵⁷ 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.”

tázására irányuló kísérleteiben Husserl elkülönített énszerű és énidegen oldalt, az ős-én és az ős-hülé oldalát (Hua Mat 8: 70skk, 110sk). Az ős-én egy ösztönös-kinesztetikus aktussal fordul az ős-hülé felé, mely mintegy magára vonzza az ős-én figyelmét (i.m. 225sk).¹¹⁵⁸ Az idő ős-én és ős-hülé játékából születik meg, melyek így módon időtlenek, illetve kívül állnak minden időbeliségen.¹¹⁵⁹ Ős-én és ős-hülé az észlelt, fenomenális idő, illetve a reflexió idejének előfeltételeiként alkotják az időbeliség alapját és eredetét. Elkerülnek 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 pre-reflexív, pre-temporális (illetve atemporális), még nem teljesen tapasztalaton kívüli. Rolf Kühn megfogalmazásával élve: az ős-én tapasztalható, de nem objektíválható.¹¹⁶⁰ Esetében tapasztalatnak egy elemibb rétegéről 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 pre-reflexív önszintézis, egy olyan nem-tematikus, nem-kifejezett önvonatkozás, melyet „immanens reflexivitásként” is értelmezhetünk.¹¹⁶¹ Az ős-én eredeti, minden objektívációt, minden kifejezett reflexiót megelőző konkrétságát többek között éppen ez az implicit önvonatkozás, ez az immanens reflexivitásként is értelmezhető pre-reflexív önszintézis biztosítja.

¹¹⁵⁸ I.m. 225. „Az ős-hülé az ős-kinesztézisekkel. Mondjuk azt: egy egységes céltalan «tett», egységben a hülé osztatlan totalitásával”.

¹¹⁵⁹ 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.

¹¹⁶⁰ Kühn, 1998: 375.

¹¹⁶¹ Vö. Toronyai, 2002: 89.

Az őś-én eredeti közege az őśáramlás (Urströmen), a minden reflexív aktivitást megelőző őśpasszív áramlás, az őśáramló jelen (Hua 15: 585). Az őśáramlásnak ebben a közegében az őś-én az objektívált időbeliséget megelőző pre-temporális (illetve atemporális), pre-reflexív őśszintézisként működik. Ebben a pre-reflexív, pre-temporális eredetiségében és konkrétágában tekintett transzcendentális szubjektivitás megelőző továbbá minden reflexív, illetve egyáltalán minden kifejezett, őśszerű aktivitást, és ennél fogva „őśpasszivitás-ként” („Urpassivität”) jellemezhető (Hua 15: 317, 585, Hua Mat 8: 434).¹¹⁶² Az őś-én minden aktivitás és passzivitás alapjaként tekinthető őśpasszivitásnak, de egyúttal – minden aktivitás eredőjeként – őśaktivitásnak (Uraktivität) is.¹¹⁶³ Minden konstitúciós folyamat kiindulópontjaként az őś-én nem sorolható teljes egyértelműséggel sem a statikus, sem a genetikus konstitúcióhoz: minden konstitúció végső apodiktikus alapjaként és médiumaként az őś-én megelőzi és megalapozza mind a statikus, mind a genetikus konstitúciót.

A szubjektivitás minden magasabb szinten konstituált, objektívált, reflektált formája végső soron nem más, mint az eredeti őś tükröződése őśmagában. A reflexióban megjelenő őś-sokaság nem más, mint annak különböző módjai, ahogyan az eredeti őś őśmagára tekint. A reflexió az eredeti őśnek az a képessége, hogy távolságot vegyen fel őśmagához képest, hogy őśmagát egy bizonyos módon, egy bizonyos állásonról vegye tekintetbe. Az eredeti őśnel kapcsolatban a rendkívüli nehézséget őśppen az jelenti, hogy az eredeti őś nem más, mint az őśmagunkhoz való eredeti *közelség*. Ha távolságot veszünk fel hozzá képest, ha teszünk „egy lépést hátra” („einen Schritt zurück”),¹¹⁶⁴ akkor már őśppen hogy nem az eredeti őśnel vagy őś-őśnel van dolgunk. Az őś-őśt őśppen ez az eredeti, meghaladhatatlan őś behozhatatlan közelség konstituálja. Az eltávolodással egyúttal annak lehetőségét is megszüntetjük, hogy az őś-őśt vagy eredeti őśt a maga eredetiségében vegyük szemügyre. Az őś-őś mint abszolút közvetlenség őś közelség tematizálásának problémája Husserl a harmincas években az apodikticitás fogalmának radikális átalakítására kényszeríti.

¹¹⁶² Vö. Held, 1966: 92skk, Toronyai, 2002: 90.

¹¹⁶³ Vö. Kühn, 1998: 60.

¹¹⁶⁴ Husserl kedvelt, visszatérően használt megfogalmazása. Ld. pl. Hua 9: 119, Hua 33: 173.

A szubjektívitás őstartományának feltárására irányuló kísérletei során Husserlnél megjelent a *közvetett apodikticitás* gondolata. Ez azt jelenti, hogy ennek az ősrégióknak a konstitutív mozzanatait, mint amilyen az ő-én és az ő-s-hülé is, nem lehet többé közvetlen szemléleti megjelenítés, közvetlenül tárgyiasító reflexió tárgyivá tenni. Az ő-én nem tud többé eleget tenni a „princípiumok princípiumának”, nem tud hús-vér valójában, szemléletileg is megjelenni.¹¹⁶⁵ 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 ő-én éppen azért nem jeleníthető meg közvetlenül, mert nem rendelkezünk távolsággal hozzá képest: a legközelebbi, éppenséggel mi magunk vagyunk az.¹¹⁶⁶ Az ő-én apodikticitása egy *médiumszerű apodikticitás*, minden megjelenés, minden evidencia ő-s-médioma. Ez a médium végső soron nem más, mint a transzcendentális élet mozgalmassága.¹¹⁶⁷ A végső fundamentum egy állandóan mozgásban lévő alap.

¹¹⁶⁵ Inga Römer: az ő-én apodikticitása egy nem-szemléleti apodikticitás. 2010: 116, 235.

¹¹⁶⁶ 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 ő-én esetében, mely én magam vagyok a legradikálisabb epokhében.

¹¹⁶⁷ Ez Taguchi könyvének alap gondolata. Könyvében Taguchi szervesen összekapcsolja egymással az ő-ént és az evidencia-problémát, és az ő-ént eleve az evidencia és a módszertan kérdése felől közelíti meg. Taguchi elemzéseiben az ő-én minden esemény, evidencia ő-s-médiomaként jelenik meg, mint amely a transzcendentális étellel, magával azonos. 2006: xvi sk. „A husserli evidencia-kritika részletekbe menő vizsgálatai révén világos lesz, hogy az «apodikticitás» mint legmagasabb evidencia hagyományos fogalma Husserlnél alapvető átértelmezésen ment keresztül. Husserlnél az ego «apodikticitása» nem olyasféle evidencia, mely a tudat kicsiny «mozdulatlan» területét alkotná, hanem minden tudati élet legeredendőbb – legegyszerűbb és legkézenfekvőbb – *médiomaként* végső soron magának az életnek az elevenségét alkotja”. Ezzel a gondolattal Taguchi figyelemre méltó módon gyakorlatilag megismétli Toronyai Gábor felfogását, aki szerint az ő-én szintén leginkább az élet fogalmával jellemezhető. Toronyai szerint az ő-én mint végső soron működő szubjektívitás *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 szubjektív működésmódról van szó, az öntudat pedig olyan reflexivi-

Husserlnél minden élet alapvetően az evidenciában való élet.¹¹⁶⁸ A tévedés csupán felhívás az evidencia radikalizálására. Az ő-s-evidencia az „én vagyok”, végső soron az ő-s-én evidenciája. Az ő-s-én mint önmagával való közvetlen azonosság és önmagához való közvetlen közelség, egyszerre öntapasztaló és világtapasztaló én, egyszerre öneszmélés és világtépzés, *ontifikáció*.¹¹⁶⁹ Az ő-s-én rendelkezik egy önmagára és a világra vonatkozó hallgatólagos megértéssel, feltárultsággal. A konstitúció, objektiváció és reflexió magasabb szintjein az ő-s-én ezen eredeti két aspektusa bomlik ki egyre összetettebb módon.

A legradikálisabb epokhéban ez az ő-s-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 interszubbjektivitást megelőző, deklinálhatatlan éntől a többi énhez, hogyan jutunk el a többi szubbjektum ő-s-énjéhez, hogyan jutunk el a monadikus interszubbjektivitáshoz? Úgy vélem, ennek a kérdésnek a kulcsát az ő-s-monászfogalma jelentheti (Hua 15: 17, 591, 636, Hua Mat 8: 20-22). Husserl beszél az ő-s-énről mint eredeti egőről (urtümliches ego), úgy is, mint ő-s-monászról. Az ő-s-monásznála szintén végső érvényesség- és evidencia-alapot jelent, de oly módon, mint amit már egyúttal az interszubbjektív, monadikus konstitúció alapjának is tekintünk.¹¹⁷⁰ Az ő-s-monászfogalmától lépünk tovább a monadikus interszubbjektivitás szintjére. Egy 1933. június 22-ei datálású, a redukció radikali-

tást feltételez az ő-s-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 ő-s-én a transzcendentális élet ő-s-médiума.

¹¹⁶⁸ Vö. Hua 24: 210. „Az evidenciában élünk, bár nem reflektálunk az evidenciára”.

¹¹⁶⁹ Vö. Toronyai, 2002: 92sk.

¹¹⁷⁰ Ezzel kapcsolatos terminológiai tisztázásokat illetően ld. Taguchi, 2006: 109-111. Taguchi megpróbál kitapintani bizonyos terminológiai tendenciákat Husserl kutatási kézírataiban. Értelmezése szerint: 1. Az abszolút én, illetve abszolút ego Husserlnél már a húszas évek elejétől jelenlévő fogalma jelentheti az ő-s-ént, de csak annyiban, amennyiben esetében végrehajtottuk az interszubbjektivitásra vonatkozó epokhét. 2. Ő-s-én vagy ő-s-ego? Az én (Ich) fogalma Husserlnél többnyire a szubbjektívitás pólus-voltára utal, az egót nagyon gyakran a konkrét szubbjektívitás megjelölésére használja. 3. Az ő-s-monászfogalma szintén jelentheti az ő-s-egót, de szintén csak az interszubbjektívitás tekintetében végrehajtott epokhé mellett. Az ő-s-monász viszont másfelől, a monászfogalma ő-s-modális formájaként, már közvetlenül az interszubbjektív konstitúció alapjaként fogható fel. Az ő-s-monásztól lépünk tovább a monadikus konstitúcióhoz.

zálására vonatkozó kéziratban Husserl a következőképpen ír: „Ekor ismét ahhoz a belátáshoz jutok, hogy eredeti egóm eredeti egók végtelenségét implikálja, amelyek mindegyike implikálja az összes többit, 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 monásközösség, 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 monásközösség. A monásközösség eredeti egók, ős-ének közössége, melyek kölcsönösen implikálják egymást, és amelyek ebben a kölcsönös implikációban, az Abszolútum önállótlán mozzanataiként jelentik minden érvényesség, evidencia, értelem és lét alapját. Ez a kölcsönös implikáció, mint arra Micalli is utal, egyfajta körkörösséget eredményez az apodikticitás husserli felfogásában.¹¹⁷¹ Ez a körkörösség azonban a legkevésbé sem kell, hogy valamifajta fogyatéknak, „ördögi körnek” számítson, 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 végsőségem, önállótlanágom 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 önállótlán mozzanatként épül be a valóban eredeti lét- és érvényesség-alapba, az Abszolútumba, az

¹¹⁷¹ Micalli, 2008: 129.

univerzális monásközösségbe. Az eredeti ego vagy az ősen csak ennek az alapnak a mozzanataként számíthat végső alapnak.

3. FEJEZET. A TRANSCENDENTÁLIS INTERSZUBJEKTIVITÁS MINT VÉGSŐ VALÓSÁG

Az egológiai megalapozás érvényessége, miként Husserl visszatérően hangsúlyozza, korlátozott. A transzcendentális szolipszizmusnak végső soron a transzcendentális interszubjektivitásban, a monásközösség ősen-evidenciájában kell feloldódnia (Hua 1: 176sk, magyar: 167sk).¹¹⁷² Az önmagában első lét a transzcendentális interszubjektivitás (i.m. 182, magyar: 173).¹¹⁷³ 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 mód-szertani 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.¹¹⁷⁴ Az elsőre konkrét valóságként adódó dolgot absztrakt elemeire, aspektusaira bontja, majd

¹¹⁷² 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”.

¹¹⁷³ Id. hely. „Az önmagában első lét, mely megelőz minden világi objektivitást, nem más, mint a transzcendentális interszubjektivitás, vagyis a különböző formákban közösségiesülő monásközösség”.

¹¹⁷⁴ 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 konkrétóságában – még mindig a statikus konstitúció szintjén.

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 ecológiai 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.¹¹⁷⁵

Az interszubjektivitás szférája a beleérzés aktusai révén válik hozzáférhetővé. A beleérzés által tárul fel saját eredendően interszubjektív természetem. Az interszubjektivitás relativizálja a fenomenológia korábbi ecológiai megalapozását. Az ecológiai megalapozás és az interszubjektivitás 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 ecológiai megalapozás érvényességét,¹¹⁷⁶ vagy az ecológiai megalapozást a kései Husserlnél inkább az interszubjektív alap elképzelése váltotta-e föl, mely háttérbe szorította, sőt egyenesen érvénytelenítette az ecológiai alapvetés korábbi koncepcióját. Römpf és Taguchi például az ecológiai megalapozás

¹¹⁷⁵ Jogosan merülhet fel a kérdés: miért önállóan mozzanata az egyén a közösségnek? Nem szigetelhető-e el az egyén fizikailag többiekétől, sőt: fizikailag már nem eleve a többiekétől függetlenül létezőnk (tekintsünk most el a szíami ikek filozófiailag 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-szubjektív természetünk tesz bennünket valóban konkrét személyekké. Egy interszubjektív valóságához való tartozásunkban válunk valóban konkrétá. A transzcendentális beállítódásban az interszubjektivitástól való lényegi függésünk következtében maga az interszubjektivitás jelenik meg a végső konkrétumként, amelynek mi magunk is részét alkotjuk, mozzanatait képezzük.

¹¹⁷⁶ Mint azt egyes kései szöveghelyek is jól alátámaszthatóan sugallják. Vö. Hua 6: §54/b.

megtartása mellett érvelnek.¹¹⁷⁷ Véleményük szerint a végső módszertani alap mégis csak a saját ego marad, akinek minden evidenciát és belátást érvényesítenie kell. Ezzel szemben Zahavi azon a véleményen van, hogy az interszubjektív konstitúció mindent átjár Husserlnél, és belenyúlik az önkonstitúció és tárgykonstitúció mélyrétegeibe is. Az interszubjektivitás szerinte minden konstitúciós szinten jelen van.¹¹⁷⁸ Zahavi szerint a végső alap a kései Husserlnél világosan kimutathatóan az interszubjektivitás, és *nem* az egológiai szféra.¹¹⁷⁹

Egyfelől úgy vélem, hogy Zahavinak kétségkívül igaza van, amikor hangsúlyozza az ego lényegileg interszubjektív természetét. Ehhez azonban azt is hozzá kell tennünk, hogy Zahavi bizonyos pontokon valóban túlhangsúlyozza az interszubjektivitás szerepét: a konstitúciónak vannak olyan absztrakt, mélységi szintjei, melyekről joggal állítható, hogy az interszubjektivitás 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 való evidenciák, mindenkor nyitva állnak *az interszubjektív kritika* számára. Belátásaimat oly módon kell érvényesítenem, hogy 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

¹¹⁷⁷ Römpf, 1992: 191-201, uő., 2005: 276, 279-290. Römpf hangsúlyozza, hogy az interszubjektivitás mindig az abszolút ego révén konstituált interszubjektivitás, az abszolútum pedig hasonlóképpen egy konstituált abszolútum, az abszolút ego konstitúciós teljesítménye. Taguchi, 2006. Könyvében Taguchi visszatérően utal rá, hogy az interszubjektív konstitúciót megelőző ős-én Husserlnél a végső módszertani alap.

¹¹⁷⁸ Ld. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Phae 135, 1996: 27-47, 53-68, uő., 2003a: 110-125, uő., „Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Phenomenology“, in Welton (szerk.), 2003: 233-251 (2003b), uő., „Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity“. *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7 (2001): 151-167.

¹¹⁷⁹ 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.

majd egy tudós közösség, mely e belátásokat mindenki számára érvényes igazságként képes felfogni. 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 *entelekhēia* 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 tovább gondolni, lecsiszolni.

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. Ez a fogalom 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,¹¹⁸⁰ hogy a monásznak volt Husserlnél egy mundán, pszichológiai értelme is, amennyiben a lelkitudati 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. Konk-

¹¹⁸⁰ IV.2.2. „Monadikus ego”

résága többek között abból fakad, hogy egy monásközösség részeként apperpciálja magát. Ez az appercepció azonban nem más, mint a többi monadikus szubjektummal való „intencionális egymásba-zártságom”¹¹⁸¹ tapasztalata.

Magának a transzcendentális szubjektivitásnak a magasabb szintű működésmódjáról van tehát szó. Itt a magasabb szint egyszersmind magasabb fokú konkrétságot is jelent. A másik, és nem pusztán a mindenkori konkrét másik, hanem potenciálisan a teljes monásközösség a transzcendentális tapasztalat szükségszerű, apodiktikus implikációjaként jelenik meg (Hua 29: 86sk). A transzcendentális interszubjektivitás álláspontjáról világossá válik az egológiai megalapozás elégtelensége és korlátozottsága, noha az interszubjektivitás az egológiai tapasztalat folyományaként jelenik meg. A többi transzcendentális szubjektumtól elszigetelten tekintett ego 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).¹¹⁸² Magamból kell kiindulnom, de nem állhatok meg magamnál. Meg kell teremtenem azt a módszertani bázist, amelynek alapján adekvát módon hozzáférhetek a másikhoz, amely biztosítja az idegentapasztalat megfelelő feltárását. Ha egyszer módszertanilag megalapozott módon eljutottunk oda, akkor a transzcendentális interszubjektivitás álláspontjáról az egológiai megalapozás korlátai is világosan megmutatkozhatnak. 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 Mat 8: 394,¹¹⁸³ vö. továbbá: Hua 6: 468-472, magyar/2: 189-196).

¹¹⁸¹ „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.

¹¹⁸² Id. hely. „Minden valódi fenomenológiai interpretáció az eredeti önszemléletben kell, hogy bírja az alapját. Ebben a tekintetben Scheler elmélete a beleérzéstről egy valódi fenomenológiai elmélet ellentéte (Widerspiel)”.

¹¹⁸³ Id. hely. „Tapasztalatom mint világtapasztalat (tehát már minden észlelésem) nem csupán a világban található objektumokként tartalmazza a többiekét, hanem

Az idegentapasztalat esetében nem valamiféle lélektől-lélelig vezető, természetfölötti „csatornáról” van szó (Hua 13: 189).¹¹⁸⁴ Módszertani tekintetben első lépésben saját létem intencionális modifikációjaként tapasztalom a másikat. Egy magasabb módszertani szinten pedig én magam fogok a fungáló monásközösség önálló mozganatának bizonyulni. Az idegentapasztalat kérdése Husserlnél bizonyos tekintetben, bizonyos mértékig lefedi a beleérzés (Einführung) problémáját (Hua 1: 123sk, magyar: 108).¹¹⁸⁵ A beleérzés transzcendentális fogalmát Husserl, e fogalom bevezetésének első pillanatától kezdve, szigorúan elhatárolta annak pszichológiai felfogásától (Hua 13: 21skk[1909 előtt]). A beleérzés a bennem rejlő eredeti interszubsztívitás transzcendentális működés módja.¹¹⁸⁶ 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 beleérzés 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, „átlelkösült” 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).¹¹⁸⁷ Ez egy „mintha”-struktúraként is értel-

együttal folyamatosan (létszerű-társérvényességgel) társszubsztívumokként, társkonstituálóként is, és mindkettőt egymással elválaszthatatlan összefonódásban.”

¹¹⁸⁴ 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 abszurdítás feltételezése áll tőle a legtávolabb. Husserl a (fenomenológiai epokhé alá vetett) *természetes tapasztalat*ból 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*] (kitüntetetten a másik ember) világbeli dolgok tapasztalás módjai közötti különbségre vonatkozik.”

¹¹⁸⁵ Id. hely. „Eszertint a kérdés a másik «számomra való léte», mely az idegentapasztalat transzcendentális elméletének, a «beleérzés» problémájának a témája”.

¹¹⁸⁶ Vö. Marosán, 2009: 92skk.

¹¹⁸⁷ Vö. továbbá: Zahavi, 2003a: 112skk.

mezhető. „Mínta” 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 szubjektum, akinek teste orientációs középpontként szolgál, lelki élete közvetlenül kifejeződik testi megnyilvánulásai révén, örömet, fájdalmat szenved el, stb. Mindez nem analógiás következtetés, mint Husserl hangsúlyozza, hanem az eredeti egológiai tapasztalat intencionális folyamánya.¹¹⁸⁸ Eredeti tapasztalat.¹¹⁸⁹ 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.¹¹⁹⁰ 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: az, hogy a transzcendentális szubjektivitáshoz lényegileg hozzátartozik az interszubjektív konstitúció is. Az analógiás apprezentáció 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

¹¹⁸⁸ Hua 1: 141, magyar: 127. „Itt tehát egyfajta hasonlósági appercepcióról van szó, de mégsem analógiás következtetésről. Az appercepció nem következtetés, nem gondolati aktus”.

¹¹⁸⁹ I.m. 153, magyar: 141. „Amit valóban 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 fel – s ezen belül is csak felületének egy szelete felől –, nem más, mint magának a másikkal a testalkata”.

¹¹⁹⁰ 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”.

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.¹¹⁹¹ Saját ecológiai 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 társszobjektumok közösségének különös tagjaként jelennek meg.¹¹⁹² A genetikus konstitúcióban az embrionális és állati szubjektumok szintén a transzcendentális össz-szubjektivitás (Allszubjektivität)¹¹⁹³ részeiként, transzcendentális egókként mutatkoznak meg.¹¹⁹⁴ Minden egyáltalán szubjektív lény transzcendentális redukció alá helyezhető, és saját primordiális tartalmaira való tekintettel transzcendentális egóként fogható fel. Az állati transzcendentális ego ugyanazzal az eidetikus struktúrával rendelkezik, mint az enyém is, csak az ő esetében beszélnünk 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 Mat 8: 167, 169sk, 435). A transzcendentális történelemmel (transzcendentale Geschichte, Hua 15: 391sk) 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

¹¹⁹¹ 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.

¹¹⁹² Ahogy azt például az *Eszmék* második kötetének a szellemi világ konstitúciójával foglalkozó részeiben olvashatjuk.

¹¹⁹³ Vö. pl. Hua 15: 371, 381skk, 390skk, 646.

¹¹⁹⁴ Vö. Lee, 1993: 154sk, 157, 196, 225.

aktiválódnak a mundán, objektív történelemben. A szerves élet anyagi hordozójának komplexitási 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.¹¹⁹⁵ A magasabb rendű személyek monászok koordinált kommunikációja és együttműködése révén konstituálódnak. Ez azt jelenti, hogy a monadikus egók koordinált kommunikációja, harmonikus-teleologikus együttcselekvése 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.

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”¹¹⁹⁶ veszélyét, hogy a transzcendentális szubjektivitás struktúrájává teszi az interszubjektivitást, valamint annak teleologikus jellegét. A teleológia azonban nem implikál szükség-szerű meghatározottságot, hanem csupán a mozgásteret alakítja ki a monászok szabad (a kibontakozás mértékétől függően a szabadság különböző fokain álló) együttműködése számára. Miként a monász-közösséget jellemző teleológia, úgy maga a monász-közösség is végtelen. Ahogyan Husserl számára csak egy világ van,¹¹⁹⁷ éppúgy csupán egyetlen univerzális, kozmikus monász-közösség létezik a

¹¹⁹⁵ 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.: III.2.4. „Nyilvános világ”

¹¹⁹⁶ Mezei, 2000: 194.

¹¹⁹⁷ Vö. Moran, 2005: 199.

számára (Hua 1: 167, magyar: 157).¹¹⁹⁸ 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 interszjektív kritikája

A beleérzés révén a monadikus ego önmagát egy monadikus közösség tagjaként, inter-szjektív lényként konstituálja. A Földön létező szjektumok egyetemes közösségét többféle csoport alkotja, melyek alkalmasint keresztezik egymást. Az eszes szjektumok, 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.¹¹⁹⁹

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 interszjektív közösségi

¹¹⁹⁸ Id. hely. „Tehát csupán egyetlen monásközösség létezhet, mely valamennyi valóságosan együtt létező monást 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”.

¹¹⁹⁹ Vö. pl. Szűcs 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».”

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,¹²⁰⁰ de utolsó korszakában ez a gondolat beépült nála a fenomenológia fenomenológiájának elmélyített koncepciójába, valamint kései történelemfilozófiai megfontolásaiba.¹²⁰¹

Az apodiktikus evidencia interszubjektív beágyazódását több lépésben világíthatjuk meg. Az epokhé végrehajtásakor, a tisztán szolipszista beállítódásban, csupán szubjektív evidenciák és érvényeségek 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).¹²⁰² 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 „nemléteének 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

¹²⁰⁰ Vö. Hua 17: 23. Ld. erről részletesen Harry P. Reeder, „Husserl’s Hermeneutic Phenomenology”. Előadásszöveg, „41st Annual Meeting of the Husserl Circle”, June 21-23, 2010. 15-36.o. Ld:

http://www.husserlcircle.org/HC_NYC_Proceedings.pdf

^R 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.

¹²⁰¹ Vö. Varga, 2012.

¹²⁰² A tisztán szubjektív, egológiai evidencia kérdéséhez ld. még: Römpf, 1992: 33-35, uő., 2005: 242-244, 266, 279sk.

meg.¹²⁰³ A többieknek minden értelem és érvényesség konstitúciójába beleszővődő munkája, közreműködése azonban csak akkor válik világosan láthatóvá, amikor felemelkedtünk a transzcendentális interszubbektivitás szintjére. Másfelől: mihelyst elértük ezt a konstitúciós szintet megmutatkozik a fenomenológiai reflexió eredendően interszubbektív 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). Fenomenológus kollégáimmal való megbeszélések és konfrontációk során lepleződhetnek tévedéseim, az interszubbektív 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 perspektívában 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 interszubbektív alapba. A teoretikus beállítódásban viselt radikális „önfelelősség” („Selbstverantwortung”) *egyik* értelme ez:¹²⁰⁴ 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 interszubbektív visszaigazolás mozzanatát ezzel nem iktattuk ki. Egy tudományosnak szánt tézis tudományossága egyéb tényezők mellett abból fakad, hogy készek vagyunk szakmai vitára

¹²⁰³ Legalábbis Zahavi értelmezése szerint, melyet én ezen a szinten elfogadok. Vö. Zahavi, 1996: 26-40.

¹²⁰⁴ Az „önfelelősségben” nyilvánvalóan jelen van egy tisztán szubbektív 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 kitartani eredeti tézisémmel. Ezzel együtt legalább ennyire világosan és hangsúlyosan jelen van benne egy interszubbektív 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.

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 tudományosaknak. 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 az interszubjektivitás 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 filozófáló 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).¹²⁰⁵

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 ecológiai megalapozás érvényessége korlátozott és relatív, amennyiben az interszubjektív megalapozás korlátozza, és rá vonatkoztatott. Az ecológiai megalapozást mindig egy konkrét, partikuláris és véges ego végzi más hasonlóképpen konkrét és véges egókkal együttműködve, velük egy kulturális és tudományos közösségben. 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 interszubjektivitásba illeszkedik, mint végső lét-kontextusba.¹²⁰⁶

3.3.A. Az Abszolútum statikus lenyomata

A végső konkrétum, melyet a husserli fenomenológia megpróbál elérni, illetve rekonstruálni, maga az Abszolútum. Az Abszolútum az,

¹²⁰⁵Id. 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 mar elvégzettnek tűnő igazságokon visszaható változtatásokat, átértelmezéseket, kiegészítéseket kelljen végezni”. Varga Péter fordítása. Vö. Varga, 2012: 72.

¹²⁰⁶Husserl 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.

amelybe minden partikuláris dolog, minden különös, véges létező önállótlan 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 szubjektivitásról”, „abszolút időkonstituáló tudatról”, „abszolút folyamról”, a tudatról mint „abszolút létről”, az interszubjektivitásról mint Abszolútumról, stb.¹²⁰⁷ Nem szabad megkerülnünk ezeknek a jelentéskülönbségeknek a kérdését. Horváth Orsolya például az Abszolútum problémáját közvetlenül azonosítja Husserlnél Isten problémájával.¹²⁰⁸ Ami mellett azonban az Abszolútumnak Husserl munkásságában – mint azt a vonatkozó, szerteágazó szakirodalom is mutatja¹²⁰⁹ – számos egyéb rétege, aspektusa és mozzanata is

¹²⁰⁷ Abszolút tudat („absolutes Bewusstsein”): Hua 3/1: §49. Abszolút én („absolutes Ich”): Hua 36: 35. Abszolút szubjektivitás („absolute Subjektivität”): Hua 10: §36. Abszolút időtudat vagy abszolút időkonstituáló tudat („absolutes Zeitbewusstsein”, „absolutes zeitkonstituierendes Bewusstsein”): i.m. 130skk, magyar: 161skk. Abszolút folyam („absolutes Fluss”): i.m. 111skk, magyar: 133skk. A tudat mint „abszolút lét” („absolutes Sein”): Hua 3/1: §44. Abszolút ego („absolutes Ego”): Hua 15: 589. Abszolút monászmindenség („absolutes Monadenall”): i.m. 670. Abszolút monadológia („absolute Monadologie”): Hua 14: 244. Az interszubjektivitás mint abszolútum: Hua 15: 403. A monászok abszolút univerzuma („das absolute Universum der Monaden”): Hua 14: 299, stb.

¹²⁰⁸ Horváth Orsolya, 2010: 165-170.

¹²⁰⁹ 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,

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 ego 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 létében 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,¹²¹⁰ illetve egészen határozottan ezt az álláspontot képviseli A.D. Smith.¹²¹¹ 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 „szupervenial”, 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 Tengelyi¹²¹² és Zahavi,¹²¹³ megkérdőjelezik az előbbi értelmezést. Husserlnél, mint mondják, nincs szó arról, hogy a valóság létében függne a

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.

¹²¹⁰ Moran, 2005: 178, 197.

¹²¹¹ A.D. Smith, 2003: 183-188.

¹²¹² Tengelyi, 2010.

¹²¹³ Zahavi, 2010.

tudattól.¹²¹⁴ 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. 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).¹²¹⁵ 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”¹²¹⁶ idealizmusról beszél, hanem sokkal inkább egyfajta „módszertani idealizmusról”¹²¹⁷ vagy „módszertani transzcendentális idealizmusról”.¹²¹⁸ 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.¹²¹⁹

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 vonatkozáscentruma. Amennyiben konkrét, önmagukban teljes egészet 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 fenomenológiai 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, tény-

¹²¹⁴ Ld. erről részletesebben: II.2.3. „Az univerzális epokhé. A transzcendentális idealizmus kérdése”.

¹²¹⁵ Vö. Zahavi, 2010: 83sk.

¹²¹⁶ Zahavi, i.m. 78.

¹²¹⁷ Uo.

¹²¹⁸ Tengelyi, 2010.

¹²¹⁹ Boehm értelmezése szerint Husserl éppen azért hangsúlyozza a tudat abszolút-ságát, 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.

leges Abszolútum magasabb rendű megjelenési módjaiba. Az Abszolútum megjelenésének következő, magasabb szintje a *transzcendentális interszubbektivitás*, 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, interszubbjektív 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 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 realisztikus, mint én, a fenomenológiai «idealista»” (BW 7: 16).

Zahavi a transzcendentális szubbektivitás husserli fogalmának megtestesült, társas és világra vonatkoztatott karakterét hangsúlyozza, amikor publikációinak egész sorában¹²²⁰ 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*

¹²²⁰ 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.

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.*¹²²¹ Ebben az értelemben, mondja Zahavi, transzcendentális idealistának mondható Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, de még olyan analitikus filozófusok is, mint Davidson, McDowell vagy Putnam.¹²²²

Zahavi Husserl abszolútum-fogalmának egy nem-metafizikai és realista értelmezését szeretné adni.¹²²³ 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.¹²²⁴ 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 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 monásközösség ontológiájának formáját.¹²²⁵ A végső valóság eszerint a transzcendentális interszubbektivitás, 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 ego, emberi és nem-emberi, állati, eszes és ésszel nem rendelkező. Ez a megtestesült, történeti, konkrét és plurális transzcendentális interszubbektivitás 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

¹²²¹ Zahavi, 2010: 80.

¹²²² I.m. 86.

¹²²³ Boehm (1959) és Carr (1999) szintén ezen a módon értelmezik az abszolútum husserli fogalmát.

¹²²⁴ Zahavi, 2010: 79.

¹²²⁵ Zahavi, 1996: 63.

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.

B. 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).¹²²⁶ 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.¹²²⁷ Publikált, illetve publikációra szánt műveiben, előadásiban, kézírataiban a legkülönbözőbb és legváratlanabb helyeken bukkannak fel Istenre, illetőleg az isteni szubjektivitásra vonatkozó utalások. Ezek nem mindig alkalmi, kiegészítőnek szánt megjegyzések, hanem olyan lényegi megfontolások, melyek a fenomenológia alapjait érintik. Az Istennel foglalkozó, szisztematikusként mondható vizsgálódások ívét Husserlnél két hosszabb kézirat feszíti ki: az 1907/08-as B II 2-es,¹²²⁸ valamint az 1934-es datálású E III 4-es, „Teleológia”¹²²⁹ feliratú mappák. Ezek az írások egy viszonylag koherens, bizonyos

¹²²⁶ 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. I.1.4. „A vallási beállítódás”

¹²²⁷ 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 1: 45).

¹²²⁸ „Abszolút tudat. A metafizikai”. „Absolutes Bewusstsein. Metaphysisches”.

¹²²⁹ Abból is elsősorban az „Észteleológia és istenezme” című jegyzet. „Vernunftteleologie und Gottesidee”.

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,¹²³⁰ Husserl szerint minden szubjektív aktus lényegéhez, az emberi élettörténethez mint olyanhoz, és általában a történetiség, minden történeti folyamat alapszerkezetéhez hozzátartozik a teleológia struktúrája. Szpekulatív metafizikai fejtegetéseiben Husserl arról beszél, hogy minden teleologikus folyamat motorja végső soron Isten mint végső télosz. Ahogy az intencionalitásban benne rejlik a tárgyra, a világra, a másokra irányuló vonatkozás, úgy megtalálható benne lényegi struktúramozzanatként egy isteni, végtelen szubjektivitásra való vonatkozás is.¹²³¹ Ezt a fajta kapcsolatot Husserl néhol „isteni ösztönnel” („göttliche[r] Trieb”) is nevezi (Hua 42: 169).¹²³² A monáshmindenséget 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.¹²³³ 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 monások fejlődés szerint fokozatokba rendeződnek. Ami egy korábbi fokozaton pusztán ideális, elvi lehetőség volt, az a szubjektív teljesítőképesség egy magasabb fokán már reális lehetőség. A monások 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 minden egyes szakaszában. Husserl felfogása szerint

¹²³⁰ III.2.6. „Az életvilág”

¹²³¹ Nem más az, mint a descartes-i „végtelen ideájának” újrafogalmazása a fenomenológia eszközeivel.

¹²³² 1925-ből. „Az énoösszesség saját legjobb világának szabad teremtésében alkotja meg magát, azonban az isteni ösztönből és a feltáratlan igazi világ isteni teremtésének alapján”.

¹²³³ A reális és ideális lehetőségek különbségéhez ld. I.2.2. „Imaginárius variációk”.

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 ecológiája 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,¹²³⁴ 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.¹²³⁵ Zahavi szerint Husserl interszubjektivitás-elmélete alapvetően pluralista jellegű, az ezzel ellentétes megnyilvánulások a kései Husserlnél pedig leginkább Fink hatásának tulajdoníthatók.¹²³⁶ Finknél, mint arra korábban utaltunk,¹²³⁷ 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 Világsszellem módjára.¹²³⁸ 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 szövegszerű bázisát Husserlnél már jóval a Fink-hatást megelőzően megtaláljuk.

Arra a kérdésre a választ, hogy Husserl ecológiájában 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 on-

¹²³⁴ Sőt: ez éppenséggel a szubjektumok közti kommunikáció, társulás, bármiféle közösség és közösségiesülés (vergemeinschaften) lehetőségé váljon, és ily módon a szubjektumok lényegszerkezetének azonossága egyúttal a fenomenológiának is előfeltétele.

¹²³⁵ Stephan Strasser, „Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975): 3-33, különösen: 16sk.

¹²³⁶ Zahavi, 1996: 63, 70 (12-es lábjegyzet). Vö. még: Cairns, 1976: 95.

¹²³⁷ Vö. IV.2.6. „Ős-én”.

¹²³⁸ Finknek a kései Husserlre gyakorolt hatásának kétértelműségét illetően ld.: Varga, 2011: 128-132.

tológiai pluralizmusé. Sajátszerűségem szférája lényegileg elkülönül a másiktól – egyébként én és a másik egyek lennénk (Hua 1: §50). Egy magasabb szinten azonban, az isteni szubjektivitás szintjén minden egyes ego 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 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 testiségi teszi konkrét lényekké.¹²³⁹ 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 léteezést, univerzális tudatnak (Allbewusstsein) vagy univerzális énnak (Allich) is nevezi. Minden partikuláris életben az univerzális isteni élet él (Hua 42: 168).¹²⁴⁰ Husserl egészen neoplatonikus módon fogalmaz: „Minden tapasztalati valóság és minden véges szellem Isten objektivációja, az isteni tevékenység kibontakozása” (uo.). 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 monászok végeességét, és valamennyit magában egyesítené (Hua 14: 302).¹²⁴¹

¹²³⁹ Vö. IV.2.3. „A megtestesülés”

¹²⁴⁰ Id. hely. „Isten mindenek fölött, Isten élete él minden életben”.

¹²⁴¹ Id. hely. „Vajon elgondolható-e egy én, amely valamennyi ént felöleli, amely minden, ami csak az időben konstituálódik, egyetlen életben egyesít, tehát minden én minden képződményét, minden ént magát, amennyiben azok magukért véve konstituálnak? Egy én, aki a valamennyi véges énből közösen konstituált természetet és világot mindezeknek az éneknek a szemével tapasztalja, összes

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).¹²⁴² A konkrét, egyedi, véges szubjektumoktól elvonatkoztatva Isten maga sem lehetne konkrét, mivel ezek a szubjektumok biztosítják Isten számára a világ konkrét tapasztalhatóságát, a világgal való konkrét érintkezést.¹²⁴³

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),¹²⁴⁴ 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: Isten személyes teremtő, illetve „világteremtő” („weltschöpferisch”, Hua 15: 380sk) lény; akit Husserl néhol platonizáló módon úgy értelmez, hogy Isten az örök ideákra tekintve formálja meg és rendezi el az anyagi világot „egy örök teremtésben” (uo.).¹²⁴⁵ 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

gondolataikat mint gondolataikat birtokolja, minden énszerűben megnyilvánul – a természetet és a világot «a jó ideájának» értelmében «teremti».

¹²⁴² 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 nélküle lehetséges volna (tehát például nem úgy, ahogyan a lélek előfeltételez a pszichofizikai testet [Leibkörper]), hanem mint strukturális réteget, amely nélkül ez az akarat nem lehetne konkrét”.

¹²⁴³ Vö. ezzel kapcsolatban: Lo, 2008: 168-173.

¹²⁴⁴ 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.

¹²⁴⁵ A személyes, világteremtő Istennel kapcsolatban bővebben: BW9: 83sk, Hua 42: 168skk, 234, 335skk, 424m 430, 442, 482sk. Husserl platonizáló Istenfelfogásával kapcsolatban: Lo, 2008: 159skk, Held, 2010: 726.

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 mindenkítől, stb. (F I 28: 109b).¹²⁴⁶

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” (Hua 42: 250sk), mint abszolút ész, egyúttal abszolút igazság is, mely minden partikuláris, véges ész és igazság vonatkozáspontja, 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 teológiához és egy filozófiai teológiához jut – mint nem-felekezeti út Istenhez” (i.m. 259).¹²⁴⁷

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.¹²⁴⁸ Mezei Balázs is utal Husserl kései Isten-felfogásának panteisztikus felhangjaira.¹²⁴⁹ 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.¹²⁵⁰

¹²⁴⁶ Vö. Lo, 2008: 159.

¹²⁴⁷ Vö. továbbá: „Egy univerzális tudomány”, tehát a fenomenológia, „Istenhez vezető ateista út volna”, Hua 39: 167 (kézirat 1933 novemberéből).

¹²⁴⁸ 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 (Pascallalszólvá)”. (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.

¹²⁴⁹ Mezei, 1997: 35 (vö. továbbá: i.m. 32, 36).

¹²⁵⁰ Lee, 1993: 231.

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.¹²⁵¹ 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 Istentről szerzett *tapasztalata* válik egyre gazdagabbá, szerteágazóbbá 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 összefoglalásai tükrözik a tényleges helyzet bizonyos aspektusait. Ebben a kérdésben Lo-hoz szeretnék csatlakozni, aki szerint Husserl Isten-felfogása ontológiailag monista (egy és ugyanazon Istentről van szó), viszont aspektus-pluralista.¹²⁵² 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 „evidenciájáról” (Hua 42: 249). 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 (i.m. 168).¹²⁵³ Aspektusai sokaságának megfelelően Isten azt is lehe-

¹²⁵¹ Held, 2010: 733-737.

¹²⁵² Leginkább: „Harmadik rész” és „Befejezés”, Lo, 2008: 117-195.

¹²⁵³ Id. hely. „Isten átél minden szenvedést, minden boldogtalanságot, minden tévedést, és csupán azért, 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”.

tővé teszi, hogy egy eredeti kommunikatív viszonyt alakítsunk ki 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.

FÜGGELÉK. A TRANSCENDENTÁLIS 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 transzendentalen 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 transzendentales Ego kann ich Symbole bilden – transzendente Symbole, selbst seiend in meiner transzendentalen 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 Auffassung in allen Stufen. Darauf ev. mittelbar transzendente Erkenntnis zu begründen. „Transzendente Logik“

– Die Logik der prädikativen Wahrheit als transzendentaler, Logos des Transzendentalen.

A RADIKÁLIS FENOMENOLÓGUS EREDETI NYELVE

JEGYZET. A minden vélés 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 alkothatok – transzcendentális szimbólumokat, amelyek maguk is transzcendentális szférában léteznek, és amelyek azután interszubjektíve „tapasztalhatók” a maguk transzcendentális-interszubjektív 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 interszubjektivitásomat, a tapasztalati világot a transzcendentális felfogásban, minden szinten. Arra alkalmasint közvetlen transzcendentális ismeretet is lehet alapítani. „Transzcendentális logika” – a predikatív igazság, mint transzcendentális, logikája, a transzcendentális logosza.

BIBLIOGRÁFIA

RÖVIDÍTÉSEK FELOLDÁSA

Hua = Husserliana. Hua Mat = Husserliana Materialien. Hua Dok = Husserliana Dokumente. BW = Edmund 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 = Phaenomenologica. GA = Heidegger Gesamtausgabe. GW Gadamers Gesammelte 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: *Cartesiansche 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 Zeitbewusstesens (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 transzendentale 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 Breeur. 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 42:** *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Szerkesztették: Rochus Sowa és Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer, 2013.
- 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 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 6: *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09.*** Szerkesztette: Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 8: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.*** Szerkesztette: Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.
- Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 9: *Einführung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919.*** Szerkesztette: Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer, 2012.

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 VI 21, A VII 13, B I 5, B III 12 IV, B IV 6, D 12 II, D 13 I, E III 9, F I 28, K III 14

EDMUND HUSSERL MŰVEI KÖZÜL MAGYAR NYELVEN

- Válogatott tanulmányai.* Budapest: Gondolat Kiadó, 1972 Fordította: Báránzky Jób László. [Magyar: 1972].
- Utószó a Gondolatok egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia kapcsán című művének második kiadásához*, in Paul Ricoeur, *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]. *Kartézianus 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].
- 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.
- 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: Ingrid Görland.
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 1928. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990. Szerkesztette: Klaus Held.
- 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

Grundzüge der Ästhetik, Bern: F. Mayer-Hillebrand, 1959
Psychologie vom empirischen Standpunkt, Erster Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.

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 vázlatla*. Fordította: Sándor Péter. Debrecen: Latin betűk Kiadó, 1997.

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 (1945): Paris: Éditions Gallimard. Magyarul: *Az észlelés fenomenológiája*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

Signes (1960): Paris: Éditions Gallimard.

Le visible et l'invisible (1964): Paris: Éditions Gallimard. Magyarul: *A látható és a láthatatlan*. Fordították: Farkas Henrik és Szabó Zsigmond, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2007.

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 (1963): Paris: Vrin.

De Dieu qui vient à l'idée (1982): Paris: Vrin.

Totalité et l'infini (1990): Paris: Le Livre de Poche. Magyarul: *Teljesség és végtelen*. Fordította: Tarnay László. Pécs: Jelenkor Kiadó, 1999.

FELHASZNÁLT MÁSODLAGOS IRODALOM

Alweiss, Lilian (2003): *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*, Athens, Ohio: Ohio University Press.

Arisztotelész (1997a): *Nikomakhoszi etika*, Budapest: Európa Kiadó.

Arisztotelész (1997b): *Poétika. Kategóriák. Hermeneutika*, Budapest: Kosuth Kiadó.

Bachelard, Suzanne (1989): *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, USA: Northwestern University Press.

Bakonyi Pál (2009): „Az ösztönösség fenomenológiája”, in *Aspecto filozófiai folyóirat*, II. évf. I. szám: 43-68.

Bakonyi Pál (2012): „Testtapasztalat és világtapasztalat a kései Husserlnél”, kéziratban.

Balogh Zsuzsanna és Tózsér János (2013): „Much Ado about Nothing: the Discarded Representations Revisited”, in Zsuzsanna Kondor (szerk.),

- Enacting Images – Representations Revisited*, Köln: Herbert von Halem Verlag, 47-66.
- Barbaras, Renaud (2008): „Life and phenomenality” In Hopkins-Drummond (szerk.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. VIII: 127–138.
- Bacsó Béla (2007): „Husserl 1922-es londoni előadása”, kéziratban.
- Bacsó Béla (2009): „Fenomén és nyelv kérdéséhez. Husserl és Derrida”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan, 131-141.
- Benjamin, Walter (1969): „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában”, in uő., *Kommentár és prófécia*, Budapest: Gondolat Kiadó, 301-334.
- Bernet, Rudolf (1988): „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, 1-24.
- Bernet, Rudolf (1990): „Husserls Begriff des Noema”, in Samuel Ijsseling (szerk.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phae 115: 61–80.
- Bernet, Rudolf-Kern, Iso-Marbach, Eduard (1996): *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Biemel, Walter (1972): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 2.
- Boehm, Rudolf (1959a): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 8.
- Boehm, Rudolf (1959b): „Zum Begriff des Absoluten bei Husserl“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13: 214-242.
- Brainard, Marcus (2002): *Belief and Its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, New York, State University of New York Press.
- Brand, Gerd (1971): *Die Lebenswelt*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Brockman, Jan M. (1966): *Phänomenologie und Egoologie: Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Phae 12.
- Cairns, Dorion (1976): *Conversations with Husserl and Fink*, Phae 66.
- Carr, David (1999): *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- Claesges, Ulrich (1965): *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phae 19.
- Claesges, Ulrich (1973): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 16.
- Chukwu, Peter (2009): *Competing Interpretations of Husserl's Noema: Gurwitsch versus Smith and McIntyre*, New York: Peter Lang Publishing.
- Churchland, Patricia (1986): *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Churchland, Paul (1988) *Matter and Consciousness*, Cambridge, MA, The MIT Press.

- Crowell, Steven (2001): *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Csikós Ella (2008): *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Dastur, Françoise (1989): „Réduction et intersubjectivité”, in Éliane Escoubas-Marc Richir (szerk.), *Husserl*, Grenoble: Millon.
- Deczki Sarolta (2014): *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*, Budapest: L'Harmattan.
- Devitt, Michael (2005): „There is No A Priori”, in E. Sosa and M. Steup (szerk.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Cambridge, MA: Blackwell, 105-115.
- Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 2009. Magyarul: *A hang és a fenomén. A jel problémája Husserl fenomenológiájában* (2013): Budapest: Kijárat Kiadó.
- Descartes, René (1993): *Értekezés a módszerről*, Budapest: Ikon Kiadó.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Diemer, Alwin (1956): *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan: Anton Hain K.G.
- Dilthey, Wilhelm (1992): *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Gesammelte Schriften, VII. band).
- Dodd, James (1997): *Idealism and Corporeity*, Phae 140.
- Dodd, James (2005): *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Phae 174.
- Donald, Merlin (2001): *Az emberi gondolkodás eredete*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Drummond, John (1983): „Objects' Optimal Appearances and the Immediate Awareness of Space in Vision”, in *Man and World* 16: 177-205.
- Drummond, John (1990): *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Drummond, John (1991): „Phenomenology and the Foundationalism Debate”, in *Reason Papers* 16: 45-71.
- Drummond, John (2003): „The Structure of Intentionality”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 65-92.
- Drummond, John (2008): *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, USA: Scarcrow Press.
- English, Jacques (1975): *E. Husserl: Articles sur la logique (1890-1913)*, PUF: Paris.

- Farber, Marvin (1966): *The Aims of Phenomenology*, New York: Harper & Row.
- Fehér M. István (1980): *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth Kiadó.
- Fehér M. István (2006a): „Metafizika, hermeneutika, székszis”, in *Vigilia folyóirat* 71: 651-661.
- Fehér M. István (2006b): „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása”, in *ProPhilosophia* filozófiai folyóirat 46/2: 3-34.
- Fink, Eugen (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phae 21.
- Fink, Eugen (1988): *VI. Cartesianische Meditation*, Hua Dok 2/1.
- Fischer, Stephen Roger (2003): *A History of Writing*, Great Brittain: Reaktion Books.
- Fleischer, Margot (1966): „Einleitung der Herausgeberin”, in Hua 11.
- Fonfara, Dirk (2012): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 41.
- Føllesdal, Dagfinn (1958): *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Avhandlingar utgitt av det Norske videnskaps-akademi i Oslo. 2: Hist.-filos. klasse, No. 2. Oslo: I kommisjon hos Aschehoug.
- Føllesdal, Dagfinn (1969): „Husserl's Notion of Noema” in *Journal of Philosophy* 66 (20): 680-687. Magyarul: „Husserl noéma-fogalma”, in *Kel-lék* 8/1 (2004): 15-25.
- Føllesdal, Dagfinn (1988): „Husserl on Evidence and Justification”, in Robert Sokolowski (szerk.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 18. Washington, DC: Catholic University of America Press, 107-129.
- Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer*, Budapest: Gondolat Kiadó. Németül: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke I., Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg (1994): *A szép aktualitása*, Budapest: T-Twins Kiadó.
- Gadamer, Hans-Georg (1997): „A kép és a szó művészete”, in Bacsó Béla, *Kép – Fenomén – Valóság*, Budapest: Kijárat Kiadó, 274-284.
- Garrison, James (1986): „Husserl, Galileo and the Process of Idealization”, in *Synthese* 66: 329-338.
- Gallagher, Shaun–Zahavi, Dan (2009): *A fenomenológiai elme*, Budapest: Oriold és társai kft.
- Goto, Hiroshi (2004): *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.
- Gulüga, Arszenyij (1987): *Schelling*, Budapest: Gondolat Kiadó.

- Gurewitsch, Aron (1929): „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie”, in *Psychologische Forschung* 12: 279-381.
- Gurewitsch, Aron (2009): *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) Volume II. Studies in Phenomenology and Psychology*, Phae 193.
- Gurewitsch, Aron (2010): *The Collected Works of Aron Gurwitsch – (1901-1973). Volume III: The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, Phae 194.
- Habermas, Jürgen (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségéről*, Budapest: Helikon Kiadó.
- Habermas, Jürgen (1994): *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Haddock, Guillermo E. Rosado (1991): „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, 35-57.
- Hahn, Colin J. (2012): *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, kéziratban. Hiperlink:
http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1192&context=dissertations_mu
- Haney, Kathleen M. (2013): „Edith Stein and Autism”, in L. Embree-T. Nennon, *Husserl’s Ideen*, Springer: Dordrecht, Heidelberg, New York, London 33-54.
- Hart, James G. (1992): *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, Phae 126.
- Hart, James G. (2010): „Agent Intellect and Primal Sensibility”, in Thomas Nennon-Lester Embree (szerk.), *Issues in Husserl’s Ideas II*, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 107-134.
- Heffernan, George (1983): *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bonn: Bouvier.
- Heffernan, George (1999): „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* 16:83-181.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973.
- Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Phae 23.

- Held, Klaus (1972): „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: 3-61.
- Held, Klaus (1991a): „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, 79-113.
- Held, Klaus (1991b): „Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt”, in *Perspektive und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Band 24/25*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 305-337.
- Held, Klaus (2003): „Husserl’s Phenomenological Method”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 3-31.
- Held, Klaus (2010): „Gott in Edmund Husserls Phänomenologie”, Carlo Ierna-Hanne Jacobs-Filip Mattens (szerk.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phae 200: 723-738.
- Hermberg, Kevin (2006): *Husserl’s Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Hill, Claire Ortiz (2010): „Husserl on Axiomatization and Arithmetic”, in Mirja Hartimo (szerk.), *Phenomenology and Mathematics*, Phae 195: 47-71.
- Hill, Claire Ortiz (2000): „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, 179-198.
- Hill, Jane H. & Mannheim, Bruce (1992): „Language and World View”, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21: 381-406. Hiperlink: <http://stirling.kent.ac.uk/SE551/Week5/HillMannheim92.pdf>
- Holenstein, Elmar (1972): *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*, Phae 44.
- Holenstein, Elmar (1975): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 18.
- Hopkins, Burt (1985): „Derrida’s Reading of Husserl in *Speech and Phenomena*: Ontologism and Metaphysics of Presence”, in *Husserl Studies* 2: 193-214.
- Horváth Orsolya (2007): „Miként válhat Isten filozófiai témává? Az abszolútum problémája Husserl ondolkodásában”, in *Sola Scriptura* IX/3: 43-48.

- Horváth Orsolya (2010): *Az öneszmélés fenomenológiája – A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Hoyos, Guillermo (1972): „Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls”, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Pha 49: 61–84.
- Huertas-Jourda, José (1983): „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, 195–211.
- Ijsseling, Samuel (1988): „Vorwort”, in Fink, 1988 (Hua Dok 2).
- Iribarne, Julia V. (1991): „Contributions to the Phenomenology of Dreams”, Hiperlink: <http://www.o-p-o.net/essays/IribarneArticle.pdf>
- Jani Anna (2009): „A fenomenológiai mozgalom korai szakasza”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 200–225.
- Janicaud, Dominique (1991): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éd. de l'éclat.
- Kant, Immanuel (1981): *A tiszta ész kritikája*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Keller, Pierre (1999): *Husserl and Heidegger on Human Experience*, UK, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kern, Iso (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Pha 16.
- Kern, Iso (1973): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 13–15.
- Kern, Iso (1975): *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kierkegaard, Søren Aabye (1938): *The Journals of Søren Kierkegaard*, ford. Alexander Dru, London: Oxford University Press.
- Klawiter, Andrzej (2004): „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, 253–272.
- Kortooms, Toine (2002): *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Pha 161.
- Kosowski, Łukasz (2010): *Noema and Thinkability: An Essay on Husserl's Theory of Intentionality*, Frankfurt: Ontos Verlag.
- Kühn, Rolf (1998): *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

- Landgrebe, Ludwig (1962): „Husserls Abschied von Cartesianismus”, in *Philosophische Rundschau* 9/2-3: 133-177.
- Lawlor, Leonard (2002): *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Lee, Nam-In (1993): *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phae 128.
- Lembeck, Karl-Heinz (1988): *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Phae 111.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann (2011): *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Lohmar, Dieter (1996): „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*”, in *Husserl Studies* 13: 31-71.
- Lohmar, Dieter (1998): *Erfahrung und kategoriales Denken*, Phae 147.
- Lohmar, Dieter (2002): „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, 751-771.
- Lohmar, Dieter (2008a): *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Phae 185.
- Lohmar, Dieter (2008b): „Denken ohne Sprache? Zur Phänomenologie alternativer Repräsentations-Systeme kognitiver Inhalte beim Menschen und anderen Primaten”, in Filip Mattens, *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187:169-194.
- Lohmar, Dieter (2009): „Kategoriális szemlélet”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófiai és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 103-128.
- Loidolt, Sophie (2011): „Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive”, in Verena Mayer, Christopher Erhard, Marisa Scherini (szerk.), *Die Aktualität Husserls*, München/Freiburg: Alber Verlag, 299-334.
- Lo, Lee-Chun (2008): *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Luft, Sebastian (1999): „«Dialectics of the Absolute»: The Systematics of the Phenomenological System in Husserl's Last Period,” in *Philosophy Today* 25: 87-94.
- Luft, Sebastian (2002a): *Phänomenologie der Phänomenologie*, Phae 166.
- Luft, Sebastian (2002b): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 34.

- Luft, Sebastian (2002c): „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), 114-119.
- Luft, Sebastian (2004): „Husserl’s Theory of Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, in *Research in Phenomenology* 34: 198-234.
- Luft, Sebastian (2005): „Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, in *Phänomenologische Forschungen* 10: 13-40.
- Luft, Sebastian (2011): *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- MacDonald, Paul S. (1999): *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, New York: State University of New York Press.
- Malick, Terrence Frederick (1966): *The Concept of Horizon in Husserl and Heidegger*, Harvard University.
- Marbach, Eduard 1980: „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 23.
- Marbach, Eduard (1973): „Ichlose Phänomenologie bei Husserl”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35 (1973): 518-539.
- Marbach, Eduard (1974): *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Phae 59.
- Marion, Jean-Luc (1989): *Réduction et donation*, Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc (2002): „Un moment français de la phénoménologie”, in *Rue Descartes. Collège international de philosophie*.
- Marosán Bence (2009): „Apodicticity and Transcendental Phenomenology”, in *Perspectives International Postgraduate Journal of Philosophy*, Vol. 2: 78-101.
- Marosán Bence (2011a): „Inga Römer über das fragmentierte Phänomenon der Zeit”, in *Sic et Non Zeitschrift für Philosophie*, No. 13: 1-15. Hiperlink: <http://journ.sicetnon.org/index.php/sic/article/viewFile/15/15>
- Marosán Bence (2011b): „A töredékes fenomén”, kéziratban. Hiperlink: https://www.academia.edu/3680531/A_toredekes_fenomen
- Marosán Bence (2014): „Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität”, in *Phänomenologie und Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Marx, Karl (1965): *Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatahoz*, Budapest: Kossuth Kiadó.

- Marx, Karl (1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész*, Budapest: Kossuth Kiadó.
- Mattens, Filip (2008): „Introductory Remarks: New Aspects of Language in Husserl’s Thought”, in Filip Mattens (szerk.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187: ix-xix.
- Melle, Ulrich (1983): *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, Phae 91.
- Melle, Ulrich (1985): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 24.
- Melle, Ulrich (1988): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 28.
- Melle, Ulrich (1996): „Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendenten 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, Workshop Beiträge Bd. 1, S. 620–627.
- Melle, Ulrich (2002a): „Husserl’s Revision of the Sixth Logical Investigation”, in Dan Zahavi és Frederick Stjernfelt (szerk.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Phae 164, 111–123.
- Melle, Ulrich (2002b): „From Reason to Love”, in Embree-Drummond (szerk.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Kluwer AP, Contributions to Phenomenology 47, 229–247.
- Melle, Ulrich (2005): „Einleitung des Herausgebers”, in Hua 20/2.
- Melle, Ulrich (2007): „Husserl’s Personalistic Ethic”, in *Husserl Studies* 23: 1–15.
- Melle, Ulrich (2008): „Das Rätsel des Ausdrucks”, in Filip Mattens (szerk.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Phae 187, 3–26.
- Mezei Balázs (1995), *World and Life-World*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Mezei Balázs (1997): *Zárójelbe tett Isten*, Budapest: Osiris Kiadó, 1997.
- Mezei Balázs (1998): „A tiszta ész krízise”, in Edmund Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, Budapest: Atlantisz Kiadó, II. köt.: 263–329.
- Mezei Balázs (2000): „Utószó”, in Edmund Husserl, *Kartézianus elmélekedések*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 175–201.
- Mezei Balázs (2003): *Vallás és hagyomány*, Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Mezei Balázs (2004a): „Az emberi test modális elmélete”, in Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest: Világosság könyvek, Tudástársadalom Alapítvány, 157–210.

- Mezei Balázs (2004b): *Vallásbölcselet*, Gödöllő: Attraktor Kiadó, 2004, I-II kötet.
- Mezei Balázs (2010): *Mai vallásfilozófia*, Budapest: Kairosz Kiadó.
- Micali, Stefano (2008): Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl, Phae 186.
- Mihálka Réka (2005): „A kínai írásjegyek problematikája irodalmár-, nyelvész- és olvasószemmel”, *Világosság* 2005/4: 13-20.
- Mohanty, Jitendra Nath (1974): „Husserl and Frege. A New Look at their Relationship”, in *Research in Phenomenology* 4: 51-62.
- Mohanty, Jitendra Nath (1976): *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Mohanty, Jitendra Nath (1982): *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Jitendra Nath (2010): „Noema and Essence” in Drummond & Embree (szerk.), *The Phenomenology of Noema*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 49-56.
- Moran, Dermot (2000): „Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Account of Intentionality”, in *Inquiry* 43: 39-66.
- Moran, Dermot (2002): *Introduction to Phenomenology*, New York-London: Routledge.
- Moran, Dermot (2005): *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, London and New York: Routledge.
- Moran, Dermot (2008): „John Searle's Critique of Phenomenology: A Reply”, kéziratban.
- Moran, Dermot (2010): „Husserl and Heidegger on Transcendental «Homelessness» of Philosophy”, in Sebastian Luft-Pol Vandavelde (szerk.), *Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations on Husserl's Corpus*, London: Continuum International Publishing Group, 169-187.
- Cristopher Nash (2001): „The Unravelling of the Postmodern Mind”, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ni, Liangkang (1998): „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl”, in *Husserl Studies* 15: 77-99.
- Niel, Luis (2011): *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.
- Olay Csaba (2007): *Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Overgaard, Søren (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Phae 173.

- O'Shaughnessy, Brian (1995): „Proprioception and the Body Image”, in J.L. Bermúdez, A. Marcell, N. Eilan, *The Body and the Self*, Cambridge, Massachusetts-London, England: MIT Press, 175-203.
- Paimann, Rebecca (2002): *Formale Strukturen der Subjektivität: Egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Palermo, James (1978): „Apodictic Truth: Husserl's Eidetic Reduction versus Induction”, in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume XIX, Number 1, 69-80.
- Panzer, Ursula (1987): „Einleitung der Herausgeberin”, in *Hua* 26.
- Patočka, Jan (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Phae 110.
- Patočka, Jan (1997): „A husserli fenomenológia szubjektívizmusa és egy «aszubjektív» fenomenológia lehetősége”, fordította: Mezei Balázs. In Gond, 13-14: 101-115.
- Peucker, Henning (2004): „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 37.
- Peucker, Henning (2008): „Grundlagen der praktischen Intentionalität”
Hiperlink:
http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf
- Quinn, Carolyne (2009): *Perception and Painting in Merleau-Ponty's Thought*, in *Perspectives International Postgraduate Journal of Philosophy*, Vol. 2: 38-59.
- Rabanaque, Luis Román (1993): „Passives Noema und die analytische Interpretation”, *Husserl Studies* 10: 65-80.
- Reeder, Harry P. (1990): „Husserl's Apodictic Evidence”, in *Southwest Philosophical Studies* 12: 70-78.
- Reeder, Harry P. (2010): „Husserl's Hermeneutic Philosophy”, in *The 41st Annual Meeting of the Husserl Circle*, 15-36.
Hiperlink: http://www.husserlcircle.org/HC_NYC_Proceedings.pdf
- Ricœur, Paul (1983-1985): *Temps et récit I-III*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1987): *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin.
- Rinofner-Kreidl, Sonja (2000): *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Rizzoli, Lina (2008): *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*, Phae 188.
- Rohr-Dietschi, Ursula (1974): *Zur Genese des Selbstbewusstseins*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

- Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1998): *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Römer, Inga (2010): *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phae 196.
- Römpf, Georg (1992): *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Phae 123.
- Römpf, Georg (2005): *Husserls Phänomenologie*, Berlin-Köln: Marix Verlag.
- Ryle, Gilbert (1974): *A szellem fogalma*, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Sebbah, François-David (2012): *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Sepp, Hans Rainer–Embree, Lester (szerk.) (2010): *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Scheler, Max (1974): *A formalizmus az etikában és a materiális értékétika*, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Scheler, Max (2008): *A filozófia lényege*, Budapest: Szent István Társulat.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1966): *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Leipzig, hrsg.: Manfred Buhr.
- Schnell, Alexander (2007): *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Million.
- Schnell, Alexander (2010): „Intersubjectivity in Husserl’s Work”, in *Meta-journal Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, III/ 1: 9-32.
- Schuhmann, Elisabeth (2003): „Einleitung der Herausgeberin”, in *Hua Mat* 6.
- Schuhmann, Karl (1973): *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Phae 57.
- Schumann, Karl (1976): „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 3/1.
- Schuhmann, Karl (1988): *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Schwendtner Tibor (2000): *Heidegger tudományfelfogása*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Schwendtner Tibor (2003): *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*, Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Schwendtner Tibor (2004): „A nyelv csábítása. A történeti meditációk helye a késői Husserl filozófiájában”, *Pro Philosophia*, 38/2: 45-51.
- Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest: L’Harmattan Kiadó.

- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Searle, John (2004): „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 (1990): „Kategoriale Anschauung”, in *Phänomenologische Forschungen* 23: 9-47.
- Silverman, David–Torode, Brian (2011): *The Material Word: Theories of Language and its Limits*, Boston, Massachusetts-London, Routledge.
- Smith, Arthur David (2003): *Husserl and the Cartesian Meditations*, London & New York: Routledge.
- Smith, Barry & Smith, David Woodruff (2006): „Introduction”, in Smith, Barry & Smith, David Woodruff (szerk.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-44.
- Smith, David Woodruff–McIntyre, Roland (1971): „Intentionality via Intentions”, in *Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 18: 541-61.
- Smith, David Woodruff–McIntyre, Roland (1984): *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Smith, David Woodruff (2007): *Husserl*, London and New York: Routledge.
- Sokolowski, Robert (1968): „The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations” in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 4: 537-553.
- Sokolowski, Robert (1970): *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Phae 18.
- Sokolowski, Robert (1974): *Husserlian Meditations*, Evanston: Northwestern University Press.
- Sokolowski, Robert (1978): *Presence and Absence: a Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington: Indiana University Press.
- Sokolowski, Robert (1987): „Husserl and Frege”, in *Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 10: 521-528.
- Sokolowski, Robert (1997): „Gadamer's Theory of Hermeneutics”, in Lewis Edwin Hahn (szerk.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Illinois: Open Court, 223-236.
- Sokolowski, Robert (2000): *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert (2008a): *Phenomenology of Human Person*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Sokolowski, Robert (2008b): „Husserl’s Discovery of Philosophical Discourse”, in *Husserl Studies* 24: 167-175.
- Sommer, Manfred (1985): *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sowa, Rochus (2008): „Einleitung des Herausgebers”, in *Hua* 39.
- Spengler, Oswald (1995): *A nyugat alkonya I-II*, Budapest: Európa Kiadó.
- Spiegelberg, Herbert (1965): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Phae 5-6.
- Szrednicki, Jan (1965): *Franz Brentano’s Analysis of Truth*, The Hague: Nijhoff.
- Stähler, Tanja (2003): *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phanomenologie*, Phae 170.
- Steinbock, Anthony (1995): *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Steinbock, Anthony (2001): „Translator’s Introduction”, in Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, xv-lxvii.
- Steinbock, Anthony (2003): „Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 289-325.
- Stern, Robert (2002): *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York: Routledge.
- Strasser, Stephan (1975): „Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29: 3-33.
- Strasser, Stephan (1979): „History, teleology, and God in the philosophy of Husserl”, in *Annalecta Husserliana IX.*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979: 324-350.
- Strasser, Stephan (1991): *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Phae 124.
- Ströker, Elisabeth (1987): *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Stumpf, Carl (1873): *Vom psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig.
- Szabó Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*, Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Szegedi Nóra (2007): *A magában való dolog fenomenológiája*, Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Szigeti Attila (2002): „A tudatosság – rejtély vagy képesség”, in *Kellék* 22: 81-122
- Szücs Jenő (1984): *Nemzet és történelem*, Budapest: Gondolat Kiadó.

- Taguchi, Shigeru (2006): *Das Problem des, Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen, Nähe' des Selbst*, Phae 178.
- Takács Ádám (2001): „Az evidens és az örökkévaló (E. Husserl: *Kartézianus elmékedések*)”, in *BUKSZ* 13/3: 221–222.
- Takács Ádám (2004): „Bevezetés Edmund Husserl «Egyetemes teleológia» című szövegéhez”, in *Vulgo*, 5/3: 120–123.
- Takács: Ádám (2010): „«Szubjektív tárgyiság». Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről”, in *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 51–63.
- Takács Ádám (2013): *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité et de l'évidence dans la phénoménologie husserlienne*, Paris: Vrin.
- Takács Ádám (2014): „Heidegger, Husserl és a kritika”, in *uó.*, *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 70–82.
- Tatarkiewicz, Władysław: *Az esztétika alapfogalmai*, Budapest: Kossuth Kiadó, 2006.
- Tengelyi László (1996/97): „Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl”, in *Husserl Studies* 13: 155–167.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Tengelyi László (2005): „Előszó”, in Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Tengelyi László (2008b): „Fenomenológia mint első filozófia”, in *Világosság* 2008/3-4: 49–59.
- Tengelyi László (2010): „A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa”, in *Magyar Filozófiai Szemle*, 54/1: 9–22
- Tengelyi László–Gondek, Hans Dieter (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Toronyai Gábor (2002): *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Tőzsér János (2009): „Az intencionális állapotok szerkezete”, in Varga Péter–Zuh Deodáth (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan, 165–177.
- Tugendhat, Ernst (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter Gruyter & Co.
- Ullmann Tamás (2004): „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, 129–156.

- Ullmann Tamás (2008): „Fantázia és intencionalitás”, kézirat.
- Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Ullmann Tamás (2012): *Az értelem dimenziói*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Vajda Mihály (1968): *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudomány-felfogásának bírálatához*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Vajda Mihály (1969): *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Vandenberghé, Frédéric (2009): *A Philosophical History of German Sociology*, New York: Routledge.
- Vandevelde, Pol (2008): „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 187:27-48.
- Varga Péter András (2006): „Előszó a *Logikai vizsgálódások* Bevezetésének fordításához”, in *Kilincs* 1/2-3: 74-87.
- Varga Péter András: „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy”, in *Magyar Filozófiai Szemle* 51 (2007): 21-74.
- Varga Péter András (2008a): „A szigorú fenomenológia fantáziája”, in Kenéz László-Rónai András (szerk.), *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 205-223.
- Varga Péter András (2008b): „Husserl és a filozófiai megismerés kibontakozásának fenomenológiája. Egy fejezet a Hegel-recepció történetéből”, in *Világosság*, 2008/3-4: 147-159.
- Varga Péter András (2009): „A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan, 226-274.
- Varga Péter András (2010): „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, 141-161.
- Varga Péter András (2011): „Eredmény, ortodoxia és történetiség a filozófiában: Edmund Husserl és Eugen Fink összefonódó filozófiai a késői freiburgi években”, in *Többlét*, 2011/1: 55-78.
- Varga Péter András (2012): „Husserl «utolsó könyve» - Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában”, in *Elpis* VI/1: 57-76.
- Varga Péter András (2013a): „Fenomenológia és Aufklärung. A transzcendentális fenomenológia eszméje az *Eszmék* I. keletkezéstörténetének és az *Eszmék* II. eredeti kéziratának tükrében”, kéziratban.

- Varga Péter András (2013b): „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, 175-204.
- Vermes Kata (2006): *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Vongehr, Thomas (1995): *Die Vorstellung des Sinns im kategorialen Vollzug des Aktes: Husserl und das Noema*, München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Vongehr, Thomas–Giuliani, Regula (2005): „Einleitung”, in Hua 38.
- Welton, Donn (1983): *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Phae 88.
- Welton, Donn (2000): *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, USA: Indiana University Press.
- Welton, Donn (2003): „World as Horizon”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 223-232.
- Witschel, Günter (1961): *Edmund Husserls Lehre von sekundären Qualitäten*, Bonn.
- Wittgenstein, Ludwig (1963): *Logikai-filozófiai traktátus*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Zahavi, Dan (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Phae 135.
- Zahavi, Dan (1999): *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Zahavi, Dan (2001a): „Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity”. *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7: 151-167.
- Zahavi, Dan (2001b): „A propos de la neutralité métaphysique des *Logische Untersuchungen*,” *Revue Philosophique des Louvain* 99/4: 715-736.
- Zahavi, Dan (2003a): *Husserl's Phenomenology*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Zahavi, Dan (2003b): „Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Phenomenology”, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 233-251.
- Zahavi, Dan (2004): „Husserl's noema and the internalism-externalism debate,” *Inquiry* 47/1: 42-66.
- Zahavi, Dan (2008a): „Phénoménologie et métaphysique”, in *Les études philosophiques* 87: 499-517.

- Zahavi, Dan (2008b): „Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism”, in *Synthese* 160/3: 355-374.
- Zahavi, Dan (2009): „Phänomenologie und Transzendentalphilosophie”, in Günter Figal & Hans-Helmuth Gander (szerk.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 73-99.
- Zahavi, Dan (2010): „Husserl and the «absolute»”, in Carlo Ierna-Hanne Jacobs-Filip Mattens (szerk.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phae 200: 71-92.
- Zuh Deodáth (2008): „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: 49-62.
- Zuh Deodáth (2009): „Husserl kései kísérletei korábbi műveinek értelmezésére (Egy példa a Formális és transzcendentális logika kapcsán)”, in Varga-Zuh (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest: L'Harmattan, 275-300.

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 Balázsnak, aki példamutató türelemmel viselte az elmúlt években hozzá érkező újabb és újabb változtatokat, azokat elolvasta, és értékes megjegyzésekkel, kiegészítésekkel, korrekciós javaslatokkal látta el. Sajnos már csak post humus tudok köszönetet mondani két szeretett tanáromnak, akik alapvető hatással voltak szellemi fejlődésemre és magára a konkrét munkafolyamatra: Munkácsy Gyulának és Tengelyi Lászlónak.

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

Köszönettel tartozom itthoni tanárainknak, akik szintén közvetlenül segítettek kutatásaimat: Bacsó Bélának, Fehér M. Istvánnak, Ullmann Tamásnak, Vajda Mihálynak. Hálás vagyok az ELTE Filozófia Intézet Doktori Iskolája volt vezetőjének, Kelemen Jánosnak, aki alatt elkezdtem doktori tanulmányaimat, és a jelenlegi vezetőnek, Boros Gábornak. Ezen a helyen szeretném megköszönni Bárdos Judit állandó támogatását, szeretetét és figyelmét.

Köszönettel tartozom tanárainknak és diáktársaimnak írországi tanulmányaim alatt és utána nyújtott segítségükért (University College Dublin). Tanárainknak: Joseph Cohennek, Timothy Mooney-nak, Dermot Morannak. Köszönöm a titkárnő, Helen Kenny segítségét és

kedvességét is. Diáktársaimnak: Stephen Cadwellnak, Solange Daininak, Evan Dempsey-nek, Barry Devine-nek, Tziovanis Georgakisnak, Sheena Hylandnak, Hugo Newmannak, Helena Theikosnak. Diáktársaim közül Tsutomu Ben Yaginak és Carolyne Quinnek különösen sokat köszönhetek.

Köszönetet szeretnék mondani wuppertali tanárainknak és diáktársainknak (Bergische Universität Wuppertal). Tanárainknak: Claudius Strubénak, Inga Römernek, Peter Trawnynak. Diáktársainknak: Guillaume Fagniez-nak, Jesús Guillermo Ferrer Ortegának, Thomas Kesselnek, Clement Lo-nak, Masumi Nagasakának. Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani segítőkészségükért és kedvességükért a Kölni Husserl Archívum munkatársainak, mindenekelőtt Dieter Lohmarnak és Dirk Fonfarának.

Szeretném megköszönni franciaországi tanáraink és diáktársaim segítségét (Université Paris, Panthéon-Sorbonne 1, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris). Tanárainknak: Jocelyn Benoist-nak, Renaud Barbaras-nak, Michel Bitbolnak, Ronan de Calannak. A Párizsi Husserl Archívum titkárának, Michel Christian-sennek. 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, Bárány Istvánnak, Bene Lászlónak, Bodnár M. Istvánnak, Borbély Gábornak, Csikós Ellának, Joó Máriaának, Erdélyi Ágnesnek, Faragó-Szabó Istvánnak, György Péternek, Geréby Györgynek, Heller Ágnesnek, Kiss Endrének, Kovács Ágnesnek, Ludassy Máriaának, 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 Egyetemen: mindenekelőtt Galbács Péternek, Szemlér Tamásnak, Ivánné Hild Mártának és Surányi Andrásnak, továbbá Molnár Annának, Parócza Zsuzsának és Parócza Annamáriának.

Köszönettel tartozom a Magyar Ösztöndíj Bizottságnak, hogy a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíjjal lehetővé tették irországi, 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 Baláznak, Bernáth Lászlónak, Blandl Borbálának, Czétány Györgynek, Cs. Kiss Lajosnak, Dobozy Nórának, Dunajcsik Péternek, Dunajcsik Mátyásnak, E. Szabó Lászlónak, Ember Zoltánnak, Farkas Henriknek, Ferenczi Orsolyának, Fuchs Péternek, Gedő Évának, Gruber Ágnesnek, Gulyás Péternek, Gurka Dezsőnek, Harsányi Otíliának, Horváth Bencének, Horváth Györgynek, Horváth Orsolyának, John Évának, Karácsony Andrásnak, Kékedi Bálintnak, Kelemen Ágnesnek, Kenéz Lászlónak, Komorjai Lászlónak, Köhler Ágnesnek, Kovács Gábornak, Kovács Marianne-nak, Krizsán Viktornak, Kruzslíc Anitának, Márton Miklósnak, Mészáros Gyöngyvérnek, Módis Dórának, 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, Szántó Eszternek, Szántó Ildikónak, Széchenyi Endrének, Szegedi Nórának, Szeiler Zsoltnak, Szekér Gittának, Takács Orsolyának, Tiszóczi Rolandnak, Torma Anitának, Tóth Zitának, Váradai Péternek, Weiss Jánosnak, Zallel Lászlónak, Zsurzsán Anitának.

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.

Hálás vagyok a Magyar Fenomenológiai Egyesületnek a táborokért, a konferenciáikért, a műhelyekért; az Egyesületben kapott számos inspirációért és iránymutatásért.

A szerkesztési munkálatokhoz való hozzájárulásáért köszönet illeti Gerő Juditot.

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

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

A borító Vicente Romero Redondo festményének felhasználásával készült.

Borító: Kára László

Olvasószerkesztő: Szarka Károly

Nyomdai előkészítés: Kállai Zsanett

A nyomdai munkákat a Stanctechnik Kft. végezte,

felelős vezető Hermann Nikolett.