

ELTE BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KAR

KORTÁRSUNK, HUSSERL

TANULMÁNYOK A 150 ÉVES EDMUND HUSSERL FILOZÓFIÁJÁRÓL

SZERKESZTETTE

VARGA PÉTER ANDRÁS
ZUH DEODÁTH



ELTE EÖTVÖS KIADÓ
EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM



KORTÁRSUNK, HUSSERL

KORTÁRSUNK, HUSSERL

Tanulmányok a 150 éves
Edmund Husserl filozófiájáról

Szerkesztette
VARGA PÉTER ANDRÁS – ZUH DEODÁTH

Budapest, 2013



ISBN 978-963-312-167-2

Bevezető, Függelék © Varga Péter András – Zuh Deodáth

Tanulmányok © Szerzők

Bibliográfia © Varga Péter András

Címlapkép: a leuveni Husserl Archívum szíves engedélyével

A kötet megjelenését az OTKA 72360 számú projektje támogatta.

Zuh Deodáth a szöveg szerkesztésekor a Pécsi Tudományegyetemen
a TÁMOP 422/b számú programjának támogatásában részesült.



www.eotvoskiado.hu

Felelős kiadó: az ELTE Bölcsészettudományi Kar dékánja

Felelős szerkesztő: Pál Dániel Levente

Tördelőszerkesztő: Bornemissza Ádám

Borító: Csele Kmotrik Ildikó

Nyomdai munkák: Multiszolg Bt.



TARTALOMJEGYZÉK

Varga Péter András – Zuh Deodáth: Bevezető	7
I. Emlékelőadások	17
Fehér M. István: <i>Fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmot végigálmodtuk?</i>	19
Mezei Balázs: <i>Husserl platonicus</i>	45
Tengelyi László: <i>Ősbenyomás és ősasszociáció</i>	69
II. Tanulmányok Edmund Husserl filozófiájáról	87
1. Fenomenológiai módszer, fenomenológiai filozófia	89
Varga Péter András: „Mintha egy találóképp lenne...” Edmund Husserl késői filozófiájának módszertani és történeti megközelíthetőségéről	89
Takács Ádám: <i>Az alap fogalma Husserlnél</i>	115
Horváth Orsolya: <i>A transzcendentális fenomenológia és a hétköznapióság</i>	135
Rosta Kosztasz: <i>A husserli epokhé antik szkeptikus gyökerei</i>	143
2. Konstitúcióelmélet és interszubjektivitás	167
Ullmann Tamás: <i>Fantázia és intencionalitás</i>	167
Zuh Deodáth: <i>Reális és transzcendentális Edmund Husserl filozófiájában. A transzcendentális idealizmus és a konstitúcióelmélet összefüggéséről</i>	191
Besze Flóra: <i>Ellentmondás, semlegesítés, tartózkodás. Husserl a képkonstitúcióról</i>	231
3. Genetikus fenomenológia és interszubjektivitás	245
Sajó Sándor: <i>Az interszubjektivitás problémája a Kartezianus elmélkedésekben</i>	245
Torma Anita: <i>Alvás és éberség Husserl fenomenológiájában</i>	255
4. Husserl és a magyar filozófiai hagyomány	265
Lengyel Zsuzsanna Mariann: <i>Szilasi Vilmos és a husserli fenomenológia</i>	265

III. Függelék	277
<i>Edmund Husserl művei, azok magyar fordításai</i>	
<i>és a kötetben használt rövidítések feloldása</i>	279
<i>A 2009-ben Budapesten, Edmund Husserl születésének 150. évfordulója</i>	
<i>alkalmából tartott konferencia programja</i>	290
<i>Kötetünk szerzőiről</i>	293

◀ BEVEZETŐ

2009-ben ünnepeltük Edmund Husserl születésének 150. évfordulóját. Ennek alkalmából az ELTE BTK Filozófiai Intézete, az MTA Filozófiai Intézete, a Német–Magyar Filozófiai Társaság és a Magyar Fenomenológiai Egyesület 2009. december 17–18-án egy jubileumi Husserl-konferenciát rendezett.¹

Husserl nem csak egyike a klasszikus történeti filozófusoknak, akit alapítójaként tisztel a fenomenológia. Az utóbbi évtizedekben – az életmű teljesebb feltárásának köszönhetően – Husserl filozófiájának értelmezése és az azzal való kritikai konfrontáció a kortárs kontinentális filozófia egyik legaktívabban művelt területévé vált, érdemi, új eredményeket kínálva nemcsak a fenomenológiai örökség továbbviteléhez, hanem a kibontakozó analitikus-fenomenológiai filozófiai dialógushoz is.

Konferenciánk ezeket az új perspektívákat kívánta bemutatni a téma rangidős művelőinek és fiatal kutatóinak bevonásával. A konferenciát élénk érdeklődés kísérte (huszonnyolc jelentkezésből huszonhárom szekcióelőadás hangzott el, és négy plenáris előadót kértünk fel), ami jól mutatja, hogy Husserl valóban „kortársa” a magyar fenomenológusoknak, különösen a fenomenológusok fiatal generációjának.

A kötetben szereplő szerzőket természetesen nem kívánjuk egy mesterséges Husserl-ortodoxia mögé felsorakoztatni. Éppen ellenkezőleg: a tanulmányok módszertani és tematikus sokszínűsége tükrözi, hogy a mai fenomenológia építkezése és útkeresése részben éppen Husserl örökségének kritikai újraelsajátításán keresztül történik. Ezt szerettük volna bemutatni és katalizálni a konferencia válogatott előadásainak összegyűjtésével.

1. AZ ÉVFORDULÓ

Egy klasszikus szerzőről szóló, reprezentatív monográfia talán sohasem választható el teljesen az azt kitermelő filozófiai közösség helyzetétől és érdeklődéseitől.

Kötetünk remélhetőleg egyszerre teljesíti a kommemoráció és a szaktudományos antológia egymástól sokszor élesen elválasztott feladatköreit. Azt az egyszerű elvet

¹ A konferencia programjának és helyszínének dokumentációját lásd a *Függelékben*.

vallja, hogy az emlékezés konkrét aktusa mindig alkalmat ad a megemlékezés tárgyról alkotott szemléletünk kinyilvánítására.

Célja – akárcsak forrása – tehát bevallottan kettős. Egyrészt egy konkrét Husserl-jubileum, vagyis a filozófus születésének 150. évfordulója ihlette még 2009-ben. Csakhogy nem ez volt az első, magyar kultúrkörben zajló kísérlet arra, hogy a filozófus munkásságáról számot adjanak. Talán sokak számára ismeretes, hogy 1938-ban, pontosabban az év december 13-án még szűkebb körben, a Magyar Filozófiai Társaság tudományos ülésén is folyt egy olyan beszélgetés, amelyben a filozófia a kor arculatához képest elég változatos szakmai közegei képviseltették magukat, és amelynek apropója szintén kommemoratív volt: Husserl nem sokkal azelőtt halálozott el Freiburgban, filozófiai munkásságának a fenomenológiai mozgalom számára talán legmarkánsabb helyszínén.²

A nemzetközi mezőnyben sohasem volt szokatlan a kommemorációs és önálló szakmai célokkal is rendelkező évfordulós kiadványok publikálása. Husserlt először – az egyetemi hagyományokhoz illeszkedve – hetvenedik születésnapján köszöntötték ünnepi kötettel³ az egykori és a még mindig aktuális tanítványok

² Az emlékbeszélgetésen elhangzott vitairatokat és méltatásokat közli az *Athenaeum* XXV/1–2. (1939), 82–94. A felvezető és vitaindító szöveget (*Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása* címmel) a harmincas évek egyik igen kontrasztos életművű, de Husserlről máskor is publikáló (például az *Athenaeum* XXIV/1–2-ben, 1938-ban) szerzője, Somogyi József tartotta. A hozzájárulók között ott volt az első magyar Husserl-fordítóként a hetvenes évek elején megismert, szakirányultságát tekintve esztéta Baránszky-Jób László; a harmincas évek egyik ambiciózus bölcsésze, a későbbi akadémikus Mátrai László; a bécsi kör tudományfilozófiája magyar recepciójának történetében több recenzióval kitűnő Lehner Ferenc; a tudományfilozófus, későbbi szabadelmi bíró Pozsonyi Frigyes; a Kant filozófiájáról sokat publikáló Révay József gróf és a Társaság doyenje, Brandenstein Béla báró. Kötetünk utolsóként közölt tanulmánya részben ezt a vitaülést is érinti. A magyar Husserl-recepcióról lásd még: ZUH D. (2012): Korszerűség, transzcendentalizmus, zárójelbe tett tudomány. *Századvég*, 63. 87–108.

³ 1929. április 8-án a hetvenedik életévét töltő Edmund Husserlt három ízben köszöntötték hivatalos akadémiai keretek között. Először a freiburgi egyetem nyilvános köszöntője hangzott el, majd pedig a tanítványok köre nyújtott át két ajándékot. Az egyik Arnold Rickert kisebb méretű, Husserlt ábrázoló bronz mellszobra volt, a másik pedig a Husserl által alapított *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* mellékleteként Martin Heidegger és Oskar Becker által szerkesztett jubileumi tanulmánygyűjtemény (*Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. *Ergänzungsband aus dem Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [1929]. Niemeyer, Halle.), amelynek átadását Heidegger személyesen, egy híres beszéd kíséretében folytatta le. Lásd ehhez: *Chronik* 344–345; továbbá INGARDEN, R. (1968): *Meine Erinnerungen an Edmund Husserl*. In: HUSSERL, E.: *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. (Phaenomenologica 25). Nijhoff, Den Haag. 106–135, különösképpen 131–132; illetve SCHUHMANN, K. (1978): *Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl*. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32/4. 591–612, különösképpen: 600. skk. Az évkönyv ünnepi mellékletének, vagyis a *Festschrift*nek tartalomjegyzékében a szerkesztőkéi mellett a következő nevek sorakoztak: Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Hans Lipps,

és beszélgetőtársak, valamint közvetlen-közvetett értelemben nukleáris családja. Ezek az ünnepi események mégis sokak számára Husserl és Heidegger szakmai és emberi kapcsolatának elhidegülésében játszottak megkerülhetetlenül fontos szerepet. Valamint ismét mások számára e kötet egy Husserlre építkező, de attól mégis nagyban különböző új filozófiai áramlat, tulajdonképpen a heideggeri szemléletmód intézményes fellépését jelentette. Husserl hetvéneves jubileumi emlékkönyve így lett a husserli filozófiára való visszatekintés helyett a Husserlből (is) inspirálódó filozófiai újdonságok seregszemléje. Persze a jubileumi emlékkönyvek – főleg az akadémiai élet nagyjai számára összeállítottak – műfaja is inkább szolgálja annak érdekeit, hogy a tanítványok úgy fejezzék ki köszönetnyilvánításukat, hogy közben eltávolodjanak ihletőjüktől. Ennek a sajátos műfajnak a jellemzőit igen találóan ragadta meg az 1929-es emlékkönyv amerikai recenzense, amikor – részben a könyv szélesebb értelemben vett Heidegger-hatásainak metaforáját is nyújtva – sommásan így fogalmazott: „Minden *Festschrift*re a halál árnyéka vetül.”⁴

Husserl gondolatainak francia nyelvterületen való terjedésében fontos állomást jelentett a brüsszeli *Revue internationale de philosophie* című folyóirat 1939. januári különszáma, amely részben a nem sokkal korábban elhunyt Husserl emlékét kívánta életben tartani, másrészt pedig a kor történeti és szisztematikus értelmezéseit gyűjtötte csokorba. Ez volt az első, Husserlnek szentelt és egyben Husserlről is szóló (nem csak neki ajánlott) szövegválogatás. Habár a különszámban csak Jean Héring személyes emlékeinek nyomtatott formában való előadása teljesítette az emlékezés feladatait; a kiadvány jelentőségét nagyban megnövelte, hogy Eugen Fink itt közölte az első, szélesebb körben is terjesztett, posztumusz Husserl-szöveget,⁵ az *Európai tudományok válsága* harmadik mellékleteként ismert, *A geometria eredete* címmel forgalmazott tanulmányt, amely később a francia recepció egyik kulcstextusává vált. Patočka itt publikálta az akkori legteljesebb Husserlbibliográfiát. Fink és Ludwig Landgrebe ugyanakkor fontos tanulmányokat szenteltek a fenomenológia központi fogalmainak. Ezek a szövegek biztos módon

Alexandre Koyré, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Ludwig Ferdinand Clauß, Fritz Neumann és végül, de nem utolsósorban Gerhart Husserl, az ünnepelt fia egy jogelméleti írásával szerepelt az édesapja tiszteletére született kötetben. Gerhart egyébként jogászprofesszorként a *Virginia Law Review* és a *University of Chicago Law Review* egyik rendszeres szakírója volt a második világháború után.

⁴ Henry Lanz recenziója a *Festschrift*ről (1930). *The Philosophical Review*, 39. 625–630, különösen 625.

⁵ Az *Erfahrung und Urteil* című logikaelméleti szövegválogatás Ludwig Landgrebe szerkesztésében 1939 elejére kikerült a nyomdából, de a prágai német adminisztráció az angol terjesztőhöz juttatott kétszáz példányt leszámítva a teljes állományt bezúzatta. Vö. Landgrebe előszavát in: EU xxi.

épültek be a negyvenes évek Franciaországának fenomenológiai érdeklődésébe.⁶ Itt jelent meg egyébként az első komparatív elemzés David Hume és Husserl gondolatainak viszonyáról. Ennek szerzője, Gaston Berger úttörő módon emelte ki, hogy Husserl ismeretelmélete nagyban rokonítható Hume-ével, különösen pedig az ideáció módszerének szemléleti használata tekintetében.⁷

Az első igazi, kommemorációs céllal kiadott és Husserlnek szentelt kötet a születésének centenáriuma, és halála után mintegy huszonegy évvel, 1959-ben készült el.⁸ A könyv szerkesztői Hermann Leo van Breda, a leuveni Husserl Archívum egykori alapítója, a kritikai kiadás egyik első kezdeményezője és az archívum, valamint az archívumi könyvkiadás megszervezésének korai munkájában tevékenyen részt vevő Jacques Taminiaux volt. A szerkesztők igyekeztek megszólítani a mozgósítható, közvetlen Husserl-tanítványokat, aminek eredménye a korabeli filozófiai élet jelentős szeletének kaleidoszkópja lett. A szerzők között ugyanis nem csak a később úgymond kanonizálódott fenomenológusok voltak ott. William Ernest Hocking, Alfred Schütz, Helmuth Plessner, Karl Löwith vagy Ludwig Binswanger ugyanúgy képviseltette magát, mint Eugen Fink,

⁶ FINK, E.: *Das Problem der Phänomenologie* és LANDGREBE, L.: *Husserl Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*. E szövegek fogadtatásáról lásd WALDENFELS, B. (1983) [1987², 1998³]: *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Frankfurt. 41. skk.

⁷ BERGER, G.: „Husserl et Hume” (342–353). Habár ez a mindösszesen tizenegy oldalas szöveg a kortársak szemében olyan jelentősnek minősült, hogy Aron Gurwitsch külön (!) írt róla recenziót (Vö. BERGER, G. [1940]: *Husserl et Hume. Philosophy and Phenomenological Research*, 2/1. 127–129. – újra közli a *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973)* [2010]. Vol. I., Springer. 449–452), mégsem tudott nagyobb hatást kifejteni. A Husserl és a klasszikus ismeretelméletek viszonyával többet foglalkozó Paul Ricoeur az 50-es években állította fel viszonylag jól ismert, Husserl és Hume ellentétéről, illetve Husserl és Kant rokoníthatóságáról szóló elméletét. (Vö. például RICOEUR, P. (1954–1955): *Husserl et Kant*. In: *Kant Studien* 46: 44–67, illetve In: UŐ (1986) [2004²]: *À l’école de la phénoménologie*. Vrin, Paris. 273–313.

⁸ Lásd *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. (Phaenomenologica 4). Nijhoff, Den Haag. 1959. Azonban nem ez volt az egyetlen 59-es Husserl-jubileumi kiadvány. A *Zeitschrift für philosophische Forschung* (ZpF) egy bővebb számot szentelt az évfordulónak (XIII/2: *Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl*. Anton Hain, Meisenheim). Ez a folyóirat viszont elsősorban a második világháború után feltűnő és szinte kizárólag német anyanyelvű Husserl-kutatóknak biztosított teret, valamint filozófiai szakproblémákra koncentrált. A vonatkozó szám egyéb írások mellett Walter Biemel, Rudolf Boehm, Hans Rainer, Johannes Thyssen vagy a Brentano-kutató Franziska Mayer-Hillebrand nagy tanulmányait, Husserl néhány Ingarden-levelének első közlését és Lothar Eley recens Husserl-bibliográfiáját hozta, illetve ez utóbbi szerző reakcióját Theodor Wiesengand Adorno *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*-jára és annak Husserl-olvasatára (*Zum Begriff des Transzendentalen*, 351–357). Arra, hogy ez utóbbi folyóirat a saját szabályai szerint közölte az anyagokat, jó példa lehet, hogy Roman Ingarden a százéves Husserlnek szentelt, szűk ötoldalas *hommage*-át – későbbi beérkezése okán – csak a következő számban közölte. Vö. Edmund Husserl zum 100. Geburtstag (1959). In: *ZpF* XIII/3. 459–463.

Lévinas, Merleau-Ponty, Gurwitsch vagy Ricoeur. Ezen túl pedig ott voltak a fenomenológiai mozgalom korai fázisában feltűnt, Husserl filozófiájának terjesztésért nemcsak szakmailag, hanem intézményesen is sokat tevő alakok, mint Marvin Farber, Dorion Cairns, Jean Héring, Herbert Spiegelberg, Stefan Strasser, Ludwig Landgrebe vagy Wilhelm Schapp és az olyan kevésbé ismert akadémiai szereplők, mint a katolikus teológia felől érkező filozófiatörténész, Sofia Vanni-Rovighi, aki Husserl egyik első olasz monográfusa volt.⁹

Ez a kötet már észrevehetően kettős célzattal látta meg a napvilágot. Ha csak az egykori amerikai vagy nemzetközösségi akadémiai diák- és kutatócserével idekerülő alakok (Hocking, Cairns, Farber) tanulmányain futunk végig, akkor határozottan erős az emlékezet tereiről, az egyetemi fél évekről vagy Husserl alakjáról, jelleméről, intézményes pozíciójáról szóló beszámolók jelenléte. A német szövegek között szintén sok az emlékeztetést előnyben részesítő írás (Plessner, Löwith, Binswanger). A francia írások között pedig akad néhány nagyon tanulságos recepciótörténettel rendelkező eredeti munka is (például Levinas: *La ruine de la représentation*). A filozófiai szakirodalomban jártasak számára ismeretes, hogy Merleau-Ponty egyik, úgymond, filozófiai világszemléleti tanulmánya, *A filozófus és az árnyéka* is itt jelent meg először.¹⁰ Ennek a szövegnek a publikálása nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a husserli fenomenológia határait feszegető és ezt a szisztematikus kérdést Husserl saját szövegeire visszavetítő értelmezésmód kialakulhasson,¹¹ és pozitívan befolyásolja a Husserl transzcendentális ide-

⁹ Mindenekelőtt az ő tollából származott a jelentős olasz nyelvű Husserl-recepció első olyan nagyobb szövege, amely a szerző halála utáni perspektívából tudott az életműre tekinteni. Vö. VANNI-ROVIGHI, S. (1939): *La filosofia di Edmund Husserl*. Vita e Pensiero, Milano.

Az olasz recepció kortárs nagyjai (Vanni-Rovighi asszony mellett Enzo Paci, Antonio Banfi, Guido D. Neri, Enzo Melandri és mások) egy évvel az 1959-es centenárium után készültek el saját vaskos kötetükkel. Vö. PACI, E. (cura) (1960): *Omaggio a Husserl*. Il Saggiatore, Milano.

¹⁰ Másodközlésként ugyanez a szöveg az *Éloge de la philosophie. Et autres essais* (Paris, Gallimard) című tanulmánygyűjteményben jelent meg 1985-ben. Magyarul in: *A filozófia dicsérete* (2005). (Sajó S. ford.). Európa, Budapest. 240–288.

¹¹ Ez a szöveg nagyban támaszkodik Eugen Fink egy Merleau-Ponty által is hallott előadására az explicit filozófiai konceptusokkal szembenálló, úgynevezett *operatív* fogalmakról, amelyre Fink példája Husserl életműve volt. Ezt az előadást Husserl utolsó állami alkalmazásban álló asszisztense a harmadik *Colloque Internationale de Phénoménologie* keretében tartotta 1957-ben. A szöveg először németül jelent meg (*Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* [1957]. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11/3. 321–337), majd a Husserl-centenárium évében, 1959-ben kiadott francia konferenciakötetben is (*Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl <avec la> discussion de MM Leslie Beck, Ingarden, Van Breda, Gadamer et réponses de M. Fink*. In: *Cahiers de Royaumont. Philosophie. No. 3: Husserl*. Minuit, Paris. 214–241). Ez a konferenciakötet tulajdonképpen egy 1956-os krefeldi találkozó folytatásaként szerveződött esemény anyagát tartalmazza. (A krefeldi találkozó anyagát közli: VAN BREDA, L.–TAMINIAUX, J. (reds.) (1959): *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken*

alizmusával és annak kétértelműségeivel hadakozó szövegek sokasodását. Ennek az értelmezésmódnak két sarkalatos pontja volt: egyrészt szakítani kívántak Husserl addig ismeretes programatikus szövegeiből kiolvasható, idealisztikus álláspontjával, másrészt pedig Husserlt addig széles körben ismeretlen szövegein keresztül kívánták a további kritikákkal szemben megvédeni.¹² Ez fektette le az alapjait egy olyan szemléletnek is, amely szerint Husserl filozófiájának korszakokon átívelő aktualitását a fenomenológia atyjának azon folyamatos törekvése szavatolja, hogy saját életművének elemeit adandó alkalommal felülbírálja. Ez az elképzelés – főleg az újabb Husserl-kutatás felől – komoly kritikára talált. Ugyanakkor az önálló fenomenológiai vagy „fenomenologizáló” vizsgálódások egyik lehetősége és igen termékeny irányát jelentette.

A Husserl-évforduló körül zajlott még egy rendkívül fontos tudománytörténeti esemény. 1958-ban, a negyedik royaumont-i filozófiai konferencián találkozott egymással az angolszász (brit és tengerentúli) logikai és nyelvfilozófiai orientáltságú filozófusok csoportja és francia vitapartnereik. A konferencia hivatalos „commentateur”-jei között ott volt Van Breda atya és Merleau-Ponty is. Merleau-Ponty felszólalásai ebből a szempontból különös jelentőséggel bírnak, mert az úgynevezett kontinentális filozófia gondolkodásának nyelvfelfogásáról alkotott analitikus véleményeket komolyan alakította a francia filozófus ott lefolytatott *ordinary language philosophy*- és Gilbert Ryle-kritikája.¹³ A „kontinentális”, illetve „analitikus” egyszerre filozófiatörténeti és szisztematikus kategóriái itt töltődtek fel először szilárd tartalommal, és körvonalaztak egy azóta folyó, de sok és sokféle kritikának alávetett, bizonyos tekintetben mesterségesen generált tematikus és módszertani elszakadást. Az, hogy Husserl analitikus filozófiai recepciója mennyit köszönhet a Husserl-értelmezők háború utáni tevékenységének és ezen értelmezők a Husserl-hagyatékhoz, az addig kiadatlan Husserl-szövegekhez és ezek kiadáspolitikájához való kapcsolatának, legalább olyan fontos kérdés, mint az, hogy az analitikus-kontinentális szkizma előtti, korai Husserl-írások

der Neuzeit. (Phaenomenologica 2). Nijhoff, Den Haag. Ez az esemény a világháború megindulása utáni nemzetközi fenomenológiai konferenciák egyik úttörője volt, és franciaországi pandanjához hasonlóan nem rendelkezett kommemoratív vonzattal. Az ott elhangzott szövegek megjelenését azonban ugyancsak a centenárium évére időzítették.

¹² Vö. TOADVINE, T. (2002): Leaving Husserl's Cave. The Philosopher's Shadow Revisited. In: TOADVINE, T.–EMBREE, L. (eds.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer AP. 71–94.

¹³ A konferencia résztvevője volt John Langshaw Austin, Gilbert Ryle, Willard van Orman Quine és James Opie Urmson is, hogy csak a legnagyobb neveket említsük. A találkozó anyagából négy évvel később kötet is készült, amelyben a kommentátorok (a fentiek mellett különösen Lucien Goldmann és Jean Wahl) felszólalásai és az ezek körül kezdeményezett viták anyaga is helyet kapott. Vö. *Cahiers de Royaumont. Philosophie. No. 4: La philosophie analytique* (1962). Minuit, Paris.

és a *Logikai vizsgálódások* utáni, úgynevezett „transzcendentális fenomenológiai filozófiát” művelő Husserl értelmezésében hogyan találták fel újra (és igen vitatott és vitatható módon) Gottlob Frege, a jelentésemélet és az intenzionális logika történeti, majd szisztematikus szerepét.¹⁴

2. A KÖTET TARTALMA

Kötetünk szövegeinek átlapozása után könnyen feltűnik azok tematikai és műfaji különbözősége. A könyv elejére azon emlékelőadások szerkesztett változatai kerültek, amelyek a magyar Husserl-szakirodalom és a kortárs magyar Husserl-recepció számára formáló szereppel bíró szakemberektől származnak. Fehér M. István akadémikus, Mezei Balázs egyetemi tanár és Tengelyi László wuppertali egyetemi tanár szövegei olyan nagy ívű, szisztematikus áttekintések, amelyek Edmund Husserl gondolkodásának saját kutatásaikban és filozófiai világlátásukban betöltött szerepét is hangsúlyozzák.

A többi szöveg a husserli gondolkodás egy-egy szisztematikus aspektusát, ennek kritikáját vagy történeti gyökereit, illetve történeti beágyazottságát bemutató tanulmány. Ezeknek a szövegeknek a szerzői a mai magyarországi és nemzetközi fenomenológia fiatalabb generációhoz tartozó képviselői (Besze Flóra, Horváth Orsolya, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Rosta Kosztasz, Sajó Sándor, Torma Anita, Takács Ádám, Ullmann Tamás, Varga Péter András, Zuh Deodáth), akik szorosabb vagy lazább kapcsolatban állnak Edmund Husserl gondolkodásával (kötetünk szerzőiről a kötet végén található rövid bemutatás ad életrajzi tájékoztatást). Ezek a szövegek négy nagy léptékű szerkezeti és témacsoportban jelennek meg. Az első Husserl filozófiájának és a fenomenológiai módszernek mint önálló tudományosságigénnyel rendelkező filozófiai módszernek a sajátosságaival foglalkozik. A második Husserl filozófiája egyik legfontosabb szisztematikus hozadékának, teljes ismeretfilozófiájának foglalatát alkotó konstitúcióelmélet problémáival foglalkozik. A harmadikban a Husserl egész filozófiáját, de főleg

¹⁴ Erről egy újabb recens évfordulós kiadvány nyújt viszonylag naprakész tájékoztatást. A québeci *Philosophique* folyóirat a Husserl „frégeiánus” értelmezési stratégiáiban szakértőnek számító Denis Fiset szerkesztésében adott közre egy jubileumi tanulmányválogatást a korai Husserl, a hallei szellemi környezet és a *Logikai vizsgálódások*ig vállalt logiaelméleti álláspont témakörében Edmund Husserl (1859–1938) [2009]. *Philosophique*. 36/2. A lapszám fontos momentuma ugyanakkor az amerikai fenomenológusok úgynevezett „nyugati parti iskolájához” tartozó David Woodruff Smith 2007-es Husserl-mongráfiájának disputációja (Jean-Michel Roy, John Drummond és Eduard Marbach tollából), amelynek egyik lényegi téje éppen az, hogy Husserl értelmezésében mennyiben jogosult az intencionalitás elmélete mint jelentésemélet kardinális szerepét hangsúlyozni.

annak érett és kései időszakát átható genetikus fenomenológia újra egyre aktuálisabbá váló témái kerülnek a középpontba. Végül, de nem utolsósorban a magyar filozófiai hagyomány és Husserl kapcsolatáról olvashatunk egy tanulmányt.

Amint említettük, ezeket a szerzőket nem egy ortodoxiából eredő egység tartja össze. Ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy a közöttük létrejövő egységet csak a könyv kompozíciójának vagy a bevezető elején említett emlékkonferencia által kijelölt narratívának köszönhetik. Egységük tehát nem tematikus és nem is egy esemény által meghatározott narratív egység. Inkább azt mondhatnánk, hogy olyan közös szakmai kapocs tartja őket össze, amely a kortárs magyar Husserl-olvasatokhoz kötődik. Ezek az olvasatok azt mutatják, hogy hány és milyen értelemben foglalkoztak az elmúlt szűk évtizedben komolyabban Husserl munkásságával és annak jelentőségével, utóéletével. A kérdés, amelyre külön-külön, de mégis egységesen a tanulmányok választ adnak, úgy hangzik, hogy *születése után 150 évvel kinek és milyen értelemben fontos Edmund Husserl és az általa megalapozott fenomenológiai filozófia, a kontinentális európai filozófiatörténet e centrális szerzője és gondolkodói irányzata a magyar nyelvű filozófiai köztudatban?* Jelen kötet szerkesztői azt szeretnék, ha az olvasó ennek a kérdésnek a kapcsán értékelné az itt megjelenő írásokat.

A kötet függeléke Edmund Husserl hivatkozott szövegeinek egységes rövidítés-jegyzékét¹⁵ és a 2009. decemberi konferencia lebonyolításának programját tartalmazza. Ez utóbbi nem csupán az esemény dokumentuma, hanem az olvasó számára annak a lehetőségét hordozza, hogy éljen az összehasonlítással, hogyan változott (bővült vagy szűkült) a témáikon közben tovább dolgozó előadók szakmai érdeklődési köre.¹⁶

¹⁵ Ebben a szerkesztők követik a 2009-ben megjelent *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeret-filozófia és fenomenológiai filozófia* (lásd alább: HLV) bibliográfiai mutatójában alkalmazott eljárást.

¹⁶ Itt szeretnénk felhívni a figyelmet a konferencián elhangzott néhány előadásra, melyek időközben módosult formában máshol jelentek meg: JANI A. (2012): Edith Stein gondolati lépései a véges és az örök lét viszonyának meghatározásához. In: LENGYEL Zs. M.–JANI A. (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. L'Harmattan, Budapest, 55–79., KICSÁK L. (2010): Transzcendentalitás és testiség a husserli fenomenológiában. In: *Magyar Filozófia Szemle*, 54/2, 32–50., MOLNÁR G. (2011): A transzcendentális fenomenológia husserli programjának kritikái. In: BÁCS G.–FORRAI G.–MOLNÁR G.–TÖZSÉR J. (szerk.): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. L'Harmattan, Budapest, 19–41. Vajda Mihály plenáris előadása pedig a konferencia során bemutatott *Husserl és a Logikai vizsgálódások* kötetben olvasható (HLV, 154–164).

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A könyv megjelenésével köszönettel tartozunk szerzőinknek, akik szövegeiket a megjelenés időpontjára való tekintet nélkül bocsájtották rendelkezésünkre. A konferencia szervezése ügyében köszönetet kell mondanunk a Német–Magyar Filozófiai Társaság részéről Boros Gábornak, illetve a Magyar Fenomenológiai Társaságéről Ullmann Tamásnak, akik a teljes lebonyolítás szakmai és anyagi támogatásában is részt vettek, és biztosítottak e nem csak kommemoratív kötet megjelenésének szükségességéről. Ullmann Tamásnak külön köszönettel tartozunk, hogy támogatólag kísérte kötetünket a finanszírozásért folytatott több éves küzdelemben, s lehetővé tette, hogy a kötet az általa vezetett OTKA 72360 „Intencionalitás és tapasztalat” kutatási program támogatásából jelenjen meg.

Reményünk szerint a kortárs magyar Husserl-recepció áttekintése mind a szisztematikus, mind a történeti és komparatív nézőpontok tekintetében hasznos eszköze lesz egy kortárs szakmai közösség önértelmezésének.

Varga Péter András – Zuh Deodáth
Köln–Pécs, 2013

I.

EMLÉKELŐADÁSOK

◀ FENOMENOLÓGIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY: AZ ÁLMOT VÉGIGÁLMODTUK?¹

Edmund Husserl születésének 150. évfordulóját ünnepeljük. Az évforduló egyfajta ünnep és megemlékezés. „Az ünnep csak akkor van, ha megünneplik”, írja Gadamer, és „azért ünneplik meg, mert itt van”.² Ha nem tartják meg, nem ünneplik meg, akkor szigorúan szólva nincs is ünnep. Az ünnep megtartása – közelebbről szemlélve – a „nálalét” (*Dabeisein*) jellegével bír. Ez „több mint a pusztá együttes jelenlét valami mással, ami szintén ott van. A nálalét részvételt jelent.”³ Az ünneplésben végbemenő emlékezés hasonlóképpen nem egykor volt dolgok pusztá ismétlő felidézése – sokkal inkább részvétel abban, amire emlékezünk. Az alábbiakban ennek megfelelően arra teszek kísérletet, hogy részt vegyünk abban – részesei legyünk annak –, ami Edmund Husserl filozófiai erőfeszítéseit belülről mozgatta. A részvétel – ahogy azt a következőkben felfogni szeretném – nem bebalzsamozás, de nem is öncélú kritika.

De mindenekelőtt fel kell tennünk a kérdést: amikor Edmund Husserlre emlékezünk, kire is emlékezünk? A nagy filozófusra vagy a fenomenológia „megalapítójára” (amelynek alkalmasint így vagy úgy, de mindannyian követői vagyunk)? A két kérdés nincs átfedések híján, de nem is feltétlenül esik egybe. Ha szétválasztjuk őket, inkább az előbbi bizonyul átfogóbbnak. Ahhoz, hogy valaki mozgalmat alapítson, persze „nagy filozófusnak” kell lennie, ám lehet valaki nagy filozófus anélkül is, hogy mozgalmat alapítana. Ugyanakkor a mozgalom mindenkori (és mindenkor ideiglenes) végpontjából tekintve a „nagy gondolkodó” nagysága, eredetisége beszűkülhet, megkophat, elszürkülhet, elszegényedhet – épp csak annyi maradhat látható belőle, amilyen irányt (irányokat) a belőle kiinduló mozgalom a későbbiekben vett. Azon gondolatokra nyílhat rálátás, amelyekhez éppenséggel kapcsolódtak – a többi homályba borulhat. Az utódok határozzák meg ilyenkor az elődhöz való visszapillantó hozzáférés mikéntjét. Megeshet az, amiről Heidegger írt: „Azt, amit »átad«, az uralomra jutó tradíció elsősorban

¹ Jelen tanulmány a konferencián elhangzott előadás átdolgozott, erősen bővített változatának rövidített szövege.

² GADAMER 1985: 101.

³ Uo.

és többnyire oly kevésbé teszi hozzáférhetővé, hogy sokkal inkább elfedi.⁴ Ha Kantot ünnepeljük, őrá sem elsősorban úgy emlékeznénk, mint aki nélkül nincs német idealizmus (noha persze csakugyan nincs), hanem úgy, mint aki önmagában jelentőset alkotott. Husserl hasonlóképpen – úgy gondolom – nem mint a fenomenológia „megalapítója” él számunkra akkor, amikor születésének évfordulóját ünnepeljük, noha aligha lehet bármi kivetnivalót is találni abban az állításban, amely szerint a fenomenológia nem lett volna lehetséges nélküle.

Nagy gondolkodók, jelentős filozófiai művek évfordulóit többfajta módon lehet megünnepelni. Ebből az elmúlt száz-kétszáz évben három lett különösképpen szokásos:

1. Nagy narratíva, ünnepélyes elhelyezés keretében történő emlékezés, emelkedett méltatás a neki megfelelő történelemfeletti álláspontról. A megünnepelés ezen „ünnepélyes” módja polgári haladás- és műveltségudatot előfeltételez, önbizalmat abban, hogy mi végérvényesen el tudjuk rendezni a múltat. Sőt: már majdnem minden el is van rendezve, és mi csak itt-ott végzünk némi végső simítást. Főleg a 19–20. század fordulóján volt szokásos az ilyesfajta ünneplés, emelkedett, ünnepélyes megemlékezés. A nagy narratívák napjának leáldozásával egyre kevésbé találkozni vele.

2. A mai aktualitásra való koncentráció. Főként az elmúlt fél évszázadban nyert teret, és lett divatos. Adorno jegyezte meg Hegel halálának 125. évfordulója alkalmából, miszerint az a visszatérő divat, amely azt kérdezi, Hegelből minek van még értelme a jelenkor számára, szimptomatikusan megfigyelhető az ellentétes kérdés feltételéről, hogy nevezetesen mi értelme van a jelenkornak Hegel számára.⁵ Amit Adorno megjegyzése célba vesz, az a mindenkori jelen hajlama a kényel-

⁴ Vö. HEIDEGGER 1979: 21. Ennek a szemléletmódnak a terméke azután a megállapítás: Kanttal vagyunk a kantianizmussal szemben (GA 25, 279).

⁵ ADORNO 2003: 251. Érdemes Adorno okfejtését hosszabban idéznünk: „Egy olyan kronológiai alkalom, mint Hegel halálának százötven éves évfordulója, arra csábíthatna minket, amit méltatásnak szoktak nevezni. Ennek fogalma – feltéve, hogy bármikor is jó volt bármire –, mára elviselhetetlenné vált. Azt a szegyetlen igényt jelenti be, hogy aki abban a kétséges szerencsében részesül, hogy később él, valamint hivatásszerűen azzal foglalkozik, akiről beszélni kell, annak ezért azután szabad a halott helyét szuverén módon kijelölni, ezzel pedig önmagát bizonyos értelemben a halott fölébe helyezni. Azokban a visszatérő kérdésekben, hogy egyszer Kantban, most pedig Hegelben milyen jelentőség rejlik a jelenkor számára [...], benne cseng ez a mérhetetlen elbizakodottság. A fordított kérdés még csak fel sem tevődik, hogy jelesül Hegel előtt mit is jelent a jelenkor; hogy mondjuk az ész ama fogalma, melyhez a hegeli abszolút ész követően eljutni véltünk, igazából vajon nem az előbbi mögé való visszaesést jelent-e [...]. Minden méltatás *A szellem fenomenológiája* előszavának ama megítélése alá esik, amely azokat illeti, akik azért emelkednek a dolog fölé, mert nincsenek benne. Ezzel előzetesen elmulasztják ama komolyságot és elköteleződést, ami a hegeli filozófia sajátja; vele szemben olyasvalamit művelnek, amit ő teljes joggal lebecsülő módon álláspont-filozófiának nevezett. Ha nem aka-

mes, önelégült elbizakodottságra, arra, hogy saját, véletlenszerű, a mögékérdezés alól többnyire kivont, ilyenformán eleve biztonságba helyezett mércéit tegye meg a múlt megítélésének szilárd kritériumává. Hallgatólagos előfeltevés, hogy a mindenkor jelen alkotja a múlt megítélésének meghaladhatatlan, történelemfeletti mércéjét. Eszerint, ha egy filozófusnak nem sok értelme vagy mondanivalója van a jelenkor számára, annál rosszabb *neki*. Holott legalábbis *a priori* nem világos, miért ne volna éppannyira lehetséges az ellenkezője is – hogy annál rosszabb *nekünk*, a jelenkornak? Ha Hegelnek a jelenkor számára nincs mondanivalója, ki tehet erről, kinek kell szégyenkeznie? Vajon olyan magától értetődő-e, hogy minden esetben a múltbeli filozófusnak kell a rövidebbet húznia? És mi, maiak, pusztán csak azért, mert élünk, eleve jogot formálhatunk arra, hogy ítélkezzünk a holtak felett?

3. Pusztá tovább dolgozás, mintha nem is lenne ünnep. Alternatíva az előbbi kettőre, rokonszenves, szakszerű és szerény módja az ünnepnek, és alapjában véve nem más, mint az 1. (és időnként a 2.) pontban jelzett állásponttól való (alkalmasint annak elnagyoltságától, ünnepélyességétől vagy elbizakodottságától viszolygó) kritikai elhatárolódás, arra mondott tagadás. Az a meggyőződés húzódhat meg mögötte, miszerint nem ünnepelni kell, hanem dolgozni, és hogy az ünnepelés nem helyettesítheti a filológiai-értelmező-feltáró aprómunkát. Ez kétségtelenül igaz. Kérdés azonban, vajon ünnepelni csak *így* lehet-e – csak úgy, ahogy 1. és 2. véli? Ez a felfogás ilyenformán – elhatárolódva az ünnepelés inautentikusnak érzett formáitól – bizonyos értelemben felszámolja az ünnep fogalmát, ignorálja, nem vesz tudomást róla, és – noha értékes hozzájárulások születhetnek belőle – ezek nem kötődnek semmilyen ünnepi alkalomhoz, nem igazán, hogy úgy mondjam, ünnepspecifikusak.

A megünneplés ama módja, amelyet választani kívánok, ahhoz kapcsolódik, abból merít ösztönzést, amire két évvel ezelőtt Hegel *Fenomenológiájának* 200 éves évfordulója alkalmából tettem kísérletet. Két különböző, bizonyos értelemben ellentétes dolgot próbáltam ekkor összekapcsolni: egyrészt a szövegközeli elemzést, azaz a mű egy behatárolt, rövidebb szövegrészének értelmezését (azaz feltáró aprómunkát), másrészt a műre, annak egészére vetett átfogó pillantást. Bizonyos értelemben hasonlóképpen szeretnék eljárni jelen alkalommal is, és úgy tűnik számomra, a „fenomenológia mint szigorú tudomány” fogalma alkalmas jelölt lehet e kettős törekvés vagy célkitűzés megvalósítására. Ha olyan fogalmakat keresünk, amelyekkel átfogó módon jellemezhetjük a husserli életmű egészét

runk rögtön az első szóval olyasmit mondani, ami Hegelről leperreg, akkor bármilyen tökéletlenül is, de filozófiájának igazságigényéhez kell mérnünk magunkat [...].”

vagy annak középponti törekvését, akkor a „fenomenológia mint szigorú tudomány” fogalmának bizonyára jó esélye van arra, hogy egyike legyen ezen jelölteknek.

Ami másfelől e fogalomnak a szövegközeli elemzéssel való összekapcsolását illeti, a *Krisis* ismert és sokat kommentált XXVIII. melléklete⁶ (*Beilage XXVIII*, a továbbiakban: B28) kínálkozik megfelelő kiindulópontként – ez képezheti mintegy a kiinduló alapszöveget –, és innen visszafelé haladva próbálhatunk az elemzésbe bevonni más szövegeket, elsősorban persze azt, amelyre nyilvánvalóan visszaütal: a hozzávetőleg negyedszázaddal korábban született, vele szorosan összefüggő és már a címében is jellegzetes, *A filozófia mint szigorú tudomány* című, nagy hatású (mint a késői Heidegger a hatvanas években fogalmazott: „fontos és ma túl kevésbé figyelembe vett”⁷) programadó tanulmányt.⁸

Ha helyénvaló az állítás, amely szerint a „fenomenológia mint szigorú tudomány” eszméje egyike azoknak a vezérfogalmaknak, amelyekkel a husserli életmű egészét átfogó módon jellemezni lehet, akkor ennek annál inkább arra kell ösztönöznie bennünket – arra kell ösztönöznie kutatói (hogy ne mondjam, fenomenológiai) vénánkat –, hogy e fogalmat ne csak úgy hozzátvetőlegesen, nagy általánosságban használjuk vagy értsük, hanem értelmének, jelentésének konkrét husserli szövegekben próbáljunk utánajárni.

I.

Kiindulópontunk a B28 legismertebb, legtöbbet idézett és kommentált mondata, amely így hangzik: „*Filozófia mint tudomány*, mint komoly, szigorú, sőt apodiktikusan szigorú tudomány – az álmodot végigálmodtuk.”⁹ E kijelentésnek már a szö-

⁶ Hua VI, 508–513.

⁷ HEIDEGGER 1969: 48. = GA 14. 54.

⁸ HUSSERL 1993.

⁹ Hua VI, 508. „*Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt.*” (Az 1998-ban megjelent magyar fordítás az általam és generációm által megszokott fordítás egyenértékű alternatívája lehet: „az álmodot véget ért”; ez a mondat egyébként a magyar fordításban az eredetitől eltérően idézőjelek között szerepel; lásd ETV II, 249.) A szerkesztő szövegkritikai megjegyzése szerint a szöveg „1935 nyaráról” származik. A borítón Husserl megjegyezte: „Első kusza megfontolások. A filozófiák vitája – eszmélődés: »szükség van a történelemben való visszajutásra«; a történelem »regényének« megkonstruálása az öneszmélés céljaira.” (Hua VI, 556) A szöveg datálását Reinhold N. Smid, az 1993-ban megjelent kiegészítő kötet kiadója – a Hua VI. vonatkozó adatának korrekciója vagy rá való minden reflexió nélkül – „1934. augusztus és november között”-re módosította (Hua XXIX, xviii.; lásd még uo. a szerkesztői-filológiai feladaton túllépő értelmező megállapítást: „Husserl wehrte sich gegen die Ansicht, daß der Traum der Philosophie als Wissenschaft ausgeträumt sei.”).

vegszerű megfogalmazása is („filozófia mint [...] szigorú tudomány”) egyértelműen visszautal a negyedszázaddal korábbi tanulmányra, és a szövegezés azt sugallja: az ott programszerűen bejelentett célkitűzést szerzője mintegy rezignáltan feladja, lemond róla. Ezt az 1935 nyarán született és először 1954-ben nyomtatásban hozzáférhetővé vált feljegyzést a korai értelmezéstörténet Landgrebétől kezdve csakugyan ebben az értelemben hajlott felfogni,¹⁰ és a tanulmány könyv alakban való első megjelenését sajtó alá rendező Szilasi Vilmos a kiadás utószavában ugyancsak „rezignációról” beszélt.¹¹

Erősödtek azonban azok a hangok is, amelyek óvtak attól, hogy Husserl ezen késői mondatát úgy értsük, mint ami saját álláspontját juttatja kifejezésre. „Félreértjük Husserl szavait – fogalmazott Gadamer –, ha Husserl saját véleményeként fogjuk fel őket. E szavak valójában egy általa nem osztott, sőt halálos bűnként elutasított nézetet ecsetelnek.”¹² Gadamer határozott kontinuitásról beszél: „A »filozófiáért mint szigorú tudományért« régóta folytatott harca [...] az, ami most, élete végén új stádiumba lép. Ismét fennáll a veszély, hogy minden »világnézet« kérdésévé lesz, s hogy az abszolútra vonatkozó tudományos igazságot lehetetlenek tartják – ez az, ami Husserlt új meggondolásra ösztönzi.”¹³

Persze Gadamer sem állította azt, hogy a késői Husserlnél pusztán a filozófia mint szigorú tudomány eredeti programjának változatlan megismétléséről lenne szó:

„[...] Történeti eszmélődésre van szükség – ez az a következtetés, amelyet Husserl a veszély megállapításából levon. Ám ez aligha jelenti azt, hogy a filozófia nagy feladata véget ért volna, vagy pusztá álmoként ismernénk fel. Épp fordítva. Persze a megváltozott körülmények közepette, a történeti relativizmusnak az általános tudatba való betörése láttán fel kell tennie a kérdést: »mi ennek a jelentése, milyen jelentéssel kell bírnia a filozófiai gondolkodó számára? Vajon veszendőbe ment a munkája?« E kérdésre bizonyosan nemleges választ kell adni. Nem a tudományos filozófia eszméjét adja fel Husserl, hanem az ezen eszmén gondtalan nemtörődomségben való tovább munkálkodást, az olyan tovább munkálkodást, mely megtakarítja megának a kifejezett történeti eszmélődést.”¹⁴

¹⁰ Ezen kézenfekvő értelmezés történetének áttekintését lásd GW 3, 129 (magyarul GADAMER 1993: 70), illetve MARBACH 2009: XLII.

¹¹ SZILASI 1965: 101. Lásd még például BENEDIKT 1986: 23. („Abschied von der Phänomenologie im Sinne einer Philosophie als strenger Wissenschaft”), 25.

¹² GW 3, 129 (magyarul lásd GADAMER 1993: 70)

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

Érdemes mindenekelőtt megjegyeznünk, hogy „a tudományos filozófia eszméjén gondtalan nemtörődomségben való tovább munkálkodást” Husserl nem csupán itt, hanem már jóval korábban is erős kritikával illette: bizonyos értelemben egész életművén keresztülhúzódozó törekvésről van szó, amellyel filozófiai alapbeállítottságát is jellemezni lehet. Ebben az értelemben beszélt negyedszázaddal korábbi programadó tanulmányában arról, hogy „a naturalista filozófia radikális bírálata a kor parancsa” – ám nem azért, mert az feladta volna a tudományos filozófia eszméjét (épp ellenkezőleg: „ez a szándék elevenen él” benne), hanem sokkal inkább azért, mert naivan és gondolattalanul próbálta megvalósítani: olyan formában, amely „elméletileg tökéletesen elhibázott, gyakorlatilag pedig egyre növekvő veszélyt jelent kultúránkra”.¹⁵ A még egy évtizeddel korábbi első fő műben, a *Logikai vizsgálódások* első kötetének végén pedig részletesen ejtett szót a matematikus és filozófus közti, a dolog természete által megkövetelt „munkamegosztásról”, tágabban a tudományok és a filozófia, a tudós és a filozófus kompetenciaterületeinek kölcsönös elvi elhatárolásáról, amelynek értelmében szó sem lehet arról, hogy „a tudományos filozófia eszméjét” maga a tudomány naivan – Gadamer fenti szóhasználatával élve: az „ezen eszmén gondtalan nemtörődomségben való tovább munkálkodás” révén – képes volna megvalósítani.¹⁶ B28 és a negyed-

¹⁵ HUSSERL 1993: 30.

¹⁶ Lásd HUSSERL 1980: 71. § 252. skk. = Hua XVIII, 254. skk. Tekintve, hogy Husserlnek a témára vonatkozó egyik legerőteljesebb, legvilágosabb és legmeggyőzőbb kifejtéséről van szó, nem lesz haszontalan ezt az okfejtést eredeti nyelven részletesebben is idéznünk (rövidebb magyar nyelvű összefoglalását lásd in FEHÉR 1992: 31.): „Und wirklich fordert die Natur der Sache hier durchaus eine Arbeitsteilung. Die Konstruktion der Theorien, die strenge und methodische Lösung aller formalen Probleme wird immer die eigentliche Domäne des Mathematikers bleiben. [...] Hier ist zu beachten, daß der Mathematiker in Wahrheit nicht der reine Theoretiker ist, sondern nur der ingenüose *Techniker*, gleichsam der *Konstrukteur* [...] So wie der praktische Mechaniker Maschinen konstruiert, ohne dazu letzte Einsicht in das Wesen der Natur und ihrer Gesetzlichkeit besitzen zu müssen, so konstruiert der Mathematiker Theorien der Zahlen, Größen, Schlüsse, Mannigfaltigkeiten, ohne dazu letzte Einsicht in das Wesen von Theorie überhaupt und in das Wesen ihrer sie bedingenden Begriffe und Gesetze besitzen zu müssen. [...] Eben darum bedarf es neben der ingenüösen und methodischen Arbeit der Einzelwissenschaften, welche mehr auf *praktische Erledigung und Beherrschung*, als auf *wesenhafte Einsicht* gerichtet ist, einer fortlaufenden 'erkenntniskritischen' und ausschließlich dem Philosophen zufallenden Reflexion, welche kein anderes als das rein theoretische Interesse walten läßt und diesem auch zu seinem Rechte verhilft. Die philosophische Forschung setzt ganz andere Methoden und Dispositionen voraus, wie sie sich ganz andere Ziele stellt. Sie will dem Spezialforscher nicht ins Handwerk pfuschen, sondern nur über *Sinn und Wesen seiner Leistungen* in Beziehung auf Methode und Sache zur *Einsicht* kommen. Dem Philosophen ist es nicht genug, daß wir uns in der Welt zurechtfinden, daß wir Gesetze als Formeln haben, nach denen wir den *künftigen Verlauf der Dinge* voraussagen, den vergangenen rekonstruieren können; sondern was das Wesen von 'Ding', 'Vorgang', 'Ursache', 'Wirkung', 'Raum', 'Zeit' u.

századdal korábbi programadó tanulmány között egyéb párhuzamok is mutatkoznak, helyenként még a szóhasználat szintjén is: például a „veszély” kifejezés használata, amely az imént idézett helyen a programadó tanulmányban a korra lehelkedő „növekvő veszély” formájában, a B28-ban pedig – annak kiemelkedő vezérmotívumaként – a filozófia veszélyeztetettségének, illetve a jelenkort a „veszély időszakaként” való érzékelésének¹⁷ a formájában fogalmazódik meg. De közös még egyebek mellett a világnézetnek, illetve a világnézeti filozófiának mindkét helyen (a tanulmányban részletesebben, a feljegyzésben tömören) való jellemzése is, vagy a filozófia egész történetének olyan fajta érzékelése, mint amelyben a tudományos filozófia eszméje működik és halad a megvalósulás felé (a tanulmányban gyengébb, a feljegyzésben erősebb hangsúlyokkal [„teljesen soha nem adták fel” *versus* „folytatólagos és töretlen maradt”¹⁸], S ha a *Krisis* egyik ismert és nevezetes vezérgondolata az, hogy a filozófus az „emberiség funkcionáriusa”¹⁹, akkor a negyedszázaddal korábbi programadó tanulmány ezt világosan előlegezi akkor, amikor „arról a felelősségről” beszél, „mellyel az emberiségnek tartozunk”²⁰.

Gadamer Husserl-értelmezéséről és főképp az idézett helyről megoszlanak a vélemények. David Vessey egy összefoglaló tanulmányában Gadamer Husserl-értelmezése mögött inkább a husserli filozófia más továbbvivői iránti gadameri bizalmatlanságot vélte felfedezni:

„Gadamer ragaszkodása ahhoz a tézishoz, amely szerint Husserl élete végéig fenntartotta volna a fenomenológia mint szigorú tudomány iránti elkötelezettségét, viták tárgyát képezi, de még mindig széles körben elfogadott. Egyesek azáltal próbálták megvédeni Husserlt, hogy amellett érveltek, Husserl a nehézségeket felismerve

dgl. ist, will er zur Klarheit bringen [...] Und baut die Wissenschaft Theorien zur systematischen Erledigung ihrer Probleme, so fragt der Philosoph, was das Wesen der Theorie ist, was Theorie überhaupt möglich macht u. dgl. Erst die philosophische Forschung ergänzt die wissenschaftlichen Leistungen des Naturforschers und Mathematikers so, daß sich reine und echte theoretische Erkenntnis vollendet.” (Kiemelések – F. M. I.) Az önmagáról megfedkezett, önmagáról számat adni nem képes, értelemvesztésen, értelemkiüresedésen átment tudomány *Krisis*-beli tárgyalása itt alapvonalait illetően világosan előlegezve van. (Az a megfontolás, amely szerint a matematikus a legjobb esetben sem több, mint „fölöttébb zseniális technikus”, egyébiránt a *Krisis*-ben is felbukkan, lásd Hua VI, 57: „Aber der Mathematiker, der Naturwissenschaftler, günstigenfalls ein höchst genialer Techniker der Methode [...], ist eben normalerweise durchaus nicht befähigt, solche [sc. philosophische] Besinnungen durchzuführen.”)

¹⁷ Hua VI, 509, 510. (Gefahrensituation, Zeiten der Gefahr) ETV II, 251, 252.

¹⁸ HUSSERL 1993: 23; ETV II, 255.

¹⁹ ETV I, 35, 98.

²⁰ HUSSERL 1993: 103.

feladta vállalkozását, és az életvilág fenomenológiája annak a jele volt, hogy »az álom véget ért«. Gadamer a legszigorúbb kritikával illeti ezen apológiák képviselőit, akik között olyan fenomenológiai notabilitásokat találunk, mint Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Schutz és Gurwitsch.²¹

Vessey mindazonáltal nem vitatja, hogy Husserl nézetének változatlanságát széles körben elfogadják, és ma kétségtelenül ez tekinthető a domináns nézetnek.²²

Nincs terünk, ám nincs is szükségünk arra, hogy a továbbiakban elmélyedjünk e szöveghely értelmezők általi megítélésének kérdésében. A B28 szövege messzemenően alátámasztja azt, illetve példaszerűen érvényes rá az, amiről a *Husserliana* vonatkozó kötetét sajtó alá rendező szerkesztő, Walter Biemel a kötet előszavában írt. Biemel arról beszélt, hogy ezeknek a *Forschungsmanuskripte* elnevezésű feljegyzéseknek a gondolatmenete gyakran csapongó, ugrásokkal teli: Husserl megnevez egy problémát, ám a kérdésfeltevés kidolgozására készülve hagyja magát eltéríteni egy másik probléma által, hogy különböző kérdésfeltevések keresztezik egymást és fonódnak össze, hogy a kérdésfeltevés fő útjától való eltérések, és az ide-oda mozgás egymással gyakran összefolyó mellékutakon, mellékszálakon – mindez zavart okoz, és az olvasó, aki Husserlt akarja követni, gyakran elveszti az irányt.²³

Ennek megállapítása persze nem elegendő egy kritikai ellenvetéshez, hiszen nem nyilvánosság számára szánt szövegekről, hanem éppen saját, házi használatra – esetlegesen későbbi kidolgozásra – készült, gyakran meditatív, épp születőben levő gondolatok rögzítéséről van szó. Egy mondatról mondatra haladó szö-

²¹ VESSEY 2007: 9

²² Walter Biemel szerint is a B28 nevezetes mondatában leírt álláspont nem Husserlt, hanem a kort jellemzi; bár Husserl filozófiafelfogása megváltozott, de nem azért, hogy a tudományos szigort feladja, hanem hogy egy olyan szigorhoz jusson el, amely a tudományosság keretében nem érhető el (BIEMEL 1979: 22). R. Boehm hasonlóképpen hangsúlyozza, hogy a filozófia mint szigorú tudomány eszméjét Husserl sohasem adta fel (BOEHM 1968: 52. sk.; lásd még SPIEGELBERG 1982: 72. sk. és 149. sk., 4. jegyzet. Lásd ugyancsak Otto Pöggeler bevezetőjét Diltthey *Das Wesen der Philosophie* című művének kiadásához (DILTHEY 1984: xxv), továbbá a *Krisis*-könyv angol nyelvű kiadásának bevezetőjét (CARR 1970: xxxi, 21. jegyzet). A hazai irodalomban Schwendtner Tibor is hasonlóképpen vélekedik (SCHWENDTNER 2009: 140. lj.). E tézis alátámasztására alkalmas Husserl egy Roman Ingardennek írott levele 1935-ből: „Németországban e témák már nem aktuálisak. Filozófia »mint szigorú tudomány« az elintézett múlthoz tartozik, éppúgy, mint a 13. század skolasztikája. [...] Biztos vagyok benne, hogy csak a transzcendentális fenomenológia teremti meg a végső világosságot és az egyetlen lehetséges utat, amely – szükség-szerűen megváltoztatott alakban – a filozófia ideájának mint univerzális tudománynak a megvalósításához vezet.” (BW III, 301; e levelet idézi SCHWENDTNER 2009: 141. lj., korábban például SPIEGELBERG 1982: 149, 4. jegyzet.)

²³ Hua VI, xv. sk.

vegelemzés – amely szükséges volna, ám amelyre itt nem nyílik terünk – megmutathatná a gondolatmenet csapongásait, a megkezdett gondolatok váratlan félbeszakadását, új kérdésirányok megnyílását, hogy azután azok is elvarratlanok maradjanak, majd korábbi gondolatok váratlan visszatérését, újfajta módon, más kontextusban való megjelenését.

Úgy gondolom ennél fogva, hogy mindkét értelmezési irány – mind az, amely az idézett állítást Husserl saját álláspontjának tartja, mind pedig az, amely korhangulat leírásának, amely Husserlnek a filozófiába mint szigorú tudományba vetett személyes meggyőződését cseppet sem rendíti meg –, hogy mindkét (egymással persze homlokegyenest ellentétes) olvasat *túlértelmezést* hajt végre: valami bizonyosat vél megállapítani ott, ahol minden nyitott és inog, bizonytalan és elmosódó, ahol hangos meditáció, önmagával való vívódó szembenézés, egyfajta *soliloquium* folyik. Olyanfajta túlértelmezésről van szó, amelynek a tétje sem teljesen világos.

Már az idézett állítás és az azt közvetlenül követő mondat között is bizonyos fajta *hiátus*, gondolati szünet vagy űr húzódik. Az idézett nevezetes állítás után következő mondat ugyanis nem az előzőt folytatja vagy explikálja, hanem másfelől indul, új utat nyit: tág perspektívából a filozófiáról, a filozófia kultúrában elfoglalt helyéről, a művészettel, vallással való kapcsolatáról kezd elmélkedni. Érezhetően a filozófia, hogy úgy mondjam, pozicionálásáról van itt szó, abban az erőterben, amelyet tudomány, művészet és vallás határoz meg. Husserl elfogadja, de legalábbis tudomásul veszi a filozófia művészethez vagy valláshoz való rokonításának lehetőségét, ám rokonszenve érezhető módon ahhoz az állásponthoz húz, amely a filozófiát a tudományhoz közelíti. „A filozófia egykor úgy vélte – hangzik a bekezdés közepe táján –, hogy a létezők összességének tudománya”, amivel egyet is lehet érteni, de adódik a kérdés, vajon a tudománynak milyen – például az *episteme*, a *theoria*, a *scientia* vagy újkori – értelmében? Husserl azonban itt is – mint az alább még részletesebben idézendő alapvető tanulmányban – elmulasztja tematizálni a filozófia mint szigorú tudomány eszméjének alapját képező tudományfogalmat.

A bekezdés vége felé azután visszatér a bevezető motívum, elhangzik, miszerint „ezeknek az időknek vége” – ám nem annyira a filozófia mint szigorú tudomány idejének, mint inkább a tudomány és vallás összekapcsolására irányuló törekvések idejének –, és hogy „a vallási hitetlenség és a tudományosságról lemondó filozófia áramlata árasztja el az egész emberiséget”. Eltekintve attól, hogy a filozófia mint szigorú tudomány eszméje itt tudomány és vallás összekapcsolásának formájában ölt konkrétabb alakot, és mintaképként a középkori filozófia jelenik meg – miáltal a filozófia mint szigorú tudomány eszméje maga is egyfajta

vallásos hitként jelenik meg²⁴ –, ez a megállapítás visszamenőleg valóban hitelesíteni látszik a kezdeti állítás ama értelmezését, amely szerint itt korhangulat-diagnosztizálásról van szó, nem személyes álláspontról.

Ám a kezdő állítás szövegezése önmagában tekintve mégsem zárja ki teljességgel a rezignációt. Ezt Husserl könnyen megtehetette volna, ha beiktat valami olyat, mint „man meint”, avagy nem „ist”, hanem kötőmód, azaz „sei” szerepel az állításban, imígy: „sei ausgeträumt” (a német nyelv a nem saját álláspontot ebben a formában könnyen ki tudja fejezni, és gyakran élnek is vele). Hogy ezt nem tette meg, azt mutatja, hogy maga is ingadozott. A kezdő állítás teljes mértékben való, hogy úgy mondjam, rezignációtlanítása, Husserl saját álláspontjától való eltávolítása eléggé merész – és szövegszerűen aligha igazolható – hipotézisnek látszik.

Mi a feladat, mi a teendő a filozófia mint szigorú tudomány eszméje mellett elkötelezettek számára akkor, amikor az idők szele nem kedvez ennek az eszmének? Mit kell tenniük, hogy megőrizték, netán megerősítsék ezen eszmébe vetett hitüket? Így rekonstruálhatjuk a Husserlt motiváló (rezignációtól azért bizonyára nem teljességgel mentes) kérdést.

II.

A továbbiakban egy olyan vizsgálódási szempontot szeretnék javasolni, amely felől nézve e kérdés relevanciája mintegy elhalványul és a háttérbe szorul – annak a kérdésnek a relevanciája, hogy a jelzett állásfogalás Husserl saját álláspontja-e vagy a korhangulat leírása, amellyel Husserl mindazonáltal szembehelyezkedik, és vele dacolva továbbra is kitart a filozófia mint szigorú tudomány eszméje mellett. A kérdés, amelyet elsődlegesen vizsgálni szeretnék, arra irányul, hogy a szigorú tudományosság fogalmát hogyan érti Husserl – hogyan érti (előzetesen) azt, ami mellett kitart, vagy amit esetlegesen felad. Ugyanis – hogy magát Husserlt idézzük egy szűkebb kontextusban – „a tudományos filozófia-megjelölés még nem sokat mond”.²⁵ A kérdés akkor az lesz közelebbről, hogy e fogalomban milyen jegyek egyesülnek, nincsenek-e ezekben tisztázatlanságok, összeegyeztethetlenségek avagy némi „fenomenológiátlanság”. Ha találunk ilyeneket, akkor egy bizonyos szempontból irrelevánssá lesz, vajon maga a filozófus kitartott-e mel-

²⁴ Ez amúgy markánsan eltér *A filozófia mint szigorú tudomány* tanulmány vonatkozó felfogásától, amelyben az hangzik el: „az egész újkori életben nincs még egy olyan eszme, amely erőteljesebben, feltartóztathatatlanabban nyomulna előre a tudomány eszméjénél” (HUSSERL 1993: 35), ami azt mutatja, hogy a „filozófia mint szigorú tudomány” megjelölés Husserl különböző írásaiban és korszakaiban meglehetősen heterogén dolgokat fed le.

²⁵ HUSSERL 1993: 89.

lette élete végéig vagy sem. – Ha így tekintünk a B28 szövegére, azonnal szembe-tűnik, hogy fölöttébb nagy horderejű állítások hangzanak itt el. Az a gondolkodó, aki a filozófiai aprómunka mestereként vált ismertté, akiről többen jegyezték fel, hogy a kezdőkre jellemző bombasztikus kijelentések és érvek hallatán előszere-ttel mondogatta: „Ne mindig a nagy bankjegyeket, uraim; aprópénzt, apró-pénzt!”²⁶ – ennek a gondolkodónak a részéről rendkívül „nagy bankjegyek” ke-rülnek itt az asztalra, fölöttébb elkötelező állítások hangzanak el a filozófia egész történetére vonatkozóan, és pedig a lehető legtermészetesebb magabiztossággal, magától értetődőséggel. Az egyik például így hangzik: „A filozófia céljának ér-telme, ezen értelem érvényessége folytatólagos és töretlen maradt” (*„die Geltung des Zwecksinnes Philosophie blieb kontinuierlich ungebrochen”*)²⁷. Ezek a magabiz-tos, nagy erejű pauszál kijelentések – ha már álomról esik az elején szó – jellemez-hetők volnának akár az álomba ringató gondolatzene kifejezéssel – miközben Husserl másoknak vet újra és újra „naivitást” a szemükre.²⁸ És itt Husserlt min-den bizonnyal nem ok nélkül vádolhatnánk „fenomenológiátlansággal” (hogyan kellene mégis szemléletileg megjeleníteni azt, hogy „a filozófia céljának érteelme töretlen maradt?”) – „fenomenológiátlansággal” hozzávetőleg abban az érteelme-ben, ahogy e jelzöt Husserl-kritikája során Heidegger használja²⁹ –, ha a nyilván-osság számára készült, kiadásra szánt szövegről, nem pedig személyes használa-trra készült feljegyzésekről volna szó.

Husserl a történelemből akar erőt meríteni. A filozófia (vagy ami számára ezzel egyjelentésű: a szigorú tudományként felfogott filozófia) veszélyben van, egy

²⁶ GADAMER, H.-G. GW 3, 107. LÖWITH 1959: 48. sk.; SCHUHMAN, E.–SCHUHMAN, K. 1994: 12.

²⁷ Hua VI, 512.

²⁸ Spiegelberg egy ezzel rokon, de átfogóbb kontextusban egy az egész husserli életművet illető „paradoxonról” beszél, amely „magyarázatot kíván”. Arról van szó, hogy „feltűnő aránytalan-ság áll fenn a [Husserl] új módszerei által megnyitott 'végtelen horizontokon' belül teendő kor-szaksos felfedezésekre vonatkozó programatikus bejelentések és az ilyen jellegű ígéretek újra és újra elhalasztott és sohasem teljes beváltása között”. Husserlben, ami azt illeti, az „új ered-ményeit illető túlárado büszkeség és az eddigig ténylegesen elért csekély mértékű haladás miat-ti kétségbeeséshez közeli állapot és önostorozás kifejezései váltogatják egymást” (SPIEGELBERG 1982: 83. sk.). – A naivitást illető vissza-visszatérő szemrehányásról, kritikai motívumról első-sorban az elemzett szövegeinkben lásd például Hua XXV, 1, 6, 13, 14, 19, 22, 24, 26, 142; Hua VI, 11, 12, 14, 27, 52, 60, 82 („fast unausrottbare Naivität”), 87, 88 („Naivitäten und Inkon-sequenzen Lockes”), 98, 99 („die Naivität der Rede von »Objektivität«”), 135, 144 („die vermeintlich völlig eigenständige Logik, [...] ist nichts anderes als eine Naivität”), 158, 160, 170 („Die zeitgenössische Philosophie der seitherigen Jahrzehnte [...] zog es vor, in der alten philo-sophischen Naivität zu verharren”), 184. sk., 202, 213 („ungebrochene Naivität, in der alle Psychologie, alle Geisteswissenschaft, alle Menschengeschichte sich hält”); a B28-ban például Hua VI, 510 („naive[r] Lebens- und Wirkensdrang”), 512 („naive Theoretisierung”) stb.

²⁹ Vö. GA 20, 159, 178; korábban már GA 63, 72.

ilyen veszélyhelyzetben mi a teendő – ez Husserl alapvető kérdése (miképp a *Krisis*-ben fogalmaz: „szorongatott helyzetünkön tűnődve tekintünk a múltba”³⁰), a történelemhez, a filozófiatörténethez való fordulásból Husserl mintegy erőt kíván meríteni, és a filozófiába vetett (megrendült) hitét, meggyőződését (ebben a veszélyhelyzetben) megerősíteni –, úgy tűnik, erre szolgál itt ez a vázlatos történeti „eszmélődés”, amely ide-oda ingadozik, és többek között odáig jut, hogy a tudományos filozófiába vetett hit kedvéért egy ponton szembekerül a „tudományos filozófiatörténettel”.³¹

Ámde (ez lehetne egy Heidegger felőli ellenvetés) a történelemhez való efféle viszonyát Husserl nem látszik hajlandónak felülvizsgálat alá vonni, a történelmet instrumentálisan használja, hitmegerősítés gyanánt, ezért kell szembefordulnia a „tudományos történetiséggel”,³² ezért hirdeti úgyszólván a „kritikátlan” beállítódást,³³ a történelemből saját életerejét kívánja kiszívni, saját (jelenkor által sugallt) vezéreszméjét kívánja megerősíttetni azáltal, hogy azt a történeti múltba vetíti vissza. Így hát, ha a *Krisis* bevezető részeiben az hangzik el, miszerint „Az európai emberiség a reneszánsz korában, mint ismeretes, forradalmi változást hajt végre. Szembefordul korábbi, középkori létmódjával [...]”,³⁴ akkor korántsem közömbös, hogy ez a „forradalmi változás”, a középkorral való „szembefordulás” – miképp egyáltalán maga a „reneszánsz” fogalma is, mint az újrakezdés értelmében vett kultúrtörténeti fogalom – éppenséggel a 19. század második felének a terméke (csakúgy, mint „a mítoszhoz, s egyáltalán a hagyományhoz való kötődéstől mentes világszemlélet” képzete³⁵), a feltörekvő polgárság haladáshitének konstitutív és többé kevésbé magától értetődő, felülvizsgálatnak alá nem vetett alkotórésze,³⁶ amelyet Husserl ebben az elterjedt magától értetődőségben vesz át

³⁰ ETV I, 31; Hua VI, 12.

³¹ Hua VI, 512: „wissenschaftliche Philosophiegeschichte”. Vö. ehhez uo. 511: „der philosophische Selbstdenker ist nicht [...] von Sorgen einer wissenschaftlichen Geschichtlichkeit bewegt, er nimmt, was sich ihm als Tatsache der Überlieferung darbietet, unkritisch als solche hin und läßt sich von dem, was er theoretisch hineinverstehet, von 'der' Platonischen, Aristotelischen etc. Philosophie motivieren. Der eine greift zu diesen, der andere zu jenen in seiner Zeit überhaupt oder für ihn verfügbaren literarischen Dokumenten, und wenn er z. B. von Plato sogar entscheidende Impulse erhält, sodaß man ihn später zu den Platonikern rechnet, so hat er vielleicht niemals in dem Drang seiner philosophischen Lebensarbeit Zeit, Möglichkeit, Lust gehabt, alle platonischen oder als platonisch geltenden Schriften zu studieren, geschweige denn die indirekt auf die platonische Philosophie bezüglichen und sie erleuchtenden Berichte oder Kritiken anderer Denker.”

³² Hua VI, 511, 512.

³³ Hua VI, 511.

³⁴ ETV I, 24; Hua VI, 5.

³⁵ Uo.

³⁶ A reneszánsz fogalma mint korszakmegjelölés a humanizmus fogalmához hasonlóan késői termék; lásd például GARIN 1960/1986: 431: „A »reneszánsz« fogalma [...] csupán a XIX. század

és kapcsolódik hozzá (amit jól jelez a „mint ismeretes” beszúrás: „mint ismeretes”, azaz 1. a jelenkori tudat számára ismert és elterjedt, 2. és mint ilyen, egyúttal további vizsgálatra nem rászoruló). Husserl az olyan filozófia mellett száll síkra, „amely nem vakon vesz át hagyományos formákat, hanem önálló kutatás és kritika révén újul meg”;³⁷ de vajon megtalálni-e Husserlnél az újkori filozófia karteziánus-kantiánus hagyományához való kapcsolódás kifejezett (kritikai) tematizálását?³⁸

Közelebbi szemügyre vételkor a fenomenológia mint szigorú tudomány a husserli intenció szerint egyfajta kuhni normál tudomány lenne, a paradigmaváltás, az újrakezdés lehetősége nélkül. A kanti elképzelés visszhangzik benne, amely szerint a tudomány biztos útjára való rátalálás egyfajta fordulat:³⁹ „Valami világgosság gyúlt az első ember agyában”.⁴⁰ „A metafizikában számtalanszor meg kell

közepén vált általánosan elfogadottá”. A témakörrel némileg bővebben (további irodalmi utalásokkal) lásd FEHÉR 2009: 54. skk., különösen 56.

³⁷ ETV I, 24; Hua VI, 5.

³⁸ A *Mein Weg in die Phänomenologie* című, 1969-ben tartott előadását követő vitában elhangzott, és csupán az összkiadás keretében 2007-ben hozzáférhetővé vált megjegyzései során Heidegger így fogalmazott: „Ama néhány év óta egyre erősödő tendenciát, mely Husserlre minden áron valamifajta történeti tudatot akar ráerőltetni, gyengeségnek és a nagy gondolkodó lebecsülésének tartom. [...] Számomra úgy tűnik, hogy mindaz, amit életében Husserl kidolgozott, semmi módon nem nyújt alapot arra, hogy a történelem kérdését egyáltalán csak föl is tegyük. Ez [részemről] nem lebecsülés, épp ellenkezőleg, azt állítom, hogy ez a husserli gondolkodás nagysága [az nevezetesen,] hogy mindenféle kívülről jövő hatásokra és ösztönzésekre nem fércelt össze valamiféle rendszert, hanem végső következményeiben és az igazság mint bizonyosság gondolata által áthatva »rendszerének« (ahogy azt mondani lehetne) eme végső megalapozására tett kísérletet. [...] A mondottakat ne fogják fel kicsinyes kritikának. Husserl nem szorul rá. De nem szorul arra sem, hogy dicséreteket zengjünk róla” (GA 14, 149). – Érdeemes itt még egy megjegyzést tennünk. Husserlnek a „tudományos filozófiatörténettel” szemben tett kritikai megfontolásait át- meg át- szövik hermeneutikai motívumok, és Heidegger, majd Gadamer nem kisebb erővel bírálja a filozófiától elszakított (a múlt „objektív” ábrázolására törekvő) filozófiatörténetet (lásd például Heidegger megjegyzéseit a „filozófiatudományról” (HEIDEGGER 1976: 9, Gadamernél például a „történeti tudat” kritikáját: GADAMER 1985: 252. sk.). A számos hermeneutikai vonás ellenére Husserlnél egy korántsem lényegtelen dolog viszont hiányzik, noha Husserl meglepően közel kerül hozzá. Eljut ahhoz a felismeréshez, amely szerint a filozófus „szellemi örökséggel” sáfárkodik, és „tudja, hogy ebben a folyamatban a történelmi tradíció, ahogy megértette és használta, továbbra is motíválja” (Hua VI, 512. sk. = ETV II, 255. sk.; lásd ugyancsak ETV 7. §, I, 35.). Éppen ennek az (őt is alapjaiban motíváló) történelmi tradíciónak: a karteziánus-kantiánus újkori tradíciónak a kritikai felülvizsgálatára azonban nem vállalkozik (és tesz rá egy első kísérletet első marburgi előadásán 1923-ban Heidegger), és nem nehéz látni, miért. Hiszen az apodiktikus evidencia követelményére épülő filozófia mint szigorú tudomány eszméjét ásná alá egy ilyen rá- vagy mögékérdezés, éppen az alól hordaná el a talajt, amire legsajátabb törekvését élethossziglan építeni kívánta.

³⁹ Vö. KRV (Kant 1974: III–IV. kötet) B xi, B xvi.

⁴⁰ KRV (Kant 1974: III–IV. kötet) B xiv.

tenni az utat visszafelé”⁴¹ – írta Kant, és a feladat akkor éppen „országúttá szélesíteni ezt az ösvényt”,⁴² „a tudomány útján haladva [...], melyet csak egyszer kell megtisztítani, s többé nem növi be gyom, és nem lehet letévedni róla.”

Igenis benövi a gyom, legalábbis Heidegger szerint. Éppen ezért van szükség az újraelsajátításra: arra, amit Heidegger destrukciónak nevez. A hagyományhoz való hozzáférést minden generációnak újra és újra meg kell küzdenie (amihez kapcsolódunk, azt mindenképpen így vagy úgy értjük, s nem kézenfekvő-e akkor ezt az előzetes megértést kifejezetten tematizálni?). A fenomenológiai filozófia mint szigorú tudomány programjának kivitelezése, a tudomány Kant által megkövetelt, biztos útjának megtalálása – olyan úté, amelyen nem kell „visszahatárolni és más úton elindulni” – olyan kapcsolódás volna Husserlhez, amely nem kérdez rá az alapokra. Az „alapos” gondolkodókra viszont – az igazán kiemelkedő, korszakos gondolkodókra – épp az jellemző, hogy elsősorban és mindenekelőtt az alapokra kérdeznek rá. Miként például Pöggeler Heideggerrel kapcsolatban egy helyen fogalmazott: „[m]ikor Heidegger arra törekszik, hogy új módon kérdezzen rá a metafizika ama döntéseire, melyek még Husserl gondolkodását is meghatározzák, egészen másképpen szolgálja a fenomenológia ügyét, mint azok, akik egyszerűen csak »fenomenológiaiilag« kutatnak”⁴³ – „»fenomenológiaiilag« kutatnak”, azaz az alapokra való rákérdés nélkül kapcsolódnak Husserlhez, haladnak tovább a Husserl által megnyitott úton, anélkül, hogy hátra tekintenek, pillantást vetnének az út egészére vagy eddig megtett részére, vagy rákérdzenének magának az útnak az értelmére.

Hasonló a helyzet ahhoz, amit a hermeneutikával kapcsolatban másutt megállapítani véltem: a megértés, értelmezés új módon való megértése, értelmezése, amint az Heidegger gondolkodásában végbement, hozza létre az újabb hermeneutikát, és e tényállás – gondoskodván az alapokra való rákérdés lehetőségéről – önmagában hordozza a hermeneutika megújulásának, önmegújításának a lehetőségét.⁴⁴ A fenomenológia esetében is az alapokra való rákérdés – arra, amit láttatni kell, ami a fenomenológia specifikus „tárgya” (Husserlnél a tudat, Heideggernél előbb az élet, majd a lét), amihez a hozzáférést lehetővé kell tenni, és pedig a lehető legelfogulatlanabban, a lehető legteljesebb eredetiségben és naivitásban – a fenomenológia teljes-tökéletes újrafogalmazásának lehetőségét vonja maga után, ahogy az Heideggernél ténylegesen meg is történt. Sőt, ha Heidegger állítása, amely szerint a fenomenológia nem valóság, hanem lehetőség (lásd *Lét és idő*, 7c §.), tartalmaz

⁴¹ KRV (Kant 1974: III–IV. kötet) B 878.

⁴² KRV (Kant 1974: III–IV. kötet) B 884.

⁴³ PÖGGELE 1983: 79. skk.

⁴⁴ Lásd FEHÉR 2001 például 66, 77 sk., különösen 106.

valami megszívlelendőt, akkor attól a megvalósult formától is szabadon kell maradnia, amelyet Heidegger kölcsönzött neki.

A filozófia mint szigorú tudomány husserli felfogásának alapját képező tudományfogalom vissza-visszatérő jellemzője a – nem annyira a fenomenológiai lényeglátásból vagy szemléleti megjelenítésből, mint inkább (nagyon is) a kortudatból, a kor (pozitivista, kumulatív, haladásgondolatra épülő) tudományfelfogásából származó vélekedés, amely szerint a tudomány az emberiség egymást követő és egymás hátán álló nemzedékeinek munkája, amelyek mindegyike a tudomány egyetlen-egységes épületén dolgozik, és egymás után illeszti hozzá építőköveit. Ezt a „fenomenológiátlanságot” *A filozófia mint szigorú tudomány* szövegében több helyen is tetten érhetjük. A tudományos filozófia – írja Husserl – nem lehet Minerva baglya, amely kipattan egyetlen gondolkodó fejéből, hanem „nemzedékek hatalmas előmunkálatai után, alulról, minden kételytől mentes alapzaton valóban épülni kezd, s mint minden tisztességes épület, úgy nő fel a magasba, hogy egymás után rakunk téglát téglára [...]”.⁴⁵ A „tudományos” Husserl szerint egyúttal annyit tesz mint „minden értelmes lényre kötelező”,⁴⁶ apodiktikus,⁴⁷ személytelen.⁴⁸ A nemzedékekre épülő husserli tudománykép egyértelműen kumulatív, pre-kuhniánus tudományfelfogást tükröz. Mint egy másik helyen elhangzik: „Nemzedék nemzedék után dolgozik lelkesedéssel a tudomány hatalmas épületén, hozzátéve ahhoz a maga erőfeszítéseinek szerény eredményeit, mindenkor annak tudatában, hogy az építkezés végtelen, és soha sem fog befejeződni”.⁴⁹

⁴⁵ HUSSERL 1993: 27, vö. uo. 106: „kutató nemzedékek kollektív munkateljesítménye” (Hua XXV, 59: „kollektive Arbeitsleistung der Forschergenerationen”).

⁴⁶ HUSSERL 1993: 33, továbbá például Hua VI, 509: „unbedingte, für alle Menschen verbindliche [...] Wahrheit”. Lásd ehhez Fichte megjegyzéseit („hogy egy filozófia tudomány-e, az nem attól függ, hogy általános érvényű-e. [...] Mit jelent ez: egy filozófia általános érvényű? Ki az a mindenki, akinek számára érvényesnek kell lennie?”) és kapcsolódó fejtegetéseit (FICHTE 1981: 120).

⁴⁷ Vö. például Hua XXXIX, 237. skk.: „Beilage XX: Idee der apodiktischen Evidenz «als schlechthin wiederholbare Evidenz» und Frage der Apodiktizität der Welterfahrung”. Lásd itt pl. a következő állítást: „Eine apodiktische Evidenz ist charakterisiert durch ihre schlechthin-nige (gewissermaßen rücksichtslose) »Wiederholbarkeit«”. Ezzel Husserl föladja az egyszerű, az egyedít és megismételhetlent előtérbe állító német szellemtudományi tradíció jó részének középponti törekvését, és hallgatólagosan a természettudományos tapasztalat, pontosabban kísérlet elvi megismételhetősége mellett foglal állást, illetve terjeszti ki ezt az elvet a filozófiára.

⁴⁸ Hogy ez a személytelenség ugyanakkor a személyiség legbensőbb lényegében rejlő fölöttébb személyes indítatás vagy motiváció nélkül aligha lehetséges, arra maga Husserl szolgáltatja az egyik legjobb példát; lásd HUSSERL 1956: például 297: „ich muß Klarheit gewinnen, ich kann sonst nicht leben, ich kann nicht das Leben ertragen”. Nem érdektelen megjegyezni, hogy tanítványa, Martin Heidegger is valahogy így volt vele; lásd HEIDEGGER 2005: 223: „Aber ich kann ohne das Denken nicht existieren” (Brief vom 15. Aug. 1944).

⁴⁹ HUSSERL 1993: 95. Vö. még uo. 100: „előrehaladó fejlődésük folyamatossága és erőtől duzzadó volta” (= Hua XXV, 55: „Ihre Größe, die Kontinuität und Kraftfülle ihrer fortschreitenden

Ezen a ponton egy megjegyzés erejéig visszatérhetünk a B28 nevezetes mondatának vizsgálatához. Saját vélemény-e vagy a korhangulat diagnosztizálása? Jelen összefüggésben e kérdés mintegy önmagában omlik össze. Ha egyszer Husserl úgy érti a szigorú tudományt, mint amely nemzedékek munkájának és erőfeszítéseinek a gyümölcse, akkor jelentőségét veszti az a sokat vitatott kérdés, hogy az uralkodó korszellemmel dacolva Husserl maga továbbra is kitart-e a filozófia mint szigorú tudomány eszméje mellett, vagy rezignáltan feladja. Kitartani olyan valami mellett lehet, ami hatalmunkban áll, és rajtunk múlik. Nemzedékek felett és korhangulat felett nem rendelkezünk. Bármilyen legyen is a hozzá való személyes állásfoglalás – rezignáltan belenyugvó vagy vele dacosan szembehelyezkedő –: az álom akkor (legalábbis egyelőre vagy belátható időre) bizony véget ért.⁵⁰

Az „emberiség”, amelyről Husserl a programadó tanulmányban szónokol (például „A tudós örök érvényességek kincsét gyarapítja, amelynek az emberiség üdvére kell szolgálnia”⁵¹), Heidegger szemszögéből pusztán absztrakció. Az örökévalóságnak való keneteljes, emelkedett szónoklás mögött Heidegger nézőpontjából a véges egzisztenciától való szorongás és a tőle való elfordulás áll. Egy csomó „fenomenológiátlan” „előítélet” dolgozik Husserlben – mondhatnánk – mint korának gyermekében.

Entwicklung verdanken die strengen Wissenschaften...”). Lásd továbbá *Krisis* 3. §, ETV I, 25: „végérvényes [...] igazságok egyetlen, nemzedékről nemzedékre végtelenül növekvő építménye”, vö. még uo. 27, 33, 92, 98. A tudomány kumulatív-prekuhniánus felfogásának mint generációkon átívelő (végtelenbe tartó) haladásnak egyik klasszikus összegző kifejtése minden bizonnyal Max Weber *A tudomány mint hivatás* című nagy hatású előadásában található. „A tudományos munka – írja itt Weber – „a haladás része”, és „elvileg ez a haladás a végtelenbe tart”; „a tudomány minden embere tudja, hogy az, amit csinált, tíz, húsz, ötven év alatt elavul”. „A tudományos haladás [...] a legfontosabb eleme annak az intellektualizálódási folyamatnak, amelynek évezredek óta részesei vagyunk” (lásd WEBER 1995: 20, 21, 20, 22, kiemelés az eredetiben). A haladás itt történetfilozófiai eszmeként jelenik meg, amely nem igazolható, de nem is cáfolható, a klasszikus polgári hagyomány része, és amelyhez Weber több szépséggel vagy rezignációval viszonyul, mint Husserl. Weber a haladásnak és a haladásba állított tudománynak az értelmére kérdez rá, és a maga módján ugyanezt teszi Husserl: nem a tudomány eredményeit, hanem értelmét kérdőjelezi meg. A tudomány eredményei – és egyáltalán: módszerei, eljárásai – iránt Husserl mindenesetre, úgy tűnik, több csodálattal viseltetik, mint Weber.

⁵⁰ Ennek az álomnak – a fenomenológia mint szigorú tudomány álmának – (ideiglenes) vége persze nem azonos a fenomenológiai filozófia végével, amely Husserl halála után különféle módokon és formákban élt tovább, és a kortársi tudat egyik meghatározó irányzataként tartós, diffúz jelenlétre tett szert. A fenomenológiai filozófiának a Husserl halála óta eltelt több mint fél évszázad alatt végbement történetét különféle narratívák keretében lehet leírni és ábrázolni, ám az e téren bekövetkezett fejleményeket aligha lehetne – s tudomásom szerint erre nem is született mértékadó kísérlet – a fenomenológiának mint szigorú tudománynak az útján megtett előrehaladás egymást követő lépéseiként értelmezni, egymással összefüggő sorba rendezni.

⁵¹ HUSSERL 1993: 106.

A kor (a 19. század második fele) haladásgondolatából és kumulatív-pozitivist tudományfelfogásából származó egyéb jegyeket is észlelhetünk. A haladásgondolat értelmében a jelenkor a múlthoz képest eleve magasabban áll, és a régieket ennek megfelelő – adott esetben nagyvonalú, megértő és elnéző – kritikában részesíti. A *filozófia mint szigorú tudomány* szövegében Husserl attitűdje ennek megfelelően a történeti filozófiák vállon veregetése: „megbocsáthatjuk neki a problémák helytelen feltevéséből [...] eredő következtetlenségeket, minthogy azok a problematikának az akkori fokán elkerülhetetlenek voltak. Kiváló teljesítményként értékelhetjük egy olyan tudományos probléma sikeres megoldását, amely ma már csupán olyan feladatot jelent, melyet egy gimnazista is könnyűszerrel megold”.⁵² Mindez kísértetiesen hasonlít arra, amit Hegel – akinek a filozófiája a klasszikus haladásgondolat metafizikai kifejtésének alighanem meghaladhatatlan csúcspontja – *A szellem fenomenológiájának* előszavában így ír le:

„Abban a szellemben, amely magasabban áll egy másiknál, az alacsonyabb, konkrét létezés jelentéktelen mozzanattá süllyedt le; ami azelőtt maga a dolog volt, már csak egy nyom; alakja beburkolódzott és egyszerű árnyalat lett. Ezt a múltat olyképpen futja át az egyén, akinek szubsztanciája a magasabban álló szellem, ahogyan az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse a maga számára; felidézi emléküket, anélkül, hogy ez érdekelné őt és nála időzne [...]. Az, ami az előző korszakokban a férfiak érett szellemét foglalkoztatta, a gyermekkor ismereteivé, gyakorlataivá, sőt, játékaivá süllyedt le.”⁵³

Még hosszasan sorolhatnánk ezeket a pozitivist világgépre jellemző (és aligha a fenomenológiai analízisből merített) jegyeket Husserlnél, és nem lesz haszontalan, ha még néhányat idézünk belőlük „Ámde ezeknek a fáradozásoknak [az újkori filozófiára jellemző kritikai reflexiónak] egyetlen érett gyümölcse a szigorú természet- és szellemtudományok, valamint új, tisztán matematikai diszciplínák megalapozása és önállósodása volt”.⁵⁴ „A matematika és a természettudományok csodálatos teóriáinak objektív igazságában – fogalmaz igaz lelkesedéstől eltöltve Husserl – [...] értelmes ember nem kételkedik.”⁵⁵ Nyilvánvalóan a faktualitásra való hivatkozás, tényállítás, tekintélyérv formái ezek. Husserl szerint „a tények babonás tisztelete közös” a naturalizmusban és a historicizmusban,⁵⁶

⁵² HUSSERL 1993: 87.

⁵³ HEGEL 1961: 22.

⁵⁴ HUSSERL 1993: 23.

⁵⁵ HUSSERL 1993: 25.

⁵⁶ HUSSERL 1993: 102.

de vajon az idézett hivatkozásban nem rejlik-e ugyancsak „a tények babonás tisztelete”? (Kérdés persze, hogy a *Logos*-beli publikálás, a folyóirat szándékai stb. mennyire befolyásolhatták Husserl hangütését.)

A programadó tanulmányban ebben a tekintetben a következőket olvashatjuk: „az egész újkori életben nincs még egy olyan eszme, amely erőteljesebben, feltartóztathatatlanabban nyomulna előre a tudomány eszméjénél. Diadalmenetét semmi sem tartóztathatja föl.”⁵⁷ „a kor kultúrájában [...] a szigorúan módszeres, objektívált tudomány roppant hatalmat [!] jelent. Az újkori tudat számára a művelődés vagy világnézet és a tudomány ideái [...] élesen különváltak [...] Ha fájlaljuk is ezt, akkor is [...] el kell fogadnunk, mint tény [!].”⁵⁸ „Nemzedék nemzedék után dolgozik lelkesedéssel a tudomány hatalmas épületén, hozzátevé ahhoz a maga erőfeszítéseinek szerény eredményeit.”⁵⁹ korunk „legerősebb realitása [!] a tudomány”;⁶⁰ „a természettudós nem fog habozni a felelettel [...], ahol a tudomány beszélhet, ott lekicsinylően el fogja utasítani a bizonytalan »nézeteket«, tudniillik a természettudománnyal szembeállított, tudományelöttes »természet-szemléleteket«”⁶¹. Husserl a tudomány – általa és generációja által vitathatatlanul és megfellebbezhetetlennek tartott – tekintélyét kívánja igénybe venni a filozófia mint szigorú tudomány eszméje számára. Egy olyan tudományeszményt, amelyet másfelől ugyanakkor értelemvesztésben, értelemkiüresedésben marasztal el. Vajon e jegyek nem ütköznek-e egymással?

De menjünk még egy lépéssel tovább. Lét és érvényesség szféráinak radikális platonista megkülönböztetése, lét és eidosz különbsége végig jellemzi a programadó tanulmányt, mint ahogy a *Logische Untersuchung*ent és az egész husserli életművet általában (lásd különösen az *Ideen* első könyvének első fejezetét). Ezen megkülönböztetésen alapszik tulajdonképpen Husserl Dilthey-kritikája és a historizmus visszautasítása (néhány század vagy ezred év történelméből, úgymond, nem lehet logikai következtetéseket levonni egy eszme érvényességére nézve⁶²). Ezen megkülönböztetés fényében furcsán hat az, amikor Husserl faktualitásokra hivatkozva akar érvényességet megalapozni. A faktualitásokra való hivatkozás ilyenformán kettős, ellentmondásos szerepet játszik. Faktualitásra, tényszerűségekre való hivatkozás a filozófia mint szigorú tudomány eszméjével szemben *cáfoló* instanciaként Husserl számára, úgy tűnik, semmiképpen sem jöhet szóba

⁵⁷ HUSSERL 1993: 35

⁵⁸ HUSSERL 1993: 95.

⁵⁹ HUSSERL 1993: 95. sk.

⁶⁰ HUSSERL 1993: 108.

⁶¹ HUSSERL 1993: 100.

⁶² Vö. HUSSERL 1993: 85. sk. Lásd különösen a következő megfontolást: „Tények alapján eszméket igazolni vagy cáfolni akarni értelmetlenség – ex pumice aquam, mint Kant citálta” (uo. 85).

– ám *megerősítő* instanciaként Husserl gyakran folyamodik hozzá. Nem alkalmazunk-e kettős mércét? Amikor Dilthey és a historizmus ellen kell érvelnie, akkor Husserl habozás nélkül elveti a faktualitásokra való hivatkozást, és következetesen kitart a lét és érvényesség szférái között megvont éles megkülönböztetés mellett, másutt – elsősorban a világnézet-filozófia elleni érvelésben – faktualitásokra hivatkozik, és átsiklik a lét–érvényesség megkülönböztetés felett. Ahol a faktualitások saját legbensőbb törekvéseivel egybeesnek, ott, úgy tűnik, nincs kifogása ellenük, sőt felhasználja őket, és pozitíve hivatkozik rájuk (néhol túlzottan is erőteljes, magabiztos hangnemben); ahol ellenben törekvéseivel szemben állnak, ott a lehető legnagyobb határozottsággal száll síkra ellenük.

Amikor Husserl az *Eszmék* első kötetében visszaveszi a pozitivizmus kifejezést,⁶³ akkor fenomenológiailag megtisztított, átértelmezett formában elhódítja azt a pozitivizmustól. Elemzett szövegeinkben azonban nincs szó elhódításról, egyszerűen úgy tűnik, nincs is tudatában annak, hogy az eszme, amelyet hirdet, a klasszikus pozitivizmusból ered, pozitivista tudományfelfogást tükröz. E ponton számos „fenomenológiátlan” „előítélet” dolgozik Husserlben – Husserlben mint korának gyermekében –, és a tudományhoz való viszonyulása hasonló ahhoz, amit Rorty írt le, amikor arról beszélt: az újkori természettudomány, miközben leváltotta a vallást, maga is vallásos tartalmakkal telítődött.⁶⁴

A pozitivista motívumoknak Husserl tudományfogalmába való beszüremkedése, továbbá tudományfelfogásában betöltött tartós és meghatározó szerepe azt mutatja, hogy Husserl is kora gyermeke volt. Ezt persze aligha lehetne kritikailag szóvá tenni, ha nem volna meggondolkodtató az, hogy – úgy tűnik – Husserl éppenséggel nem akart az lenni, a kor fölé akart emelkedni, a véggel szemben a végtelent vette célba (ami korának, mint egy adott, történeti, véges kornak a sajátossága volt). Bizonyos dolgok „magától értetődők” voltak a számára, azaz (a klasszikus polgári haladásgondolat részeként, amelybe Husserl

⁶³ Lásd Hua III/1, 19. §.

⁶⁴ Rorty leírása példászerűen érvényes Husserlre is. Ami a tudománnyal kapcsolatos filozófiai elvárásokat illeti, írja, „egészen Kantig a szekularizált intellektüel a fejlődő természettudományok által szerzett tudásban látta élete célját. A XIX. században [...] továbbra is a tudományos igazság tiszteletében látták megtestesülni a legmagasabb emberi erényt – azt, ami a keresztény felebarát szeretettel és az istenfélelemmel morálisan egyenértékű. [...] Ám a XIX. század egy másfajta szekularizált intellektüel felnövekedésének is tanúja volt; azé, aki éppoly alapvetően elvesztette a hitét a tudományban, mint a felvilágosodás Istenben. Carlyle és Henry Adams ezen újfajta intellektüelek példái, azoké, akiknek tudatát a történelem kontingenciájának érzése uralja [...]; az az érzés, hogy a természet és a tudományos igazság nem érinti a dolgok velejét, és hogy a történelem nagyon is törékeny. Ez a fajta intellektüel a kelleténél is jobban szekularizálódott; a »tudomány« vagy az »emberiség« vallását ugyanis éppannyira öncsalásnak tartja, mint e régi korok vallását.” (RORTY 1985: 598)

belenőtt) magától értetődő *igenlés* tárgyai. A „magától értetődő” más szóval nem csupán fenomenológiájának tárgya volt – hiszen Husserl szerint, ami magától értetődő, mint például a megismerés a természetes életben vagy a megismerés a pozitív tudományok számára, az a filozófus számára rejtély lesz, mert a fenomenológia számára a felülvizsgálat tárgyait mindenekelőtt a hétköznapi élet magától értetődőségei képezik –, hanem ez a magától értetődőség (az uralkodó kor-szellem általi meghatározottságként) Husserl gondolkodásának is – meglehet, nem kis mértékben – meghatározója volt.

Mindez azonban csak válaszuk negatív részéhez tartozik: vajon a filozófia mint szigorú tudomány álmát végigálmodtuk...? Bizonyos értelemben, mondhatnánk, igen, de tulajdonképpen nem erről van szó. Nem arról, hogy a filozófia a mai napig nem vált szigorú tudománnyá, hanem arról, hogy a szigorú tudomány eszméje (a nemzedékeken átívelő vállalkozás Kuhn óta alapjaiban megrendült eszméje) sem annyira magától értetődő ma már, mint volt egykor – nemigen tudunk vele mit kezdeni. A kérdés így nem annyira az, vajon kitartunk-e mellette – sokkal inkább az, hogy értelmes-e még az (nem változott-e meg az értelme annak), amivel kapcsolatban döntést kell hoznunk, kitartunk-e mellette vagy sem. Nemzedék nemzedék után: ez prekuhniánus felfogás, a tudomány pozitivista-kumulatív felfogása (ami egyébként közel áll a korai bécsi köréhez). Fenomenológiátlanságát jelzi, hogy megválaszolatlan a kérdés, hogyan kell ezt szemléleti megjelenítés tárgyává tenni? Tett-e ez irányban Husserl, ennek fenomenológiai, szemléleti megjelenítésére bármifajta erőfeszítést is? Avagy hagyta magát pusztán elzsongítani valamely, a kor, illetve saját generációja számára magától értetődő lelkesedés tárgyát képező eszme által? Mindenképpen feltűnő, hogy a filozófia mint szigorú tudomány eszméjének gyakori említésekor, tárgyalásakor Husserl milyen kevésbé mozgatja vagy hozza játékba a fenomenológiai instrumentáriumot (redukciók, intencionalitás, beállítódásváltás stb.). Bárhogy legyen is, a jelenkor tudatát (úgynevezett „művelődését”) különben sem hatja át napjainkban oly mértékben a szigorú tudomány eszméje.

Az álmot végigálmodtuk? Ha egy a szó szerinti megfogalmazás sugallta értelmezési lehetőséggel élünk, a kérdésre viszontkérdéssel válaszolhatunk: a filozófiának vajon álmokkal van dolga? Ha igen, akkor talán nem is volna olyan nagy kár, ha az álmot végigálmodtuk volna, hiszen az a meggyőződés állana mögötte: a filozófiának elsődlegesen mégsem álmokkal van dolga, nem – Kanttal szólva – a szellemlátók álmaival, vagy – továbbra is az ő kifejezésével élve – *Schwärmereij*el, álmodozó rajongással.⁶⁵ Ebben az értelemben talán nem is volna olyan nagy baj,

⁶⁵ „A kritikai filozófia kiüzi utolsó menedékéből az álmodozó rajongást”, írja Kant a *Prolegomena* végén (Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, A 222, lásd KANT 1974: V. kötet

ha az álmodást végigálmodtuk, ha az álom véget ért volna. A filozófia mégsem csupán *wishful thinking*, *Wunschdenken*, álmodozó rajongás. Így hát mégiscsak fontos volna, hogy ez az álom, a filozófia mint szigorú tudomány *álma* ne ringasson észrevétlenül *álomba* minket – hogy ne legyen „álomba ringató ópium”.⁶⁶ Az alternatíva – amelyet Husserl osztani látszik, sőt, amelyre mint alapvető kihívásra egész filozófiája épül – egy kényszerű vagy-vagy. *Vagy* filozófia mint szigorú tudomány *vagy* a szkepszis réme, a szkepszis által keltett riadalom, miszerint minden összedől és a semmibe hullik. Ez az alternatíva, fogalmazhatunk óvatosan, talán mégsem annyira kényszerű, talán mesterkéltnél túlzó, talán nem magukból a dolgokból adódik; ezt az alternatívát – miszerint ha nem álmodozhatunk tovább, akkor nem marad más hátra, mint a minden dolog romba dőlésével fenyegető szkepszis – ezt az alternatívát talán mégsem kellene riadtan elfogadnunk. Az abszolút igazság eszméjének helyébe állíthatjuk a véges emberi egzisztencia igazságát is – és ilyenformán nem maradunk akkor „igazság” nélkül.

Van-e azonban pozitív része is az előadásunk címében megfogalmazott kérdésre adott válasznak?

*

Fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmodást végigálmodtuk? – ha más irányból indulunk el, az előadás címében megfogalmazott kérdésre egyfajta ideiglenes válaszként a következőket lehetne mondani. Nem, az álmodást nem álmodtuk végig, az álom nem ért véget, még akkor sem, ha ezt az álmodást manapság immár aligha a husserli fogalmakkal hajlanánk azonosítani vagy leírni, nem a szigorú tudomány álmáról beszélnénk. Hogy ki milyen kifejezéseket használna, hogy milyen kifejezéseket volna itt egyáltalán helyénvaló használni, ingadozó, bizonytalan, és a megfelelő kifejezések hiánya egyszersmind korunk filozófiai állapotának,

263. sk.; lásd KANT 1999: 170. sk.). A *Schwärmerei* fordításánál (rajongás, ábrándozás, lelkesedés) az igei alak (schwärmen) „sich in Träumen verlieren”, „kommt ins Träumen” jelentésére támaszkodok (lásd WAHRIG 1996: 1153). A „Schwärmer” angolul „(day)dreamer, visionary”, *Schwärmer* pedig „enthusiasm”, „daydreaming” (WILLMANN–MESSINGER–LANGENSCHIEDT-REDAKTION 1988: 958). Lásd még KrV (Kant 1974: III–IV. kötet) Bxxxiv., KpV (Kant 1974: VII. kötet), A153. Az utóbbi helyet érdemes idéznünk: „Ha az *ábrándozás* (*Schwärmerei*) a legáltalánosabb értelemben annyit jelent, hogy bizonyos alaptételeket követve túllépünk az emberi ész határain, akkor a *morális ábrándozás* azoknak a határoknak az áthágása, amelyeket a tiszta gyakorlati ész állít az emberiség elé.” Kant számára „az ember helyes magatartását az eléje tartott kötelességnek kell ki-nevelnie, mely leszoktatja arról, hogy morális tökéletességről álmodozzék (*Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt* = nem hagyja, hogy megálmodott morális tökéletességről ábrándozzék) [...]” (KANT 1991: 202. sk.; kiemelések az eredetiben.)

⁶⁶ Ez a kifejezés minden látszat ellenére nem Marxtól származik, hanem Heideggertől. Egy, a húszas évek elején született feljegyzésről van szó, a kontextus pedig meglehetősen valószínűsíti, hogy Heidegger gondolhatott itt akár Husserlre is – avagy éppenséggel elsősorban őrá. Megjegyzése ugyanis így hangzik: „az abszolút igazság eszméje [...] álomba ringató ópium”. GA 61. 164.

ha úgy tetszik – husserli kifejezéssel élve, amely ma aligha kevésbé aktuális – körünk ínségének a tükrözője. A szigorú tudomány programjának helyébe Heideggernél a gondolkodás szigora iránti elkötelezettség lépett – a szigor kedvéért Heidegger egy évtizednyi meditálás után feladja a tudományt⁶⁷ –, ám Husserl törekvése töretlenül élt tovább benne.

Így annak a törekvésnek az ideje, amely Husserl megfogalmazása és jelszava, a fenomenológia „mint szigorú tudomány” programja mögött meghúzódik, nem járt le, ez az álom nem ért véget, elevenen él – elevenen él a dolgokhoz odaforduló, a dolgokra koncentráló alapos, felelősségteljes, elmélyült filozófiai munka és az eszerint, ennek jegyében élt élet; elevenen él, éspedig azért, mivel nem a mindenkori változó korszellem függvénye, mivel a korszellem nem képes megcáfolni, igaz, megerősíteni sem. A filozófus szemlélete és eltökéltsége áll mögötte, az ilyesmi pedig mindig lehetséges (ekképpen a filozófia mint szigorú tudomány nem más, mint egyfajta autentikus lét). Megmarad érintetlen tisztaságában a fenomenológiai elemzés, a dolgokhoz való eredeti hozzáférés igénye. Ezt az álmodot nem álmodtuk végig, ez az álom nem ért véget.

Vajon egy alapjaiban sekélyes, romlott korban – nem kevés filozófus tapasztalta ilyennek a sajátját – mondhatnánk-e jó lelkiismerettel azt: a becsület ideje lejárt, véget ért, a becsület, a tisztesség álmát végigálmodtuk? Ha viszont ez így van – és erre vonatkoznék utolsó megjegyzésem –, akkor nem csupán álomról van szó, hanem többről, valóságról. A fenomenológia „mint szigorú tudomány” programja iránti eltökéltség, a mellette való elkötelezettség innen tekintve nem csupán álom, amelyet meg kell valósítani, hanem – amennyiben van, és példaadó módon tanúsítja magát – egyszersmind valóság is.

⁶⁷ A fenomenológia számára Husserl által megkövetelt szigor, „Strenge” Heidegger számára annyit tesz, mint „angestrengt” – „megfeszítetten”, „megfeszítve” kutatni, teljes odaadással („hingeben”) a dologra koncentrálni, annak adni az első és utolsó szót (GA 58: 137). *Mi a metafizika?* című székfoglaló előadásában Heidegger úgy fogalmaz: „a tudomány semmifajta szigora nem éri el a metafizika komolyságát” (GA 9: 122). Ha a filozófia nem is tudomány, de azért a gondolkodás szigora fölér a tudomány szigorával, sőt meghaladja azt. Ha könnyű szívvel feladjuk is a filozófia mint szigorú tudomány eszméjét, ez még cseppet sem érinti a gondolkodás szigora melletti elkötelezettségünket – Heidegger így a maga módján megőrzi és túllicitálja Husserl törekvését: a szigorú tudományként felfogott filozófia sem elég szigorú az ő számára, és mintegy ellentmondást érzékelve a jelző és a jelzővel ellátott főnév között, a „szigorú tudományból” megőrzi a „szigort”, feladja a „tudományt”. – A fő argumentum alighanem a következő. A filozófia „eredetibb, mint minden tudomány, mivel minden tudomány a filozófiában gyökerezik, s belőle ered. Miként a körről kijelenteni, hogy kerekded, fölösleges és nem megfelelő volna”, hasonlóképpen áll a helyzet a filozófia tudományosságával. Fonák dolog volna olyasmivel meghatározni, ami belőle származik, ami levezetett. A tudomány, a tudományosság mércéi a filozófiából származnak, a filozófiát ezért nem lehet valami olyannak a mércéjével mérni, olyan mérce alá állítani, ami belőle származott (lásd GA 27: 17; némileg bővebben lásd FEHÉR 2012).

Ám aligha – a *Fortschritt*, illetve a *Fortschrittsoptimismus*, a haladás vagy a haladásba vetett optimista hit előfeltevésén nyugvó – egymást követő nemzedékek sora, sokkal inkább elkötelezett egyének által megvalósítandó valóság. Jövőndő generációk válláról, amint azt a fiatal Martin Heidegger hangsúlyozta, nem akarthatjuk – és nem is lehetséges – levenni a radikális kérdés terhét és felelősségét,⁶⁸ miként, tehetjük hozzá, az egzisztálás terhét és – ami ezzel egyjelentésű – autonómiáját és méltóságát sem. Az, hogy utódainkra nem hagyunk ínséget és nyomort,⁶⁹ rendjén való, ám ez nem jelentheti azt, hogy az emberléttel együtt járó döntés terhét is levesszük a vállukról, és nekik a miáltalunk kijelölt úton kell immár egyszer és mindenkorra haladniuk (avagy menetelniük); a jövőndő generációkról való gondoskodás más szóval nem jelentheti azok örök kiskorúságra ítéletét vagy kiskorúságba taszítását, egyedül képviselhető formája a példaadás.⁷⁰ E példaadás kiemelkedő mestere a 150 éve született Edmund Husserl munkássága. Munkásságát ebben az értelemben felfogni: ez lehet életművének egy, a jelenkorra kisugárzó lehetséges tanulsága.

EGYÉNI RÖVIDÍTÉSEK

ETV = HUSSERL, E. (1998): *Az európai tudományok válsága*. I–II. kötet. (BERÉNYI G., MEZEI B., ENYEDI A. és ULLMANN T. ford.). Atlantisz, Budapest.

GA = HEIDEGGER, M. (1975 óta folyamatosan): *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt.

GW = GADAMER, H.-G. (1985-1995): *Gesammelte Werke*. Mohr, Tübingen.

IRODALOMJEGYZÉK

ADORNO, T. W. (1970/2003): Aspekte. In: ADORNO, T. W.: *Gesammelte Schriften* (TIEDEMANN, R. Hrsg. unter Mitwirkung von ADORNO, G.–BUCK-MORSS, S.–SCHULTZ, K.). Bd. 5. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.

⁶⁸ GA 62, 348. Magyarul: HEIDEGGER 1996–1997: 6.

⁶⁹ Lásd HUSSERL 1993: 103.

⁷⁰ Ezért utolsó kritikai megjegyzésünk a husserli szöveghez ez lehetne: ha a filozófia – amint az *A filozófia mint szigorú tudományban* elhangzik – „a végső eredetekhez nyúl vissza”, akkor a filozófus jövőndő generációktól vajon meg akarja tagadni ezt az önmagával szemben olyannyira radikálisan érvényesített igényt?

- BENEDIKT, M. (1986): Wurzeln und Mißverständnisse der transzendentalen Phänomenologie von Lambert zu Kant bis heute. In: APEL, K.-O.: *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts* (BENEDIKT, M.–BURGER, R. Hrsg.). Edition S, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, Wien. 20–38.
- BOEHM, R. (1968): *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, M. Nijhoff, The Hague.
- BIEMEL, W. (1979): Doxa und Episteme in der „Krisis“. In: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls* (STRÖKER, E. Hrsg.). Klostermann, Frankfurt/Main. 10–22.
- CARR D. (1970): Translators Introduction. In: HUSSERL, E.: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* (CARR, D. ford.). Northwestern University Press, Evanston.
- DILTHEY, W. (1984): *Das Wesen der Philosophie* (PÖGGELER, O. Hrsg.). Philosophische Bibliothek 370. Meiner, Hamburg.
- FEHÉR M. I. (1992): *Martin Heidegger. Egy XX. század gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest.
- FEHÉR M. I. (2001): *Hermeneutikai tanulmányok. I.* L'Harmattan, Budapest.
- FEHÉR M. I. (2009): Hermeneutika és humanizmus. In: NYÍRŐ M. (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan, Budapest. 43–117.
- FEHÉR M. I. (2012): A kerekded kör, avagy a filozófia nagyságáról és nyomorúságáról. *Magyar Tudomány*, 173. 9. 1110–1120.
- FICHTE, J. G. (1981): Második bevezetés a tudománytanba (ENDREFFY Z. ford.). In: MÁRKUS Gy. (szerk.): *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest. 53–127.
- GADAMER, H.-G. (1985): *Igazság és módszer* (BONYHAI G. ford.). 1. kiadás. Gondolat, Budapest.
- GADAMER, H.-G. [1993]: A fenomenológiai mozgalom (BONYHAI G. ford.). *Athenaeum*, II. 1. 46–90.
- GARIN, E. (1960/1986): Die Kultur der Renaissance. In: MANN, G.–NIETSCHKE, A. (Hrsg.): *Propyläen Weltgeschichte*, Bd. 6, Berlin. Propyläen Verlag, Frankfurt am Main.
- HEGEL, G. W. F. (1961): *A szellem fenomenológiája* (SZEMERE S. ford.). Akadémiai, Budapest.
- HEIDEGGER, M. (1969): *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen.
- HEIDEGGER, M. (1976): *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen.
- HEIDEGGER, M. (1996–1997): Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése). *Existentia* VI-VII, *Supplementa*, II. 1–51.

- HEIDEGGER, M. (2005): „*Mein liebes Seelchen*”. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970* (HEIDEGGER, G. Hrsg.). Deutsche Verlags-Anstalt, München.
- HUSSERL, E. (1956): *Persönliche Aufzeichnungen* (BIEMEL, W. Hrsg.). *Philosophy and Phenomenological Research*, 16. 3. (Mar., 1956). 293–302.
- HUSSERL, E. (1980): *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. Niemeyer, Tübingen.
- HUSSERL, E. (1993): *A filozófia mint szigorú tudomány* (BARÁNSZKY-JÓB L. ford., bev. és szerk. FEHÉR M. I.). Kossuth, Budapest.
- KANT, I. (1974): *Werke in zwölf Bänden, Theorie-Werkausgabe* (WEISCHEDEL, W. s. a. r.). Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- KANT, I. (1991): *A gyakorlati ész kritikája*. In KANT, I.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* (BERÉNYI G. ford.). Gondolat, Budapest.
- KANT, I. (1999): *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* (JOHN É.–TENGELYI L. ford.). Atlantisz, Budapest.
- LÖWITH, K. (1959): *Eine Erinnerung an E. Husserl*. In: *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Phaenomenologica, Bd. 4. M. Nijhoff, La Haye. 48–55.
- MARBACH, E. (2009): *Einleitung*. In: HUSSERL, E.: *Philosophie strenge Wissenschaft*. (Philosophische Bibliothek 603). Meiner, Hamburg.
- RORTY, R. (1985): *A filozófia ma Amerikában* (Philosophy in America Today). *Magyar Filozófiai Szemle*, XXIX. 3-4. 583–599.
- SCHUHMAN, E.–SCHUHMAN, K. (1994): *Einführung in die Ausgabe*. In: HUSSERL, E.: *Briefwechsel*. Bd 10. *Einführung und Register* (= *Husserliana: Dokumente*, Band III/1–10: *Briefwechsel*). In: *Verbindung mit Elisabeth Schuhmann hg. v. Karl Schuhmann*. Kluwer Academic Publishers, The Hague. 1–70.
- SCHWENDTNER T. (2009): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L’Harmattan, Budapest.
- SPIEGELBERG, H. (1982): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 3rd enlarged edition. M. Nijhoff, The Hauge.
- SZILASI, W. (1965): *Nachwort*. In: HUSSERL, E.: *Philosophie strenge Wissenschaft. Erste deutsche Buchausgabe* (SZILASI, W. Hrsg.). Klostermann, Frankfurt/Main. 87–101.
- VESSEY, D. (2007): *Who Was Gadamer’s Husserl? The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VII. 1–23.
- WAHRIG, G. (1996): *Deutsches Wörterbuch*. Jubiläumsausgabe. Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh/München.

- WEBER, M. (1995): *A tudomány és a politika mint hivatás*. Kossuth, Budapest.
- WILLMANN, H.–MESSINGER, H.–LANGENSCHIEDT-REDAKTION (1988): „*Der Kleine Muret-Sanders*”. *Englisch–Deutsch. Langenscheidts Grosswörterbuch der englischen und deutschen Sprache*. Langenscheidt, Berlin–München–Wien–Zürich–New York.

◀ HUSSERL PLATONICUS¹

„Die Ideenblindheit ist eine Art Seelenblindheit.”

Hua III/1: 48.

1. PLATÓN ÉS PLATONIZMUS

A platonizmusnak mint gondolkodási típusnak a története nem választható el Platón recepciójától, mégis önálló nyomvonalon haladt. Az a belátás, hogy a platonizmus esetében gondolkodási típusról van szó, a reneszánszra vezethető vissza. Ficino ugyan elkészíti Platón műveinek teljes latin fordítását, de Petrarca az, aki széles körben hirdeti a platonikus gondolkodás (*Plato et platonici*) magasabb rendűségét az arisztotelészivel szemben. Platón alakja mint gondolkodási típus Rafael nevezetes freskója által terjed el, amely a Stanza della signatura oldalmenyendezetén látható a Vatikánban. Ezen a képen Platón az ismert és jellegzetes kézmozdulattal egy filozófiai felfogás alapvonalát emeli ki, míg a mellette haladó Arisztotelész, a maga ellentétességének ható, valójában azonban kiegészítő kézmozdulatával egy eltérő, de mégis az egészhez tartozó stílus kifejezője.

A platonisztikus gondolkodás Rafael szerint a *Timaioszt* veszi alapul – Platón a freskón ezt a könyvet tartja balkezában –, vagyis a kozmológiai egészre vonatkoztatja az ismeretet. Ezzel szemben az arisztotelészi gondolkodás a konkrétumot helyezi előtérbe, az etikát (az Arisztotelész baljában tartott könyv szabad szemmel olvasható címe), vagyis megfontolása a gyakorlatra irányul. A platonizmus az ismeret univerzumát, az arisztotelizmus a gyakorlat partikularitását hangsúlyozza. Mindez egybevág azzal, amit mind Platón, mind Arisztotelész állít a filozófia két módjáról: az egyik fentről lefelé, a másik lentől felfele irányul, az egyik deduktív, a másik induktív – ahogyan a platóni barlangban is két mozgásirány van jelen. Mindehhez Rafael hozzáilleszti a filozófia egészleges meghaladásának látomását az athéni iskolával szemközt látható teológiai freskójában, amelynek középpontjában az oltáriszentség áll. Míg az athéni iskola elrendezése nyitottságot, lezáratlanságot sugall, a *Disputa az Oltáriszentségről* című freskója szerkezetileg összességül a szentháromság mesterien megfestett, vertikális alakzatában.

¹ Az írás egy változata megjelent a szerző *Mai vallásfilozófia* című kötetében (Kairosz, Budapest, 2010).

A 16. századtól a platonizmus sokféleképpen jelen van: a típus kifejezi – kontextustól függően – az idea realitását, a túlvilág hangsúlyozását, az evilágiság leértékelését, az általános szembeállítását az egyedivel, a logikai-matematikai entitások önálló fennállását, az érzékiség, a természetiség, a testiség meghaladását egy univerzális egészben, amely meghatározása szerint irreális. Ez az irrealitás köszön vissza a platonizmus kezdeti kedvező fogadtatását fokozatosan felülbíráló felfogásokban, amelyek a platonizmusban ismeretileg, etikailag, politikailag, nem utolsósorban kozmológiailag használhatatlan adatok halmazát látták már a 17. század első felétől kezdődően.

A platonizmus ambivalens értékelése a 19. században folytatódik: a romantika és az idealizmus sokra tartja, amiképpen a matematika és a logika is, de a természettudományos gondolkodás elfordul tőle. Eközben a platonizmus közkeletű fogalmát fokozatosan felváltja Platón műveinek egyre alaposabb ismerete; az általában vett platonizmus helyett a 19. század elejétől már Platón értelmezéseiről beszélhetünk. Miközben Platón műveit Schleiermacher németre fordítja, a Platón-kutatás egyre szakszerűbbé válik, és egyre nagyobb szerepet játszik benne – a doktrinális tartalom kifejtésével szemben – a történeti sorrend megállapítása. A történeti sorrend, a kutatás ezen új mintája csak akkor szorul háttérbe, amikor Wilamowitz bebizonyítottnak véli a 7. levél eredetiségét, és ezzel Platón reális alakja szinte megfogható közelségbe kerül. Paul Natorp platonizáló idealizmusa, illetve Werner Jaeger kultúrtörténeti Platón-interpretációja egymással versengő minták, amelyek önmagukban is jelentős hatást keltettek.

Platón műveinek szoros kapcsolata a német filozófiával közismert. A német idealizmus nagy korszaka egybeesik Schleiermacher Platón-fordításainak közreadásával (1804–1808). A német gondolkodás újabb átfogó megújításának kísérlete, amely a fenomenológiához kapcsolódik, ugyancsak együtt halad azzal a nagyszabású Platón-recepcióval, amely Natorp és Jaeger nevéhez kapcsolódik. Natorp 1902-ben jelentette meg *Platos Ideenlehre* című munkáját, amelynek kifejezett célja volt Platón felfogását az idea felfedezésében és kidolgozásában összpontosítva kifejezni. Natorp ezzel nem egyszerűen filozófiatörténeti teljesítményre törekedett, hanem a filozófiai gondolkodás új alakjának kifejtésére és beteljesítésére saját gondolkodásában. Natorp Platónban látta azt a személyt, akinek gondolkodásával bejutunk a filozófia csarnokába, és felfogásának mélyebb megértésével és továbbgondolásával a filozófiát új eredményekhez segíthetjük.

Natorp Platón-képe általában véve a német idealizmusé, ezen belül Kanté és elsősorban a marburgi újkantianizmusé: eszerint Platón az idea felfedezésével és megnevezésével új típusú ismeretet és lételfogást tett lehetővé. Az idea új valóság, a természeti valóságot meghaladó transzcendencia, amely megelőzi és létesíti a számunkra köznapilag adott realitást. Az idea mégsem szubsztancia, nem

realitás, hanem szabályszerűség, az előfordulások szervező egysége, tapasztalati organizáció. Az idea egyfelől az egyéni tapasztalat hipotézise, másfelől azonban a valóságnak mint élő konkrétumnak a vonatkozása, kitekintése, perspektívája, amelyben a dolgok létezhetnek, fennállhatnak és megismerhetők. Az idea tehát transzcendencia, de nem reális, hanem transzcendentális, vagyis posztulátum jellegű, konstitutív előzetesség. Natorp Platónban a filozófia, pontosabban a transzcendentális gondolkodás első felfedezőjét pillantja meg, amely felfedezés első kifejtése Kantra hárult, értelmezése pedig a posztkantiánus transzcendentálfilozófiára.

Jaeger Platón-képe nem az idea ismeretelméleti vívmányát helyezi előtérbe, hanem azt a folyamatot, amelyben a történelmileg kialakult kultúra – mint *paideia*, képzés – lehetővé teszi a gondolkodást. Ezzel Jaeger – szemben Natorp episztemológiai megközelítésével – a megelőző gondolkodás történetiségre vonatkozó meglátásait integrálja Platón-felfogásába. Platón a történelmi kultúra alapján érthető és értelmezendő, abban az összefüggésben, amelyet a képzés mint kultúra lehetővé tett számára. Gondolkodásunk a képzés történelmi összefüggésén nyugszik, csak ezt megismerve ismerjük meg gondolkodásunk előfeltételeit és lehetőségeit; gondolkodásunk másfelől beleilleszkedik a képzés történelmébe, maga is történelmi képződmény, amelyet absztrakt fogalmiságában nem ismerhetünk meg, csupán történetiségében.

A mai kutatások egyetlen egységesnek tekinthető iránya, a protológiai vagy elvtani megközelítés (a müncheni iskola) a történetiség hangsúlyozásától visszatér az egységes doktrinális tartalom kifejtésének régi vállalkozásához, amelybe beleolvasztja a stíluselemzés újabb eredményeit is (SZLEZÁK 1993). Ezzel az irányzattal jelenleg nem szükséges foglalkoznunk, mivel Husserl szempontjából irreleváns, noha a platonizmus teljesebb fogalmára nézve döntő fontosságú. Husserl elsősorban a két jelzett szerző, Natorp és Jaeger befolyása alatt állt. A későbbi fenomenológia, Heidegger, Lévinas, Derrida és Patočka implikálja a Platón-recepció és a platonizmusértelmezések későbbi fejleményeit is, illetve a platonizmus fenomenológiai jelenlétének első reflexióit Husserl és Heidegger munkáiban. Mindkét munkában és a fenomenológia egészében különleges jelentőségű a tágan vett platonizmus. Ezzel Platón műve képes volt arra a különleges teljesítményre, hogy felfogásával mintegy két évezred elmúltával is döntő hatást gyakoroljon a gondolkodásra.

2. PLATONIZMUS ÉS FENOMENOLÓGIA

Natorp – akit kollégái 1902 után csak „Platorp” néven emlegettek – a husserli fenomenológiát kezdeteitől fogva figyelemmel kísérte. A *Logikai vizsgálódásokról* (LV) írt recenziójában rámutatott a szoros kapcsolatra az újkantiánus ismeretkritika

és Husserl logikaelmélete között (DE BOER 278). Husserl a LV lábjegyzeteiben több alkalommal is kedvezően említi Natorp álláspontját. A két tudós kapcsolata fennmaradt Natorp haláláig, amint erről levelezésük tudósít. Érvényesül benne az a hatás, amelyet Natorp fejtett ki Husserlre, és amelyben a platonizmus Natorp-féle értelmezése, az idea centralitása, a transzcendentális gondolkodás világtörténelmi szerepe, végül Platón személyének mint a filozófia alapítójának a fontossága jelentős szerepet játszott.

A fenomenológia Natorpon kívül mélyebben is kapcsolódik a platonizmus hagyományaihoz. Bolzano, Lotze és Brentano a maguk módján platonisztikus vonásokat örökítenek tovább. Bolzano az önmagukban fennálló logikai entitások felfogásával a logikai platonizmust fejleszti tovább; Lotze értékelmélete, amely szerint az érték nem létezik, hanem értékszerűen fennáll, és a létezést lehetővé teszi, a hagyományos platonizmus általános felfogásához áll közel, amely szerint az idea létezése primordiális, és magasabb rendű a reális létezéshez képest. Brentano életműve e tekintetben bonyolultabb, de itt is megjelenik a reális létezést lehetővé tevő fennállás, az intencionális inegzisztencia gondolata, amely egyedül képes a közvetlen bizonyosság kiváltására, ezért léte nem függ a reális tartalomtól, ez utóbbit pszichikailag megelőzi és lehetővé teszi. A pszichikai fenomén *platonikus* fenomén, noha nem a logikai platonizmus tisztaságában, hanem olyan tapasztalatelmélet szerint, amelyben a pszichologizmus kérdése még nem tisztázódik. A pszichologizmus egész kritikája Husserl munkásságában, és az intencionalitás ezen nyugvó önálló felfogása és kifejtése a tág értelemben vett platonizmus körében helyezhetők el.

A fenomenológia és a tágan vett platonizmus szoros kapcsolatára sokan felfigyeltek, így mások mellett Johannes Hessen is. A kölni filozófus, aki az augusztinianizmus sokoldalú hirdetője volt, és mára méltatlanul feledésbe merült hazájában (ellentétben például Dél-Amerikával), gyakran rámutatott a szoros rokonságra, amely az értékfilozófia és az „értékfilozófiai fenomenológia” (Horst Kassler kifejezése) módszere között fennáll. Különös élességgel hívta fel a figyelmet a platóni ideatan és Husserl nem-empirikus intuíciója közötti szoros kapcsolatra (például HESSEN 1924). Kimutatta továbbá – Adolf Reinach mellett talán a legkorábban – a fenomenológia elkerülhetetlen kapcsolatát a vallásfilozófia kérdéseivel, legyenek ezek hagyományosan vagy új módon felvetve; végül saját munkájának módszerét is fenomenológiai tartotta, amennyiben a fenomén tudomásul vételét és kifejtését, vagyis a fenomént elkerülő magyarázatok kiküszöbölését tűzte ki célul saját munkáiban. Ennek során visszatérően megemlítette a fenomenológia augusztiniánus, ekképpen platonikus gyökereit és kapcsolatait.

A „fenomenológiai platonizmus” kifejezés tudomásom szerint H. Lübbétől ered, aki egy 1954-es tanulmányában, a *Válság* teljes szövegének megjelenéséről

írva ennek, a fenomenológiai platonizmusnak a „végéről” értekeznek. A szöveg fő argumentuma osztja azt a közkeletű tévedést, amely szerint egyfelől a platonizmus azonos lenne a logikai platonizmussal, másfelől a *Válság* a platonizmussal való egyfajta leszámolás vagy az attól való határozott eltávolodás dokumentuma lenne a husserli életműben. Ezek a gondolatok már korábban megjelennek a Husserl-recepcióban, nevezetesen például Merleau-Pontynál, aki azóta sem azonosított leuveni kéziratokra hivatkozva állította a korai husserli idealizmus határozott felszámolását (MERLEAU-PONTY 2005: 130). Amellett, hogy a platonizmus egy bizonyos egyoldalú felfogásának alkalmazhatatlansága Husserl késői munkásságára nyilvánvaló, a platonizmus, a fenomenológiai platonizmus témaköre túlságosan tág ahhoz, hogy 1954-ben summariter ennek a végéről lehetett volna értekezni.

A fenomenológia platonizmuskritikájának egyes elemei ekkor már rendelkezésre álltak, hiszen Heidegger írása, a *Platón tanítása az igazságról* 1934-ben jelent meg első ízben. Ez a munka a legmélyebbre hatolva fordul szembe azokkal a kulcsfogalmakkal, amelyek a fenomenológia Platón-recepciójában döntő szerepet játszottak, elsősorban az *idea* és a *paideia* fogalmaival. Heidegger, másképpen fogalmazva, szembefordul a kortárs Platón-recepció két legfontosabb felfogásával, Natorp és Jaeger megközelítésével, és ezeken túllépve, egyben az általánosan és történetileg értett fenomenológiai platonizmust is bírálva, döntő fordulatot tesz: a lét és az igazság valóságát mélyebben felfogva, nem utolsósorban Nietzsche meglátásaira hivatkozva, a platonikus felfogás végét mondja ki és egy ettől lényegében különböző valóság felbukkanását, amelyet a lét ittlétében kíván láttatni.

Ez a fordulat döntő hatással van a fenomenológia későbbi változatainak antiplatonizmusára: Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur és Derrida valamiképpen egyetértenek a platonizmus átfogóan értett mintájának elfogadhatatlanságában, abban, hogy ez a platonizmus egy általánosító, naiv, kritikátlan, dogmatikus és totalitárius gondolkodás formájában jelenik meg, amely az egész klasszikus európai filozófiában meghatározó, és végeredményben az európai történelem pusztulásához vezetett. Lévinas felfogása példászerű: a platonizmus a totalitás gondolatának az eredete, amely – mint önmagába záródó kör – élesen szemben áll azzal a végtelennel, amelyet Lévinas kíván feltárni. A végtelen széttöri a totalitás körét, a totalitás azonban meghamisítja a végtelent. A gondolkodásnak el kell hagynia a platonizmust, vagyis a lét, az evidencia, az azonosság, az egység, a totalitás hagyományos fogalmait. Ezzel szemben újfajta realizmus útjára kell lépnie, amelyben nem az azonosság, hanem a különbség, az abszolút más áll a középpontban. Más felfogásban: a meghatározást kérdéssé tehetjük és feloldhatjuk a szisztematizálhatatlan, radikálisan spontán mozgásban, amelynek egysége más-ságában, azonossága különbségében rejlik. Derrida nevezetes esszéje, Platón

pharmatikonja nem tartozik a fenomenológia egyenes vonalú történetéhez, de mégis jól mutatja azt az odaadást, amellyel a fenomenológia utóhatásain belül egyes szerzők Platón *omnipraesentiájával* foglalkoztak. A logocentrizmus bírálata, amely e szerteágazó írás központi állítása, beletagolódik a Platón- és platonizmuskritikák azon sorába, amelyet Heidegger kritikája nyitott meg a 20. század elején. A logocentrizmus bírálata nem egyszerűen a beszéd elsőbbségének eltörlésére vonatkozik, szemben az „írás” elsőbbségének hangsúlyozásával, hanem egyáltalában a különbségek eltörlésére, amelyek meghatározónak bizonyultak a nyugati gondolkodás egészében. A beszéd már mindenkor írás, az írás elsődleges rögzítés, és mégis az értelmezés szabad tere. Derrida dekonstrukciós törekvése jelentős lépés abban az irányban, amely Platón és a platonizmus neokantiánus eredetű kanonizálásával szemben a nyugati gondolkodás alapjait kívánja kérdésessé tenni. Ezzel egyben ahhoz is hozzájárul, hogy Platón logikailag látszólag megbízható eljárásait alaposabb vizsgálatnak vessük alá, és meglássuk – feltehetően már a szerző által is szándékosan rögzített – visszásságait. Platón ugyanis sokkal több csapdát rejt, mint amennyi első megközelítésben látszik, és ha igaz, amit alább a kozmoteológiai mintáról állítok, a platonikus írárok félrevezető tartalma és formája még élesebben kimutatható. Ezzel egyben a nyugati gondolkodás egyes kulcsfelfogásai kérdéses, de legalábbis kérdőre fogható interpretációknak bizonyulhatnak.

Mindennek alapján anakronisztikusnak tűnhet, mégis tanulságos, ahogyan Jan Patočka a platonizmus reformját hirdeti meg *Negatív platonizmus* című írásában. Patočka sok szempontból Natorp művéből merít, elsősorban az idea centralitásának a hangsúlyozásában. Másfelől mégis szembefordul az idea „hipotetikus”, vagyis funkcionalista felfogásával, és az *epekeina*, a transzcendencia fontosságát hangsúlyozva érvel Platón és a szabadság modern tapasztalatának összetartozása mellett. Patočka tehát Heideggerrel is szembefordul, aki az ideában a rabságot, a lét leigázását látja, ezzel szemben ugyanis az idea transzcendens, felszabadító szerepét állítja előtérbe. Patočka az ideát megfosztja kozmikus és dogmatikus egységfelfogásától, annak dinamikáját és transzcendenciáját hangsúlyozva a *negatív platonizmusban*, ahogyan ő nevezi, új lehetőséget lát, amelyet a nyugati gondolkodásnak érdemes követnie.

3. HUSSERL PLATONIZMUSA

Husserl és a tág értelemben vett platonizmus kapcsolata az életmű egészét áthatja. Úgy fogalmazhatunk, hogy a husserli platonizmus változásait követve az életmű jelentős változásait is megrajzolhatjuk. Ezzel nem kívánom a platonizmus mególy

tág fogalmára sem visszavezetni Husserl felfogását, csupán a szoros kapcsolat kiemelése a célom. E kapcsolat a következő nagy témakörökben ragadható meg a legjobban:

- a) logikai platonizmus (főképpen a LV),
- b) fenomenológiai platonizmus (főképpen az *Ideen I*),
- c) platonizmus és életvilág (*Válság*),
- d) Platón a husserli filozófiatörténetben,
- e) a platonizmus egyes fogalmainak kritikája.

Ad (a). A LV platonizmusát logikainak nevezhetjük abban a tág értelemben, ahogyan a „logikai” a mű címében szerepel. A megközelítést a *Prolegomena* szabja meg, amelynek sikeres kísérlete a pszichologizmus leküzdésére és a tiszta logika eszméjének kidolgozására bevezeti a teoretikus fogalmát, amely önmagában fennálló és önmagáért való, azaz elkülönül a norma és a szabály egymásra épülő szféráitól. Mint Husserl fogalmaz, a pszichologizmus képviselői az ismereti szabályokat természeti törvénynek vették; ezzel szemben az antipszichologizmus, miközben felismeri a logikai törvények ideális, tisztán fogalmi jellegét, nem fogta fel, hogy a teoretikus törvények még nem normatív törvények, mivel ami teoretikus, „az [ugyan] ismeret szabályozására predesztinált”, ám ami normatív, az „lényegileg előírás-jellegű” (Hua XVIII, 43). A teoretikus eredeti függetlenséggel bír a normatívval szemben.

A LV további fejtegetései még határozottabb értelemben tartalmazzák a logikai platonizmus elemeit. A „kategorialis”, az „ideális”, az „a priori”, a „tisztá” jelzői e műben minden esetben olyan aktusra, élményre, szemléletre, intencionalitásra, jelentésre, törvényre utalnak, amelyek nem az aktus vagy a törvény teljesítményei, illetve eredményei, hanem az aktusban és a törvényben adódó sajátos, eidetikus fennállások jellemzői. E jellemzők egysége, amelyet *eidosznak* nevezhetünk, nem az empirikusan egyedi absztrakciója, amelyet az empirikus én hoz létre érzékelésében, észlelésében és ítéleteiben, hanem az empirikus én aktusai számára már mindig is, eleve adott, „valódi” fennállás.

Az *eidosz* valóságának pontos jellege mindazonáltal tisztázatlan marad a LV-ban. Ez a tisztázatlanság tette lehetővé Husserl törekvésének eltérő értelmezéseit. A fenomenológiai realisták, a platonizálók, a logikusok, a nyelvelmélet szakértői vagy az újkantiánusok – nevezetesen Natorp – különféleképpen értették Husserl mondandóit; amiben egyetértés volt, az a fenomenológia e korai szakaszának általában vett platonizáló jellege, vagyis egy olyan lényegi valóság fennállásának, az *eidosznak* a kimutatása, amely nem eredeztethető az empirikusan reálisból, legyen ez külső vagy belső egyedi empíria. Az *eidosz* tudatszerű fennállás,

de nem az empirikus egyén reális tartalma vagy része; az *eidosz* sokféleségben áll fenn, a sokféleség egysége, amelynek hordozóját, végső egységét, a „primitív ént” Husserl még „nem találta meg” – ahogyan fogalmaz – a LV első kiadásában.

Ad (b). Amennyiben a fentiek a logikai platonizmus tág elnevezése alá helyezhetők, azt is hozzá kell tennünk: végső, tudatszerű egység nélküli platonizmus ez, amelyben az egység hiánya egyben a módszertan kellő kifejtésének a hiánya is. A két hiányosság összefügg egymással: amennyiben az *eidosz* sajátos valósága tisztázatlan marad, annyiban marad tisztázatlan a módszer kérdése is. Hiszen az *idea* már Platónnál is egyszerre valóság- és módszerfelfogást fejez ki. Fenomenológiai platonizmusról akkor beszélhetünk Husserl életművében, amikor a módszertan összetett kifejtésével megjelenik a tartalmi egység, a sajátos valóság rendszeres kifejtésének igénye is. Ez klasszikus formát az *Ideen* I. kötetében ölt. E munkában a korábbi fejlemények, az intencionalitás, a pszichologizmus cáfolata, az aktus-, élmény- és jelentéselemzések egy rendszeresnek mondható szisztematika átfogó egészében találják meg a helyüket. Korábban másutt megfogalmaztam, most megismétlem: az *Ideen* első kötete Husserl klasszikus munkája, amellyel a tartalom és a forma egységét, a koherenciát és a világosságot, illetve a szisztematikus átfogóságot tekintve sem a korábbi, sem a későbbi munkák nem versenyezhetnek.

Ez a munka platonisztikusnak annyiban nevezhető, amennyiben nemcsak a korábbi pluralista platonizáló elemek nyernek benne kifejtést, hanem olyan átfogó állítások is, amelyek a természetes világ, a faktum esetlegességét, megszüntethetőségét, ezzel szemben az *eidosz* szükségszerűségét és megszüntethetetlenségét állítják. A módszertan részletes kifejtése, az *Ideen* e jelentős része világosan tartalmazza az utat, amelyen a természetes beállítódásból átléphetünk a fenomenológiai platonizmus birodalmába, ahol a valóság átfogóan eredeti alakja és tartalma bontakoztatható ki, a lényegek új univerzuma, amelyek a realitástól élesen különböznek, azt csupán esetleges aspektusként tartalmazzák. Platonizmusnak tűnik mindez abban az értelemben is, hogy a lényeg, az *eidosz* önmaga ismerete, a végső horizont az evidenciára épülő ismereteknek totális rendszerében. A természetes világnak mint realitásnak a szabad tettben lehetővé váló zárójelezése vezet a lényeglátás, az ideáció sorozatához, amelyben a tiszta tudat egész regionális felépítése megjelenik; mindez szükségképpen idealizmus, transzcendentális idealizmus, mivelhogy semmilyen realizmus nem képes ehhez mérhető ismeretre és az effajta ismeretek rendszerére, mivel szükségképpen szem elől téveszti a tudat sajátos fennállását. Csak ez utóbbi alapján – amely tehát nem lét a naiv értelemben, hanem tudatiság – válik lehetségessé a lényegek egyetemes tudománya, amelynek elnevezése a transzcendentális fenomenológia.

Ad (c). Mint Merleau-Ponty, Lübbe és még sokan mások kijelentették, Husserl késői korszaka, különösen a *Válság* iratai szakítást jelentettek a „fenomenológiai

platonizmussal”. Arra a kérdésre, hogy valóban szükséges lett volna ez a szakítás, Husserl az *Ideen* utószavában igyekszik válaszolni, amelyet egy évtizeddel ezelőtt magyar nyelvre fordítottam és közreadtam. Annak idején azért választottam ezt a szöveget, hogy Ricoeur *Fenomenológia és hermeneutika* című írásával szembeállítva rámutassak Husserl érveinek jelentőségére. Ennek az érvelésnek az egyszerűen kifejezhető tartalma az, hogy a tudat sajátos és elsődleges fennállás, amely, ha egyáltalán előfordul, akkor mindent meghatároz. Ez az érvelés a lehető legszorosabb tartalmi rokonságot mutat – noha formai közelségről az eltérő feltételek miatt nem beszélhetünk – azzal a gondolatmenettel, amelyet Szókratész foglal össze a *Phaidónban* (98 b). Eszerint Anaxagórasz tétele, amelynek felismeréséhez Szókratész csak fokozatosan jutott el, a végső megoldással szolgál, amennyiben jól értjük: az ész minden, mindennek az elrendezője, mindennek az oka és a célja, ami mellett csak másodlagos okok létezhetnek.

A *Válság* nem bírálja felül ezt az álláspontot, hanem – mint sokan rámutattak, mások mellett Hans-Georg Gadamer is – Husserl csupán a kidolgozásának módszertanát változtatja meg (GW 3, 125). A karteziánus módszer helyett a fokozatos kidolgozás útját ajánlja, amelynek során az életvilágból indulunk ki, és annak sajátos tartalmait, jelenségeit megragadva hajtjuk végre a redukciót – a köznapi világra és a tudomány absztrakcióira nézve egyaránt. A redukció eredménye azonban mégis a transzcendentális én elérése és a jelenségek egységének és forrásának megállapítása ebben a tudatban, amely egyszerre önálló és mégis saját empirikus tudatomban jelentkező. Az életvilág a tudományok problematikájához tartozik, mivel azok alapja a köznapi tapasztalat környezete. A *Válság* szóhasználat, új szempontok érvényesítése kétségtelenül újdonságként hathatott a *Karteziánus elméletek* Husserljének elvontságához képest, ám sem a problematika, sem a megoldás nem változik meg, csupán a módszertan. A késői Husserl szilárdan megmarad a „fenomenológiai platonizmus” talaján, sőt ezt a platonizmust még jelentősen gazdagítja is az univerzális korrelációs a priori tételének kimondásával és leszögezésével (46). Eszerint minden létező a szubjektív korrelációs rendszer indexe, vagyis a transzcendentális birodalomé.

Ad (d). Ennek a pontnak a további finomítása itt nem szükséges, mivel tartalma és jelentősége minden mellébeszélés ellenére is teljesen világos. Fontos azonban néhány megjegyzés arról a szerepről, amelyet Husserl Platónnak tulajdonít a filozófiatörténetben. E téren Natorp hatása eltéveszthetetlen. Natorp ugyanis azzal a céllal írta meg említett Platón-könyvét, és filozófiatörténészként abban látta Platón szerepét, hogy bevezetést nyújtson a transzcendentálfilozófiába, amely véleménye szerint a filozófiatörténet végső értelme. Husserl láthatóan úgy fogta fel a transzcendentális fenomenológiát, mint a transzcendentálfilozófia végső tisztázását, naiv maradványainak eltávolítását és új módszerrel való kifejtését.

Ebben Platónt ugyanaz a szerep illeti, mint Natorp sémájában: Platón hozza létre nemcsak a filozófiát, hanem egyfelől a tudományosság eszményét mint tiszta ész-tudományt, másfelől ideatanával a transzcendentális filozófia előfutára.

Ne tévesszük szem elől e filozófiatörténeti felfogás rendkívüli koherenciáját. Ebben a perspektívában a nyugati gondolkodás értelmes egészként jelenik meg (hasonlóan a *Phaidón* szűkebb körű beszámolójához), amelyben a közös vonal – több változatban és egymástól eltérő módokon – egyre tisztábban jelenik meg. Ez a fejlődés Husserl szerint sem ér véget a fenomenológiával, hanem továbbmutat az emberiség történelmi beteljesedésére, amelyben a filozófiai gondolkodás a döntő faktor. Platón dialektikája a filozófiának mint egyetemes tudománynak az első koherens kifejtése. A „tudomány” Husserl szemében közismerten az evidencián alapuló, közvetlen igazoláson nyugvó, lépésről lépésre kifejtethető, szisztematikusan elrendeződő, végső racionalitást biztosító igazságok összefüggése. Platón e tudományos eszmét a szkepszissel és a dogmatizmussal szemben védte meg, miközben kidolgozta ennek módszerét is, az evidencián alapuló tapasztalat- és fogalomelemzést, amelynek alapja a szükségszerűség. Az ész teleologikus, az egymással közösségben élő és alkotó gondolkodók munkájában valósul meg, vagyis Platón egyben a tudományos-filozófiai közösség, az igazi kultúra megalapítója is. A filozófus már Platónnál az etikai életvezetés mestere, *ein ethischer Praktiker*, aki társaival együtt az igazi emberiség kialakításán és beteljesítésén munkálkodik. Ennek formája az állam. Husserl felfogásában az igazi filozófiai gondolkodásnak szüksége van a kellő állami formára, amelyben megvalósulhat. Ez a felfogás egy politikai platonizmus csíráját tartalmazza.

Ad (e). Mindemellett Husserl élesen fogalmaz a platonizmus bizonyos változatát illetően, amelyet vele szemben mint „platonizáló realizmust” vetettek fel. Ez a probléma már a LV-ban is előkerül (Hua XIX/2, 7), ahol az általános pszichológiai hiposztazálásáról van szó. A hiposztazálás egyik formája a „platonizáló realizmus”, a másik a pszichológiai hiposztazálás. Husserl ehelyütt az első lehetőséget nem részletezi, mert az általános fogalmak vagy lényegek elmén kívüli reális létezésének régi elméletét megcáfoltnak veszi. Husserl itt azt a naiv felfogást veszi alapul, amely szerint a lényegek empirikusan léteznek a világegyetemben. Noha ez a felfogás valóban gyermekesnek hat, alább rá fogok mutatni, hogy a platonizmus eredetileg ehhez hasonló felfogást kínált. Másfelől a Locke példáján bemutatott pszichikai hiposztazálás problémája, amelyet Husserl találóan cáfol, végeredményben éppen ennek a platonikus realizmusnak a maradványa, amelyben a lényeg, az általános képzet vagy idea elmén belüli reális létezéssel bírna. Az elmén belüli reális létezés (noha Husserl szóhasználatában e ponton még mutat bizonytalanságot) Husserl szemében *hölzernes Eisen*, fából vaskarika.

Az *Ideen* I 22. paragrafusában Husserl külön fejezetet szentel a „platonikus” (már nem „platonizáló”) realizmus kérdésének. Husserl egyfelől leszögezi, hogy a LV-ban az általános tárgyfogalmat (a lényeg fogalmát) nem kitalálta, hanem logikai alapon „helyreállította”, mivel „valójában mindenki mintegy állandóan ideákat, lényegeket lát, a gondolkodás során mindenki ilyenekkel dolgozik, vagyis lényegi ítéletet alkot – csak hogy mindezt ismeretelméleti »szempontból« félreértelmezi.” (Hua III/1, 48). A félreértelmezés ehelyütt ismét elkerüli a régi platóni realizmus pontos tartalmának a kifejtését, és megelégszik a pszichologizmus-kritika rövid összefoglalásával: noha a fogalmakkal rendelkezünk, ezeket nem állítjuk elő; a számképzet képzet, de nem egy pszichológiai képzési folyamat eredménye. A lényeget, a fogalmat Husserl szerint a közvetlen intuíción, szemléletben ragadjuk meg, ahogyan ezek magukat nyújtják, feltárják, adják. Fogalmi eljárásaink során a lényegi fogalmakat feltételezzük és alkalmazzuk, de nem létrehozuk. Aki ezt nem látja, Husserl szerint „eszmevakságban”, *Ideenblindheit*-ben szenved, amely a lelki vakság egyik válfaja (Hua III/1, 48). A pszichológiai hiposztázis itt megismételt vádjá egybevág a naturalizmus korábbi vádjával: a naturális, természeti attitűdre alapozó ismereti naturalizmus nem ismeri fel az eszmei önállóságot, amelynek forrása a transzcendentális folyamatgyűttes, amelynek belső centruma és forrása a transzcendentális ego.

Husserl Platónban azt a személyt látta, aki a filozófia egyetemes fogalmát megalapította és céljára irányítva kidolgozta; akinek közvetlen hatása a reneszánsz és a modern filozófia azon ágaiban jelentkezik, amelyek egyre mélyebben tárják fel az eszme, az idea transzcendentális jellegét. Miközben e törekvések fokozatosan felülbírálják a platóni realizmust, vagyis a világtapasztalatot mint a belső tapasztalat mintáját, kiemelkedik az idealizmus egyre teljesebb formája. Ez az idealizmus még Kantnál is a világtapasztalat maradványaival terhes, mivel Kant nem képes eljutni a közvetlen eszmetapasztalat teljes felfogásához; mindez, különböző forrásokból eredve Husserl szemléletfogalmában, módszeresen kidolgozott transzcendentális fenomenológiájában teljeseedik ki. Ezzel a szerző – Platónhoz hasonlóan – ott áll a világtörténelem *arkhónj*ainak sorában (Hua VII, 14), akik az emberiség hivatott vezéreként a történelmet beteljesülése felé irányítják, a társadalmat belátásaikkal rendezik, és továbbfejlesztik az igazi filozófia, a transzcendentális idealizmus kultúráját. Ilyen arkhón – Husserl szerint – Fichte, Kant, Leibniz, Descartes és mindenekelőtt – Platón.

Husserl Platón-képe alapján fel kell tennünk, hogy Husserl a platóni vagy platonizáló realizmusban Platón eredeti szándékának félreértését látta. Az *Erste Philosophie* Platón-fejezete azzal az igénnyel lép fel, hogy bemutatja Platón kiemelkedő történelmi jelentőségét – és ezzel azt a jelentőséget is, amelyet Husserl a történelemben magának és a transzcendentális fenomenológiának tulajdonított.

Véget érhet-e ebben az értelemben valaha is a „fenomenológiai platonizmus”? Husserl szemében biztosan nem: a cél a platonizmus igazi tartalmának kifejtése és az igazi filozófusnak – az arkhónnak – mint platonikusnak a megmutatása. Ebben az értelemben Husserl egy az igazi platonikusok közül: *Husserl platonicus*.

4. A PLATONIZÁLÓ REALIZMUS KÉRDÉSE

Husserl szerint a platonizáló realizmus az általános fogalmakat, a lényegeket reális létezőknek tekinti. Reális az a létező, amely a köznapi tapasztalatban, a természeti beállítódástól függő világban mint érzékelésünk érzéki tárgya előfordul. A reális élesen különbözik az ideálistól, amely utóbbi mégis kizárva a szemléletből. Mint Husserl a LV 2. kiadásában rámutat, ha kritikusi kellően figyelembe vették volna a kategoriális szemléletről a LV VI. részében, a 46. paragrafustól kezdődően mondottakat, kevésbé hathatott volna meglepetésképpen az *Ideen* I módszertani kulcsszövege, a „minden princípiumok princípiumának” gondolata, vagyis a közvetlen szemlélet és ennek központi jelentősége. Mindazonáltal a kategoriális szemlélet elemzése a LV-ben nem teszi teljesen világossá, hogy az általános fogalmak, lényegeket kategoriáléja lényegében *hogyan* viszonyul ahhoz az egyszerű realitáshoz, amely a közvetlen érzéki tapasztalat alapjellemzője. Nem válik világossá sem a kapcsolat, sem a különbség a kettő között. Hogyan viszonyul az egyik a másikhoz? Hogyan vezet át az egyedi az általánoshoz? Miben áll különbségük, és miféle az összefüggés közöttük? Husserl annál homályosabbá teszi a problémát, minél összetettebben kívánja feltárni a VI. LV-ban, vagyis minél komplexebben fejti ki a kategoriális különböző vonatkozásait a kategoriális észlelés, a nominális formálás, az általános szemlélet, a kategoriális reprezentáció, végül az autentikus gondolkodás a priori szabályainak elemzése során.

Mindebben világosan körvonalazódik a realizmus kellő meghatározásának a problémája. Akár naturalizmusnak nevezzük ezt a realizmust, akár valami másnak, annyi bizonyos, hogy Husserl a LV-ban ontológiailag még merőben homogénnek tekinti az egyedit és az általánost; nem tud *lényegi* különbséget tenni a reális és az általános, realitás és *eidosz* között. Lényegi különbségnek azt nevezem, amikor világossá válik, hogy nem egyazon létezés fokozati eltéréséről, hanem valóságkülönbségről van szó. Noha a „kategoriális” bevezetése vagy az „autentikus” és „inautentikus” gondolkodás (*eigentliches, uneigentliches Denken*) megkülönböztetése már jelzik Husserl törekvésének irányát, elemzése mégsem képes eljutni a lényegi különbség felismeréséhez és kifejtéséhez. Ennyiben gondolkodása a tágra vett realizmus fogságában marad még akkor is, amikor a fenti

megkülönböztetéseket megteszi. Ennyiben tehát a platonizáló realizmus vádja, kellő minősítések mellett, egyáltalán nem alaptalan.

Vajon a transzcendentális bevezetése, vagyis az egység, a szintézis, az előzetesség, az általános és a lényegi fogalmának – mint önálló és eredeti valóságnak a felfogása – kellő választ ad-e a platonizáló realizmus bővített értelemben vett vádjára? A „transzcendentális” kifejezés az *Ideen* I. kötetében jelenik meg a husserli gondolkodás *terminus technicus*aként. Noha *A fenomenológia ideája* már világosan kidolgozza a transzcendentális felfogás alapvonalait, a kifejezés maga itt még nem kerül elő. Az *Ideen*ben azonban megjelenik mint azon valóság-dimenzió jelzője, amely a LV-ban az autentikus gondolkodásban bukkan elő. Mindebben gondolkodói fejlődésről van szó, amelynek során Husserl fokozatosan tudatára ébred annak, hogy fenomenológiája nem lehet merőben a pszichologizmus kritikája, hanem minden realizmus meghaladásává, minden naturalizmus leküzdésévé kell, hogy változzék; ám ez nem lehetséges másképpen, mint azon szintetikus egység elővételezésével, amelyben e meghaladás már mindig is megvalósul. Ezt az egységet végül is – a kantiánus gondolkodás szótárához nyúlva – a transzcendentális jelzővel kívánta kifejezni. Így alakul át a fenomenológiai-pszichológiai kritika transzcendentálfenomenológiává, végeredményben „univerzálidealizmussá” (Hua V, 152). Ennek jellemzői egyrészt negatívak: a pszichologizmus elvetése, a naturalizmus minden formájának meghaladása, a köznapiság metodologikus leküzdése. Másrészt pozitívak: az önmagát adó jelenség végső centralitásának felmutatása azon tapasztalatok kifejtése által, amelyek első megközelítésben a köznapi, érzéki-empirikus, illetve magasabb szintű észlelések világát alkotják, ám a fenomenológiai módszer segítségével feltárul transzcendentális tartalmuk, majd végső forrásuk a transzcendentális énben.

Ez mind igen jó, mind valóban szép; de ezzel elértük-e a platonizáló realizmus leküzdését? A természeti-transzcendentális megkülönböztetésével a realizmus naiv fogalma irrelevánssá válik. Másfelől éppen ezáltal határozódik meg. Ha azonban a transzcendentális kifejtése élesen meghatározza a naiv realizmust, ha a transzcendentális fenomenológia kibontása rámutat a transzcendentális pszichológia lehetetlenségére – akkor nem határozzuk-e meg az utóbbit, a transzcendentalist éppen azáltal, amitől élesen elkülönítjük? Husserl válasza erre világos nem, mivel állítása szerint a két terület nem-reálisan különbözik egymástól, hanem a mozzanat és az egész viszonya szerint. A reális azonban határolt és határol; a kérdés: a reális határolása reális határolás-e? A reális reálisan határol vagy irreálisan-ideálisan? Ha reálisan határol, nem határolhatja az idealist, vagyis a reális nem különül el az idealistól, azaz nem rendelkezhetünk a reális sajátos fogalmával. Ha ideálisan határol, akkor a reális maga is ideális. Ha azonban az egész ideális, autentikus, transzcendentális, irreális – akkor honnan van a reális? Egyedüli

forrása csak eredeti lehet, vagyis eleve feltételezzük a reálist mint olyat. Más szóval a reális eredeti és nem másodlagos; a reális maga is a priori – a priori reális. Ezzel világossá válik, hogy a platonikus realizmus problémája nincs leküzdve ebben a felfogásban. Husserl ebben az értelemben is: *Husserl platonicus*.

5. HEIDEGGER ÉS A KOZMOTEOLOGIAI GONDOLKODÁS

Heidegger külön tanulmányban foglalkozik Arisztotelész *phüszisz* fogalmával. Kimutatja, hogy az arisztotelészi *phüszisz* a mozgás elve, a létezőben felfogott lét, az ehhez tartozó *logosz*, *entelekheia* és *energeia*. A szerző elemzésének fő célja, hogy a régi természetfogalmat a létező fogalmához kapcsolja, vagyis a lét fajtájaként mutassa be. Ezen keresztül képes elkülöníteni a lét igazságát (*alétheia*) a létező természetétől, amely utóbbi karakterként hordozza az *ideát*, az *eidoszt*. Az *eidosz* a létezőnek mint létezőnek, a természetnek a fő formája. A lét igazsága ki van szolgáltatva a létező *eidos*ának, de éppen ebben a kiszolgáltatottságban táruul fel *alétheiaként* – elrejtetlenségként. A létező természet teleológiája a létező kiteljesedésére mutat, amelyben a lét – amelyre a görögnek nem is volt megfelelő kifejezése – elhomályosul.

Heidegger gondolatmenete – amelyben Arisztotelész *De caelóját* a nyugati gondolkodás alapműveként elemzi – nem veszi figyelembe az antik szerző szigorúan kozmoteológiai gondolkodását. Ezen azt értjük, hogy Arisztotelész valamennyi fogalma a látható égbolt entitásainak a geocentrikus világkép összefüggésében felfogott teológiai értelmezését tartalmazza, kezdve attól, hogy az egyes mozgásformák a planétáknak tulajdonított mozgásoknak felelnek meg (ezért is csodálkozhat Heidegger a felsorolás különbségein), egészen addig a felfogásig, amely szerint a Hold alatti világ mint a természet, a *phüszisz* világa egy magasabb mozgásvilágon, tudniillik a planéták szféráin keresztül az egész, tudniillik a világgömb teljességére, ténylegességére, *energeiájára* vonatkozik. Ha Arisztotelészt nem a kozmoteológiai minta szerint olvassuk (amelynek eredete korábbi, Platónnál világosan jelen van), ha nem vesszük észre, hogy kulcsfogalmai mind e mintából erednek, olyan absztrakciót tulajdonítunk a régi szerzőnek, amely csak sokkal később, a kozmoteológiai minta elhalványodása során alakult ki. Ez az absztrakció egyáltalán nem jellemzi a régi szerzőt, mivel teljes világképét a zárt univerzum pedagógikus egysége határozta meg, amelyben a mozgásformák, a konstellációk, az elementumok mind beletagolódtak egyetlen, végső és megváltoztathatatlan rendbe, a régiek szerint vett kozmoszba. Ez a minta kozmoteológiai, mert a kozmoszt soha nem fogták fel másképpen, mint a *theoi* kifejezéseképpen, ahol a *theoi* elsősorban a csillagok és planéták összessége. E *theoi* végső egysége

maga a teisztikus kozmosz, amelynek végső *theosza* – létrehozója, fenntartója és bevégzője – a mozdulatlanul mozgó, *proton kinoun akineton, primum movens immobile*. E végsőképpen mindazonáltal soha nem lehet akozmikus, hiszen a kozmosz nem más, mint e végsőképpen megjelenése; ő maga is, mint az ember, *zoon logon ekhón*, értelmes élőlény, akinek teste és lelke, anyagi és formai része van.

Amennyire hiányzik Heidegger megközelítéséből a kozmoteológiai minta felismerése, amennyire anakronisztikus ebből eredően az elvont fogalmiság visszavetítése a régi gondolkodó világába, annyira találó a kulcsfontosságú megglátás, amely szerint a természet a létezőben teleologikusan munkáló létaspektus, *eidosz*, amely mint ilyen elzárja a lét sajátos feltárulását, az *alétheiát*. Noha az Arisztotelész-szöveg igen szétágazó, szerkezetében és fő következtetéseiben közel áll a másik munkához, amelynek címe: *Platón tanítása az igazságról*. E munka fő tétele az, hogy Platón gondolkodásában az igazság (*alétheia*) „az idea igája alá” került (PLW, *Wegmarken* 230). Ezt az állítást Heidegger több szempontból is elmélyíti. Először rámutat a Platón gondolkodását kifejező barlangleírás sajátosságára, az igazság feltárulásának fokozataira. A fokozatosság edukációt jelent, *paideiát*, amelyet Heidegger *Bildung*ként fordít. A *Bildung* nemcsak azt jelenti, hogy nevelés, hanem egyben képzés, képalkotás is. A képzés azonban nem hozhat létre valóságot, csak annak képét; és a kép itt nemcsak a jó ideájának vetületeit jelenti, hanem magát az ideát is, amely képe, aspektusa a jónak. A *Bildung* nem pusztán kivezetés az árnyékvilágból, hanem bevezetés is ugyane: az árnyékok, képek, másolatok birodalmába. A jó görög fogalma alkalmasságot jelent, és nem képes kifejezni ennél lényegileg többet: a jó ideája az igazságot az alkalmasság tekintetében belekényszeríti a helyesség összefüggésébe, és így létrejön az igazság viszonyfogalma, az adekvációé; az adekváció az objektum és a szubjektum, a gondolkodás és a dolog megfelelése. E viszonyban lényegtelen, hogy kopernikuszi vagy prekopernikuszi a megfelelés: mindkét változat megnyitja az utat az igazság leszűküléséhez, szubjektivitásához, önkényességéhez. Noha az *adaequatio* eredeti fogalma, a *homoioszisz* Platónnál egyben az Istenhez való hasonulás szava is (mivel a *homoioszisz* elsősorban ezt jelenti), a nyugati gondolkodás történetében logikai adekvációvá szegényedik, ami elveszíti kapcsolatát az igazság eredeti valóságával. Heidegger az igazság ezen végső leszűkülésére, az *alétheia* felbomlására való tekintettel idézheti Nietzsche mondását, amely szerint „az igazság egyfajta tévedés, amely nélkül egy bizonyos élőlény nem lenne képes életben maradni” (*Wegmarken* 233).

E túllontúl is rövid összefoglaló azt akarja megjeleníteni, hogyan Heidegger a platonikus felfogásban feltárja egy eredeti mozzanat eltűnését, elszegényedését, tudniillik az *alétheia* eredeti gazdagságát. Platón – Husserl felfogásával

ellentétben – itt nem a filozófiatörténet első nagy arkhónja, akinek munkáját ma is folytatni kell, hanem az a személy, aki elzárta a gondolkodás útját a valóság előtt. Platón a valóságot (amelyet Heidegger *Unverborgenheit*-nak, *alétheiának* nevez) aláveti a megjelenés aspektusos létezésének, az „*idea* igájának”. Az *idea*, amely évezredek számára a valóság egyik legfontosabb elnevezése, Heidegger szemében a valóság eltorlaszolója, belekényszerítése egy olyan összefüggésbe, amelyben a valóság csak szegényes formákban jelenhet meg mint helyesség, adekváció, végeredményben: önkény, szubjektivizmus. A technika a szubjektivizmus kifejeződése, amely a haszonelvűség alapján megismétli a természet egyes kombinációit akképpen, hogy az ember számára, a hatalom akarása alapján haszonnal járjon. Platón *ideája*, a *phüszisz ousziája* ekképpen vezet a modern technikai civilizációhoz.

Látható, mily erőteljes a különbség Natorp, Jaeger vagy Husserl felfogásához képest. A *paideiát* illető kritika különösen erőteljes Jaeger azonos című, hatalmas munkájának fényében, amely 1933-ban jelent meg először, és ma is klasszikusnak számít. Egyébként a barlangleírás korábban sehol nem szerepel Platón tanai ismertetésének középpontjában, csak a *Paideiában*; Schleiermacher egyáltalán nem látja központi jelentőségűnek, Hegel, Natorp csak futólag említik. E nagy fogalmak bírálata – *paideia*, *Bildung*, *idea*, *agathon* – jelentős következménnyel járnak minden olyan eszmetörténeti alakzatra, amely e fogalmak valamelyikét veszi alapul. Nyilvánvaló a polemikus implikáció a husserli ideatannal szemben, az újkantianizmus és a nyugati hagyomány idealizmusával szemben, ahogyan – a *Bildung*, az *agathon* kapcsán – mindazon formációkkal szemben is, amelyek e kifejezéseket középpontba helyezték. Így ide tartoznak azok a felfogások is – olyan szerzőktől, mint Rousseau, Lessing vagy Dilthey –, amelyek szerint a világtörténeti folyamat mint nevelés a kereszténység teljesítménye. (DILTHEY 2004: 94). Amennyiben egy eszmetörténeti alakzat magát a *paideia* alapján határozza meg, azon idealizmus igája alatt sínylődik, amely elzárta az utat a valóság volta-képpen önmegnyilvánulása előtt. Ez az önmegnyilvánulás nem az *idea*, nem a képzés, nem a jó, nem a folyamat, nem a logikus gondolkodás, hanem – mint a *Lét és időből* tudjuk – a lét ittléte, *Dasein*. Heidegger a Platón igazságfelfogásának bírálata során a klasszikus történelem egész fogalmiságát és valóságvonatkozását kérdésessé teszi – elvégzi destrukcióját – és ezzel történelmi kontextusba helyezve tárja fel a valóság új, valóságos önadódásának eseményét, amelyet saját munkája jeleníthetett meg.

Noha Heidegger nem ismerte vagy nem ismerte fel a kozmoteológiai minta jelentőségét, a következmények egybevágóan e jelentőség értékelésével. Ha a régi gondolkodás alapja a látható univerzum (eredeti értelemben vett) teológiai interpretációja volt, mégpedig olyan interpretációja, amely sokszor a legpontosabb

módokon ismételte meg ezen interpretáció alapjául szolgáló asztronómiai tapasztalatok tartalmát – mint amilyen a mozdulatlan mozgató gondolatának egybevágása az égbolt egyetlen mozdulatlannak tetsző pontjával, a Sarkcsillaggal –, akkor e gondolkodás kozmoteológiai minden ízében, még azon pontokon is, ahol ezek az összefüggésnek *prima facie* nem nyilvánvalók. Ez viszont azt jelenti, hogy a kozmoteológiai megfelelő valóságfelfogás e minta lenyomatát hordozza, mi több, e minta nélkül a valóságfelfogás is hatályát veszti, mint a geocentrikus világkép naiv-realista változata Kopernikusz felfedezése után. Mindezt az elvont fogalmiság szintjén bemutatathatjuk úgy is, mint az *alétheia* elrejtetlenségének elrejtését, elszegényítését, leszűkítését. A gondolkodás története nem Platónnal kezdődik, hanem azzal, hogy megszabadulunk Platónról – megszabadulunk a platonizmustól, nemcsak annak platonizáló realizmus formájában, nemcsak az esztétörténet pedagógiai, eszmei, technológiai képződményeinek alakjában, hanem egyáltalában véve: megszabadulunk attól, ami a valóság megjelenését ellehetetleníti. Ezért a gondolkodás első feladata nem egyszerűen a megjelenítés tényének kimondása, hanem egyben egy hatalmas szabadságharc az idea igája ellen. Másképpen: felkelés a kozmoteológia ellen.

6. HUSSERL ÉS A KOZMOTEOLÓGIAI GONDOLKODÁS

Mennyiben volt képes Husserl meghaladni a kozmoteológiai gondolkodást? Ha abból indulunk ki, hogy a fentiek szerint Husserl platonikusnak bizonyul – és nemcsak a szó tág, hanem szűkebb értelmében is –, és ha a kozmoteológiai gondolkodás Platón (és a jelentős antik szerzők) fogalmi rendszereinek, felfogásainak alapjául szolgál, akkor, úgy tűnik, Husserl nem volt képes erre. Heidegger Platón-kritikája egyben Husserl-kritika is.

Csak hogy Heidegger Platón-kritikája egészében véve olyan fogalmiságot feltételez, amely mélyebben a kozmoteológiai felfogás szerint értendő. Ha ez utóbbit elhagyjuk, nem tehetünk szert Platón átfogó megértésére. A kozmoteológiai értelmezés azt is jelenti, hogy tekintetbe vesszük azokat a legfontosabb vonásokat, amelyek a speciális kozmoteológiai jellemzők mellett – mint amilyen planetáris struktúrák és tulajdonságok alkalmazása – az egészre vonatkozó módokat és célokat is kifejezik. Ennek megfelelően kimondható, hogy Platón kozmoteológiája végeredményben nem arra irányul, hogy a valóság mintáját, kinézetét, ideáját elérje, hanem magát a valóságot – *to auto kath' auto*. Ha ez csak burkoltan szerepel is a platonikus szövegekben, számos utaláson keresztül mégis pontosan felvázolható. A Jó ideájának megpillantása nem az út vége, hanem éppenséggel az út kezdete; a cél nem az imitáció és nem a képzés, hanem a mintákon túllépő,

eredeti újjáalkotás. A mitikus-vallási háttér ebben is jól megfigyelhető. A régi napkultuszokban a cél nem az volt, hogy a kiválasztott egyén meglássa, tükrözze a Napot, nem a napimádás kegyes aktusa, hanem az, hogy maga váljék Nappá, és maga alkossa meg azt, amit a Nap a köznapi tapasztalat és Platón szerint is biztosít: az összefüggést, amelyben minden érthetővé válik, világra jön. Ez a cél azonban feltételezi a szabadság érvényesülését, ahogyan erre Platón a szabad választás fogalmában többször is utal. Végeredményben ez a végső szabadság húzódik meg a platonikus *tagathon*, az arisztotelészi *theiószisz* vagy a plótinuszi *theória* fogalmában. A cél – mint Ovidius *Metamorphoses*-ének végén is – a csillagzattá (*sidera*) válás, helyet foglalás a csillagok és csillagképek, vagyis a kozmoteológiai *theoi*, istenek között, végül is annak a sarkpontnak a betöltése, amely körül minden látható és láthatatlan – e régi felfogás szerint – folytonos forgásban van.

A barlangleírás alaposabb elemzése Heideggert elvezette annak felismeréséhez, hogy a barlangban harc, küzdelem (*Streit*) folyik. De az alemann gondolkodó mégis adós marad annak kifejtésével, hogy miféle küzdelem ez. A válasz most magától adódik: ez ama filozófiai szabadságharc első fázisa, amelyben a felkelés elvezet a szabaduláshoz. A barlangleírás némiképp homályban hagyja, de mégis jól rekonstruálható, hogy a platóni lekötözöttek közül nem mindenki hajlandó élni azzal a felszabadítással, amelyet az alászálló filozófus biztosít, aki a bilincseket feloldja. Egyesek szembefordulnak az alászálló megmentővel, és „ha tehetnék, meg is ölnék”, amint a szöveg fogalmaz. Másfelől azok, akik kiszabadulnak, nem jutnak el a minden további nélkül a szabadság kiteljesedéséhez: a küzdelem ezért a szabadságért folyik, a kiszabadulásért azokkal szemben, akik a rabságot, az árnyékvilág uralmát akarják fenntartani. Nemcsak kettős mozgás látható a barlangban, hanem két attitűd is: az egyik a szabadságon alapul, a másik a szabadság ellen fordul; az egyik ki akar törni az árnyékvilágból, a másik ezt lehetetlenné akarja tenni; az egyik elfogultan az árnyékvilág bilincseihez ragaszkodik, a másik mindezt elvetni törekszik; az egyik a régi dogmatizmus foglya, amelyet az árnyékok diktálnak, a másik egy teljesebb valóságot kíván elérni. Mindez régóta közhelye a nyugati gondolkodásnak, hiszen Kant ellentéte a dogmatikus és a kritikai gondolkodás között, vagy Husserl felfogása a naturalizmus és a transzcendentális fenomenológia áthidalhatatlan ellentététől – egyáltalában az eszkatológiában megjelenő küzdelem jó és rossz között – e régi üzenet újragondolásának példái.

Jan Patočka azon kevesek közé tartozik, akik megsejtették a kozmoteológiai minta fontosságát a klasszikus szövegekben. Noha úgy vélekedik, hogy Platón először rendelkezett az elvont ideatannal, és csak ezt követően azonosította ezt a kozmológiai rendszerrel – ami nyilvánvalóan téves –, mégis felismerte a kozmoteológia és a klasszikus felfogás szoros kapcsolatát. Ennél is fontosabb azonban, hogy Patočka az ideában – Heideggerrel vitázva – nem az igazság leigázását,

hanem felszabadítását pillantotta meg. Az *idea* a szabadság tapasztalata, amely túllendít a köznapi világon, és megnyitja a végtelent. Ez a platonizmus negatív, amennyiben megfosztjuk a régi világkép sallangjaitól: nemcsak a platonikus realizmus hiposztázálásától, hanem a régi létfelfogás egészétől. Ami marad, az annak feltárása, hogy az éppen adottal szemben, attól áthidalhatatlan távolságra, de mégis jelenvalóan sajátos valóság áll fenn, az *eidosz*. Ez tehát a szabadság gondolatban összpontosított platonizmus, amely a valóságalkotás központi üzenete mellett a módszertani pontot hangsúlyozza: a szabadság az a mód, amelyben a valóság feltárul. Minden módszer lényege a felszabadítás, annak rendszeres felszabadítása, amit el akarunk érni. Az *idea* mint szabadság módszertanilag jelentős, mivel megnyitja az utat a valóság felfogása előtt. Patočka felfogása mindazáltal inkább kiegészíti Heidegger kritikáját: az, hogy a platóni gondolkodás végül is lehetővé teszi önnön megfordítását (Nietzsche), mi több, meghaladását (Heidegger), nem más, mint a régi kozmoteológia inherens lehetősége. Az *idea* annak a szabadságnak a forrása, amelyből merítve túlléphetünk az ideán. E túllépésben az *idea* ballaszt, iga – noha éppen ez az iga tette lehetővé az *idea* leküzdését.

Husserl univerzálidealizmusa az *eidosz* e kettős jelentőségére épül: egyfelől módszertani felszabadítására, másfelől a valósághoz való hozzáférés biztosítására. Heidegger bírálata mindkettő korlátozó jellegét veszi alapul, valamint azt a tényt, hogy a létező felől nem vagyunk képesek felfogni a létet. A létező felől felfogott lét csak a létező léte, *phüszisz* vagy *natura*, tehát tág értelemben naturalizmus. A lét ezzel szemben csak önmagát adhatja. Amennyiben a lét adódik, lehetővé, sőt sürgetővé válik a megszabadulás, a küzdelem a szabadságért. Csak akkor járhat sikerrel ez a küzdelem, ha a lét eleve adja magát. Husserl annyiban marad benne a platonizmusban, annyiban lesz képtelen arra, hogy meghaladja a kozmoteológiai gondolkodás legvégső kereteit, amennyiben nem ébred rá az adomány maradéktalan elsőbbségére mindazzal szemben, ami ezen adódás folyamánaképpen elérhető, végrehajtható és megvalósítható. Husserl tehát platonikus marad, de platonizmusa – miképpen a heideggeri kritika – *tanulságos*. Nemcsak arra vezet rá bennünket, hogy felismerjük a platonizmus történelmi jelentőségét, hanem arra is, hogy a platonizmust meghaladva egy teljesen újszerű gondolkodás útjait keressük.

A feladat ugyanis nem lehet pusztán e régi gondolkodók megértése, interpretációja, hermeneutikája vagy skolasztikája. A feladat *megvalósítás*, ami a legkritikábban adódhat a régi szerzők pedagógiájának követése révén. Ez a követés vagy imitáció legfeljebb tudós adekvációt szülhet, iskolásan szabályos gondolkodást arról, amit mások gondoltak vagy gondolhattak. A valódi feladat azonban mérhetetlenül több ennél. Nemcsak az a feladat, hogy elmondjuk, mi mit gondolunk, hanem

sokkal inkább az, hogy a valóságról mint valóságról szóljunk. Ez a szólás eredeti kell, hogy legyen, különben nem arról szól, amire hivatkozik. Ha a szólás *nem* arról szól, amire hivatkozik, akkor hazugság; ha arról szól, akkor *vallás*. Az eredeti szólás, mint másutt kifejtettem, végeredményben nem lehet más, mint vallás. A valóságot valójában csak vallani lehet, mégpedig azon a nyelven, olyan szavakkal, amelyen és amelyekkel ez lehetővé válik. A történelem sajátossága, hogy sokszor nem az uralkodó nyelveken válik ez lehetővé; ott válik lehetővé, ahol a valóság feltárása megvalósulhat, tudniillik egy vállalkozás keretében. Ez a vállalkozás mindenkor személyes, végső, elkerülhetetlen. Végeredményben a valóság megvalósulására irányul, de ehhez szüksége van mindannak vállalására, ami a valóság megvalósulását ellehetetleníteni igyekszik, tudniillik a tévedésre. A tévedés a valóság szabadságából adódik, és ugyanezen szabadságból kiindulva haladható meg – legtöbbször abban a formában, amelyet felkelésnek nevezhetünk.

A barlangban Platón szerint harc folyik; harc folyik Plutarkhosz *Szókratészében* is, amelyben – miközben a beszélgetők arra keresik a választ, mi is volt Szókratész daimónja – az elnyomó hatalom elleni hősie felkelést készítik elő. Epameinondasz a beszélgetés végére érve jelzi, hogy a szókratikus daimón maga az emberi tett; felkel és távozik – hogy a megbeszélt időben, éjfélkor társaival együtt lerohanja a spártai helyőrséget. Ezzel kezdődik Théba dicsőséges korszaka, amely mindössze néhány évig tartott; e rövid korszak egyedülálló hőse a filozófus, Epameinondasz, aki kilenc év elteltével végül a harctéren veszti életét. A thébai hatalom, amely az utolsó görög hegemon kisállam volt, összeomlik, és ismét idegen uralom alá kerül. A thébai nyelvjárás elenyészik, a thébai történelem kudarccá válik, Théba neve szinte átokká – Plutarkhosz mégis érdemesnek látta arra, hogy általa mondja el a filozófiai felkelés lényegét.

A felkelés nem egyszerűen lázadás, mivel aki lázad, még nem biztos, hogy fel is veszi a harcot. Aki felkel, felveszi a harcot, mivel célja: a létező igáját levetni és új valóságot alkotni. A felkelés másfelől nem forradalom, mert a forradalom célja nem az új valóságban, hanem önmagában van. A forradalom ölni akar; a felkelés gyógyítani. A felkelésben új életre támad a szabadság, és e szabadság a gondolkodás melegágya. A felkelésben felkelünk leigázott állapotunkból, és szembeszállunk az önkény szubjektivitásával. Az elfogult szubjektivitással szemben – legyen ez politikai, ideológiai, kulturális, ízlésbeli, tudományos, áltudományos vagy filozófiai – az átfogót, az összesítőt, a meghaladót, az eredetit, vagyis a *valóságot* akarjuk elérni, megvalósítani – nem azt, ami szétválaszt, hanem azt, ami közös. A felkelés mindenkor önkény ellen irányul, vagyis a szétválasztás, a leszűkítés és az elszegényítés ellen, az ellen, ami másodlagos, iskolás, babonás, naturalisztikus, dogmatikus, ideologikus, pártos, elfogult. Másfelől a felkelés öntudatra ébredés, az önbizalom forrása, önnön méltóságunk felismerése, az alapvető jogokért való

kiállítás a jogtiprással szemben, a közös felvállalása és érvényesítése; célja a gondolkodás szabadsága, amelynek folyománya a valóság. A felkelés célja az elsődleges, az alkotó, a tudományos, az eszmei, a felszabadult, a kritikai, a pártatlan és elfogulatlan: a valóság maga. A felkelésben új életre támadunk, új életet alkotunk; a felkelésben *feltámadunk*.

A feltámadás megszabadít a halál ígája alól, és lehetővé teszi az életet. Az élet újdonsága soha nem az, ami volt, hanem mindig az, ami lesz. Ez a futurum ma még nem bontakozott ki teljesen, mivel a felkelés, amelynek feltárására irányult, sokak meglepetésére, de mások várakozásának megfelelően – elbukott. Ezért újra kell kezdenünk a munkát, és újra el kell érünk a valóság erőinek összpontosulását – egy nyelvben, egy kultúrában, egy gondolkodásban, egy közösségben. Csak ez a koncentráció vezethet ahhoz az áttöréshez, amely kijuttat a valóság-felfogás mai zárványaiból. Amíg ez nem sikerül, a régi felfogások tovább kísértelenek, mintha nem történt volna meg teljes összeomlásuk. A kozmoteológia egyes vonatkozásai – a technika, az ideológia, a naturalizmus, a reakció, a religió, az elfojtás, a pazarlás, a visszaélés – ma is érvényesülnek, noha minden gondolkodó pontosan tudja, hogy idejük lejárt. Ám még mindig nem ismertük ki minden vonatkozásukat, vagyis nem tártuk fel a következmények teljes egészét, ami a régi felfogásból fakad. Ezért ma is érvényes, sőt sokatmondó Platón tanácsa, amelyet a *Parmenidész*-ben olvashatunk:

„[Mert a sokaság nem tudja, hogy] lehetetlen találkozni az igasággal és szert tenni az észre anélkül, hogy nem bolyonganád be a mindenségen keresztülvezető utak sokaságát.” (*Parmenidész* 136 e)

7. TOVÁBBIAK

Korunkban tovább folyik a kozmoteológia maradványelméleteivel való küzdelem. Az ideológiák, a szcientifizmus, az immoralitás, az önkényes szubjektivitás szét akarja darabolni a valóságot és annak egyes részeit a maga szűk körű céljaira kisajátítani. E kisajátítás során azonban elárulja a gondolkodás egészlegességét. Ezért az árulás – a kifejezés komplex értelmében, ahogyan ezt a *Vallásbölcselet* 59. §-ban kifejtettem – a kor széttöredező lényegének a meghatározása. Az árulás ebben a felfogásban szorosan összeszővődik a valóság valóságosságának elcsalásával, a neki való ellentmondással és elárulásával: „A csalásra való törekvésben az árulás mint a felismert igazsággal való tudatos szembehelyezkedés, illetve mint a felismert igazság tudatos meghamisítása – valótlanítása – jelenik meg” (MEZEI 2005 II: 189). Az árulás – konkrétan a valóság elárulása – szinte az utolsó szónak

tűnik egy olyan felbomlási folyamatban, amelyben a kozmoteológiai felfogás maradványai uralkodnak, legyenek ezek látszólag filozófiaiak, tudományosak vagy politikaiak. De miképpen a rossz megannyi fajtájával, itt is az a helyzet, hogy maga az árulás – irányuljon ez bár a valóságra vagy annak egy-egy régiójára, mint a nyelv vagy a haza – feltárja annak valóságát, amit elárulni és kiszolgáltatni akar. Így a maradványelméletek képviselői, miközben abban a hitben élnek, hogy a valósággal egyszer s mindenkorra végeztek, valójában akarva-akaratlan a valóságot tárják fel éppen azáltal, hogy *elárulják*. Árulásuk árulkodó. Így valósul meg nem egyszerűen a kozmoteológia maradványainak meghaladása – legyenek ezek akár nyílt ideológiák, akár filológiai elméletekbe öltözött hatalmi törekvések –, hanem egyenesen a valóság közvetlen feltárulása. Ebben a feltárulásban valósul meg a kozmoteológia meghaladása, nem utolsósorban azon törekvéseknek köszönhetően, amelyeket fentebb áttekintette. Ezt a feltárulást nevezhetjük *vallásnak* a szó széles értelmében – vagy más nyelven nevezhetjük revelációnak. Ez utóbbi alapos kifejtése megkezdhető a fenomenológia oldaláról, de eredményei ezen már messze túlmutatnak (MEZEI 2013).

EGYÉNI RÖVIDÍTÉSEK

- De coelo = ARISZTOTELÉSZ (1960): *De caelo*. Harvard University Press, Cambridge.
 GW 3 = GADAMER, H.-G. (1987): *Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Gesamtelte Werke*, 3. kötet, Neuere Philosophie I, J. C. B. Mohr, Tübingen.
 PLW = HEIDEGGER, M. (1967): *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: *Wegmarken*. Kohlhammer, Frankfurt am Main.
 PW = PLATON (1997): *Werke in 8 Bänden* (griechisch und deutsch) (Bearbeitet von HOFMANN, H., Griechischer Text von BODIN, L., CROISSET, A., CROISSET, M., MÉRIDIER, L., Deutsche Übersetzung von SCHLEIERMACHER, F.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

IRODALOMJEGYZÉK

- BRENTANO, F. (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Duncker und Humblot, Leipzig.
 DE BOER, T. (1978): *The Development of Husserl's Thought*. M. Nijhoff, The Hague–Boston–London.
 DERRIDA, J. (1968): *La Pharmacie de Platon*. Tel Quel 32–33. Újranyomva: *La Désémination*. Seuil, Paris.

- DILTHEY, W. (2004): Bevezetés a szellemtudományokba. In: DILTHEY, W.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (ERDÉLYI Á. ford.). Gondolat, Budapest.
- HEIDEGGER, M. (1994): Platón tanítása az igazságról. In: *Költőien lakozik az ember*. T-Twins/Pompei, Budapest–Szeged.
- HEIDEGGER, M. (1967): Vom Wesen und Begriff der Physis. In: *Wegmarken*. Kohlhammer, Frankfurt am Main.
- HESSEN, J. (1924): *Erkenntnistheorie*. Dümmler, Berlin und Bonn.
- HUSSERL, E. (1997): *Utószó* (MEZEI B. ford.). In: RICOEUR 1997.
- HUSSERL, E. (1998): *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I–II.* (BERÉNYI G., MEZEI B. et al., szerkesztette, utószóval és jegyzetekkel ellátta MEZEI B.). Atlantisz, Budapest.
- HUSSERL, E. (2000): *Kartéziánus elmélkedések* (ford., az utószót és a jegyzeteket írta MEZEI B.). Atlantisz, Budapest.
- JAEGER, W. (1933): *Paideia*. W. de Gruyter, Berlin.
- KASSLER, H. (1982): *Einleitung, Erinnerungen des Philosophen und Theologen Johannes Hessen an seine Lobbericher Kindheit und Schulzeit*. [http://www.lobberich.de/lobberich/geschichte\(n\)/heimatbuecher/82-33-johannes-hessen.htm](http://www.lobberich.de/lobberich/geschichte(n)/heimatbuecher/82-33-johannes-hessen.htm) (Letöltés ideje: 2013. február 25.)
- LEVINAS, E. (1961): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- LÜBBE, H. (1954): Das Ende des phänomenologischen Platonismus. In: *Tijdschrift voor Philosophie*, Bd. 16. 639–666.
- MERLEAU-PONTY, M. (1953): *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (2005): *A filozófia discsérete* (SAJÓ S. ford., MEZEI B. szerk.). Európa, Budapest.
- MEZEI B. (2005): *Vallásbölcsélet. A vallás valósága I–II.* Attraktor, Gödöllő–Mária-besnyő.
- MEZEI B. M. (2013): *Religion and Revelation after Auschwitz*. Bloomsbury Academic, New York.
- NATORP, P. (1901/1973): *Zur Frage der logischen Methode*. In: *Kant-Studien* 6. Reprinted NOACK, H. (ed.): *Husserl*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- NATORP, P. (1902/1921²): *Platos Ideenlehre*. Meiner, Leipzig.
- PATOČKA, J. (1996): *Negatív platonizmus. Mi a cseh?* (KISS SZEMÁN R. és NÉMET I. ford.). Kalligram, Pozsony.
- PETRARCA, F.: *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367). In: *Opera Omnia*. Lásd: http://ilpetrarca.interfree.it/petrarca_de_sui_ipsius_et_multorum_ignorantia.html (Letöltés ideje: 2013. február 25.)

- PLATON (1997): *Werke in 8 Bänden* (griechisch und deutsch) (Bearbeitet von HOFMANN, H., Griechischer Text von BODIN, L., CROISET, A., CROISET, M., MÉRIDIER, L., Deutsche Übersetzung von SCHLEIERMACHER, F.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- RICOEUR, P. (1997): *Fenomenológia és hermeneutika* (Edmund Husserl Utószavával az Eszmékhez) (MEZEI B. ford.). Kossuth, Budapest.
- SZLEZÁK, T. A. (1993): *Platon lesen*. Frommann-Hozboog, Stuttgart.

ANTIK SZERZŐK

- OVIDIUS, N. P. (1985): *Átváltozások (Metamorphoses)* (DEVECSERI G. ford.). Európa, Budapest.
- PLUTARKHOSZ (1985): *Szókratész daimónja* (W. SALGÓ Á. ford.). Helikon, Budapest.
- PLUTARKHOSZ (1970): *Le démon de Socrate* (francia–görög kiadás). *Texte et traduction avec une introduction et des notes par André Corlu*. Klincksieck, Paris.

FRESKÓK

- RAFFAELLO [Sanzio da Urbino]: *Disputa az Oltáriszentségről* (Vatikán, Stanza della Segnatura).
- RAFFAELLO [Sanzio da Urbino]: *Az athéni iskola* (Vatikán, Stanza della Segnatura).

◀ ŐSBENYOMÁS ÉS ŐSASSZOCIÁCIÓ¹

Husserl a genetikus fenomenológiában köztudottan az asszociációnak a brit empirizmusból eredő fogalmához nyúl vissza. A fenomenológiai redukció keretei között azonban új értelmet ad ennek a fogalomnak. Asszociáción Husserl – amint *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* című kötet írásaiban nyilvánvalóvá teszi – „az immanens genezisnek egy a tudathoz általában hozzátartozó, állandó formáját és törvényszerűségét” érti, „nem pedig – mint a pszichológusok – az objektív, pszichofizikai kauzalitás valamely formáját”.² A *Karteziánus elméletekben* hozzászól: „Az asszociáció transzcendentális-fenomenológiai alapfogalom (ahogyan lélektan párhuzama a tisztán intencionális lélektan alapfogalma). Az asszociáció és az asszociációs törvények hagyományos fogalmai már Hume óta rendszerint a tiszta lelki élet összefüggéseire vonatkoznak, és ennek megfelelően mindkettő naturalisztikus torzulása az asszociáció valódi intencionális fogalmának. A fenomenológia csak igen későn találta meg annak a módját, hogyan kutatható az asszociáció jelentősége. A fogalom ezzel egészen új értelmet nyert [...]”.³

Ahhoz, hogy az asszociáció fogalmát naturalisztikus felhangjaitól és empirisztikus mellékszövegétől megszabadíthassa, Husserl az immanens genezist vizsgálja, és e vizsgálathoz az *ébresztés* (avagy *felkeltés*) fenoménjét veszi alapul. E fenoménnek kulcsszerepe van olyan intencionális élmények elemzésében, mint például az emlékezés vagy a várakozás. Egy észlelet például felkeltheti bennünk valaminek az emlékét, de éppígy várakozást is ébreszthet.

A passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben Husserl az ébresztés fogalmát különös módon egy további eseményre is alkalmazza, amely valójában egészen másfajta jelenség, mint az eddigiekben tárgyalt ébresztés: állítása szerint az „affekció”, amelyet egy tárgy a figyelemre gyakorol, „a rá irányuló intenció

¹ Az itt következő tanulmány német eredetije a következő kötetben jelent meg: STAUDIGL, M. (szerk.) (2012): *Gelebter Leib–verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*. Königshausen & Neumann, Würzburg. 43–56. A szerző a jubileumi Husserl-konferencián elhangzott előadásának szövege a *Magyar Filozófiai Szemle* (2010) 54/1. számában olvasható (9–22. o.). A kötet szerkesztői itt szeretnének köszönetet mondani a szerzőnek a jelen szöveg rendelkezésre bocsátásáért.

² Hua XI, 117.

³ KE 95.

felébredéseként” fogható fel.⁴ Itt affekción Husserl „a tudatos ingert” érti, „azt a tulajdonképpeni viszonyt, amelyet egy tudatunkba emelkedett tárgy az énnel kialakít”.⁵ Husserl hozzáteszi: „az ébresztés szó használata ebben az összefüggésben természetesen már önmagában is arra mutat, hogy az a jelenség, amellyel itt dolgunk van, a szokásos értelemben vett asszociációkkal annyira közeli rokonságban áll, hogy tágabb értelemben már itt asszociációkról, őssaszociációkról beszélhetünk [...]”.⁶

Első pillantásra mi sem látszik magától értetődőbbnek, mint ébresztés és asszociáció értelmének ilyesfajta kitágítása. A mindennapi életben is gyakran beszélünk arról, hogy egy tárgy felkeltette az érdeklődésünket. De ha a dolgot közelebről vizsgáljuk, nyilvánvalóvá válik, hogy az asszociáció értelmének ez a kitágítása alapvető nehézséggel jár. Amikor ugyanis arról beszélünk, hogy egy tárgy felkeltette a figyelmünket, akkor ezen sajátos értelemben vett felkeltést vagy ébresztést értünk, amelyet más hasonló eseményektől szakadék választ el. Más ébresztésesemények intencionális élményeket kapcsolnak össze egymás között. Amikor például egy észlelet emléket ébreszt fel bennünk, működésbe hozván a visszaemlékezést, akkor egy intencionális élmény egy másik intencionális élményre tesz hatást.⁷ Ugyanez vonatkozik a várakozás észleletek általi felkeltésére. Ha továbbá az észlelés helyébe például emlékezés lép, amely egy további emléket idéz fel vagy várakozást kelt, az ezen a helyzeten semmit sem változtat. A Husserl által „őssaszociációnak” nevezett ébresztésesemény viszont az intenció eredeti megjelenéséhez vezet. Ez olyan különbség, amely kétértelműséget visz az asszociáció fenomenológiai fogalmába.

Ez a kétértelműség persze nem marad észrevétlen. Husserl maga hívja fel a figyelmet az „eredeti ébresztés” és az „ébresztés asszociatív átvitele” közti különbségre.⁸ Vajon mi készíti őt mégis arra, hogy az eredeti ébresztést ugyancsak asszociációként (nevezetesen „őssaszociációként”) fogja fel?

Értelmezésem szerint a válasz erre a kérdésre egy olyan problémával függ össze, amely Husserlt a belső időtudat fenomenológiájáról szóló előadásaitól és feljegyzéseitől kezdve újra meg újra foglalkoztatta. Az *ősbenyomás* problémájáról van szó, amely abból adódik, hogy Husserl felfogása szerint az ősbenyomás egyrészt „minden további tudat és lét ősforrásaként” adódik,⁹ másrészt azonban mint „a tudattól idegen módon keletkező”, a tudat által pusztán „befogadott” képződ-

⁴ Hua XI, 151.

⁵ Uo. 148.

⁶ Uo. 151.

⁷ Uo. 118.

⁸ Uo. 151.

⁹ Hua X, 423.

mény semmi esetre sem vezethető vissza „a tudat saját spontaneitására”, hanem sokkal inkább magától tör be a tudatba.¹⁰ Néhány fenomenológus – például Emmanuel Lévinas és Michel Henry – szerint az ősbennyomás éppen ezért az idő-konstituáló tudatintencionalitások átléphetetlen határára utal. Amennyire én látom, maga Husserl sem fogta fel másként a dolgot. *A passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* ezt olvashatjuk: „Minden affekció ősforrása az ősbennyomás [...]”.¹¹ Husserl azonban ennek ellenére is újra meg újra kísérletet tesz arra, hogy az ősbennyomásban olyan struktúrák nyomára bukkanjon, amelyek mégiscsak visszavezethetők a konstituáló tudatintencionalitások teljesítményére.

Érdemes egy pillantást vetnünk ezekre a kísérletekre, hogy világosan láthassuk: az affekciónak ősasszociációként való meghatározása csupán utolsó eleme egy egész sorozatnak. A továbbiakban először a *Bernaui kéziratokat* vesszük szemügyre, amelyekben Husserl az ősbennyomást egy protenció betöltődéseként igyekszik meghatározni. Ezután az asszociáció fenomenológiáját vizsgáljuk meg, ahogyan azt *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* értelmezik. Végül visszatérünk az eredeti affekció problémájához. E probléma tárgyalását szintén *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* szövegére alapozzuk.

Elég egy előzetes pillantást vetnünk ezekre a szövegekre, hogy máris kirajzolódjék a szemünk előtt Husserl fejlődési útjának iránya. Az ősbennyomás problémája, amelyet Husserl először az *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* címmel megjelentetett gyűjtemény írásaiban tett vizsgálódásainak tárgyává, később mindinkább egy átfogóbb kontextusba ágyazódik bele, amelyben a különböző érzékszervekhez tartozó észlelési mezők kapnak döntő szerepet. Ezzel módosul az eredeti kérdésfeltevés. Ebben a változásban Husserlnek a test fenomenológiai funkciója iránti növekvő érdeklődése fejeződik ki. A továbbiakban ezen alaptendencia háttere előtt vizsgáljuk a már említett szövegeket.

1. AZ ŐSBENYOMÁS MINT EGY PROTENCIÓ BETÖLTÖDÉSE

A *Bernaui kéziratokban* Husserl kitart ugyan amellett, hogy „a tájolt belső időben a most-pillanat hületikus ősbennyomás nélkül”¹² nem fordulhat elő, ámde ősbennyomás és időkonstituáló tudatintencionalitás viszonyáról más értelmezést ad, mint korábban. Mindenekelőtt megpróbálja a hületikus adatoknak az idő konstitúciójában betöltött szerepét közelebbről meghatározni. A *Husserliana*-sorozat

¹⁰ Uo. I. számú melléklet, 451. (Rudolf Bernet szerint 1916-ból származó szöveg.)

¹¹ Uo. 168.

¹² Hua XXXIII, 282.

XXXIII. kötetének 1. számú szövege e cél szolgálatában áll. A jelent itt Husserl – korábbi felfogásával ellentétben – immár nem olyan szakadáshelyként értelmezi, amelyen egy új ősbenyomás a tudatba kerül. Az „ősjelenvalóságok”, amelyek a tudatba belépnek, most eleve a „várakozásintenciók betöltésének” feladatát látják el.¹³ A *Bernaui kéziratok*ban a mindenkori jelen egy intencionális szintézis helye lesz. E megközelítésmód keretében Husserl az ősbenyomást most egy olyan szemléleti megjelenítés integráns részeként fogja fel, amely a megelőző protenciók betöltésére szolgál.

„Az ősprezentáció tehát betöltött várakozás”¹⁴ – állítja Husserl a *Bernaui kéziratok*ban. Ez a felfogás megfosztani látszik az ősbenyomást a korábban neki tulajdonított sajátos szerepkörtől. Ezzel párhuzamosan Husserl valóságfogalma szintén megváltozik. A *Bernaui kéziratok* 2. számú szövegében ezt olvashatjuk: „[...] a valóság egy megelőlegező tudat megvalósulása”.¹⁵ A jelek szerint a valóságnak ez az új meghatározása ellentmond az ősbenyomás korábbi fogalmának, amelynek értelmében az ősbenyomás „a tudattól idegen módon keletkező”, a tudat által pusztán „befogadott” képződmény. Hiszen az új meghatározás azt állítja, hogy az ősbenyomás helyét az élményfolyamban egy „megelőlegező tudat” már mindig is előkészíti.

Husserl természetesen világosan látja, hogy a jelenről adott új meghatározás, amely szerint a jelen nem más, mint „várakozásintenciók betöltődése”, legalábbis bizonyos esetekben nehézségekhez vezet. Egy helyütt kifejezetten állítja, hogy „az esemény [...] előrejelzés nélkül, egyáltalán specifikus várakozás nélkül is felléphet”.¹⁶ Az *esemény* terminus itt olyan folyamatot jelöl, amely – amint olvashatjuk – „egy speciálisan őrá, az ő sajátos tartalmára irányuló, e tartalomra legalábbis általános formában utaló protenció nélkül lép fel”.¹⁷ Itt azzal a nehézséggel találjuk szembe magunkat, hogy az így felfogott eseményt, amely *minden – specifikusan őrá irányuló – előzetes várakozás nélkül* jelentkezik, mégis *várakozásintenciók betöltődéseként* ragadhassuk meg. Husserl – meglepő módon – nem hátrál meg e nehézség előtt. Hogy legyőzhesse, a *retroaktív konstitúció* gondolatára támaszkodik. Megmutatja, hogyan „érik be” utólag fellépő protenciók a váratlanul bekövetkezett eseményt,¹⁸ hogyan születnek meg tehát egy adott pillanatban a már megkezdődött esemény további lefolyására vonatkozó várakozások, és miképpen „hatnak vissza” ezek a várakozások a megelőző idősza-

¹³ Uo. 4.

¹⁴ Uo. 7.

¹⁵ Uo. 46.

¹⁶ Uo. 11.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo. 13.

kaszra azáltal, hogy ebbe az időszakaszba egy visszamenőlegesen konstituált eseménydarabot illesztenek bele.¹⁹

A retroaktív konstitúció ezen gondolatának bázisát egy olyan felismerés alkotja, amely úgyszintén a *Bernaui kéziratok*ban fogalmazódik meg először. Arról a felismerésről van szó, hogy a retenciók a múltbeli protenciókat is átfogják, és hogy a protenciók a jövőbeli retenciókra is kiterjednek. Retencióknak és protencióknak ez a hézagmentes összefonódása érteti meg velünk, hogyan szolgálhatnak a hiányzó protenciók pótlékaul utólag fellépő retenciók, amelyek az élményfolyam időszerkezetében megfelelnek nekik és visszavonatkoznak rájuk.

Első pillantásra az a benyomásunk támadhat, hogy a retencióknak és protencióknak így kialakuló szövődéke nem ad többé teret az ősbennyomásokról szóló korábbi meggyőződéseknek. Hiszen ez a hézagmentes szövődék eleve meghatározza, milyen helyet foglalhatnak el benne a kívülről érkező ősbennyomások. Husserl szinte emblematisztikus formulába foglalja a jelenről és a valóságról alkotott új felfogását, amikor így fogalmaz: „Az észleletek tárgya felé fordulni annyit jelent, mint a kívülről érkező tárgyat eleve tárt karral fogadni [...]”.²⁰

Közelebbről tekintve azonban nyilvánvalóvá válik, hogy Husserl felfedezései a *Bernaui kéziratok*ban korántsem olyan egyértelműek, mint amilyenek első pillantásra látszottak. Így például a 2. számú szöveg egyik lábjegyzetében találhatunk egy olyan megjegyzést, amely akár az imént idézett emblematisztikus formula közvetlen cáfolataként is értelmezhető: „Egy váratlan kezdetet lehetetlenség tárt karral fogadni.”²¹ Ez a mondat jól mutatja, micsoda belső feszültségek hatják át a *Bernaui kéziratok* megfontolásait.²²

Valójában félreértés volna azt hinni, hogy Husserl e kéziratokban megpróbálná elvenni az élet az ősbennyomásokra vonatkozó korábbi álláspontjának. Nem hiába hangsúlyozza továbbra is, hogy „semmilyen most-pillanat nem fordulhat elő hűletikus ősbennyomás nélkül”. A legkevésbé sem kívánja megfosztani az ősbennyomást kitüntetett helyzetétől. Arra törekszik csupán, hogy olyan struktúrák nyomára bukkanjon az ősbennyomásban, amelyekhez az intencionális analízis hozzáférhet. A *Bernaui kéziratok*ban Husserl első ízben tesz kísérletet arra, hogy rávilágítson az ősbennyomás belső komplexitására. Ezzel rálép arra az útra, amely az 1920-as években majd elvezeti őt ahhoz a belátáshoz, hogy minden pillanatban „a különféle ősbennyomások [...] egyetlen ősbennyomássá [kapcsolódnak össze

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 4.

²¹ Uo. 37, lábjegyzet.

²² Uo. 28.

egymással]”,²³ és ennek következtében olyan „strukturális törvényszerűségeket”²⁴ mutatnak, amelyek külön kutatások tárgyaivá tehetők.

Ha így értelmezzük azt az új nekiindulást, amelynek a *Bernaui kéziratok* olvasása közben tanúi lehetünk, akkor különös jelentőségre tehetnek szert a szemünkben azok a szövegek, amelyekből a genetikus fenomenológia kezdetei rajzolódnak ki. E szövegek közé tartozik például a 14. számú feljegyzés, amely „az »eredeti érzékiségre« való redukció”²⁵ lehetőségét emeli ki. A jelek szerint első ízben esik szó itt „az énré irányuló affekcióról”, valamint „az asszociációra és a reprodukcióra irányuló érzéki törekvésekről”,²⁶ vagyis olyan témakörökről, amelyek az 1920-as évek elejétől fogva a genetikus fenomenológia középpontjában fognak állni. Olyan affekciókról és törekvésekről van szó, amelyek önmagukban véve „teljességgel énnélküliek”, még ha egyébként kihatnak is az énré mint „az affekciók és reakciók pólusára”.²⁷ Csak az „eredeti érzékiség eme passzivitásának”²⁸ felfedezése teszi lehetővé az ősbnyomás belső struktúráinak feltárását. Kutatásainak ezt az új irányát Husserl már a *Bernaui kéziratokban* kijelöli, ámde átfogó elméletet csupán azokban az előadásokban fejt majd ki az affekcióról és az asszociációról, amelyek *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* címmel váltak ismeretessé.

2. AZ ASSZOCIÁCIÓ FENOMENOLÓGIÁJA

Az asszociáció fenomenológiáját Husserl „az eredeti időkonstitúcióról szóló tanítás magasabb szinten való folytatásának”²⁹ tekinti. Minden tárgy, amely a tudat számára egyáltalán hozzáférhetővé válik, feltételezi az eredeti időtudat szintéziseit, amelyek a tárgyakra ráviszik „minden tárgy időformáját”.³⁰ Ezenfelül a tárgyak még további struktúrákat is hordoznak, amelyek „tartalmi szintézisekből” származtathatók.³¹ Minthogy ezek a „tartalmi szintézisek” nem vezethetők vissza a „transzcendentális időszintézisre”, hanem ez utóbbin túlterjednek,³² a róluk szóló tanítás az eredeti időkonstitúció tanának közvetlenül nem része, de értelmezhető annak folytatásaként.

²³ Hua XI, 127.

²⁴ Uo. 158.

²⁵ Hua XXXIII, 275. skk.

²⁶ Uo. 276.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

²⁹ Hua XI, 118.

³⁰ Uo. 125.

³¹ Uo. 126.

³² Uo.

Husserl világosan látja, hogy elsőként Kant kezdeményezte az asszociáció empirisztikus eredetű fogalmának újólagos értelmezését, mégpedig mindenekelőtt azzal, hogy *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában kidolgozta az apprehenzió, a reprodukció és a rekogníció hármas szintézisének elméletét. Husserl kapcsolódik ezekhez a vizsgálódásokhoz, de – Kanttal ellentétben – nem elégszik meg azzal, hogy „egy világ- és térbeli, tudattranszcendens tárgyiség konstitúciójának problémáját” tárgyalja, hanem megkísérel továbbhatolni „a belső, a tisztán immanens tárgyiségnek és úgyszólván a belső világ konstitúciójának problémájához”, megpróbál tehát eljutni egészen „a szubjektum élményfolyamának konstitúciójáig”.³³ Az asszociáció fenomenológiájának tétje Husserl szerint nem egyéb, mint hogy feltárjuk „a szubjektivitás lehetőségének lényegi feltételeit”.³⁴ Az asszociáció fenomenológiája *A passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* olyan tanításként fogalmazódik meg, amely „a szubjektivitás genezisééről szóló univerzális elmélet” első szerkezeti egységeként fogható fel.³⁵ Ez az első szerkezeti egység arra hivatott, hogy számot adjon a „passzivitás megalapozó rétegéről”.³⁶ Az „aktív szintézisek” vizsgálata a második fő szerkezeti egység önálló feladata lesz.³⁷

Mire utal pontosan a „passzivitás” szó? Egy olyan mozzanatra, amely az asszociációhoz lényegileg hozzátartozik, de az asszociáció empirisztikus-naturalisztikus elméletében nem kap szerepet. Erre a hagyományos elméletből hiányzó mozzanatra hívja fel a figyelmet Husserl azzal a példával, amelyben egy éppen megpillantott völgy szoros felébreszti egy korábban látott völgy szoros emlékét. Nyilvánvaló, hogy a két völgy szoros közti hasonlóság önmagában véve még nem ad magyarázatot arra, amit *ébresztéseménynek* nevezhetünk. Husserl ezért abból indul ki, hogy az észlelés és az általa felébresztett emlék között a hasonlósági reláción kívül további kapcsolat is van, amely azonban az asszociáció empirisztikus-naturalisztikus elméletében teljességgel figyelmen kívül marad. Ez a további kapcsolat egyfajta *utalásösszefüggés*. A következőket olvashatjuk erről: „A jelenben élénk tárul látvány emlékeztet a reprodukció módjára felidézettre – ebben már ott rejlik egy, az egyik jelenségtől a másik felé mutató és szemléletes reprodukció esetén mindjárt be is töltődő tendencia. Ezzel függ össze, hogy az első jelenség magától elvezeti a rá felfigyelő ént a másodikhoz, úgyhogy máris ki mondhatjuk: »egyik utal a másikára«, még ha tulajdonképpeni jelviszonyról és jelöletről egyelőre nincs is szó itt.”³⁸ Ez az utalásösszefüggés, amely még nem

³³ Uo.

³⁴ Uo. 124.

³⁵ Uo. 118.

³⁶ Uo.

³⁷ Lásd még Hua XXXI.

³⁸ Hua XI, 121.

jelviszony, magától elénk tolul, feltűnik nekünk, úgyhogy hirtelen tudatára ébredünk, figyelmesek leszünk – „felfigyelünk” – rá, és ekkor már el is vezet bennünket egyik jelenségtől a másikig. Husserl kiemeli, hogy valóságos *eseményről* van itt szó: „Továbbá maga a fenomén úgy adódik, mint genezis, amelyben a viszony egyik tagja az ébresztő, a másik pedig a felélesztett. Az utóbbi reprodukciója pedig úgy adódik, mint amit az ébresztés váltott ki.”³⁹ Más szóval, az ébresztésemény nem egyéb, mint *passzív genezis*, ahol is a *passzív* szó azt fejezi ki, hogy ezt az eseményt nem tudatosan és szabad akaratunkból idézzük elő, hanem az egyszerűen *megtörténik velünk*, akár akarjuk, akár nem, mihelyt valami a világból magára vonta a figyelmünket, és felidézte bennünk egy múltbeli jelenség emlékét.

Az ébresztésemény alapjául mindig utalásösszefüggés szolgál. Ez az utalásösszefüggés nem pusztán lelkiállapotokat kapcsol össze, hanem tudataktusok tárgyául szolgáló dolgok, jelenségek vagy történések között áll fenn. Így értendő itt a kijelentés: „egyik utal a másikára [...]”. Jóllehet ez az utalásösszefüggés még nem jelviszony, máris olyan kapcsolatot fejez ki, amelyet az intencionális tudat akár arra is felhasználhat, hogy jelviszonyt létesítsen. De nem is ez a legfontosabb, hanem az az ennél is alapvetőbb tény, hogy a szóban forgó utalásösszefüggés akkor sem állhat fenn intencionális tudat nélkül, ha nem válik tulajdonképpeni jelviszony forrásává. A fenomenológiai elemzés szerint az asszociációnak a brit empirizmus által megfogalmazott „törvényei”, amelyek azt mondják ki, hogy a hasonlóság, a tér-időbeli érintkezés és a szabályos együttjárás automatikusan képzettársítást von maga után, nem teljesen légből kapottak ugyan, de önmagukban véve nagyon is félrevezetőek, mert elfednek egy olyan utalásösszefüggést, amely velük ellentétben nem mechanikus kapcsolatot, hanem intencionális vonatkozást fejez ki. Husserl az „asszociáció kötelékében”⁴⁰ egyrészt a brit empirizmushoz hasonlóan egy *passzív* folyamat – „passzív genezis” – termékét látja, másrészt azonban – a brit empirizmussal ellentétben – egyszersmind e kötelék *intencionális* jellegére is súlyt helyez. Passzivitás és intencionalitás e két külön jegye egyesül egymással a „passzív szintézis” terminusában.

Az asszociáció fogalmának ez az újólagos értelmezése lehetővé teszi Husserl számára, hogy felvessen egy – amint kiemeli – merőben „új” problémát.⁴¹ Arról a problémáról van szó, hogy miként válik lehetségessé „az egyediségtudat, és miként az explicit egyediségekre vonatkozó tudat mint sokaságtudat és egy egész

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 122.

⁴¹ Uo. 120.

tudata”.⁴² Ez az elvontság magas szintjén megfogalmazott probléma két kérdés-irányt fog át: egyrészt tisztázásra szorul, miként tudatosodnak bennünk egyáltalán egyediségek mint olyanok, miként válnak tehát külön egymástól tárgyi részletek a tudatban; másrészt ugyancsak tisztázást igényel, miként kapcsolódnak benne össze egymással explicit egyediségek. (Azért esik szó *explicit* egyediségekről, mert a sokaságtudat és egy egész tudata eleve megkülönböztetendők a folytonos egységek, kontinuumok tudatától, amelyeken belül egyediségek eleve csak *implicit* módon jöhetnek szóba.⁴³) Mindkét feltett kérdés a tárgytudat kialakulására – *genezisére* – vonatkozik. Az asszociáció fenomenológiájában Husserl abból indul ki, hogy „a tudatnak nem szükségképpen kell egy önmagáért való tárgy tudatának lennie”,⁴⁴ Ebből máris következik, hogy azok az intencionalitások, amelyek a feltett kérdések megválaszolásában szerepet kapnak, csupán nem-tárgyasító intencionalitások lehetnek. Az asszociáció fenomenológiájában mint az eredeti időkonstitúció magasabb szinten való folytatásában töretlenül tovább él a nem-tárgyasító intencionalitások gondolata, amelyekre Husserl az élményfolyam „hosszanti intencionalitásának” (*Längsintentionalität*) fogalmával szolgáltatta az első példát. Az az elképzelés, hogy az intencionalitás nem-tárgyasító formákat is ölthet, most ama kísérlet szolgálatában áll, hogy a tudatintencionalitások ellenében érvényre jutó ősbennyomást is az intencionalitás jelenségéből kiindulva ragadjuk meg.

Az egyediségtudat létrejöttének kérdését Husserl azzal válaszolja meg, hogy rávilágít a *kontraszt* „ősfenomenójére”,⁴⁵ vagyis nyilvánvalóvá teszi, hogy az észleletekben fellépő kontraszthatások következtében a mindenkori tárgyi részletek eleve „elűtnek egymástól”.⁴⁶ Ez teszi lehetővé, hogy a tudat elkülönült formában ragadja meg őket. E megfontolásaiból Husserl eleve kirekeszti a tárgyasító intencionalitásokat, amelyek – minthogy nem nélkülözhetik az én aktivitását – nem a passzivitás szférájába tartoznak. Éppen ezért nem közvetlenül a tárgyészlelést kutatja, hanem a hűletikus adatok (vagyis mindenekelőtt az érzetek, illetve érzéklek, továbbá az ösztönök és a vágyrezdülések, valamint a testi érzések) vizsgálatára szorítkozik. Nem válik persze az úgynevezett „érzetadat-elmélet” hívévé, amely az észlelés tárgyait érzetektől felépülő konstrukciókként próbálja értelmezni. Ezzel az elmélettel ellentétben Husserl az érzeteket nem az észlelés közvetlen *tárgyainak*, hanem az észlelés pusztán *anyagának* tekinti. Erre utal a „hülé” szó és a „hűletikus adat” kifejezés. Husserl azt a formulát alkalmazza, hogy

⁴² Uo.

⁴³ Uo. 120. skk.

⁴⁴ Uo. 120.

⁴⁵ Uo. 138.

⁴⁶ Uo. 139.

az észlelés a maga tárgyait (a természeti tárgyaktól kezdve egészen más személyekig mint társszobjektumokig) az érzetek *alapján* fogja fel, anélkül, hogy eközben magukat az érzeteket *tárggyá* tenné. Az érzetek így nem összetevői vagy építőelemei az észlelés tárgyainak, hanem pusztá hordozói, vehikulumai annak az – ez esetben egyértelműen *tárgyasító* – intencionális aktusnak, amelyben a fenomenológia az észlelés lényegét látja. Amikor Husserl arról beszél, hogy a tárgyi részletek „elütnek egymástól”, akkor tárgyi részleteken mindenekelőtt effajta érzeteket ért. Magyarul talán helyesebb itt az „érzetek” szó helyett az „érzékletek” terminust használnunk, amelynek megvan az az előnye, hogy nem kelti fel az olvasóban az érzetadat-elmélettel való rokonság hiedelmét. Mindenesetre az „érzetek” avagy „érzékletek”, bárhogyan nevezzük is őket, természetüknél fogva szoros kapcsolatban állnak a különböző érzékszervekkel. Ezzel a hületikus adatok Husserl vizsgálódásaiban egyértelmű testi vonatkozásra tesznek szert.

Az érzékleteknek a különböző érzékszervi mezőkre vonatkoztatott elemzése világossá teszi, hogy az egyediségtudat létrejötte elválaszthatatlanul együttjár a sokaságtudatnak és egy egész tudatának kialakulásával. „Egymástól elütő tárgyi részletek sokaságai” képződnek, és a különböző rendezési formák – köztük a tér és az idő passzív szintéziseinek formái – e sokaságokon belül a mindenkori tartalmakat eleve keretek közé szorító kapcsolatok forrásaivá válnak. Ezen a ponton kapnak szerepet az asszociáció hagyományos törvényei a fenomenológiai elemzésben: hasonlóság, érintkezés és szabályszerű együttjárás e megközelítésben maguk is rendezési formáknak bizonyulnak. Husserl persze az asszociációnak nem csupán ezt a három hagyományos törvényét ismeri, hanem újakat is említ, mint amikor például az emelkedő fokozatok szerint rendezett sorok jelenségére utal (a németben egyetlen szóval, a *Steigerungsreihe* terminussal jelölhetjük meg ezeket a sorokat),⁴⁷ vagy amikor – kiváltképp a visszaemlékezésben jelentkező zavarokat vizsgálva – olyan jelenségeket ír le, mint a különböző képzetek közti „átfedés” (*Überschiebung*) vagy „összeolvadás” (*Verschmelzung*), a köztük kialakuló „összeütközés” (*Widerstreit*) és az ennek következtében fellépő „elfojtás” (*Verdrängung*).⁴⁸ Az az „azonosságsszintézis” (*Identitätssynthese*), amely a *Logikai vizsgálódások* óta az egyazon tárgyról különböző nézőpontokból adódó észleletek fő jellemzőjének számít, de az egyazon tárgyra irányuló gondolatok esetében éppígy megtalálható, A *passzív szintézisre* vonatkozó elemzésekben is a vizsgált fenomének közé tartozik.⁴⁹ Husserl teljesítménye azonban nem merül ki abban, hogy az asszociációnak új törvényeit fedezi fel. Jelentősebb tett ennél, hogy

⁴⁷ Uo. 134.

⁴⁸ Uo. 130.

⁴⁹ Uo. 182.

A passzív szintézisre vonatkozó elemzések a tárgyalt rendezési formákat és szintetikus kapcsolatokat eleve *intencionális vonatkozási rendszerekként* mutatják be, mindenütt feltárva a háttérükben kirajzolódó utalásösszefüggéseket, amelyek a rájuk felfigyelő ént egyik jelenségtől a másikig vezetnek tovább.

Hogy ezek a vonatkozási rendszerek több különböző érzékszervi mezőt is átfoghatnak, már abból is nyilvánvaló, hogy a koegzisztencia tiszta időszintézisen alapuló rendezési formája is közéjük tartozik. Vannak azonban olyan tartalmi, nem pusztán a tér és az idő formáit érintő szintézisek is, amelyek különböző érzékszervi mezőket kapcsolnak össze egymással. Husserl kiemeli, hogy az egyes érzékszervi mezők homogenitása pusztán idealizáláson nyugszik.⁵⁰ Az egymástól elütő tárgyi részletek között összeolvadások és átfedések nem csupán az egyes érzékszervi mezőkön belül, hanem több érzékszervi mezőt átfogva is létrejöhetnek. „Egy átfedés – mondja Husserl – például úgy jöhet létre, hogy a vizuális mező valamelyik helyén egy »kép« felvált egy másikat [...]”.⁵¹ Hasonló módon képzelhető el azonban az egymástól elütő tárgyi részletek között olyan átfedés is, amelyben nem egy kép vált fel egy másikat, hanem például egy hangbenyomás vagy akár egy szagérzet lép az elfeledett, félreszorított vagy elfojtott látványérzéket helyébe. Az ilyen átfedést „szinesztéziának” is nevezhetjük.

Az ilyen fenomének leírásában *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* persze alig-alig jutnak túl a kezdeti lépéseken. Husserl ezekben az elemzésekben minden részletvizsgálódást alárendel annak az egy feladatnak, amelyet a legfőbbnek tekint: mindenekelőtt „a szubjektivitás lehetőségének lényegi feltételeit” igyekszik felderíteni.⁵² Megpróbálja tisztázni, hogyan konstituálódik a múlthoz való viszony az emlékezésben és a jövőhöz való viszony a várakozásban. Ehhez a konstitúcióhoz mind a múlt, mind a jövő oldalán hozzátartoznak bizonyos ébresztésemények, amelyek egyrészt a „visszamenőleges irányuló” (reproduktív), másrészt pedig az „előre irányuló” (megelőlegező vagy induktív) asszociáció alapjául szolgálnak.⁵³ A szubjektivitás konstitúciója továbbá nem jellemezhető kielégítően anélkül, hogy „az eleven immanens jelen szerkezetéről” ugyancsak számot ne adnánk.⁵⁴ Az eleven jelenhez nem csupán a mindenkori ősbenyomás tartozik hozzá, hanem a hozzá csatlakozó retencionális üstököscsőva és protencionális várakozási horizont is. A „konkrét eleven jelenszféra szerkezeti törvényszerűségeinek”⁵⁵ feltárása végül is azt a további célt szolgálja, hogy eldönthessük

⁵⁰ Uo. 148.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. 124.

⁵³ Uo. 158, vö. 119. skk. és 157. skk.

⁵⁴ Vö. uo. 137.

⁵⁵ Uo. 158.

a kérdést, vajon vannak-e olyan intencionális vonatkozási rendszerek, amelyek a mindenkori ősbenyomásnak belső tagoltságot kölcsönöznek. A *passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* Husserl nem utolsósorban azon fáradozik, hogy kivehetővé tegye az „egész ősbenyomáson” belül a „tagolt koegzisztencia egy bizonyos formáját”,⁵⁶ amelyet rendezési formák és más szintetikus kapcsolatok határoznak meg.

A tagolt koegzisztencia ama formája, amely a mindenkori ősbenyomásról leolvashatóvá válik, nem származtatható az ennek valamiféle tudatos és célirányos tevékenységéből. Ez azonban semmiképpen sem ellenvetés *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* feladatmegjelölésével szemben. A koegzisztencia keresett formájában Husserl természetesen nem aktív tudatintencionalitás, hanem különböző, de a passzív jellegben egymással osztozó szintézisek termékét látja. Vitathatatlan, hogy a passzív szintézisek maguk is tudatintencionalitások. „Az asszociációk azonban észrevétlenül is kialakulhatnak” – mondja Husserl, és hozzátéti: „Mint ahogyan annyi minden másra sem figyelünk fel, ami része a tudatmezőnknek, úgy az asszociációs kapcsolatokra sem.”⁵⁷ Husserl teret ad vizsgálódásaiban „az úgynevezett tudattalan” feltevésének, még ha tudattalanon nem ért is többet az észrevétlenül maradónál, avagy az elfeledettnél.⁵⁸ Tudattalanon tehát – Freuddal ellentétben – nem olyan erőcentrumot ért, amely önmagából kiindulónan hatást gyakorol a tudatra, hanem pusztán „az értelemüledékek állandó készletét”, amely az én elől az adott pillanatban ugyan „el van zárva”, de azért az ennek elvileg „továbbra is rendelkezésére áll”.⁵⁹

Hogy milyen asszociációs folyamatok játszódnak le a tudattalanban, arra *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* szövegében leginkább a hirtelen támadó ötlet vizsgálata vet fényt: „Érdeklődésünk átugorja egy gondolatsor tagjait, valahányszor csak e sornak éppen egy bizonyos, gyakran nagyon is közvetett zárótagja vonja magára a figyelmünket. Így a gondolatsornak e zárótagja különálló ötlet alakját ölti; az egész asszociatív összefüggés a tudatban alakul ugyan ki, ámde anélkül, hogy figyelmet fordítanánk rá.”⁶⁰ Ez a megfogalmazás jól mutatja, milyen mértékig képes a tudattalan fenomenológiája számot adni arról a folyamatról, amelynek során a tudatban új értelemképződmények alakulnak ki. Az idézett sorokkal Husserl rávilágít egy problémamaradványra, amely nyilvánvalóan további tisztázásra szorul még: értjük már, hogy az ötlet egy rejtve maradó gondolatsor zárótagja, de még nem értjük, hogy miért egyedül ez a zárótag vonja

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo. 122.

⁵⁸ Vö. uo., 154, 164, 167, 172, 193.

⁵⁹ Uo. 177.

⁶⁰ Uo. 122.

magára a figyelmünket, miért éppen ez „szólít meg” bennünket, miért kitüntette ez „igényli”, hogy odaforduljunk hozzá. Ebben a „megszólításban” avagy „igényben” ott lappang az egész rejtély, amely Husserl vizsgálódásaiban az „affekció” terminushoz tapad.

3. AFFEKCIÓ MINT ŐSASSZOCIÁCIÓ

Bár *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* a minden pillanatban egységes egészé összeálló ősbennyomásban a tagolt koegzisztencia egy bizonyos formáját igyekeznek kivethetővé tenni, ezzel a legkevésbé sem kívánják tőle elvitatni azt a szerepet, amelyet a belső időtudat fenomenológiájáról szóló előadások és feljegyzések tulajdonítottak neki. Az ősbennyomás nem szűnik meg „a tudattól idegen módon keletkező”, a tudat által pusztán „befogadott” képződménynek lenni. Igaz ugyan, hogy az ősbennyomás belső szerkezete az új felismerések szerint passzív szintézisekre vezethető vissza, és így végső soron a tudatintencionalitások játékából származtatható, ámde nem kevésbé igaz, hogy az ősbennyomás mint olyan továbbra is minden *affekció* forrása marad a tudatban. Husserl kitart amellett, hogy minden affektív erő „a szemléletből, végső soron tehát az ősbennyomásból meríti hatékonyságát”.⁶¹ Ez a kijelentés akkor is megőrzi érvényességét, ha egyébként kétségtelen, hogy az ősbennyomás affektív ereje a szubjektumon belüli feltételektől nem teljességgel független, hiszen ez az affektív erő felerősödik, mihelyt az ősbennyomáshoz megfelelő „érzéki érzések” (például a gyönyör különféle érzései) csatlakoznak, vagy „ösztönszerű, hajtórugóként működő preferenciák” járulnak hozzá.⁶²

De tulajdonképpen mit is kell affektív erőn értenünk? A fogalom jelentése a következőképpen tisztázható: minden, amit a tapasztalat egy meghatározott időpillanatban élénk tár, számot tart a figyelmünkre, méghozzá úgy, hogy – az általa hordozott tartalmaktól függően – többé vagy kevésbé jogosult igényt támaszt rá; az affektív erő fogalma az e tartalmaktól függő igényjogosultság mértékét fejezi ki. Husserl persze nem gondol arra, hogy ez a mérték egzakt módon megállapítható volna. Nem vitás ugyan, hogy az egyes tárgyi részletek tartalmuktól függően kisebb vagy nagyobb mértékben vonják magukra a figyelmünket. De eleve nyilvánvaló, hogy affektív erejük foka kinek-kinek az esetében más és más lesz. Emellett a különböző ősbennyomások minden időpillanatban egységes egészé állnak ugyan össze, ámde ezen az egészen belül is megőrzik – vagy

⁶¹ Uo. 174.

⁶² Uo. 150.

legalábbis megőrizhetik – a maguk affektív erejét. Ezért véli úgy Husserl, hogy az egész ősbemutató minden időpillanatban egy „affektív relíeffel”⁶³ jellemezhető, amely megmutatja, hogyan oszlik meg az affektív összerő az összetevők között. A „relief” szó itt persze nem domborművet jelent, hanem inkább egyfajta „domborzati térképre” utal, amelyet az affektív erő eloszlásáról ki-ki elkészíthet magának, még ha nem is egzakt adatok alapján, de legalábbis világosan megkülönböztetve egymástól a figyelemfelkeltő erő csúcspontjait és az alábbhagyó érdeklődés lapályait.

Husserl hangsúlyozza, hogy affekció nélkül „egyáltalán nem volnának tárgyak és nem volna tárgyilag tagolt jelen”.⁶⁴ Hozzáteszi: „Affektív egységeknek kell konstituálódnia ahhoz, hogy a szubjektivitásban egyáltalán tárgyi világ konstituálódhassék”.⁶⁵ Ezért állítható, hogy nem csupán a szubjektivitás konstitúciója, de még a tárgyi világ konstitúciója is tisztázhatatlan maradna anélkül, hogy fel ne térképeznénk az affekció és az asszociáció passzív tartományát.

Ezen a ponton válik nyilvánvalóvá *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* mélyebb értelme. Nem csekélyebb dologra vállalkozik Husserl ezekkel az elemzésekkel, mint hogy *a világ megtapasztalását olyan történészként ragadja meg, amely megelőzi szubjektum és objektum különválását, amely tehát eredendőbb az én és a tárgy egymással való szembeállításánál.*

Ez a célkitűzés ad súlyt *A passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* annak a kísérletnek, amely az eredeti affekciónak asszociációként (pontosabban „ős-asszociációként”) való értelmezésére irányul. A látszólag merőben különböző jelenségeknek ez az egyneműsítése is arra szolgál, hogy a világ megtapasztalását – mint a szubjektum és az objektum, az én és a tárgy ellentéténél is eredendőbb történést – a maga egységében megragadhassuk. Husserl megkísérel nyomára bukkanni egy olyan ébresztéseménynek, amelyből egyrészt az eredeti affekció, másrészt pedig a rá felfigyelő én első ízben feltámadó intenciója egyaránt származtatható.

Minden azon múlik, hogy sikerül-e az affekció és az asszociáció között megalapozott módon analógiát vonnunk. Ezért igyekszik Husserl azon „ébredő sugár”⁶⁶ útját végigkövetni, amely egy újonnan támadó affekcióból kiindul. Leírja, hogyan „sugárzik vissza” az affekció – legalábbis bizonyos esetekben – „a retenció szférájára”.⁶⁷ A tekintetbe vett esetek közé tartozik például egy olyan jelenség, amelyet a *Bernaui kéziratokból* már jól ismerünk: mihelyt egy új esemény váratlanul bekövetkezett, megindul ama – sokszor túlságosan is elmosódó vagy éppen

⁶³ Uo. 164.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Uo. 162.

⁶⁶ Uo. 155.

⁶⁷ Uo.

egyenesen eltörölt – nyomok keresése, amelyek támpontokként szolgálhatnak ahhoz, hogy a hiányzó protenciákat a visszamenőlegesen rájuk vonatkozó és nekik megfelelő retenciók utólag pótolhassák. Ilyenkor az eredeti affekció valóban visszاسugárzik a retenció szférájára. Ez azonban nem az egyetlen út, amelyen az eredeti affekcióból kiinduló ébresztő sugár haladhat. A sugár éppígy „a jövő felé is fordulhat” – sőt, „az esetek többségében” a jövő felé fordul.⁶⁸ Könnyű észrevenni, hogy az eredeti affekció továbbterjedésének e két iránya párhuzamos az asszociációs kapcsolatok kialakulásának két irányával. Ebből a megfigyelésből Husserl fontos következtetést von le: „nyilvánvalón olyan analógiára bukkanunk itt az őssasszociációban, amely összekapcsolja ezt az általunk korábban különválasztott kétféle asszociációval, vagyis egyrészt a szokásos értelemben vett, a múlt felé forduló asszociációval [...], amely esetenként a reprodukció közvetítésével a jelenre is vonatkoztatható, másrészt pedig az előlegező várakozásokat ébresztő asszociációval”.⁶⁹ Ez az analógia egyértelműen amellet szól, hogy az eredeti affekció felfogható őssasszociációként.

Mihelyt egyszer megvontuk ezt az analógiát, kézenfekvőnek tűnhet fel, hogy minden tapasztalati egységnek affektív erőt tulajdonítsunk, és az egész tudat-életet „a figyelemfelkeltő erő és a figyelem domborzati térképének” segítségével jellemezzük,⁷⁰ még ha ez a következménnyel jár is, hogy a fenomenológiai tudattalanban rekedt értelemüledékeknek immár csupán az affektív erő legalsó fokát, úgyszólván „az ébresztés nulla szintjét”⁷¹ tulajdoníthatjuk.⁷²

Nem szabad azonban szem elől téveszteni azt a tényt, hogy az eredeti affekciónak őssasszociációként való értelmezése mellett csak olyan érveket tudunk felsorakoztatni, amelyek pusztán analógián alapulnak. Indokolt ezért fontolóra vennünk, vajon valóban maradéktalanul célravezető-e a különmemű jelenségeknek ez a módszeres egyneműsítése. Egy kérdés, hogyan kelti fel az affekció egyáltalán a figyelmünket, továbbá hogyan váltja ki bennünk a tárgy „megragadására, megismerésére, tisztázására” irányuló késztetést,⁷³ és egy másik kérdés, miként támad fel újra az üledékként lerakódott értelemképződmények affektív ereje. Vajon valóban olyan erős köteleket létesít-e az asszociáció pusztán fogalma e két különböző kérdés között, hogy az „első” és a „felébresztett” affekció közötti különbség nyilvánvaló ténye már latba sem esik? Ez alig hihető, hiszen az affektív erő első

⁶⁸ Uo. 156.

⁶⁹ Uo. 157. A „visszamenőleges irányú” (reproduktív) és az „előre irányuló” (előlegező vagy indukatív) asszociációk már ismert megkülönböztetéséről van szó.

⁷⁰ Uo. 167.

⁷¹ Uo. 154.

⁷² Uo. 167.: „az affektív nulla-tartomány”, „affektív nulla-horizont”.

⁷³ Uo. 151.

jelentkezésének kérdése a legkevésbé sem esik egybe a már meglévő affektív erő továbbterjedésének kérdésével.

Husserl egyébként maga is úgy látja, hogy a két kérdés nem vezethető vissza egymásra. Nyilvánvaló ez a következő megfontolásokból is: „Az ébresztő affekció kisugárzása felerősít egy már meglévő, de még gyenge affektív erőt. Megfordítva, egy nagyerejű affekció meggyengülhet, ha megfelelő módon megváltoznak azok a feltételek, amelyekről ereje függ. Mindez érthető, kiváltképp, ha tudomást veszünk e feltételek mivoltáról is. De hogy valami affektív erőre tegyen szert ott, ahol azelőtt nem volt ilyesmi, hogy tehát valami, ami az én számára egyáltalán nem volt jelen – a merő affektív semmi –, most első ízben aktív valamivé változik át, az nemigen érthető.”⁷⁴

Ez a némi tanácsstalansággal végződő szembeállítás jól érzékelteti, hol húzódnak az asszociáció fenomenológiájának határai. Husserlnek sikerül a világ meg tapasztalását olyan történészként bemutatnia, amely megelőzi a szubjektum és az objektum, az én és a tárgy különválását, de adós marad a magyarázattal arra a folyamatra, amely végül is elvezet egyrészt az eredeti affekció jelentkezéséhez, másrészt pedig az erre felfigyelő én korrelatív intenciójának felmerüléséhez. Ennek a kudarcnak – ha kísérletező jellegű vizsgálódások esetében sikerről és kudarcról egyáltalán szó lehet – ugyanabban a körülményben rejlik az oka, mint amelyből az asszociáció fenomenológiájának legfőbb erőssége fakad: abban a körülményben tehát, hogy Husserl az ébresztéseményt intencionális jellegűnek tekinti. Minden nehézség abból adódik, hogy *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* az „ősasszociáció” terminussal egyrészt olyan eseményt igyekeznek megjelölni, amely a tudatintencionalitások játékának ellenében tör be a tudatba, mégpedig anélkül, hogy előkészített talajra találhatna benne, másrészt azonban mégiscsak egyfajta asszociációs kapcsolatra, vagyis passzív szintézisre kívánnak utalni vele, és így igényt támasztanak arra, hogy a szóban forgó eseményt a tudatintencionalitás egy különleges formájaként vagy aspektusaként értelmezhessék. Talán nem eleve összeegyeztethetelen egymással ez a két, látszólag egymást kizáró törekvés, de *A passzív szintézisre vonatkozó elemzések* szövegéből nem derül ki egyértelműen, hogyan oldható fel a köztük lévő feszültség. Nyilvánvalóvá válik ugyan, hogy az eredeti affekció, amely a rá felfigyelő énben felébreszti az intenciót, párhuzamba állítható más ébresztéseményekkel, de éppígy nyilvánvalóvá válik az is, hogy a megvont párhuzam különmemű tényezőket kapcsol össze.

Végül is megfelel ennek a belátásnak az a mód, ahogyan Husserl *A passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* fenntartja az ősbemutató kivételes helyzetével

⁷⁴ Uo. 163.

kapcsolatos meggyőződését. Az ősbenyomás „a tudattól idegen módon keletkező”, a tudat által pusztán „befogadott” képződményként marad az affektív erő végső forrása, még ha belső szerkezetét és tagolódását az intencionális tudat rendezési formáinak és passzív szintéziseinek köszönheti is. Épp e kettősség révén válik belőle az a tüske, amely a fenomenológusokat mind újabb vizsgálódásokra készteti majd.

(Fordította: Jani Anna)

EGYÉNI RÖVIDÍTÉS

KE = HUSSERL, E. (2000): *Karteziánus elmélkedések* (MEZEI B. ford.). Atlantisz, Budapest.

II.

TANULMÁNYOK
EDMUND HUSSERL
FILOZÓFIÁJÁRÓL

◀ 1. FENOMENOLÓGIAI MÓDSZER, FENOMENOLÓGIAI FILOZÓFIA

VARGA PÉTER ANDRÁS

◀ „MINTHA EGY TALÁLÓSKÉP LENNE...”

EDMUND HUSSERL KÉSŐI FILOZÓFIÁJÁNAK MÓDSZERTANI ÉS TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTHETŐSÉGÉRŐL¹

„Majdnem olyan, mintha egy találóskép lenne, amelynek nehezen megtalálható képpárja ezen filozófia tulajdonképpeni álláspontjának felelne meg.”² A Husserl által alkalmazott hasonlatok elsősorban inkább külön megértési nehézséget jelentenek, mintsem az értelmezést segítenék, és nem kivétel talán Husserl ezen, az 1930-as évek közepe táján papírra vetett mondata sem. A találóskép, a német eredetiben *Vexierbild*, egy olyan kép, amelyben egy másik képet rejtettek el. A *Vexierbild* szó alkalmazásainak különböző eseteiben két hasonló, de pontosabban megfigyelve mégis eltérő jelentést különíthetünk el: az egyik jelentés szerint egy nagyobb képben egy vagy több más kép – gyakran frivol, tiltott, vagy éppen riasztó kép – lett elrejtve, amelyet a szemlélőnek úgy kell felfedeznie (ehhez a jelentéshez tartozik a *Suchbild* szinonima is). Ettől elkülöníthető a *Vexierbild* szó azon jelentése, ahol nem egy nagyobb képben elrejtett alárendelt képről van szó, hanem a hangsúly egyetlen kép lehetséges különböző felfogásaira helyeződik. Arról a jelenségről van tehát szó, amely az alaklélektan késő 19. századi kialakulása és filozófiai recepciója nyomán aspektusváltás néven ismerünk.

¹ Elhangzott a Magyar Fenomenológiai Egyesület és a Magyar Filozófiai Társaság Fenomenológiai Szekciójának meghívására 2012. március 9-én, Budapesten tartott előadáson. A szerző jubileumi Husserl-konferencián tartott előadásának bővített változata a *Többlét* folyóirat 2011/1. számában (55–78. o.) olvasható.

² A szöveg eredetije az Ms. K II 2/13a kéziratlapon található, a szerzősége és a kiadásra hamarosan kitérek.

Husserl ebben a második értelemben használta a *Vexierbild* szót,³ amint azt egy, az 1890-es évekből származó feljegyzése bizonyítja, ahol a *Vexierbild* annak példaként jelenik meg, hogy „ugyanazon tartalom eltérő »felfogásokat« [Auffassungen] enged meg [...], vagy ugyanazt a tartalmat egyszer tárgyként, másszor egy rákövetkezés jeleként ragadhatjuk meg”.⁴ Az eltérő felfogások esete szerepel egy zárójeles utalás is: „Schröder-lépcső figura”. Ez az utalás – amit a Husserliana-kötet szerkesztője nem tudott feloldani – egy, a korban közismert aspektusváltást előidéző képre vonatkozott, amelyet először Heinrich Schröder fizikus publikált 1858-ban.⁵

Az ábraként és jelként egyaránt felfogható tartalom illusztrálására Husserl pedig azt a díszítőmotívumot, arabeszket hozta fel, amelyet először „pusztán esztétikailag” szemlélünk, majd pedig felismerjük, hogy az „egy szimbólum vagy egy szójel” lehet.⁶ Ez a példa megjelenik már Husserl egy 1894-ben megjelentetett rövid tanulmányában,⁷ de később bekerült az *V. logikai vizsgálódás* szövegébe is,⁸ aminek révén ez az arabeszkpélda nagy karriert futott be a fenomenológiában.

Ezen jelentés alapján értelmezhetjük tehát a nyitóidézetet: meg kell találnunk azt az aspektusváltást, amely Husserl filozófiájának „tulajdonképpeni álláspontját” engedi láttatni. Ezt az értelmezést erősítik meg az idézetet megelőző, hasonlóan erőteljes mondatok is:

„Edmund Husserl fenomenológiai filozófiája manapság egy paradox helyzetben van. Már a negyedik évtizede sugározza erős hatásait, amelyek alól alig tudja korunk bármely filozófusa kivonni magát, sőt a pozitív tudományok metodikáján is sokszor észrevehető meghatározó hatása. Mégis, ha áttekintjük a bemutatások özönét, a baráti vagy ellenséges kritikákat, a futó egyedi megjegyzéseket erről a filozófiáról, és azután Husserl saját válaszai után tudakozódunk, azt találjuk,

³ Husserl használta a *Vexierfrage* szót is a „nyugtalanító-félrevezető kérdés” értelmében: Hua III/1, 53, Hua XII, 376, Hua XX/2, 173.

⁴ Hua XXII, 408.

⁵ SCHRÖDER 1858, maga a kép a lapszám utolsó számozott oldalát (636) követő harmadik képmellékletben látható. Heinrich Schröder nem keverendő össze Ernst Schröder matematikussal, akinek logikatankönyvét Husserl 1891-ben recenzálta (amely írása ugyancsak a Hua XXII. kötetben olvasható).

⁶ Hua XXII, 115.

⁷ Hua XXII, 115. Husserl 1894 elején két rövidebb tanulmányt jelentetett meg a *Philosophische Monatshefte*-ben *Psychologische Studien zur Elementaren Logik* címmel. A második, részletesebb írás tartalmazza ezt a példát, amely megtalálható a tanulmány 1893 telén készült, előzetes változatában is (Hua XXII, 288).

⁸ Hua XIX/1, 398 (magyar ford. 35). A mondat a *Psychologische Studien*-ből lett átvéve, amire Husserl hivatkozik is.

hogy Husserl – ahelyett, hogy vitákba bocsátkozna kortársaival – csak annyit mond, hogy őt radikálisan félreértik.”⁹

Erre következik az idézett mondat: „Majdnem olyan, mintha egy találóskép [*Vexierbild*] lenne, amelynek nehezen megtalálható képpárja ezen filozófia tulajdonképpeni álláspontjának felelne meg.”

Noha ezzel teljesen érthetjük a *Vexierbild* hasonlat jelentését, máris érződik valami nyugtalanító érzés (mondhatnánk éppen a *vexieren* ige jelentésének – ingerel, gyötör, kínoz stb. – megfelelően): Platón óta tudjuk, hogy érdemes szkeptikusnak lenni a szerzők önértelmezési képességével szemben, s *különösen okkal gyanakodhatunk akkor, ha valaki azt állítja magáról, hogy univerzálisan félreértik*. Mindehhez társul egy *filológiai jellegű zavaró körülmény*: miért használ a szöveg egyes szám harmadik személyű megfogalmazásokat, ha itt, ahogy állítottam, Husserl beszél a saját filozófiájáról?

Írásomban ezt a nyugtalanító képet szeretném felfejteni, amely – mint látjuk – egyszerre jelent konkrét történeti aprómunkát, és hordozza azt a tétet, hogy értelmet találjunk annak az erőteljes állításnak, miszerint a husserli filozófia *alapvető szándékait „radikálisan” félreértik*.

*

A husserli filozófia és a fenomenológia olvasói számára talán nem hangzottak teljesen idegenül a fenti mondatok. Néhány apróbb stiláris változtatással, valamint egy hosszabb magyarázó kiegészítéssel ellátva ugyanis ezeket a mondatokat találjuk Eugen Fink egy, először 1934-ben megjelent, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* című rövid, programatikus írásának elején.¹⁰ Még a magyarázó kiegészítés fölött sem érdemes átsiklani: A Fink nevével jegyzett szövegben ugyanis konkrét példákat találunk Husserl állítólagos „félreértelmezésére”, amelyek Husserl filozófiájának napjainkban is jellemző megközelítéseivel szemben próbálnak állást foglalni: Fink szerint félreértelmezések közé tartozna „a »dolgozat magukat« szóhoz juttató” Husserl képe csakúgy, mint az a Husserl, akit »idealistának tartunk, akként dicsérjük és szidalmazzuk” (157). A harmincas évek közepén az előbbi elhatárolódás feltehetően a müncheni-göttingeni reálfenomenológusok ellen szólt, ámde még ma is megütközést kelthet, hiszen éppen a husserli fenomenológia azon ismertetőjegyre irányul, amelyhez a fenomenológia mai folytatói legszívesebben kapcsolódnak. Egyben éppen Husserl filozófiájának

⁹ A szöveg eredetije az Ms. K II 2/13a kéziratlapon található, a szerzősége és a kiadásra hamarosan kitérek.

¹⁰ FINK 1934/1966 (Fink írása 1966-ban megjelent Eugen Fink széles körben olvasott gyűjteményes kötetében is.)

a mai recepció számára legzavaróbb mozzanatát jelöli az idealizmus vádja, amelyet ezek szerint sem pozitív, sem negatív értelemben nem lehet alkalmazni Husserl fenomenológiai filozófiájára.

Fink szövege pozitív tartalmi állításokkal támasztja alá ezeket az erőteljes elhatárolódásokat: „Mindennek a mélyebb oka nem a kortársak hiányzó megértési készségében keresendő, hanem magának a fenomenológiának a lényegében rejlik” (156). A fenomenológiához ugyanis nem juthatunk el a hagyományos filozófiai és tudományos ismeretek „fokozásával” (*Steigerung*), hanem csak az „emberi élet alapállásának [...] átalakításával [*Umwandlung*]” (158). Ezen átalakítás megvilágítására Fink a barlanghasonlatot hívja segítségül: „Mindig mozdíthatatlanul megkötöz bennünket az »előítéletek« túlerőben lévő hagyományának bűvölete, amely előítéletek elfordítva tartanak bennünket a valóban létezőtől és az »árnyak« felé fordítanak bennünket [...]” (159). A barlang fogságában csak árnyékokat, azaz a valódi létezőtől „származtatott” létezőt ismerhetünk meg. Valódi ismeret-hoz csak úgy juthatunk, ha kiszabadulunk a barlangból – amelyet Fink „világba veszés”-nek (*Weltbefangenheit*) nevez (159) –, erre azonban csak az ad lehetőséget, mondja Fink Platónra hivatkozva, ha a fogolynak *valaki feloldja kötelékeit*. Ezt a foglyot Fink szerint még ekkor is „erőszakkal a barlang bejáratához kell vonszolni” (160), hogy ott a napfény világosságában részesülhessen, és valóban megismerhesse igazi önmagát és az igazi dolgokat. Ezáltal a fogoly megérti a barlangbeli tudás „árnyékszerűségét” (160), azaz eljuthat „az eredetdimenzió valódi ismeretéhez, amelyből minden világbeli létező végső módon megragadható, amint az árnyékok az árnyékot vető valódi dolgok felől” (161). A fenomenológiai epokhéz ezzel szemben feloldja a „világhoz kötöttség” (*Weltgebundenheit*) szálait: „megszabadulunk a világtól, hogy a semmi elé állhassunk” (161).

A fenomenológia ilyen radikális különbözőségének ismereteinkre nézve két-féle következménye van: A természetes beállítódásbeli ismereteinket a fenomenológia relativizálja, azaz „visszavonatoztatja arra az elviekben korlátozott és elfogult szituációra, amelyből származnak” (161). Másfelől a világbeli ismereteink felől, a barlanglakok tudása felől kiindulva a fenomenológia nem is jellemezhető, csak egy „rámutató” (*anzeigende*) jellemzés, egy „elővételezés” (*Vorblick*) lehetséges (161–162). Fink szerint ebben rejlik annak mélyebb oka, hogy a kortárs filozófia félreérti a fenomenológiát.

*

Mindez érthetővé teszi az idézett erőteljes elhatárolódásokat a kortársak – és az utókor – Husserl-értelmezéseitől, azonban már a platóni barlanghasonlat alkalmazása is gyanúra adhat okot. Husserl ugyanis *határozottan kerülte, hogy fenomenológiai filozófiájának bevezetésére az értelmezők számára minduntalan kínáló barlanghasonlathoz folyamodjon*.

Husserl írásaiban *alig találunk utalásokat a barlanghasonlatra*: egy, az 1930-as évek elejéről származó szövegben – Platón nevének említése mellett – „az érzéki-ség sötét barlangjának bizonytalan és homályos árnyairól” beszél,¹¹ de a teljes barlanghasonlatot nem fejti ki. Egy 1907 szeptemberéből származó feljegyzésben Husserl a természetes beállítódás jellemzésére – kérdő módban – használja az „árnyékjáték a sötét barlangban az eredeti fény maga helyett” metaforát,¹² de ezt sem követi kifejtés. Valamint egy 1933-as kutatási kéziratban a primordiális szféra vizsgálatakor Husserl a barlangba zárt ember (*Höhlenmensch*) lehetőségét is felveti.¹³ Egyik esetben sem alkalmazza azonban Husserl a barlanghasonlatot a fenomenológiai redukció *átváltoztató hatásának szemléltetésére*. Ráadásul – ami még nyomósabb érvként esik latba – Husserl *éppen akkor kerüli ezt következtetésen, amikor a barlanghasonlat ilyen értelmű használatára lehetőség nyílna*.

Tudtommal az egyetlen szöveghely, ahol Husserl látszólag explicit módon használja a barlanghasonlatot a fenomenológiai beállítódás bevezetésének jellemzésére, egy nemrég megjelent, 1909-es ismeretelméleti előadásból származik, ahol Husserl a fenomenológiai redukció szemléltetésére – néhány évvel annak első sikeres megfogalmazása után – Platón barlanghasonlatához fordul:

„[...] Platón hasonlata a sötét barlangról, amelyben a természetes érzéki ember [*Sinnenmensch*] le van láncolva, és az igazán létezők [ὄντως ὄν] számára ismeretlen napfényes világának csak matt árnyképeibe [*Abschattungen*] tud behatolni. A kötelekeitől megszabadítva kötelekeitől és hirtelen belépve ebbe a fényvilágba ez az ember először olyannyira el van vakítva, hogy semmit sem képes megkülönböztetni, nemhogy leírni vagy kutatni. Minden beleolvad egy homályos vakító fénykődbe, és első benyomása az, hogy a sötét barlang árnyékai az egyedül igaz tárgyak, a fényszféra pedig a kusza és összekuszáló fénylátszat világa. Ez történik a kezdővel, amikor belép a fenomenológiai tárgyiságok számára ismeretlen és nem is sejtett körébe.”¹⁴

Husserl itt tagadhatatlanul a barlanghasonlatot alkalmazza, azonban figyelmesebb olvasással észrevehetjük, hogy a hasonlat alkalmazása *nem a barlanglakók felszabadítási történetére irányul* (amely történet Platónnál Szókratész sorsára utal), hanem Husserl számára egyedül az az egyszerű mozzanat érdekes, hogy *először nehezen lehet látni az új fényzférában*. A hasonlat alkalmazásának helye ennek

¹¹ Hua XXXIX, 731.

¹² Hua XXIV, 406.

¹³ Hua XV, 562.

¹⁴ Hua Mat 7, 166. (A szöveg először 2005-ben jelent meg.)

megfelelően egy összefoglalás az előadás menetében (166. skk.), ahol Husserl azokról a „rendkívüli nehézségekről beszél, amiket a fenomenológia a kezdő számára jelent” (166. skk.). Egy „saját intellektuális tréningre” van szükség ahhoz, hogy „ki- kapcsoljuk a tekintet természetes irányát és a természetes világszemléletet” és megtanuljuk a „fenomenológiai tekintetet” (166.). Husserl számára a barlanghasonlat tehát *csupán a fenomenológiába való belépés egy partikuláris mozzanatát illetően releváns*: az új, fenomenológiai szférába lépve a tekintet lassú alkalmazkodására van szükség egyéni gyakorlással (ahogyan ezt Husserl máshol is hangsúlyozta).

Mindez másfelől azért érdekes, mert Husserl már viszonylag korán elkezdett foglalkozni *a fenomenológiai filozófia bevezetésének problémájával*. Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány* programjának a tízes évek elejére tehető megfogalmazása után egyre érzékenyebb lett ezen program megvalósulásának *történeti konkrétumai* iránt. „A szigorú tudomány nem objektív lét, hanem egy ideális objektivitás alakulása [Werden]” – írta Husserl a húszas évek első éveiben.¹⁵ Ezen „dinamikus-genetikus” (uo.) koncepció megfogalmazása nem külső történelmi kataklizmák okozta változás Husserl gondolkodásában – noha azok hatását Husserl személyes életére nyilvánvalóan nem szabad lebecsülnünk –, hanem a filozófia mint szigorú tudomány eredeti programjának konzekvens végiggondolása rejlik mögötte. Ez a program *nem csak az egyén életének tudatos etikai alakítását követeli meg* (amit először Husserl objektív-axiológiai irányultságú etikájának ezekben az években végbemenő fokozatos átalakulásában követhetünk nyomon), hanem *a közösségi praxis részeként ez a program magára a tudományra is vonatkozik*: „[A] tudomány maga is egyike a kultúrformáknak, egy lehetséges közösségi élet és annak közösségi teljesítményének területe. [...] Ezáltal mindkettő, az általában vett tudomány és az etika egyaránt az etikai norma, a kategorikus imperatívusz hatálya alá esik.”¹⁶ A kategorikus imperatívusz tehát a tudomány számára is egy határozott etikai feladatot ír elő:

„Ahogyan az egyedi és közösségi szubjektivitások tudatosan önmagukra vonatkoznak és legmagasabb formájukat egy önmagát megismerő, értékekkel és akarattal rendelkező szubjektivitás testesíti meg, mégpedig egy olyan, amely önmagát a saját maga által alkotott kategoriális normák szerint formálja, úgy az ezekről a szubjektivitásokról [...] szóló elvi tudomány is magára vonatkoztatott, ami annyit tesz, hogy fel kell vetnie és tudományosan meg kell válaszolnia azt a kérdést, hogy a tudomány [...] mennyiben rendelkezik etikai feladattal a közösségi és egyéni életben [...]”¹⁷

¹⁵ Hua XXVII, 55.

¹⁶ Hua XXVII, 50–51.

¹⁷ Hua XXVII, 51.

A tudomány mint tudatosan etikai célra irányuló közösségi praxis a művelőiben egy „közösségi akaratot” hoz létre, „hasnólóan ahhoz, ahogyan most az összes matematikus mintegy egy akaratközösséget alkot, amennyiben mindegyikük munkája egy tudományra irányul, ami közkinccs, [...] mindegyik munka mindegyik másiktól profitál, és mindegyikben jelen van az összesség, a közös cél és a magát kölcsönösen meghatározó [...] munka tudata”.¹⁸ Egy ilyen módon szerveződött tudományos akaratközösség tagjainak jellemzésére használja Husserl a „funkcionárius” szót.¹⁹

Úgy tűnik tehát, hogy Husserl teljesen érzéketlen volt a barlanghasonlat azon aspektusát illetően, amit Ernst Hoffmann, Husserl kortársa, heidelbergi professzor a barlanghasonlatban rejlő „pedagógiai gondolatnak” nevezett;²⁰ azonban, mint láttuk, *Husserl már a húszas évek elején egy részletesen kimunkált distinkciókra épülő elmélettel rendelkezett a közösségi tudomány mint etikai praxis célját*

¹⁸ Hua XXVII, 53.

¹⁹ Ezt a szót érdemes kiemelni, mert minden további magyarázat nélküli megismétlése a *Krisis* egy hangsúlyos részén (Hua VI, 15) önmagában könnyen félreértésekhez vezethet. Amint Husserl a fent idézett 1922/23-as szövegben is elmondja, a funkcionárius szót a *közösségi akaratban való részesedés* egy speciális módjának jellemzésére használja: „Egy univerzális akarat-összekapcsolás jelenik meg, ami akarategységet hoz létre anélkül, hogy egy imperialista akaratszerveződés lenne jelen, egy közös akarat [jelenik meg], ami minden egyedi akarat képontját alkotja, aminek mindenki készségesen alárendelődik, és ami funkcionáriusaiként tekintik magukat az egyes személyek” (Hua XXVII, 53). Husserl egy megjegyzésben ezt „kommunista akarategység”-nek nevezi az „imperialistá”-val szemben (uo. l.), ami további félreértésekre ad lehetőséget (Husserl politikai alapállását illetően lásd leginkább SCHUHMAN 1994, például 14. skk.)

²⁰ Ahogy Ernst Hoffmann egy 1931-ben megjelent tanulmányának zárszavában – amit érdemes hosszabban idézni, mert nagyon plasztikusan összefoglalja a barlanghasonlat emancipatorikus értelmezését – fogalmazott: „A tudományok a természetes sorba rendezve egy út fázisai, amelyek a megtétele pedagógiai szempontból a legfontosabb. A tudományok általi nevelés útja meredek, fáradságos és fájdalmas. A természetes érzékiségtől való elfordulást követeli; de feloldja az ember kötelékeit, bevezeti őt a gondolatok szabad birodalmába, és lehetővé teszi, hogy érzékeletti szempontokból értse meg a világot, és metafizikai tudattal járja az élet útját. Az abszolútum a cél. Az egész azonban az út, és ez a fontos. Ehhez nem eredmények, dogmák és közlések lehetnek az eszközök, hanem csak a tudás önfegyelme, ami megtalálja az utat az abszolútumhoz – mint úthoz –, és tud ezen az úton járni. Aki így tesz, tudja, hogy a barlang egy sír volt, azaz hogy az ember élete csak akkor méltó igazán az életre, ha a tudás útját járja a tudományokbeli nevelés által. Ezért visszatér, kötelességből visszamegy az ember a barlangba és megszabadít másokat, ahogyan őt is megszabadították” (HOFFMANN 1931: 57).

Husserl nem volt személyes kapcsolatban Ernst Hoffmann-nal, de könyvtárában Hoffmann több könyve is megtalálható, amelyek közül Husserl feltehetően használta is egy Hoffmann és Ernst Cassirer által közösen írt antik filozófiatörténeti áttekintését, amely a Max Dessoir által szerkesztett filozófiai tankönyv első kötetében jelent meg.

illetően. Ez pedig komolyan felveti annak gyanúját, hogy Fink barlanghasonlatra épülő elhatárolódásai – a rendkívüli, tulajdonképpen érthetetlen határozottság és magabiztosság ellenére – mégis diszkrepanciában állnak Husserl saját nézeteivel, azaz annak gyanúját, hogy Fink végső soron jogtalanul vindikálja magának a husserli filozófia „tulajdonképpeni és centrális értelmének” megállapítását.

Ezen kérdés *filológiai oldala* a Fink nevével jegyzett szöveg barlanghasonlatának szerzőségi kérdése, *tartalmi oldala* – amelynek megértését a filológiai probléma felfejtésétől remélhetjük – pedig az, hogy *milyen filozófiafelfogást implikál* Husserl ímént látott saját koncepciója, amely etikai praxisként értelmezi a közösségi tudományt. Használná-e Husserl a barlanghasonlatot a fenomenológiába való bevezetés jellemzésére? Valóban relativizálja-e a *husserli fenomenológia* a természetes ismereteinket, és tényleg csak rámutató módon karakterizálható a transzcendentális fenomenológia a természetes beállítódásbeli tudás felől?

*

A filológiai kérdés, azaz az Eugen Fink közreműködésével született szövegek szerzőségi kérdésének eldöntése azért nehéz (amint más írásomban már érveltem²¹), mert ezt a Husserl és utolsó asszisztensének szerzőségi azonosíthatóságára vonatkozó kérdést *sem egyértelmű nemmel, sem egyértelmű igennel nem válaszolhatjuk meg.*

Eugen Fink 1905-ben született, éppen amikor Husserl, 46 évesen már egyetemi karrierjének csúcsára ért: Husserl 1906 nyarán kapott rendes egyetemi tanári kinevezést az annak megfelelő fizetéssel, és 1905. nyári szemeszterében zajlott az úgynevezett „müncheniek göttingeni inváziója,” amikor a müncheni fenomenológusok intenzíven Husserlnél tanultak Göttingenben. Tulajdonképpen ez volt a csúcspontja annak a rövid periódusnak, amikor a Fenomenológiai Mozgalom leginkább hasonlított egy igazi mozgalomra: egy centrumból és az ahhoz csatlakozó részekből állt, ahol a perifériához csatlakozók elfogadták alapvető kutatási programként a centrumbeli gondolatot. 1926 téli szemeszterében azonban, amikor a 21 éves Eugen Fink elkezdett a freiburgi egyetemen tanulni,²² a Fenomenológiai Mozgalom már egészen más alakot öltött.

A szemeszter előtti szünetben dolgozott együtt Husserl és Heidegger a *Lét és idő* korrektúráján, és Husserl ekkor még hitt abban, hogy a fenomenológia ket-tőjükől áll: „Heidegger kolléga *Lét és idő*jét korrigáljuk közösen – írta egy hangulatjelentésben –, a negyedik nyomdai ívnél tartunk. Sok örömet szerez. Buzgó

²¹ Lásd VARGA 2011a és 2011b.

²² Fink egy szemesztert (1925/26 téli szemeszterét) korábban is Freiburgban töltötte.

munkában vagyok.”²³ Erről egészen máshogy vélekedett Heidegger, egy néhány hónappal később a barátjának és „harcostársának”, Karl Jaspersnek írt levelében: „Abból, hogy Husserl az egészet megütközést keltőnek [*befremdend*] találja, és »már nem helyezi el« a normál fenomenológiában, arra következtetek, hogy már *de facto* előrébb vagyok, mint én magam hiszem és látom.”²⁴ Mindeközben pedig a hallgatók nemcsak érezték a Husserl–Heidegger közti konfliktust, hanem le is tették a voksukat: „A jó [hallgatók] már mind Önnél vannak” – írta Husserl a Marburgban tanító Heideggernek.²⁵

Heidegger 1928-ban Husserl közvetítésével visszatért Freiburgba, és a nyílt konfrontáció – Husserl valóságtagadásának befejeződése – elkerülhetlenné vált. Erre a beismerésre legkésőbb 1929 őszén sor is került, miután Husserl Heidegger székfoglaló előadása után elkezdte alaposabban tanulmányozni általa kijelölt utóda műveit. „Arra az eredményre jutottam, hogy [Heidegger] művét nem tudom elhelyezni fenomenológiám keretein belül” – írta egyik megmaradt tanítványának, aki azonban nem tartózkodott Freiburgban.²⁶ Ezzel egyidőben vált egyre gyakoribb látogatóvá a 24 éves Fink a hetvenéves professzor Lorettostassei lakásában, majd pedig 1930. január közepétől Fink szinte napi filozófiai partnere lett Edmund Husserlnek. „Eugen Fink egy hihetetlenül tehetséges ember – írta Husserl két évvel később egy régi családi barátjának –,

a vele való mindennapi beszélgetések nélkül képtelen lennék a terveim véghezvitelére. Amikor emlékezetem gyengül, segít fiatalsága, szerteszét ágazó fenomenológiai utalásaim (számtalan kereszt- és hosszirányú metszet és preparátum) minden fordulatát ismeri, és legjobb felismeréseim gyakran a vele való beszélgetésben születnek: hirtelen látom a régóta keresett összefüggéseket, a belső rendet, melyben minden szépen összeillik.”²⁷

Ez a „belső rend”, „a szisztematikus alapmű, melyen dolgozom” – amint Husserl írta (uo.), Husserl saját válasza volt a heideggeri (és a scheleri) filozófia felemelkedésére, avagy ahogyan Husserl ezt a felemelkedést egy másik levelében jellemezte: a „divatszerű ingadozás [*Schwankung*] az »egzisztencia« filozófiájához,

²³ BW III, 347.

²⁴ HEIDEGGER–JASPERS 1990: 64.

²⁵ BW IV, 154.

²⁶ BW III, 254. Husserl és Heidegger viszonyának történetéről, valamint ezen viszony konstitutív jelentőségéről a huszadik századi kontinentális filozófia önértelmezésében egy külön tanulmányomban írtam (VARGA 2013).

²⁷ BW IX, 80.

a »filozófia mint szigorú tudomány« feladása.”²⁸ Husserl furcsa taktikája az „ellenpólusai” leküzdésére azt volt, hogy nem jelentette meg a *Karteziánus elmélkedések* német szövegét – amely Lévinas társfordításában 1931-ban francia nyelven megjelent, és németül is nyomdakész volt (nem véletlenül kezdődött ezzel 1950-ban a Husserl-összkiadás) –, hanem a német közönség számára az elmélkedések egy kibővített változatának elkészítésébe fogott. „Ezt a munkát először teljesen Finkre hagyom – írta Husserl az előbb idézett levelében –, hagyom, hogy Fink maga dolgozzon, és csupán később átdolgozom.”²⁹

A német filozófiai közönség számára készülő elmélkedések csak egy volt a Husserl és Fink szimbiotikus munkakapcsolatából születő írások közül, amely szimbiotikus munkakapcsolat 1930 után minden husserli műre rányomta a bélyegét (egyedül az 1935–1936-ban született *Krízis* című műve esetében tartott Husserl bizonyos distanciát Finktől³⁰). A harmincas évek elején Husserl ingadozott, hogy a tervezett nagy szisztematikus mű, „a tíz éve készülő és most valóra váló könyv – teljes szisztematikus felépítés”³¹ különbözik-e a *Karteziánus elmélkedések* német változatától, de Fink mindkét műterv számára készített diszpozíciókat, kiegészítéseket és vázlatokat, a *Karteziánus elmélkedések* számára pedig Fink egyenesen egy *Hatodik elmélkedést* írt, amely az előző öt husserli elmélkedés által megoldatlanul hagyott módszertani problémát volt hivatott célba venni. 1933-ban pedig végre megjelent a *Kant-Studien*-ben egy cikk,³² ahol Husserl nemcsak általánosságban panaszkodott a kritikussai félreértéseiről, hanem részletekbe menően válaszolt két kortárs kritikusunak, a neokantiánus Rudolf Zochernek és Freidrich Kreisnek. Azonban ezt a cikket sem Husserl írta, hanem *Edmund Husserl fenomenológiai filozófiája a jelenkori kritikában* címmel Fink neve alatt jelent meg, Husserl előszavával, ahol Husserl úgy nyilatkozik, hogy Fink írásában „egyetlen mondat sincsen, melyet ne tudnék teljességgel sajátként elfogadni, melyet ne tudnék kifejezetten a meggyőződésemként felismerni”.³³ Ebbe a sorba tartozik Fink 1934-ben megjelent *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* című rövid, programatikus írása is.

²⁸ BW III, 262.

²⁹ BW IX, 80.

³⁰ Vö. például BW IV, 231. (Husserl levele 1936 júliusában, azaz a *Krízis* írása közben) vagy Husserl megjegyzését Dorion Cairns-nak (Fink távollétében): „Fink [kidolgozását...] illetően Husserl azt mondta, hogy át fogja tanulmányozni, de az teljesen más [ganz anders] lesz” (CAIRNS 1976: 71). Husserl a *Krízis* írása közben több alkalommal nem fogadta el Fink javaslatait. Mindebből azonban nem következtetünk arra, hogy Husserl úgy tekintett volna Fink filozófiájára, ahogyan azt a mai olvasók látják.

³¹ BW VI, 282.

³² FINK 1933.

³³ FINK 1933: 320.

Ez a szimbiotikus munkakapcsolat túlmutat a professzor és asszisztense közti, a német egyetemi rendszerben szokásos munkakapcsolaton, amint az előbb idézett Husserl-levél is érzékelteti. Ugyanennek kifejeződését találjuk az idős Husserl szinte minden fontos levélváltásában: „talán azok az évek a legtermékenyebbek az egész életemben, amikor az én Finkem megadatott segítőként”;³⁴ „a rendkívül tehetséges Fink derekasán segít, nélküle elvesznék”;³⁵ „már majdnem két éve szinte mindennap együtt dolgozom vele, a filozófiám legmélyebb és teljes megértésére neveltem, és így nyugodtabb lettem a jövőt illetően”.³⁶ 1937-ben, utolsó munkaévében pedig ezt írta Husserl: „[Fink] majdnem jobban uralja a transzcendentális fenomenológia rendszerét, mint én”.³⁷ Vagy egy másik levélben:

„[Fink] már az ötödik éve majdnem napi összeköttetésben [*Connex*] van velem, végigbeszéltem vele minden gondolati vázlatomat – a régieket és az újakat –, együtt gondolkodunk: mintegy két közlekedőedény. Finket arra neveltem, hogy átvegye terjedelmes hagyatékomat és azt kész irodalmi formára hozza. [...] Amit tehát Dr. Fink mond, és csakis ha ő mondja, az az autentikus, és amikor ő [...] mond valamint, annak abszolút előjoga van azzal szemben, amit korábbi tanítványaim mondani tudnának.”³⁸

Már a kortársak is kétellyel tekintettek az ambivalens szimbiotikus kapcsolatra Husserl és Fink között, és a legutóbbi idézet egy olyan levélből származik, amelyben Husserl a hozzá visszajutó kritikára reagált. Ez a kritika Edith Steintől, Husserl korai asszisztensétől származik, aki 1932-ben egy Franciaországban rendezett, *Fenomenologia és neotomizmus* című konferencián ekként tiltakozott Fink nézeteinek felhasználása ellen Husserl filozófiájának értelmezésekor: „Amikor a fenomenológiát Eugen Fink alapján értelmezzük, figyelembe kell venni, hogy ő csak az utóbbi években került Husserl hatása alá [...], és hogy ő Heidegger iskoláján is keresztülment, valamint Fichte és Hegel eszméi is hatottak rá, melyek messze esnek Husserl eredeti szándékaitól.”³⁹ Edith Stein nem volt egyedül kifogásaival. Hasonló kételynek adott hangot – Finkhez fűződő formálódó barátsága

³⁴ BW III, 93.

³⁵ BW III, 270.

³⁶ BW III, 474.

³⁷ BW VI, 242.

³⁸ BW VII, 89. (A levél dátuma 1933. március 30., azaz három hónappal a *Kant-Studien*ben megjelent tanulmány Finket autorizáló előszava előtt íródott.)

³⁹ Edith Stein hozzászólása a konferenciakiadványban (*La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932. *Journées d'études de la Société Thomiste* vol. I. Société Thomiste [Les Éditions du Cerf], Juvisy) olvasható (103).

ellenére – Jan Patočka 1934-ben Fink *Kant-Studien* tanulmányáról írott, cseh nyelven megjelent recenziójában is,⁴⁰ és a fiatal Lévinas is úgy fogalmazott Fink disszertációjáról készült recenziójában, hogy Fink ugyan Heidegger sikere után is hű maradt személyesen Husserlhez, azonban filozófiáját áthatotta Heidegger.⁴¹ Mind Patočka, mind Lévinas volt azonban olyan okos, hogy kételyének olyan helyen adott hangot, amely feltehetően nem kerül Husserl kezébe.

Husserl tágabb környezetének tiltakozása Eugen Fink növekvő befolyása ellen jól szemléletes az 1930-as években bekövetkezett átalakulásokat. Ezeknek az eseményeknek van egy kevésbé ismert, érdekes epizódjuk is, amely lehetőséget kínált volna arra, hogy Husserl szembesüljön Fink szerepének kétértelműségével, azzal az ambivalenciával, amely a mai kritikus olvasó talán első reakciója Husserl és Fink szimbiotikus munkakapcsolatára. Marvin Farber, egy úttörő amerikai Husserl-könyv szerzője 1936 novemberében egy kérdéssort intézett Husserlhez, amelyre Husserl 1937 nyarán, végzetes betegsége előtt néhány héttel még válaszolt. Farber levelének gépírási vázlatában a 4. kérdés így hangzik: „Ugyan Ön teljesen támogatta Eugen Fink *Kant-Studien* tanulmányát, azonban mégis kérdezhetem Önt, hogy a fenomenológia témájának »világeredetként« történő meghatározását, a három én közti »feszültséget«, a fenomenológia [...] »paradoxonjait« tényleg ugyanolyan értelemben tekinti saját nézetének, mint [...] az Ön csodálatos *Formális és transzcendentális logikáját*?”⁴²

Ha ezt a kérdést Farber feltette volna, ahogyan ez a levél gépírási vázlatában még szerepelt, akkor Husserl, aki részletesen válaszolt Farber kérdéseire, egy utolsó lehetőséget kapott volna arra, hogy tisztázza Finkhez fűződő viszonyát – *mégpedig annak tudatában, hogy környezete számára mennyire problematikus Fink némely tézise*. Farber azonban végül kihúzta leveléből ezt a kérdést, és helyette az a kevésbé mély kérdés maradt, hogy Husserl mint fenomenológus mit gondol Marx és Engels történelmi materializmusáról.⁴³

Farber levélvázlata kétségtelenül a fenomenológia kontrafaktuális történetének kétségtelenül egy érdekes epizódja, azonban nem szabad úgy tennünk, mintha Farber ezt a kérdést valóban feltette volna, és azt Husserl valóban megértette volna a környezete és a későbbi, történeti-kritikai értelmezők által vett értelemben. Husserl ezzel a kritikai ellenvetéssel nem találkozott, és Finkkel való munkakapcsolatának genuin problematikus mivoltára láthatóan mindvégig nem ébredt rá. Ezt fontos hangsúlyoznunk, mert a Husserl–Fink közös munka egyes

⁴⁰ Lásd FINK–PATOČKA 1999: 40.

⁴¹ Lásd LÉVINAS 1934: 417.

⁴² BW IV, 538.

⁴³ Vö. BW IV, 80.

dokumentumait – különösen Husserl széljegyzeteit Fink *Hatodik karteziánus elmélkedéséhez* – gyakran úgy olvassák, mintha az egy ilyen Husserl és Fink közötti husserli *Auseinandersetzung* dokumentuma lenne. Ha el akarjuk kerülni saját értelmezési keretünk visszavetítését a filozófiatörténetre, akkor fontos szem előtt tartani, hogy ez az *Auseinandersetzung* Husserl részéről soha nem történt meg. Husserl kapcsolata Finkkel mindvégig a fent körvonalazni kívánt ambivalens területen maradt, azaz a husserli életmű egyetlen darabja sem olvasható úgy, mintha ezen *Auseinandersetzung* dokumentuma lenne, más szóval az értelmezés-szétválasztás utólagos feladatától megkímélhetne minket. Éppen ezen nehéz munka számára remélhetünk azonban hasznos segítséget a vizsgálni kezdett 1934-es szövegtől, ha képesek vagyunk a szöveg filológiai és történeti nehézségei felfejtésének nyomain haladni.

*

Fink 1934-es cikke ugyanezen ambivalens közös munka legkisebb és talán legkevésbé ismert része, azban az a határozott előnye, hogy rendelkezésünkre áll a keletkezés több fázisának dokumentuma: az 1934-ben, a *Tatwelt*ben Fink neve alatt megjelent szöveg mellett a K II 2 jelű husserli kéziratmappában megtalálható egy Husserl által sztenografált bevezetés szövege (ebből idéztem írásom bevezetőjében), valamint egy másik husserli vázlatrész és annak Fink által legélt változata.⁴⁴ Ezenkívül az Eugen Fink-összkiadás nominálisan 2008-ban megjelent második kötetében napvilágot láttak Fink saját használatra szánt, fragmentáris jegyzetei is. Ezáltal különleges betekintést kaphatunk a *Tatwelt*-szöveg keletkezésébe, amely szöveg bevezetője ráadásul a fenomenológiai filozófia számára közvetlenül releváns metodikai kérdéseket tárgyal (nem úgy, mint a *Német meditációk* szintén jól dokumentált és már korábban hozzáférhetővé vált szövegei, amelyek azonban nagyjából regionális fenomenológiai kérdéseket tárgyalnak).

Rögvest a bevezető husserli sztenografált változata és a *Tatwelt*ben megjelent szöveg között érdekes eltéréseket találunk. A cikk írásakor 29 éves Fink részletebben kitér a husserli filozófia kortárs félreértéseire, és hosszadalmas kitérőbe bonyolódik „a nagy filozófusok önértelmezéseiről.”⁴⁵ Hiányzik a Husserl vázlatában szereplő találóskép-mondat (amely helyett Fink a félreértések részletesebb kifejtését nyújtja), és Fink nem vette át Husserl mentegetőző magyarázatát sem, miszerint a barlang hasonlatot „Husserl is használta egy alkalommal”⁴⁶ (ami megerősíti korábbi szövegvizsgálatunk eredményét).

⁴⁴ Husserl nem tudott írógéppel írni.

⁴⁵ FINK 1934/1966: 158.

⁴⁶ EFGA 3.2, 239.

A barlanghasonlat használatában⁴⁷ azonban még karakteresebb különbségeket találunk: Fink változatában a foglyot valaki más oldja fel, sőt „erőszakkal kell a barlang bejárata elé hurcolni”⁴⁸, és még utána is fogva kell tartani, amíg szemei hozzá nem szoknak a világossághoz. Husserl szerint azonban a barlanglakók közül „egyszer csak egyesek a mindennapi életérdeklődéseken túl, elgondolkodva és egy mindent legyőző kutatási vágytól lelkesítve leküzdi a belső kötelékeket, eléri a barlang kijáratát és a sugárzó napfényes világ panorámája előtt állnak”⁴⁹. Ugyan „a legtöbben megrémülve visszatérnének, hogy viszontláthassák ismerős árnyaikat [...]” (uo.), azonban – véli Husserl –

„Egyesek talán kitarthanának a korlátozhatatlan kutatói vágyban, megtanulnák a napfényeszerű szféra újfajta látásmódját, majd pedig visszatérve felismernék, hogy az árnyak ugyan nem semmik, és árnyigazsággal rendelkeznek [...], mégis csupán árnyak, és a teljes és tulajdonképpeni igazság csak egy végtelen napos világ tudásában található, amelyben a barlangvilág csak egy nem-teljes, relatív igazsággal rendelkezik (még ha az a gyakorlatban szükséges is)”⁵⁰.

Ugyan Fink is említi, hogy a látni megtanult egykori fogoly a barlangba visszatérve a barlanglakók „ismereteit nem fogja elvetni, hanem azokat éppen az

⁴⁷ A barlanghasonlat finki értelmezésében bekövetkező hangsúlyeltolódás nyilvánvalóan nem független Heidegger szerepétől, aki az 1930. december 11-én Freiburgban is megtartott *Vom Wesen der Wahrheit* című nyilvános előadásában és az 1931/32. téli szemeszterében tartott *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* egyetemi előadásában Platón-barlanghasonlatára irányította a figyelmet, habár Fink csak az 1931. nyári szemeszterig látogatta Heidegger óráit (vö. EFGA 3.1, civ).

Hasonlóan Husserl viszonyulása sem független attól a 19. századi Platón-értelmezési áramlattól, amely a platóni dialektikában egy rendszerfilozófiát látott (lásd például MOJSISCH–SUMMERELL 2002: col. 371. skk.), de talán joggal sejtethetjük Husserl hozzáállása mögött Paul Natorp álláspontját is (akivel Husserl közeli szakmai kapcsolatban állt). Natorp az 1903-ban megjelent, befolyásos Platón-könyvében ugyan hangsúlyozza a társadalomfilozófia és a pedagógiai szempont jelentőségét az *Államban*, de különbséget tesz a „szókratikus előfok” és a „filozófia tulajdonképpeni tudományos foka” között, amelyet Platón ideatanával azonosít (NATORP 1994: 181). Ennek megfelelően a barlanghasonlat egyáltalán nem hangsúlyos Natorp *Állam*-elemzésében (korábban is csak az ideák és a jelenségvilág szembeállításában említi Natorp, lásd 23. oldal). Érdemes hozzátenni, hogy Natorp álláspontja a mű 1921-es, második kiadásának idejére radikálisan megváltozott: már nem tartja fenntarthatónak a „misztikus Platón és az ideatan tanítója közti szigorú megkülönböztetést” (467), aminek következtében Natorp nyitottabbá válik az „ös-egyhez való felemelkedés”, azaz a „lélek felemelkedése” iránt (466), és explicit módon hivatkozik a barlanghasonlatbeli felemelkedésre (uo.). Azonban Natorp szerint ez „nem helyezhető bele kívülről” a lélekbe (uo.), hanem csak a lélekben benne rejlő fordítható át fáradságos munkával, hogy meglássa azt, amit korábban nem láthatott.

⁴⁸ FINK 1934/1966: 160.

⁴⁹ EFGA 3.2, 239.

⁵⁰ EFGA 3.2, 239–240.

»árnyékszerűségük«-ben fogja megérteni”,⁵¹ azonban mégis úgy tűnik, hogy a megszabadulás finki leírásának „erőszakosság”-a (ezt a jelzőt Fink is használja saját barlanghasonlatára) egy *érdemi filozófiai módszertani különbséget* takar Husserl és Fink között. Szintén csak Fink részletesebb változatában szerepel az a leírás, miszerint „a fenomenológiai »epokhé« legkevésbé sem egy kötetlen, »puszta« elméleti, intellektuális cselekvés, hanem az egész embert átfogó szellemi önmegmozdítás, [...] a gyökerekig ható átalakulás [*Umbruch*] fájdalma”.⁵² A fenomenológiai redukcióval ugyanis „megszabadultunk a világtól, hogy a *semmi* előtt álljunk” (uo.), azaz eljutottunk „az eredetdimenzió valódi ismeretéhez, amelyből minden világbeli létező végső módon megragadható, amint az árnyékok az árnyéket vető valódi dolgok felől”.⁵³

A diszkrepancia érdemi filozófiai tétjei tehát a *világbeli (természetes beállítódásbeli) ismeret értelmezése a transzcendentális fenomenológia felől, általában véve a konstitúció értelmezése – vajon a „semmi” tekintendő-e a konstitúció eredetdimenziójának –, illetve ezen belátások alkalmazása a transzcendentális fenomenológia mundán megérthetőségére*; noha óvakodnunk kell attól, hogy a husserli sztenográf szöveget kizárólag Husserl, a megjelent szöveget pedig Fink álláspontjainak egyértelmű kifejezéseként olvassuk (már csak azért is, mert nem tudhatjuk, mennyiben ered a sztenografált vázlat magától Husserltől, *vice versa* a megjelent szöveg változtatásai közül mennyi származik Husserl tollából).

Fink nemrég kiadott vázlatai között a Z-XIII csoportban található néhány, explicit vagy implicit módon a *Tatwelt*-cikkhez rendelt cédula is. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a munkának volt egy olyan fázisa is, amely szerint ez a cikk az 1931-ben franciául megjelent *Karteziánus elmélkedések* módszertani kiegészítése lett volna, sőt még a címe is erre utalt volna: *A filozófia megalapozásának [Grundlegung] eszméje Edmund Husserl Karteziánus elmélkedéseiben*.⁵⁴ Néhány jegyzet éppen ezzel az alternatív felépítéssel foglalkozik, ami több szempontból is figyelemre méltó. „A *Karteziánus elmélkedések* egy karteziánus alaphelyzetből indulnak ki” – hangzik egy ilyen vázlat első mondata.⁵⁵ Ez az alaphelyzet azonban nem tekintendő karteziánizmusnak, amit Fink vázlata az ismeret biztosításának igényeként értelmezne; hanem célja „a szellem, a kultúra, az ismeret kérdésességének” állítása (uo.). Fink szerint Husserl ezt a kérdésessé tételt radikalizálja: „a filozófia megalapozása az elszigetelt magányos öneszmélésben” (uo.).

⁵¹ FINK 1934/1966: 160.

⁵² FINK 1934/1966: 160–161.

⁵³ FINK 1934/1966: 161.

⁵⁴ Vö. EFGA 3.2: 213–214 (Z-XIII 17ab)

⁵⁵ EFGA 3.2, 230 (Z-XIII LIX/1a)

Azonban – kérdezi Fink a vázlatban – „nem rejlenek-e előfeltevések Husserl kiindulópontjában?”⁵⁶ Hiszen az elszigeteltség csak „a közösségből származtatott lehetőség”⁵⁷, és úgy tűnik, hogy a Husserl által használt „mindenkor individuális egyedi” (*je*) kategóriája eleve objektivációkat hordoz, amelyek azután meghatározzák a husserli transzcendentális egót is. Ez az alternatív változat tehát valóban reflektált volna a *Karteziánus elmélkedések* szokásos kritikáira. Még érdekesebb azonban az a mód, ahogyan Fink válaszolt volna ezekre a kritikákra: „A döntő pont először is az a belátás, hogy mi eleve mindig érvényességek univerzumában élünk. Az, hogy olyasmik, mint a »tudomány« (kultúra) előzetes érvényességek, melyek visszautalnak az elmélet előtti életre és annak világra vonatkozására [*Welthabe*]. Sőt ez is egy előzetes érvényesség.”⁵⁸ Az evidenciák sorba rendezését nem a világon belüli *fundamentum inconcessum*, „egy önmagában első és apodiktikus evidencia”⁵⁹ keresése motiválja – ami Husserl értelmezése szerint Descartes programja volt –, hanem ez csak egy vezéreszme (*Leitidee*), és a tudomány célértelmének (*Zielsinn*) elemzésére támaszkodik.

A husserli fenomenológiai filozófia persze nem változtatható át pusztán az evidenciák relativitásának és életvilágra vonatkoztatottságának deskriptív fenomenológiájává, hanem Husserl a transzcendentális konstitúció felől szeretné megérteni az evidenciák relativitását, ami a Fink-féle alternatív vázlatban is megjelenik: „Az öneszmélés a döntő ponton: a reflexió a szubjektumra, aki számára a világ van. Ezzel magától megszűnik a husserli filozófia objektivista félreértelmezése. A meditatív magány explicit transzcendentál-filozófiává, azaz fenomenológiává válik”.⁶⁰ Az evidenciák rendjének ilyen transzcendentális magyarázatával egyben ez az alternatív vázlat is elköteleződött a husserli fenomenológia *mundán megérthetlensége* mellett: „Csak [...] a fenomenológiai filozófia végrehajtása után lesz igazolt a reflexió módszere, az introvertált kiindulópont. A filozófia nem tudja módszerét a saját végrehajtása előtt igazolni; a tárgytól eltekintve nem lehet értelmesen vitázni a filozófiai módszerről.”⁶¹ A vázlat utolsó pontjai – amelyek a hátralevő négy elmélkedésére hivatkoznak – mutatják, hogy ez a cikk a *Karteziánus elmélkedések* egyfajta alternatív első elmélkedése lett volna (ami egyben azt is jelenti, hogy a transzcendentális interszubjektivitás ötödik elmélkedésbeli bevezetésével – amely, mint tudjuk, Husserl interszubjektivitás-elméletének sem egyetlen, sem legjobban sikerült

⁵⁶ EFGA 3.2, 230 (Z-XIII LIX/1ab).

⁵⁷ EFGA 3.2, 230 (Z-XIII LIX/1b).

⁵⁸ EFGA 3.2, 231 (Z-XIII LIX/2ab).

⁵⁹ EFGA 3.2, 231 (Z-XIII LIX/2b).

⁶⁰ EFGA 3.2, 231 (Z-XIII LIX/3a).

⁶¹ EFGA 3.2, 232 (Z-XIII LIX/4b).

bevezetése – az interszubbektivitást a husserli fenomenológiai filozófia transzcendentális mélységben visszanyerte volna).

Ironikus módon azonban Fink jegyzeteiből rekonstruálható a *Tatwelt*-cikk egy másik alternatív vázlata,⁶² amely nemcsak a ténylegesen megjelent szöveghez áll közelebb, hanem jobban tükröz olyan gondolatokat, amelyeket inkább az ambivalens Husserl–Fink-kooperáció utóbbi gondolati pólusához sorolnánk. A gondolatmenet kiindulópontja itt a világba veszés:

„Nagyon fontos a világba veszés [*Weltbefangenheit*] fogalmának kifejezett, Husserl-től distanciáló bevezetése. Husserl »természetes beállítódás«-fogalma a közvetlen beállítódás [*Geradehin-Einstellung*] (a »naivitás« beállítódásának) példáján lett kialakítva. [...] Ez ahhoz vezet, hogy a filozófiai beállítódásba való átmenet, a »redukció« nem kezdhető elég radikálisan. Hogyan lehetne a »világ«-ot kikapcsolni, ha egyszer sem kerültünk szembe vele?»⁶³

Fink éppen a *világba veszés leírására használja Fink a platóni barlanghasonlatot*: „Világba veszés mint a világ fogságában lét, mint fogság, amit kifejezett módon nem is veszünk észre. [...] Platón barlanghasonlata.”⁶⁴ A világba veszést tehát Fink önálló saját filozófiai pozíciójaként kezeli a husserli természetes beállítódás közvetlen világra irányuló létével szemben (ami természetesen nem független Heideggertől, akinek gondolkodását Fink Husserllel szintetizálni és mindkettőt meghaladni tervezte, amint ezt Fink a hegeli mintára írandó *Differenzschrift* műterve is bizonyítja⁶⁵). Vizsgálatunk szempontjából azonban ezt kezelhetjük Fink saját filozófiai álláspontjaként.⁶⁶ Ennek tétje, hogy a világba veszés Fink szerint csak egy radikális elszakadással haladható meg (ami már egyértelműen kimutat a heideggeri filozófiából): „A világba veszést egyetlenegy filozófia sem haladhatja meg ontikus módon, az megszüntethetetlen ontikus módon. A fenomenológiai redukció nem ontikus [*ontische*], hanem meontikus [*meontische*] megszüntetése a világba veszésnek, a szellem »szolgaság«-ának visszavétele a szellem »úr« helyzetébe.”⁶⁷

⁶² Erre a Z-XIII XVIII jegyzetcsoporthoz ad lehetőséget, amely azonban nincs explicit módon ehhez a munkához rendelve, erre csak tematikus és elhelyezkedésbeli közelségből következtethetünk.

⁶³ EFGA 3.2, 214 (Z-XIII XVIII/2a).

⁶⁴ EFGA 3.2, 216 (Z-XIII XVIII/4b).

⁶⁵ Lásd például EFGA 3.1, xc. skk.

⁶⁶ A kínálózó Fink–Heidegger komparatív vizsgálódást Bruzina (2004) jelentős részben elvégezte. Fontos hangsúlyozni azonban, hogy Heidegger közvetlenül csak egy *Finkre centrált* vizsgálódásban szerepelhetne. Husserl esetében ezek a hatások véleményem szerint inkább csak Finken keresztül jelennek meg.

⁶⁷ EFGA 3.2, 217 (Z-XIII XVIII/5a).

A fenti idézetben felbukkanó furcsa jelző, a „meontikus” (*meontische*) szó Fink ezen meghaladó-szintetizáló ambíciójának kifejeződése. Ezt Fink rendkívül korán elkezdte használni, azonban ez csak Fink jegyzeteinek utóbbi évekbeli kiadásával vált láthatóvá. A μή-öv szó, amelyet Fink többször transliteráció nélkül is használt, az ógörög μή tagadószó és a létige semleges nemű melléknévi igenévi alakjából lett összetéve. A μή tagadószó (az úgynevezett prohibitív partikula) különlegessége azonban – a latin *ne* tagadószóhoz hasonlóan – az, hogy nem a puszta negációt fejezi ki (ezt a szerepet az οὐ, a latinban pedig a *non* tölti be), azaz nem egy negatív tényállítást jelöl („valami nem valami”), hanem a tagadásnak egy bonyolultabb, intenzionális kontextust ad. Ez a μή-öv összetétel a filozófiai görögben hamar idiomatikus használatra tett szert (ezt az is jelzi, hogy az összetétel nyelvtanilag csak coniunctivusban állhatna), ami már egy pszeudoplatóni dialóguscímbe is azt a semmit jelöli, *ami nem pusztán a létező hiánya* (habár zavaró módon ezt latinban *non-ens*-ként fordították).

Ebben az idiomatikus filozófiai értelemben próbálja használni a szót Fink is, amint ez már a korai jegyzeteiből kitűnik: „A transzcendentális élményfolyam *toto caelo* különbözik a »világi léttől«, nem ebből a világból való, meontikus” – olvashatjuk egy korai jegyzetben,⁶⁸ ekkor még kérdőjelekkel ellátva. Azonban Fink gondolkodásában hamar meghatározóvá válik ez a fogalom a transzcendentális redukció egy végső, a világot meghaladó és hagyományos fogalmisággal leírhatatlan fokának jelölésére: „A fenomenológiai redukció végrehajtásával a transzcendentális tiszta tudathoz jutunk, mégpedig egy naivitáshoz közel álló fokon, tiszta élményfolyamként.”⁶⁹ „Ezzel szemben az »abszolút folyam« meontikus, csak transzpozicionális fogamakkal írható le: az abszolút teremtő szubjektivitás.”⁷⁰ Ez a metafizikai konklúzió jelenik meg egy, explicit módon a *Tatwelt*-cikkhez rendelt jegyzetben is, a cikk első vázlatpontjaként: „Husserl filozófiája mint a szellem filozófiája [...]”.⁷¹

*

⁶⁸ EFGA 3.1, 29 (Z-I 32b).

⁶⁹ EFGA 3.1, 10. (Z-I 9a).

⁷⁰ EFGA 3.1, 37 (Z-I 44a).

A transzpozicionális fogalmiság Fink egy korai kísérlete volt ezen filozófiai *via negativa* megteremtésére, amit Fink Husserl egy korábbi asszisztensétől, Oskar Beckertől kölcsönzött (lásd BECKER 1927), a matematikai intuicionizmusból táplálkozó pszeudomatematikai fogalmisággal váltott le.

⁷¹ EFGA 3.2, 227 (Z-XIII 53a).

Az a nyelvi tény, hogy a $\mu\eta$ -öv szó az alkotóelemek idiomatikus használata, egyben azt is jelenti, hogy a szó nem rendelkezik kész jelentéssel, hanem azt használójának kell meghatározni; és talán joggal érezhetjük, hogy a fiatal Eugen Fink nem volt maradéktalanul sikeres ezen filozófiai *via negativa* értelmének kimunkálásában. Ami miatt a $\mu\eta$ -öv meghatározatlan fogalmára támaszkodó finki magyarázat mégis érdemes lehet figyelmünkre, az talán éppen az, ahogyan Fink a $\mu\eta$ -öv-hoz gravitáló gondolatai egyfajta Husserlrel szembeni gondolati pólust jelölnek ki, amelyet talán így jellemezhetnénk: *radikális diszkontinuitás a természetes világban lét és a transzcendentális fenomenológiai dimenzió között, és ennek megfelelően radikális diszkontinuitás a világbeli tudományok és filozófiák, illetve a transzcendentális fenomenológia között (utóbbit ezek szerint kritikusként csak félreérteni lehet).*

Ironikus módon ezen elképzelés *husserli ellenpólusának körülhatárolásában* éppen Eugen Fink egy jegyzete segíthet, amelyben ismét visszatér a *Vexierbild* szó:

„A pszichológiai beállítódás, amelynek a tudat, az aktusok és az intencionalitás a témái, a transzcendentális fenomenológiai beállítódástól a különböző felfogás [*Auffassung*] révén különbözik, hasonlóan egy találósképhez (*Vexierbild*); a találóskép két korrelátuma itt paradox módon úgy lett elrendezve, hogy teljesen fedjék egymást.”⁷²

Ez a cédula Eugen Fink egy órai jegyzete, amelyet 1927/28. téli szemeszterében készített Husserl *Eszmék*-szemináriumán.⁷³ Fink cédulajegyzete többet nem mond, és Husserl késői, húszas években tartott freiburgi szemináriumai is alig dokumentáltak, azonban egy érdekes szinkrón forrás alapján fejthető ki részletesebben ez a husserli koncepció. A félév 1927. október 15-én kezdődött (az előadások csak 25-én), és a szeptemberi hónap ezt megelőző részét Husserl az *Encyclopaedia Britannica* számára készült fenomenológia szócikk első változatának írásával töltötte. Husserl és Heidegger október 10-e és 20-a között dolgozott együtt a szócikken Freiburgban (egy második variánst készítve), és 1927 decemberéig Husserl – a heideggeri változtatásokat egyre jobban ignorálva – két újabb változatot készített (amely végül egy töredékes angol fordításban jelent meg). A harmadik változat fogalmazványai között találjuk a következő mondatrészt:

⁷² EFGA 3.1, 390 (U-IV 14).

⁷³ A Karl Schuhmann által összeállított Husserl-kronológiában csak *Philosophische Übungen für Vorgeschriftene* cím szerepel (SCHUHMAN 1977: 325), feltehetően azért, mert Karl Schuhmann a freiburgi egyetem kurzuskinálata alapján dolgozott, amelyben csak ez a kurzuscím szerepel. Az óra *privatissime* volt meghirdetve, azaz a hallgatók csak Husserl engedélyével vehették fel.

„A tudat-szubjektivitás és az arra vonatkozó eidetikus tudomány lényegi kétértelműségének – hasonlatként itt egy transzcendentális találósképről beszélhetnénk – tisztázása (*Aufklärung*) révén válik a legmélyebb alapokból érthetővé a pszichologizmus történelmi meghaladhatatlansága.”⁷⁴

A beszúrás csak az első fogalmazványban szerepelt, később azt Husserl kihúzta, azonban a fogalmazvány előző paragrafusa alapján tisztázható, mit értett Husserl ezen a kétértelműségen és annak „transzcendentális találóskép” módjára történő felfogásán.

Az *Encyclopaedia Britannica* szócikk sajátossága, hogy Husserl ebben a szövegben a mundán fenomenológia felől vállalkozik a transzcendentális fenomenológia bevezetésére (Husserl 1925 nyári szemeszterében tartott fenomenológiai pszichológia előadásainak nyomán).⁷⁵ Husserl először a tiszta, intencionális pszichológiát építi fel, majd azt a transzcendentális szubjektivitás konstituáló szerepének feltárásával fordítja át a transzcendentális fenomenológiába. Ennek azonban az az ára, hogy egy látszólagos „kettősség” (*Doppelheit*) keletkezik: „Kétszeresen vagyunk tehát »mi«, pszichológiailag emberként létezünk vagyunk a világban, a lelki [*seelische*] élet szubjektumaiként és egyben transzcendentálisan mint egy transzcendentális világkonstituáló élet szubjektumai?”⁷⁶

Az *Encyclopaedia Britannica*-szócikkben választott pszichológiai út előnyének is tekinthető, hogy kielezi a diszkontinuitás-problémát a tiszta pszichológiai élményfolyam és a transzcendentális-fenomenológiai élményfolyam között, amely Fink szerint az előbbitől *toto caelo* különbözik. Husserl azonban, amint ezt ugyanez a szöveg demonstrálja, a Fink választotta megoldástól eltérő irányban keresi a diszkontinuitás értelmezését:

⁷⁴ Hua IX, 295, illetve 614.

⁷⁵ Ez az úgynevezett „pszichológiai út” a redukcióhoz, amely visszatér a *Krízis*-mű III.B. részében is. Noha a fenomenológiai redukcióhoz vezető alternatív utak általános előnye, hogy a feltárt transzcendentális-fenomenológiai mező a karteziánus úttal ellentétben nem mutatkozik üresnek (lásd Husserl híres megjegyzését a *Krízis*-ben: Hua VI, 157–158), ezeknek az alternatív utaknak is megvannak a saját nehézségei. Talán azt mondhatjuk, hogy Husserl a fenomenológiai redukcióhoz vezető utakról tett megjegyzéseit – amely szóhasználat a húszas évektől lép előtérbe (például Hua VIII, 126. skk., 259–302 és passim) – mintha túlértelmezték volna, és abba egy általános architektonikai problémát próbáltak belevetíteni (ennek elindítója kétségtelenül Landgrebe [1961] volt [lásd külön 135]); Kern (1962) egy klasszikussá vált „út-tipológiát” nyújt, amely szintén csábít ilyen értelmezéséhez, noha ezt már Jiro Watanabe megpróbálta korrigálni egy kevésbé ismert tanulmányában (WATANEBE 1984), sőt, mintha Husserl maga is éppen erre a veszélyre figyelmeztetett volna a *Nachwort*-ban: Hua V, 148.

⁷⁶ Hua IX, 292.

„Az én transzcendentális énem tehát nyilvánvalóan »különbözik« a természetes éntől, azonban semmi esetre sem mint egy második, mint valami attól *elválasztott* (a szó természetes értelmében) [...] Ez éppen a transzcendentális öntapasztalat (teljes konkrétságában vett) mezője, amely öntapasztalat bármikor *pusztán a beállítódás megváltoztatásával* átalakítható pszichológiai öntapasztalattá. Ebben az átmenetben szükségszerűen megmutatkozik az én identitása: a rá vonatkozó transzcendentális reflexióban a pszichológiai objektivitás a transzcendentális én önobjektiválásaként válik láthatóvá, és az úgy találja magát, mint ami a természetes beállítódás minden pillanatában egy appercepciót öltött magára.”⁷⁷

A természetes és a transzcendentális én „identitása mint a létmódok egymásban léte” (uo.), amelyet Husserl ezek parallelizmusának nevez, pedig még a transzcendentális interszubjektivitásra is kiterjed. Természetesen ez a parallelizmus nem jelent „teoretikus egyenrangúságot” (uo.), mert a konstituáló „végső léttalaj” a transzcendentális én, pontosabban a transzcendentális interszubjektivitás (uo.). Husserl erre a kettősségre utalva hozza a következő paragrafus elején a találóskép hasonlatát, amelyet most vonatkoztassunk vissza a Fink órai jegyzetében található formára: a pszichológiai beállítódás és a transzcendentális beállítódás különbsége ezek szerint hasonló „egy találósképhez (*Vexierbild*); a találóskép két korrelátuma itt paradox módon úgy lett elrendezve, hogy teljesen fedjék egymást” (lásd korábban).

Ez a – ritkán alkalmazott – hasonlat véleményem szerint sok szempontból revelatív Husserl a természetes én és a transzcendentális én egységére vonatkozó elképzelése szempontjából: (1) Az aspektusváltáshoz egy nem triviális felismerésre van szükség; ugyanúgy, ahogyan a barlang árnyvilágában is lehet élni, majd pedig önként kijutni a felszínre. (2) A találóskép másként felfogott alakzatai között teljes a fedés, azaz nincs egy rész, amely csak az egyik, rejtett alakzathoz tartozna. Mindezt a husserli transzcendentális fenomenológiára vonatkoztatva: nincs egy külön transzcendentális szféra, amely csak a husserli transzcendentális fenomenológus számára válna hozzáférhetővé. (3) Végül revelatív ez a hasonlat Husserl filozófiai fenomenológiájának egy ezoterikus, sokak számára megbotránkoztató részének szempontjából is. Husserl többször hangoztatott felismerése szerint ugyanis *a természetes beállítódásba nincs visszaút*. A fenomenológiai epokhé ugyan felfüggeszthető, de utána már semmi sem lesz ugyanolyan. Ezt nagyon jól illusztrálja a multistabil észlelés példája, amelynél, ha már egyszer felismertük az aspektusváltás lehetőségét, nincs visszaút az egyjelentésű kép naivitásához. Ez az analógia olyannyira végigvihető, hogy Husserl a »nincs visszaút«

⁷⁷ Hua IX, 294 (kiemelések az eredetiben).

kapcsán éppen a transzcendentális beállítódás *habituális maradványáról* beszél (akár ebben a szövegrészben is, vö. Hua IX, 295); ami nagyon jól összezseng azzal, ahogyan a multstabilitás felismerése megmarad a jövőbeli észlelési folyamatokat meghatározva.⁷⁸

*

A diszkontinuitás-probléma ezen husserli értelmezése talán tekinthető egy implicit hermeneutikai megfontolásként is: *a transzcendentális fenomenológus vissza-lephet a természetes beállítódásba, de azt már csak a transzcendentális fenomenológia által gazdagítva, afelől megértve (felvilágosítva, aufgeklärt) láthatja*. Annál is inkább, mert ez a típusú fedés (*Deckung*) csak egy első lépés, egy olyan *felvilágosító-tisztázó folyamat része, amelyet Husserl szerint egy állandóan végezniünk kell*. Erre utal a fenomenológia „cikkcakk” jellege, amelyre Husserl többször hivatkozott, implicit módon már a *Logikai vizsgálódásokban*, majd explicit módon a korai húszas évek módszertani előadásában és a *Krízis*-könyvben, sőt még egy amerikai látogatójának is említette: „A fenomenológiai vizsgálódás cikkcakk formájú [...]. Elindulunk, megteszünk egy bizonyos távolságot, majd visszatérünk a kezdethez, és amit eközben tanultunk, alkalmazzuk a kezdetre.”⁷⁹ Avagy ahogyan Husserl a *Krízis* utolsóként, 1936 szeptemberében íródott, bővített Galilei-paragrafusában fogalmazott:

„Egyfajta körben találjuk magunkat. A kezdeteket csak a tudomány mai alakja alapján, fejlődésére visszapillantva érthetjük meg teljesen. A kezdetek megértése nélkül viszont ez a fejlődés egy néma értelemfejlődés. Nincs más hátra: »cikkcakkban« kell hol előre, hol hátrafelé haladnunk – a lépéseknek egymással kölcsönhatásban kell segíteniük egymást. A viszonylagos tisztázás az egyik oldalon némileg megvilágítja a másikat, amit azután ebből visszasugároz valamit az ellentétes oldalra.”⁸⁰

Ez a cikkcakkban haladó, megvilágosító forma véleményem szerint a husserli fenomenológiai filozófia architektonikájának talán egy rendkívül termékeny horizontokat nyitó értelmezési formája.

⁷⁸ Érdekes módon Husserl filozófiai metodikája ezen aspektusának szemléltetésére Sebastian Luft éppen a *Vexierbild* példáját hozza, anélkül, hogy tisztában lenne azzal, hogy a transzcendentális találóskép hasonlatát maga Husserl alkalmazza, hanem azt az alakpszichológiára vezeti vissza (lásd LUFT 2002b: 65). Egyébként Sebastian Luft volt az első, aki Husserl még fel nem dolgozott redukcióval kapcsolatos kézirateit – a Reinhold N. Smid által megkezdett átíró és rendszerező munka eredményeit felhasználva – először elemezte (LUFT 2002a és LUFT 2002b).

⁷⁹ CAIRNS 1976: 27 (Husserl itt külön kiemeli, hogy ez a gondolat már a *Logikai vizsgálódásokban* is megjelent.)

⁸⁰ Hua VI, 59.

Persze ennek alapján nem formálhatunk Husserlből egy dialógusfilozófust, aki megengedőleg viszonyulna a filozófiai véleménypluralizmushoz. Husserl és Fink egyetértett abban – ahogyan ezt a Husserl által írt szövegrész is világosan megmutatja –, hogy a fenomenológiai filozófia mundán, azaz a természetes beállítódás talaján maradó kritikája szükségszerűen csak téves lehet (hiszen, Husserl előbb ismertetett koncepciója felől nézve, a cikkcakk mozgásban mindig meg kell tenni az első lépést, a kezdet csak visszatérve értelmezhető). Ennek megfelelően Husserl mindig több energiát fordított saját filozófiájának bevezetésére, mint a kortársakkal való kritikai konfrontációra (például Heideggerben való csalódása sem egy Heideggert kritizáló cikk írására készítette Husserlt, hanem saját fenomenológiai filozófiájának ismételt és még mélyebb szisztematikus kifejtésére).⁸¹ Ahogyan Husserl fogalmazott a *Krízis* folytatása számára írt előszóban, arra a vádra reflektálva, miszerint „öregkorára [...] érzéketlenné vált minden cáfoló kritikával szemben, még azzal sem törődik, hogy kritikusaival vagy akár közelebbi tanítványaival vitába bocsátkozzon, hanem helyette meg nem értésről panaszkodik [...], ami egy olcsó módja annak, hogy kritikusaim »vitorlájából kifogjam a szelet«”.⁸²

„Akárhogy is álljon, megértéssel vagy meg nem értéssel, az én szellemi érelmeszesedésemmel stb. – itt csak az a fontos, hogy megnyissam a lehetőséget egy út követésére; hogy megnyissam egy hozzáférés lehetőségét ahhoz, amit tényleg gondolok, ami tényleg a transzcendentális fenomenológia, és amit filozófiaként annak tényleg nyújtania kell – magától értetődő előfeltevésként egy komoly kritika számára, ami nem vaktában [lövöldöz], hanem a fenomenológiára irányul, amit én képviselek, és amit *de facto* én vezettem be a történelembe.”⁸³

Ugyanakkor ezen antialogicitás tiszteletben tartása mellett sem szabad – s talán ebben összegezhető a Finkkel szemben megrajzolt husserli pozíció tanulsága – Husserlből egy meontikus szféra spekulatív gondolkodóját formálni. Ezt szépen jelzi a *Tatwelt*-cikk számára készült husserli beszúrás egyik mondata. A tiszta

⁸¹ Ironikus módon ebben Husserl számíthatott volna Heidegger teljes egyetértésére, hiszen Heidegger – már nemzetközi rangú önálló filozófusként – ezt írta Bultmannnak: „Azt gondolom, meg kell hozni a döntést, hogy az ember a saját mű belső vonalát kövesse, és nem szabad hagyni, hogy az ellenvetések követése váratlanul eltérítsen a pályáról. Ez a hozzáállás »egoista«, és bizonyára igazságtalan néhány kritikai művel szemben, hiszen azokat egyszerűen érintetlenül hagyja. Azonban ez az egoizmus alapján véve a hűség a saját feladathoz” (HEIDEGGER–BULTMANN 2009: 160).

⁸² Hua VI, 439.

⁸³ Hua VI, 440.

pszichológia transzformációja a transzcendentális fenomenológiává „a tiszta tapasztalattal”-hoz vezet:

„A fenomenológia értelmében vett transzcendentális egó tehát legkevésbé sem egy spekulatív kezdeményezés struktúráját hordozza, egy metafizikai szubstrukciót, amelyre egy »spekulatív rendszer«-t lehet építeni. Ellenkezőleg: a fenomenológiai redukció mint a felfedezés módszere által a transzcendentális egót valódi tapasztaló megjelenéshez juttatjuk. Az valami teljes újról [alkotott] első tapasztalat szükséges, de – még ha a szeme előtt is van a konkrétum – megértés nélküli. A konkrétság mondhatni néma konkrétság. Módszeres kifejtésére van szükség az ígylét egyedi tapasztalataiban. Éppen így válik a transzcendentális egó is tudományos tapasztalat témájává egy ténylegesen a végtelenbe előre haladó öneszmélésben.”

Ez az idézet nemcsak a dinamikus cikkcakk mozgást fejezi ki a transzcendentális fenomenológia architektonikájában, hanem ehhez a kijelentéshez kapcsolódott – pontosabban annak a *Második karteziánus elmélkedésbeli* párhuzamához⁸⁴ – Maurice Merleau-Ponty az 1957-ben rendezett híres royaumont-i Husserl-konferencián.⁸⁵ Eképpen ez a mondat előrejelzi a fenomenológia második világháború alatti és utáni transzformációját, a fenomenológia úgynevezett francia fázisának kibontakozását is (amely egyébként szintén nem volt Finktől független). Ez az átalakulás azonban már egy más tanulmány lapjaira tartozik – még akkor is, ha összetettségének finom felbontásától hasonlóan érdekes tanulságokat remélhetünk, mint a fiatal Eugen Fink és a késői Edmund Husserl összefonódó filozófiájának jelen írásban megkísérelt felfejtésétől.

EGYEDI RÖVIDÍTÉSEK

Eugen Fink Gesamtausgabe (Abteilung I: Phänomenologie und Philosophie). Karl Alber. (2006– folyamatosan)

EFGA 3.1 = BRUZINA, R. (Hrsg.) (2006): *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl.* Karl Alber.

EFGA 3.2 = BRUZINA, R. (Hrsg.) (2008): *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie.* Karl Alber.

⁸⁴ „A kezdet a tiszta és úgymond még néma tapasztalat, melyet először saját értelmének tiszta kimondására kell hozni” (Hua I2, 77).

⁸⁵ Merleau-Ponty hozzászólását lásd *Husserl. Cahiers de Royaumont Philosophie No. III.* (1959) Minuit, Paris. 157.

IRODALOMJEGYZÉK

- BECKER, O. (1927): Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8. 439–809.
- BRUZINA, R. (2004): *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928–1938*. Yale University Press, New Haven.
- CAIRNS, D. (1976): *Conversations with Husserl and Fink* (ed. ZANER, M. R.). Phaenomenologica 66. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- FINK, E. (1933): Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: *Kant-Studien*, 38. 1–2. 319–383.
- FINK, E. (1934/1966): *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* In: FINK, E.: *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*. Phaenomenologica 21. Martinus Nijhoff, Den Haag, 157–178.
- FINK, E.–PATOČKA, J. (1999): *Briefe und Dokumente 1933–1977* (HEITZ, M.–NESSLER, B. Hrsg.). Alber, Freiburg – Oikumene, Prag.
- HEIDEGGER, M.–BULTMANN, R. (2009): *Briefwechsel 1925–1975* (GROSSMANN, A.–LANDMESSER, C. Hrsg.). Vittorio Klostermann, Frankfurt – Mohr Siebeck, Tübingen.
- HEIDEGGER, M.–JASPERS, K. (1990): *Briefwechsel 1920–1963* (BIEMEL, W.–SANER, H. Hrsg.). Vittorio Klostermann, Frankfurt – Piper, Zürich.
- HOFFMANN, E. (1931): Der Pädagogische Gedanke in Platons Höhlengleichnis. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40. 1. 47–57.
- KERN, I. (1962): Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. *Tijdschrift voor filosofie*, 24. 2. 303–349.
- LÉVINAS, E. (1934): Phénoménologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 59. 7–12. 414–420.
- LANDGREBE, L. (1961): Husserls Abschied vom Cartesianismus. *Philosophische Rundschau*, 9. 2–3. 133–177.
- LUFT, S. (2002a): *Einige Grundprobleme in Husserls unveröffentlichten späten Texten über phänomenologische Reduktion*. In: *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls* (eds. CARR, D.–LOTZE, C.). New Studies in Phenomenology / Neue Studien zur Phänomenologie 1. Peter Lang, Frankfurt. 127–148.
- LUFT, S. (2002b): *Phänomenologie der Phänomenologie*. Phaenomenologica 166. Kluwer AP, Dordrecht.
- MOJSISCH, B.–SUMMERELL, O. F. (2002): Platonismus. In: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte* Bd. 15/2, col. 362–378.

- NATORP, P. (1994): *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Meiner, Hamburg.
- SCHRÖDER, H. (1858): Über eine optische Inversion bei Betrachtung verkehrter, durch optische Vorrichtung entworfenen, physischer Bilder. In: *Annalen der Physik und Chemie* 105. 298–311.
- SCHUHMAN, K. (1977): *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Husserliana Dokumente Bd. 1. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- SCHUHMAN, K. (1994): Einführung in die Ausgabe. In: BW IX, 1–70.
- VARGA P. A. (2011a): Eredmény, ortodoxia és történetiség a filozófiában: Edmund Husserl és Eugen Fink összefonódó filozófiái a késői freiburgi években. *Többlét*, 1. 55–78.
- VARGA P. A. (2011b): The Architectonic and History of Phenomenology: Distinguishing between Fink's and Husserl's Notion of Phenomenological Philosophy. In: *Phenomenology 2010. Volume 4. Selected Essays from Northern Europe* (eds. MORAN, D.–SEPP, H. R.). Zeta Books, Bucharest – Argos, Paris, 87–114.
- VARGA P. A. (2013): Hatott-e Heidegger Husserlre? Egy filozófiatörténeti megközelítésmód kritikájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. 1.
- WATANABE, J. (1984): Von dem sogenannten Nachteil des cartesianischen Wegs. In: YOSHIHIRO, N. (ed.): *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*. Karl Alber, Freiburg. 167–220.

◀ AZ ALAP FOGALMA HUSSERLNÉL

„Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit als die eine »absolute Substanz«.”
(Hua XV, 368)

1. BEVEZETÉS

„Végső megalapozás, végső alap nélkül” – ezt a habitustól függően irritáló vagy megnyugtató benyomást keltheti a husserli fenomenológia mindazokban, akik egynél többet vettek kézbe a *Husserliana* összkiadás kötetéből, s még inkább azokban, akik egynél többet olvastak a Husserlre vonatkozó számtalan mérvadó interpretáció közül. E benyomás ugyanakkor nem tűnik megalapozatlannak. Hiszen miközben aligha vitathatja bárki is, hogy a „végső megalapozás” gondolata döntő szerepet játszik a husserli filozófia önmeghatározásában, abban már nem könnyű egyetértésre jutni, hogy miben is áll az „alap” fogalma vagy dimenziója, amelyhez a fenomenológiai munka Husserlnél utat talál. *Egyrészről* tehát előttünk a jól ismert *husserli ambíció*: (1) a filozófiai konstrukciókkal való végső leszámolás szándéka; (2) az emberi alaptapasztalatok végső legitimáló erejébe vetett bizalom; (3) és valamennyi filozófiai probléma végső tisztázásába vetett hit. Valójában ez a megalapozó törekvés az, amely a *Logikai vizsgálódásoktól a Válságig* kialakítja Husserl fenomenológiai elemzéseinek nem csupán programját, de a stílusát is. S ez az, amely olyan formákban jelentkezik, mint a „végső ismeretelméleti tisztázás” igénye, a „filozófia mint szigorú tudomány” eszméje, a „hagyományos filozófiai problémák átalakításának és megoldásának” követelménye, a „tudományok és az életvilág ismereteinek megalapozási” programja. *Másrészről* viszont előttünk a jól ismert *husserli helyzet*: noha a programadó állítások kialakítják a husserli vizsgálódások irányultságát és megszabják stílusát, ezek hamar alárendelődnek a konkrét fenomenológiai munkaproblémák sokaságának. E problémákon való szakadatlan és szenvedélyes munkálkodás pedig nem csupán az alapvetőnek tekintett fenomenológiai doktrínák gyakori módosulását idézi elő Husserlnél, de arra is következtetni enged, hogy: (1) a fenomenológiai munka egyáltalán nem mentes bizonyos filozófiai konstrukcióktól; (2) az eredeti tapasztalatok időnként ellentmondásos vagy aporetikus legitimációra is képesek; (3) bármely filozófiai probléma végső fenomenológiai tisztázása, úgy tűnik, csak

azon az áron lehetséges, ha engedjük, hogy új, még tisztázatlan problémák sora merüljön fel. Innen nézve nagyon is megalapozottnak tűnik a kiindulásként említett benyomás: minden *megalapozó* erőfeszítése ellenére, az *alap* dimenziója végső soron kisiklik Husserl kezei közül. Ráadásul úgy látszik, hogy a végső megalapozás husserli vállalkozása tulajdonképpen azzal lehetetleníti el önmagát, hogy maradéktalanul komolyan veszi saját alapproblémáit. Miközben nem feleldhetjük – és ez még csak tovább feszíti a húrt –, hogy a maradéktalan komolyság igénye maga is a végső megalapozás eszméjének folyománya.

Talán sehol sem mutatkozik meg jobban a „végső megalapozás” és a „végső alap” husserli elgondolásainak feszültsége, mint a Husserlre vonatkozó interpretációk tengerében. Mert miközben alig-alig találunk olyan szerzőt, aki ne abban a radikalizmusban látná Husserl fő érdemét, ahogyan az ismeretelmélet és az ontológia hagyományos problémáit konkrét és tapasztalatilag *megalapozott* problémákká alakította, abban már igencsak eltérnek a vélemények, hogy mi is e filozófiai radikalizmus végső *alapállása*. Husserlt éppúgy szokás a tiszta tudat, mint az életvilág filozófusának tekinteni, éppúgy szokás egologikus látásmódja miatt elmarasztalni, mint interszubbektivitás-konceptiója miatt méltatni, és éppúgy lehet a *cogito* transzcendentális filozófusaként érteni, mint a testi tapasztalás páratlan elemzőjeként értékelni. Ebben az interpretációs gazdagságban a husserli „alap” kérdésére számos tipikus válasz született. Ezek közül talán a legelterjedtebb az, amely szerint az alap dimenzióját Husserlnél a *transzcendentális tudat* vagy *ego* szintjén kell keresnünk. Ez a Heidegger korai Husserl-kritikájából sokat merítő álláspont olyan jelentős képviselőket tudhat magáénak, mint Jan Patočka, Emmanuel Lévinas vagy Hans Georg Gadamer (vö. PATOČKA 1997; LÉVINAS 1963: 36–65; LÉVINAS 1988: 7–9; GADAMER 1993: 65–66). Eszerint *alapon* a tudat eredeti konstitutív működését érthetjük, amely az észlelésben, a reflexióban és az ego aktív és affektív képességeiben ölt testet. A vita ezen a területen leginkább akörül forog, hogy mennyiben tekinthető karteziánusnak a husserli alap és alapvetés konceptiója. Egy másik tipikus álláspont szerint az alap fogalma Husserlnél a *világ* vagy az *életvilág* státuszára utal. Karl Schuhmann vagy Jacques English a világot olyan előzetes tapasztalati alapszerkezetként értelmezi, amelyre ráépülnek a tudat konstitutív teljesítményei (vö. SCHUHMAN 1971: xxxviii–xxxx., 124–130, 143–156; ENGLISH 1991: 54–65). Újabban Tengelyi László érvelt a transzcendentális idealizmus ilyen meghatározásának lehetősége mellett Husserl korai írásaira támaszkodva (vö. TENGELYI 2010). Végül a harmadik jellegzetes értelmezési mód szerint az alap helye és szerepe végső soron *tisztázatlan* marad Husserlnél. Különösen Ludwig Landgrebe, Paul Ricoeur és újabban Bruce Bégout érvelt ezen álláspont mellett, kiemelve, hogy a tudat és az életvilág dimenziói valójában egymással konkuráló konstitúciós formákat hoznak játékba (vö. LANDGREBE 1963; RICOEUR 1987: 294–295; BÉGOUT 2000: 280–281, 349–368).

Feltűnő ugyanakkor, hogy a Husserl-értelmezések között alig-alig találunk olyat, amely kifejezetten és szisztematikusan az *alap tézisére* kérdezne rá. Ez a helyzet annál is inkább figyelemre méltó, mert e fogalom és variációi egyáltalán nem hiányoznak a husserli szótárból (vö. SOMMER 1998). Nemcsak a „végső megalapozás” – *letzte Begründung* – eszméje jelenik meg tematikusan a programadó fenomenológiai írásokban, de megfigyelhetjük, hogy az *alap* és *alapozás* különbözőféle fogalmai – *Grund*, *Grundlege*, *Gründung*, *Fundament*, *Fundierung* –, illetve az ezekből képzett jelzős szerkezetek is átjárják operatív módon a husserli diskurzust. Szinte kínálja magát tehát a feladat, hogy magából az *alap* fogalmaiból kíséreljük meg kibontani azt, ami végső soron *alapvetőnek* tekinthető Husserlnél. Vagyis hogy kíséreljük meg tematikussá tenni azt, ami operatív, és ily módon járjunk utána a kérdésnek: vajon nem alakul-e ki Husserlnél az alapnak egy olyan elgondolása, amely éppen azért nem jelenik meg tematikusan, mert folyamatosan munkában van, és amely valamennyi érett fenomenológiai doktrínában jelen van, miközben ő maga egy másra már vissza nem vezethető elemet jelöl.

Ez az írás ennek a kérdésnek igyekszik utánajárni.¹ Ugyanakkor világos, hogy tekintettel a kérdés horderejére és a husserli gondolkodás jellegére egy ilyen értelmezés jelen formában csak az időnkénti leegyszerűsítés kockázata mellett lehetséges. E kockázatot vállalva elemzésünk három részből épül fel. Az *első rész* kiindulópontja a *Logikai vizsgálódások* lesz. Tézisszerűen bemutatjuk az *alap* itt megjelenő husserli koncepcióját, vagyis azt, ahogyan ezt a kérdést Husserl a tudat és a tárgy intencionális viszonyának keretében tárgyalja, és közvetlenül a „reprezentáció” problémájához köti. A következő lépésben azt igyekszünk bemutatni, hogy az *alap* e korai fenomenológiai koncepciója hogyan változik meg legkésőbb a 1910-es évek elejére. Itt fontos lesz annak tisztázása, hogy mi volt e váltás tétje és eredménye. Értelmezésünk szerint Husserl az intencionális korreláció téziséét alapvetően egyrészt immár nem reprezentációként, hanem „megjelenés” és „megjelenő” viszonyaként fogja fel, másrészt mindezt a „belső tudat” működésére vezeti vissza. A fenomenológiai alap kérdése így – Husserl ekkortájt használt kifejezésével – a „fanszeológiai tudat” szintjén körvonalazódik. A *második rész* arra tesz kísérletet, hogy összefoglalja az *alap* transzcendentális doktrínáját Husserlnél. Először a világ és az életvilág problémáját tárgyaljuk, bemutatva, hogy ez utóbbiak semmilyen értelemben nem tekinthetők végső alapnak a husserli elgondolás szerint. A világ alapvető korrelációs horizont, amely azonban transzcendentális konstitúciót előfeltételez. Ezt követően a transzcendentális szubjektivitás problémájára térünk rá, amellezt érvelve, hogy a szubjektivitás fogalma Husserlnél semmiképpen sem alapozható a tiszta tudat vagy az ego fogalmára. Épp ellenkezőleg:

¹ E kérdéskört szisztematikusan elemeztük megjelenés alatt lévő munkánkban (TAKÁCS 2013).

a tudat vagy az ego maga is transzcendentálisan megalapozott entitás. Az írás *utolsó részében* pedig arra vállalkozunk, hogy bemutassuk, melyik az a dimenzió, amely a transzcendentális szubjektivitás levezethetetlen, tovább már meg nem alapozható elemét alkotja. Ennek kapcsán ki kell derülnie, hogy a husserli *alap* nem tárgyi vagy ontológiai területet jelöl, nem szűkíthető az ismeret fundamentumának hagyományos filozófiai kérdésére, és nem írható le pusztán *a priori* princípiumok formájában. Az *alap* fenomenológiai fogalmát Husserl a *tiszta megjelenés* szerkezetéből bontja ki, amelyre a leginkább illő terminológiai meghatározás a „fenomenalitás”.

2. AZ ALAP KÉRDÉSE A KORAI HUSSERLNÉL

2.1. AZ ALAP DOKTRÍNÁJA A LOGIKAI VIZSGÁLÓDÁSOKBAN

Annak a kérdésnek a szabatos és részletekbe menő megválaszolására, hogy jelen van-e – és ha igen, milyen minőségben – az „alaprak” és „megalapozásnak” egy fenomenológiai doktrínája a *Logikai vizsgálódásokban*, jelen írás teljes terjedelme sem volna elegendő. Ennek oka nem csupán e mű helyenként már-már türelmet próbára tévő részletességű elemzéseiben keresendő, de abban is, hogy a tárgyalt problematika messze nem mutat egységes képet. A „vizsgálódások” megfogalmazás ennyiben nagyon is szabatos: Husserl e művében különféle és nem mindenáron összeegyeztetett nyelvfilozófiai, ontológiai, ismeretelméleti alapvetéseket találhatunk, amelyek maguk sem merítik ki teljes egészében az általuk felvetett kérdéseket. Ez a jellegzetesség még a számunkra különösen fontossá váló részekre is igaz, vagyis az *Ötödik* és *Hatodik vizsgálódásra*, amelyekben Husserl a tudat, azaz az intencionális élmény és az intencionális ismereti viszonyulás alapvető jellegét és ismérveit elemzi.

Azt sem volna túlzás állítani, hogy az, ami a *Logikai vizsgálódásokban* leginkább homályban marad ismeretelméleti szempontból, éppen a lényeg. E műben Husserl ugyanis nem veti fel kifejezetten sem a tudat „szubjektivitásának” a kérdését, sem nem határozza meg pontosan az intencionális tárgy „ontológiai” mibenlétét. Az első kérdésre az *Ötödik vizsgálódás* a tudat három különböző fogalmának bevezetésével hivatott válaszolni, amely azonban nem tulajdonít fenomenológiai jelentőséget az „én” fogalmának (Hua XIX/1, 355–384). A második probléma kapcsán pedig megállapítható, hogy a tárgy ontológiai státusza kétértelmű marad (ZAHAVI 1992; LAVIGNE 2005: 129–143), és itt leginkább a *III. Logikai vizsgálódás* formális ontológiai elemzései maradnak mérvadók. Ennyiben azt lehet mondani, hogy a *Vizsgálódások* fenomenológiája egy „aszubjektív” tudat és egy „világ

nélküli” tárgyiság elmélete. Ez az eldöntetlenség ugyanakkor mégsem megy a fenomenológiai koncepció filozófiai horderejének rovására. Ellenkezőleg, Husserl ezzel a gnoszeológiai semlegességgel minden jel szerint éppen azt éri el, hogy az ismereti viszony számára *alapvető aspektusait* tarthatja szem előtt. Vagyis megelőzve a tudat és tárgy valamely előzetesen adott koncepcióját e kettő viszonyára koncentrálhat. Jól ismert, hogy éppen e viszony újszerű megragadására és leírására vezet be – már az *Első vizsgálódástól* kezdve – az intencionalitás Brentanótól átvett fogalmát.

A tudat és a tárgy intencionális viszonyát „alapvetőnek” nevezni egyáltalán nem képletes szóhasználat. Sem nem csupán arról van szó, hogy ezt a viszonyt Husserl az ismereti tisztázás munkájában kitüntetett jelentőséggel ruházza fel. Látnunk kell, hogy ha az *alap* kérdése tematikusan megjelenik a *Logikai vizsgálódások* fenomenológiai elemzéseiben, akkor az éppen ebben a fogalmi hálóban történik. Ezt történik az *Ötödik vizsgálódásban*, amely, miután a tudatot intencionális élményként definiálta, és nekilátott, hogy az intencionális aktust „matériája” (értelme) és „minősége” (modalitásai) tekintetében felbontsa, a következő kérdést teszi meg az elemzések vezérfonalául: mennyiben helytálló az a brentanói tézis, amely szerint „minden intencionális aktus rászorul egy *alapul szolgáló* (*Grundlage*) »reprezentációra«” (Hua XIX/1, 441, kiemelés tőlem)?² Ez a kérdés egészen a *Hatodik vizsgálódásig* visszatérően megszabja az elemzések menetét, olyannyira, hogy időnként már a fejezetcímekben megjelenve alakítja ki a husserli problematikát és terminológiát. Ennek eredményeképpen hallunk például „alapul szolgáló” (*zugrunde liegende*) és „megalapozó” (*fundierende*) reprezentációkról, a „megalapozás elvéről” (*Satz von der Fundierung*), „végső megalapozó aktusokról” (*letztfundierenden Akte*), az intencionális viszony „alapelveiről” (*Fundamentalsätze*) vagy az „aktusok végső alpjáról” (*letzte Grundlage aller Akte*) (lásd: Hua XIX/1, 441., 474, 480, 514, 515; Hua XIX/2, 624).

Itt most nem lehetséges, de talán nem is szükséges végigkövetni e kérdés részletes husserli elemzését. Célunk szempontjából elegendő, ha e problematika három döntő jellegzetességét idézzük fel.

(1) Mindenekelőtt fontos látni, hogy a „megalapozás” (*Fundierung*) viszonyát Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* formális ontológiai kategóriaként vezeti be. A *Harmadik vizsgálódás* a tárgyak *a priori* formális jellegzetességeit tárgyalva, a „rész-egész” viszony elemzésében a „függő” és „független” tárgyi tulajdonságok kapcsán beszél „megalapozási viszonyokról” (Hua XIX/1, 267–269). Ennek értelmében Husserl „megalapozottnak” nevezi azokat a tartalmakat, amelyek létükben

² Lásd e tézis egy másik megfogalmazását: „minden intencionális aktus vagy maga reprezentáció, vagy reprezentáció alapul” (Hua XIX/1, 443).

más tartalmaktól függenek, és „megalapozási egységről” beszél azon tárgyi egységek esetében, amelyek nem szorulnak más tartalmak fennállására. Mindez azért fontos, mert – mint egy helyen Husserl erre kifejezetten utal (Hua XIX/1, 418) – a megalapozási viszonynak ez az ontológiai jelentése kerül át bizonyos módon a tudat és a tárgy intencionális viszonyának elemzésébe (vö. SCHÉRER 1967: 269–270; SOKOŁOWSKI 1977: 100–101). A változás abban áll, hogy ezen az új terepen már nem függő és független tárgyi tulajdonságokról, hanem „megalapozó” vagy „alapul szolgáló”, illetve „megalapozott” intencionális aktusokról és tartalmakról lesz szó. Ebben az értelemben beszélhet Husserl „megalapozó és megalapozott aktusokról” (Hua XIX/1, 416), egy szignitív aktus intuitív aktus általi betöltéséről mint „megalapozásról” (Hua XIX/2, 566), vagy a kategoriális formák érzéki „megalapozásáról” (Hua XIX/2, 681).

(1) Szintén döntő fontosságú, hogy az intencionális alapozás kérdését Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* – a brentanói tézisnek megfelelően – a „repräsentáció” problematikájába illesztve tárgyalja. Ez egyúttal lehetőséget teremt számára ezen ismeretelméletileg terhelt filozófiai fogalom fenomenológiai tisztására is. Husserl az *Ötödik vizsgálódásban* különbséget tesz a repräsentáció két pregnáns fogalma, a *Vorstellung* és a *Repräsentation* között (Hua XIX/1, 474). Míg az első kifejezés az intencionális aktus tárgymegjelenítő természetére utal, a második az intencionális tartalom megjelenési módját hivatott jelölni. A repräsentáció e két fogalmának elemzéseit az motiválja, hogy Husserl az intencionalitás címszava alatt egy olyan, tisztán relacionális megismerésszerkezetet tart szem előtt, ahol a tudat élményszerűsége csakis a mindenkori tárgyra való vonatkozás alapján értelmezhető. A tudat mint intencionális élmény ennyiben mindig *repräsentáló* természetű. Ám az is nagy jelentőségű belátás, hogy Husserl szerint a tárgy az intencionális tartalommal válásban nem csupán jelen lévő a tudat számára, de *saját* tulajdonságait képviseli – *repräsentálja* – függően attól, hogy formális vagy materiális, ideális vagy empirikus, egyszerű vagy komplex tárgyról van szó. Egyszóval, a *Logikai vizsgálódásokban* a repräsentáció problémaköre azt az ismeretelméleti terepet jelöli ki, ahol tudat és tárgy az intencionális viszony égisze alatt anélkül hozható közös nevezőre, hogy az egyik valamilyen módon alárendelődne a másiknak.

(3) A brentanói tézis vezérfonalát követve az intencionális alap, illetve megalapozás elemzésével Husserl egyszerre két kérdésre válaszol. Egyrészt, az intencionális aktus belső szerkezetének kérdésére, vagyis arra, hogy az aktus egyes komponensei közül melyik alapozza meg a másikat. Erre a kérdésre válaszol az *Ötödik vizsgálódás* az intencionális matéria és minőség megalapozási viszonyának elemzésével (Hua XIX/1, 441–473), illetve a *Hatodik vizsgálódás* a szignitív és intuitív reprezentatív tartalmak, valamint az érzéki és kategoriális aktusok közötti megalapozás vizsgálatával (Hua XIX/2, 544–581, 657–693). A második

kérdés az intencionális aktusnak a megismerésben betöltött szerepére irányul, vagyis arra, hogy mi alapozza meg a megismerési viszonyt, ha az intencionális szerkezetű. Ezt a kérdést az *Ötödik vizsgálódás* az „objektíváló aktusok” tézisével (Hua XIX/1, 496–519), a VI. pedig a „megismerés fokozatainak fenomenológiájával” (vö. Hua XIX/2, 539) válaszolja meg. E két kérdés azonban nem csupán szervesen összefügg, de a rájuk adott válaszok együttesen alakítják ki az alap fenomenológiai doktrínáját a *Logikai vizsgálódásokban*.

Ezen a ponton talán megengedhető, hogy leegyszerűsítsük a husserli elemzések, és a végeredményhez ugorjunk. Röviden tehát, Husserl elfogadja a megalapozás brentanói tézisé, amely szerint „minden aktus rászorul egy alapul szolgáló reprezentációra” a következő döntő változtatásokkal: *egyrészt*, ha reprezentáción (*Vorstellung*) „objektíváló” aktust értünk. Az objektíváló aktus a tárgyakat közvetlenül, „egysugarú módon”, szignitíven vagy intuitíven megjelenítő intencionális élmény, amelynek alaptípusa a nominális aktus és az észlelés (Hua XIX/1, 477). Husserl álláspontja az, hogy valamennyi aktus vagy maga objektíváló természetű, vagy ilyen objektiváción alapul, és ennek kapcsán kijelenti, hogy minden aktuskomplexumban a „végső megalapozó aktusok” azok a reprezentációk, amelyek közvetlenül jelenítik meg tárgyakat (Hua XIX/1, 480). *Másrészt*, ha ezt a megjelenítő objektivációt úgy fogjuk fel, mint amelynek során a tárgy úgyszólván önmagát képviseli (*Repräsentation*) intencionális tartalomként a tudat számára. Ez azt jelenti, hogy a tárgyra való objektíváló vonatkozás az intencionális matériában vagy értelemben alapozódik meg (Hua XIX/1, 514–515). A tudat azonban nem csupán „felfogja” a tárgyi értelmet, de szignitív, intuitív vagy kevert módon meg is jeleníti a tárgyat, és ennyiben igazodik a tárgy saját reprezentatív tulajdonságaihoz. Mindehhez a *Hatodik vizsgálódás* még hozzáteszi az intencionális matéria és a tárgyi reprezentatív tartalom közötti lényegi kapcsolat kimutatását (Hua XIX/2, 616–621), és ez megfogalmazhatóvá teszi Husserl tézisé az aktusok végső alapjáról: „valamennyi aktus végső alapját (*letzte Grundlage aller Akte*) a tárgyi reprezentációk (*Repräsentationen*) értelmében vett reprezentációk (*Vorstellungen*) adják”. A tárgyi reprezentációk pedig a következő komponenseket foglalja magukba:

a) a *felfogásformát*: vagyis hogy a tárgy tisztán szignitív vagy intuitív vagy kevert módon reprezentált (...); b) a *felfogásmatériát*: vagyis hogy a tárgy ilyen és ilyen „értelemben” reprezentált (...); c) a *felfogott tartalmakat*: vagyis hogy a tárgy ilyen és ilyen jelek vagy prezentatív tartalmak által reprezentált (Hua XIX/2, 624).

Összefoglalva elmondható, hogy végső *intencionális alapnak* a *Logikai vizsgálódások* a tudat közvetlen tárgymegjelenítő aktusait tekinti – az *alap* ennyiben *objektiváció* –, ahol a tárgy azonban mérvadó szerepet tölt be – az *alap* ennyiben

reprezentáció. Valójában még azt sem volna túlzás állítani, hogy Husserl e koncepciója szerint maga a tárgy intencionális értelmén és reprezentatív tartalmán keresztül döntő módon befolyásolja, ha nem éppen konstituálja az aktus jellegét. A tudat élményszerűsége e tartalmak felfogásában és modalizálásában áll. Az *alap* fenomenológiai doktrínája ebben az értelemben egy *tisztán korrelációs doktrínaként* jelenik meg a *Vizsgálódásokban*, amely legalább annyira játékba hozza az intencionális tárgyat, mint az intencionális élményként értett tudat regiszterét.

2.2. AZ ALAP ÁTHELYEZÉSE: A REPRESENTÁCIÓTÓL A MEGJELENÉSIG

Ha röviden akarjuk jellemezni a váltást, amely a *Logikai vizsgálódások* megjelenése után az alapvetés doktrínájában következik be Husserlnél, azt mondhatjuk: az *alap helye* alapvetően megváltozik. Ez azt jelenti, hogy noha az *alap* kérdése az intencionalitás kérdésköréhez marad kötve, a tárgy vagy az objektív tartalom egyre kevésbé tölt be megalapozó szerepet az aktus vonatkozásában. Az intencionális értelem ugyan megőrzi függetlenségét, és nem oldódik fel a rá vonatkozó élményben, Husserl mégis egyre inkább arról beszél, hogy a tárgy és a tárgyi értelem intencionálisan formálódik vagy „konstituálódik” a tudatban. Másrészt az is kiderül, hogy az intencionális viszony tárgyi vonatkozás nélkül is elgondolható: vagyis úgy, mint nem objektiváló működés, és a tudat sajátos időbeli belső élete éppen ilyen jellegzetességeket mutat. Mindez oda vezet, hogy azzal, hogy Husserl bizonyos fokig túllép a *Logikai vizsgálódások* problematikáján, az intencionalitás alapja új meghatározásra szorul. Ehhez viszont arra lesz szükség, hogy lemondjon az intencionális viszony alapvetően „reprezentáló” viszonyként való felfogásáról.

Ez a folyamat már néhány évvel a *Logikai vizsgálódások* megjelenése után megkezdődik. Abban nincs változás, hogy Husserl újrahangolt fenomenológiai elemzései számára az intencionalitás kérdése vezérlő problematika marad. Az azonban már jelentős változás, hogy Husserl egészen az 1910-es évekig nemcsak olyan újabb és újabb ismeretelméleti területeken vezeti be és dolgozza ki az intencionalitás viszony fogalmát, mint az időtudat, az értékten, a világproblematika vagy az interszubjektivitás, de egyúttal újradefiniálja annak komponenseit és működésmódját.³ Ennek az átalakulás sajátossága, hogy miközben Husserl ki-

³ Újabb Jean-François Lavigne elemezte elemi részletességgel Husserl gondolkodásának változását a *Logikai vizsgálódásoktól az Eszméig* terjedő időszakban, olyan fogalmakkal leírva ezt az átalakulást, mint a „válság”, az „újászületés”, az „átmenet” és a „kibontakozás” (LAVIGNE 2005).

fejezetten alig-alig kérdőjelezi meg a *Logikai vizsgálódások* alaptéziseit, az új vizsgálódások mégis szinte előlről kezdik a fenomenológiai problematika kidolgozását, kiindulásként nem ritkán aziránt tudakozódva, hogy „mi is a viszony a tudat és a számára adott transzcendens tárgy között” (vö. Hua XXIV, 150; Hua II, 20; Hua X, 345; Hua XXXVI, 38). Az alap fenomenológiai doktrínája szempontjából e változások leglátványosabb eredménye kettős: egyrészt Husserl fokozatosan a tudat új koncepcióját dolgozza ki, miáltal az intencionális objektiváció kérdésköre is új kontextusba kerül. Másrészt a „reprezentáció” fogalma fokozatosan kikerül a fenomenológiai megalapozó terminusok közül, és helyét a „megjelenés” fogalma foglalja el.

Vizsgáljuk meg közelebbről ezt a két aspektust a korszak két kulcsszövegére, az 1906/07-es *Bevezetés a logikába és az ismeretelméletbe* című kurzusra és az 1907-es *A fenomenológia eszméje* címet viselő előadás-sorozatra támaszkodva.

A *Bevezetés* egyik kulcshelyén – hasonlóan az *V. Logikai vizsgálódás* nyitó elemzéseivel – Husserl a tudat három fogalmának meghatározására vállalkozik (Hua XXIV, 243–253). Ez az új meghatározás azonban jelentős változásokat hoz. Mert míg korábban Husserl a tudat három egyenrangú meghatározását választa, addig itt világosan három *egymásra épülő* tudatfogalmat különböztet meg. A tudat *első fogalmát* a minden tárgyi vonatkozást nélkülöző „élmény” adja. Az élmény immanens tudattartalom, amely csupán utólag, a reflexióban jeleníthető meg tárgyként. A tudatnak ezt a szintjét Husserl ezért „prefenomenálisnak” nevezi, amelyhez hozzáteszi, hogy itt egy eredendő, nem objektiváló és abszolút szintről van szó, amely tisztán az élmények immanens időbelisége alapján szerveződik. A tudat *második fogalma* az intencionális élmény értelmében veendő. Ekkor a tudat azon szintjét tartjuk szem előtt, amely már nem csupán élmény, de lényegi tárgyi irányultságot magába foglaló élmény. S végül ez utóbbi meghatározás vezet a tudat *harmadik fogalmának* meghatározásához, amelyet Husserl a doxikus állásfoglalásokat tartalmazó tárgyi irányulásként definiál, és ugyanehhez a szinthez sorolja a „figyelmet” mint tudati viszonyulást is.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni azt a radikális különbséget, amely a tudatnak ezt a hármas tagolású koncepcióját elválasztja attól, amellyel a *Logikai vizsgálódások* dolgozik. Hiszen az új doktrínában az intencionális viszony mint ismereti és tárgyi vonatkozás elveszteni látszik megalapozó státuszát. Ehelyett a belső időtudat mintájára felfogott *abszolút* tudat jelentkezik olyan alapvető szintként, amely miközben valamennyi intencionális élmény lefutását meghatározza, maga már nem tárgytudatként működik. Ebben az összefüggésben Husserl olyan tudatról beszél, amelyben mint „időtudatban zajlik le minden objektiváció” (Hua XXIV, 264). Fontos látni, hogy noha ez az új tudatkonceptió nem jelenti az

objektíváló aktusok meghatározó szerepének kétségbevonását az intencionális viszonyban, azt azonban világossá teszi, hogy többé már nem ezen a szinten kell keresni az intencionalitás „alapjának” dimenzióját. Ezt mutatja, hogy az 1906/07-es *Bevezetésben* az intencionális reprezentáció teljes fogalmi apparátusa kikerül az alapvető fenomenológiai meghatározások közül. Husserl egy helyen ugyan viszszatér a *Logikai vizsgálódásokban* kidolgozott tézishhez, amely szerint „minden aktus rászorul egy alapul szolgáló reprezentációra”, ezt azonban kizárólag a tudat harmadik fogalmával hozza összefüggésbe, és a doxikus állásfogalások objektív megalapozottságát illusztrálja általa (Hua XXIV, 253). A reprezentáció fogalmának ez a leértékelése jól jelzi, hogy Husserl e koncepciója szerint az intencionális objektiváció egy olyan tudati működésbe illeszkedik, amely alapján véve nem reprezentatív természetű.

A *fenomenológia eszméje* előadássorozata ehhez a problematikához jelentős újításokat társít. Változatlan marad, hogy az intencionalitás ismeretelméleti hozadékanak elemzésében Husserl itt sem a reprezentáció fogalomköréhez kapcsolódik. Ehelyett arról beszél, hogy a tudat és a tárgy viszonya a „megjelenés” tudati élménye és „megjelenő” tárgy korrelációjában képződik (Hua II, 11). A „megjelenés” (*Erscheinung*) terminus ezenkívül kiegészül az „adódás” (*Gegebenheit*) és „önadódás” (*Selbstgegebenheit*) kifejezések hangsúlyos használatával (Hua II, 74). Husserl ezzel azt éri el, hogy világosan jelzi: a tudat valamennyi intencionális módusában „megjelenésként” és „önadottságként” birtokolja a tárgyat, amelyek között a szemlélet vagy intuíció a legeredetibb fajta (vö. MARION 1989: 48–63). Ezt a birtoklást továbbá a tudati immanencia kettős fogalmának segítségével írja le (Hua II, 35–37). A tudatban egyrészt immanensen adottak saját valós élménytartalmai, azaz saját *cogitatioi*, másrészt intencionálisan immanensek a számára adott tárgyak mint megjelenő tartalmak, amelyek azonban nem valós részei az élménynek. E kettős immanencia és az általa ábrázolt korreláció ugyanakkor lehetővé teszi Husserl számára, hogy arról beszéljen, hogy a megjelenéseken keresztül, „melyek maguk nem tárgyak”, a tárgyak „konstituálódnak” a tudati aktusokban (Hua II, 71).

A *Logikai vizsgálódások* pozíciójához képest tehát a változás világos és radikális. Husserl 1907-re kialakuló álláspontja szerint egyrészt az objektíváló aktusok szintje nem tekinthető az intencionalitás alapvető szintjének, mert a *belső tudat* immanens szerveződése megalapozza az objektivációt. Másrészt az objektivációban a tárgyak nem reprezentálódnak, hanem *prezentálódnak* a tudat számára, és ebben a folyamatban a tudat konstitutív módon lép fel velük szemben. A kérdés most már az, hogy miként jelöli ki mindez ebben az időszakban az *alap* pozícióját? Más szóval, ez a két alapvető meghatározás, a „tudat mint élményfolyam” és a „tudat mint megjelenés”, az alap milyen fenomenológiai dimenzióját engedi

körvonalazódni? A válasz egy olyan fogalomban keresendő, amelyet Husserl csak a szóban forgó időszakban használ, ám amely egyesíti magában e két tényezőt: ez pedig a „fanzisz” fogalma.⁴

A *fanzisz* (*phansis*) megjelenést, megmutatkozást jelent. Husserl 1907 és 1912 között visszatérően használja e fogalmat és a belőle képzett jelzőt a tudat immanens szerveződésének leírására. Ugyanakkor e szó operatív jellegét mutatja, hogy csak ritkán válik részletes elemzés tárgyává. Egyik ilyen eset az *Etika és értéktan*-ról tartott 1909-es előadások. Itt Husserl arról beszél, hogy a *fanzisz* fogalma szemben áll a *fenomén* (*phainomenon*) fogalmával, amennyiben nem a *jelenségre*, nem is a *megjelenőre*, hanem magára a *megjelenés* tudati élményére utal (Hua XXVIII, 307–308). E fogalom tehát a tudat tisztán immanens, valós tartalmának prefenomenális megjelenési módját jelöli, vagyis azt, *ahogyan* az élmény minden belső objektivációt (reflexió, figyelem) megelőzően fellép a tudatban.⁵ E szóhasználat előnye minden jel szerint abban áll, hogy a tudatélet immanenciáját elemezve Husserl így nem csupán az élményekről mint „immanens tárgyakról” és a rájuk vonatkozó „belső észlelésről” beszélhet, de rámutathat az élményfolyam *tisztán fenomenális* és másra már vissza nem vezethető mozzanatára is. Ebben az értelemben a „fanzisz” nemcsak alapvető, de már-már genetikus fenomenológiai meghatározásnak tűnik. Ezt támasztja alá, hogy más szövegeiben Husserl a „fanszeológiai tudat” fogalmát közvetlen összefüggésbe hozza a belső időtudat szintjével, hozzátéve, hogy „ebben a folyamatban található az abszolútum, amelyhez minden fenomenológiai vizsgálat elvezet. Abszolút fanszeológiai időfolyamról beszélünk, és azt állítjuk, benne konstituálódik valamennyi egység” (Hua X, 277–278).

A „fanzisz” fogalmával jelzett dimenzió ennyiben kirajzolni látszik az *alap* egy korai transzcendentális koncepcióját. Mert Husserl nemcsak azt állítja, hogy az objektív felfogások a „fanszeológiai megjelenésekben alapozódnak meg” (Hua XXXVI, 63), de világossá teszi ez utóbbiak összefüggését a belső időtudatként felfogott élményfolyammal, amely mögött már nem áll további fenomenológiai adottság. Sőt, Husserl egy helyen a „fanszeológiai egész” fogalmát egyenesen a „fenomenalitás” (*Phänomenalität*) fogalmához kapcsolja, megállapítva, hogy az ehhez lényegileg tartozó „alakulás” (*Werden*) valamennyi temporális felfogás „alapja” (*Fundament*) (Hua X, 296). E koncepció szerint tehát az alap dimenziója a tudat immanens megjelenésének szerkezetére és dinamikájára utal: arra, hogy

⁴ Meglepő módon e fogalom jórészt elkerülte a Husserl-kommentátorok figyelmét. Jelentőségének kiemelésére eddig csak G. Funke tett kísérletet (FUNKE 1957).

⁵ Lásd ehhez a következő meghatározást: „Fanszeológiaiak nevezzük az olyan kutatást, amely a *cogitatio*t valós tartalma szerint vizsgálja” (Hua X, 277).

a tudat a *legalapvetőbb* szinten időbeli megjelenésekben konstituálódik, és minden tárgyi megjelenés erre a szintre utal vissza mint saját funkcionális *alapjára*. Vagy megfordítva: a tárgy megjelenése nemcsak együtt jár a megjelenés élményének a tudatban való megjelenésével, de azokban az összefüggésekben *alapozódik meg*, amelyeket a tudati élmény immanens megjelenése produkál. Az alap Husserli fogalma ezzel egyszer és mindenkorra elválik a tárgyak regiszterétől, és tisztán *fenomenális* jellemzőket mutat.

3. AZ ALAP TRANZSCENDENTÁLIS DOKTRÍNÁJA

3.1. A VILÁG ALAPJA

Kezdeként induljunk ki az *Eszmék* első kötetének abból a sokak szemében botránykönek számító megállapításából, amely szerint a tudat „létében nem szorul rá semmilyen létezőre”, olyannyira nem, hogy akár a „világ megsemmisülése” sem érintheti (Hua III/1, 108). Ez a transzcendentális idealizmus iránt egyértelműen elkötelezett kijelentés ugyanakkor világosan összefüggésbe hozható azzal, hogy Husserl a tiszta tudatot „abszolút régióként” határozza meg (Hua III/1, 72). Nem szabad elfelejteni ugyanakkor, hogy ezek a megfogalmazások az *Eszmék* elemzéseiben kiegészülnek két másikkal, amelyek nem kevésbé nagy fontosságúak. Egyrészt arról van szó, hogy Husserl szerint a tudat olyan régió, amely valójában nem is tekinthető régiónak, mert „ősrégióként” (*Urregion*) nem a világon kívül áll, hanem azt intencionálisan magába foglalja (Hua III/1, 174). Másrészről pedig Husserl hangsúlyozza, hogy tudat és világ különbsége eredeti „adottság módjaik” különbségéből bontható ki: míg utóbbi a szemléletben mindig transzcendens tárgyi vetületekben és prezumptív módon adódik, a tudat önmaga számára tiszta és immanens élményadottságokban van jelen (Hua III/1, 96). Mindez összefoglalva azt jelenti, hogy az abszolút tudatként felfogott transzcendentális szféra nem regionális, hanem *univerzális*, és különbsége a világtól nem kategoriális, hanem *fenomenális*.

Mindennek hangsúlyozására azért van szükség, hogy világosan lássuk: Husserl már az *Eszmékben* sem feloldja vagy gyengíti a tudat és világ közötti intencionális korrelációt tézisé, hanem éppen annak *alapját* magyarázza. Abban ugyanis a transzcendentális idealizmus melletti elköteleződés semmilyen változást nem hoz, hogy Husserl szerint a világ tárgyai a külső észlelésben eredeti módon *jelennek meg*, vagy megfordítva, ezek eredeti adódása a tudat számára az észleletileg *megjelenő* dolog formájában áll fenn. Következésképpen abban sincs változás – és ez döntő a husserli transzcendentális megértése szempontjából –, hogy *maga*

a megjelenés, vagyis a tény, hogy valami megjelenik, nem a megjelenő tárgy tulajdonsága. A megjelenés annak a tudatnak az eredeti teljesítménye – élménye –, amelynek számára a világ tárgyai a tapasztalatban észleletileg adódnak. A tudat ebben az értelemben semmi más, mint a tárgyi referenciával rendelkező élmények alapvető megjelenésszerkezete és teljesülése, vagyis az, amit Husserl az *Eszmék*ben „élményfolyamnak” nevez. Ha a világ valamennyi tárgyával együtt képes az eredendő észleleti megjelenésre, akkor az azért van, mert egy olyan tudat korrelációjában létezik, amely maga nem tárgy, és eredendően *megjelenő* és *megjelenítő* természetű.

Így érthetjük meg, hogy Husserl az *Eszmék* második kötetétől kezdve a késői írásokig ellentmondás nélkül vállalkozhat a világ tapasztalati dimenziójának elemzésére, miközben azt mindig alárendelheti a tudat elemzésének. Valójában, ha hű akar maradni az intencionális korreláció eszméjéhez, ez a választás nagyon is jogosnak tűnik: hiszen a korreláció eredeti adottságmodok és tárgytípusok egymásra utaltságát írja elő, ahol az „adottságmod” kifejezés a tudat eredeti irányultságát és tapasztalati lehetőségeit nevezi meg. „Tapasztalni” Husserl-nél azt jelenti, hogy valamit valahogyan észlelünk, felfogunk, megragadunk, és a tárgyak materiális vagy ideális léte elválaszthatatlan azoktól a módoktól, ahogyan azok a tapasztalásban észleltek, felfogottak és megragadottak lehetnek. Ennyiben tehát, amikor Husserl tudat és tárgy korrelatív egymásra vonatkozását deklarálja, egyúttal a korreláció *aszimmetrikus* mivoltát is állítja. És ez nem jelent mást, mint azt, hogy a tárgyak léte eredeti megjelenésekben tárul fel, ez utóbbiak azonban egy olyan intencionális kognitív szerkezet függvényében *képződnek*, amelyek saját elveiket nem a tárgyakból nyerik. Egyszóval: a világ intencionálisan megalapozott a tudatban (Hua XVII, 209–210). Így válhat világossá, hogy Husserl számára a világ „transzcendenciája” és „konstituált” volta nem egymást kizáró, hanem egymást generáló meghatározások, amelyek egy megalapozási szerkezetet fejeznek ki (vö. Hua I, 96–97).

Husserl-nek a 1920-as évektől a „konkrét szubjektivitásról” adott fenomenológiai elemzései ugyanebbe a doktrinális keretbe illeszkednek. Noha ezek az elemzések igyekeznek a lehető legközelebből megragadni a konkrét világtapasztalat szerkezetét – és ennyiben sokat módosítanak a korábbi statikus elemzések álláspontján –, alapvető irányultságuk nem változik: a tudat az eredeti megjelenés és megjelenítés viszonyain keresztül vonatkozik a világra. Nem szabad, hogy félrevezessen bennünket a tény, hogy Husserl a szubjektivitás „konkrét” jellegét sokszor a *testi tapasztalás* szintjéről kiindulva véli megragadhatónak. Konstitutív funkcióját tekintve az „átélt test” (*Leib*) nem más, mint a megjelenés eredeti szerkezete. Eredeti módon a test egyrészt tisztán érzéki (hületikus) formában önadott (Hua XV, 324). Ez a mód a test tisztán szubjektív megjelenésének módja.

Másrészről a testtapasztalat Husserl szerint „kinesztetikus” módon konstituálódik, azaz a mozgásban és mozgásra való képesség érzetében jelentkezik (Hua XIV, 515–516). Ezen a szinten a test a világgal való legközvetlenebb intencionális kapcsolat hordozójának tekinthető. E kapcsolat azonban eredendően *megjelenítő természetű*, amennyiben a test mozgásra való képessége és mindenkori helyzete az eredeti világeszélelés orientációs támpontjait jelölik ki. Talán még azt sem volna túlzás állítani, hogy Husserl számára a tárgyak konkrét ontológiai jegyeit a legalapvetőbb szinten a tárgyak közötti mozgás tapasztalata alakítja ki. Maga a test ugyanakkor nem egy tárgy a többi között, hanem – a tudathoz hasonlóan – átélésben képződő, szubjektív *megjelenésszerkezet*, amely ennyiben *alapját* képezi a világtapasztalatnak (vö. TAKÁCS 2010a).

A szubjektivitás megalapozó szerepén az sem változtat, hogy Husserl az objektív világ- és természettapasztalat mibenlétét elválaszthatatlannak ítéli az interszubjektivitás kérdéskörétől (Hua I, 123–124). Vajon kell-e hangsúlyoznunk, hogy a husserli interszubjektivitás-koncepció radikális újdonsága abban áll, hogy Husserl nem a szubjektumok közötti pszichikai közvetítésre vagy „beleérzésre”, hanem a másik *megjelenésére* alapozza a társszubjektumhoz fűződő eredeti viszonyt. Ebből a szempontból mindegy, hogy itt a másik közvetett testi megjelenését hangsúlyozó „analogikus apprezentáció” elméletét tartjuk szem előtt, amelyet a *Kartéziánus elmélkedések* fejt ki (Hua I, 138–145), vagy arra a husserli megoldásra gondolunk, amely szerint a természet és a világ észlelésének közös tárgyai és struktúrái tulajdonképpen alapot teremtenek az egyes szubjektumok kölcsönös megjelenítési aktusaihoz (ZAHAVI 1996). A végeredmény ugyanaz: Husserl monáshközösségként gondolja el az interszubjektivitást, ahol a „monász” a konkrét szubjektivitás eredeti észlelési aktusokban és erre épülő egologikus viszonyulásokban kialakuló tapasztalati életét jelöli. A monász ennyiben nem metafizikai entitás, hanem egy végső tapasztalati instancia, amelynek konkrét léte a saját konstitutív teljesítményeiben alapozódik meg (Hua I, 157–158).

Ezek a belátások felvértezhetnek bennünket az „életvilág” (*Lebenswelt*) rejtélyével való szembesülésre. Annál is inkább, mert a megalapozás kérdése felől olvasva hamar kiderül, hogy rejtélyről igazában nincsen szó. Husserl ugyanis nyugodtan állíthatja – például a *Válságban* –, hogy az életvilág valamennyi tudományos objektiváció és hétköznapi gyakorlat tapasztalati *talaja* (Hua VI, 125, 133, 134, 145, 150), miközben egyúttal hangot adhat annak a meggyőződésének is, hogy az életvilág adottságainak léte és érvényessége alapvetően mindig „szubjektív teljesítményekben” *gyökerezik* (Hua VI, 151, 169, 174–175). Csupán azt kell látnunk, hogy a „talaj” (*Boden*) semmiképp sem azonos az „alappal” (*Grund*) (Hua VI, 157, 192, 195). Az előbbi az eredeti világtapasztalás saját helyére és funkciójára

vonatkozik a különféle szubjektív és interszubjektív objektivációs teljesítmények felépítésében, míg utóbbi magának a világ konstitúciójának alapfeltételére utal az intencionális korreláció eszméjének megfelelően. Vajon véletlen-e, hogy Husserl a *Válságban* újra csak visszanyúl a „megjelenésmódok” és „megjelenő tárgyak” a priori korrelációjához, hogy kimutassa: a szubjektivitás nem csupán része, de transzcendentális feltétele is az életvilágnak (Hua VI, 168–169). Valójában, ha ennek a korrelációnak a mércéjén mérjük, a szubjektivitás nem lehet semmi más, mint *a világ funkcionális alapja*.

3.2. A TUDAT ALAPJA

Annak megértéséhez, hogy Husserlnél a tiszta és eredeti módon *megjelenítő* tudat maga is *megjelenésekben megalapozott* élményösszefüggést jelöl, már az *Eszmék* első kötetében is találhatunk támpontokat. Ez a szöveg a transzcendentális keretben teszi világossá, hogy bármennyire jellemzi is a tudatot a reflexív öntudat, vagyis a *cogito* képessége, ez a képesség alapvetően ráépül azokra a tudati folyamatokra, amelyek megragadására hivatott. A tudat reflexív önvonatkozása ugyanis csakis saját élményeinek tárgyá tételével jön létre. Ezáltal pedig nem csupán arra derül fény, hogy maguk ezek az élmények már a *reflexiót megelőzően* fennállnak, de arra is, hogy ebben az állapotukban a tudat olyan nem tárgyi rétegét alkotják, amelyeket sajátos jelenlét és dinamizmus jellemez (Hua III/1, 104). Már láttuk, hogy Husserl mintegy 1905-től kezdve a „belső tudat” névvel, majd „fanszeológiai tudat” kifejezéssel illeti a tudat e végső és az időtudattal közvetlenül kapcsolatba hozott dimenzióját. Erre az összefüggésre az *Eszmék* az „élmény-folyam” fogalmával utal.

Kétségtelen ugyanakkor, hogy Husserl az *Eszmékben* nemcsak nem használja a „belső tudat” kifejezést, de attól is vonakodik, hogy a tudat belső észlelésének jellemzésére a „megjelenés” szót használja (Hua III/1, 104). Ez az ódzkodás azonban inkább terminológiai, mintsem tartalmi jellegű, és abból a félelemből fakad, hogy ha a „megjelenés” szóval írjuk le mind a tudat, mind a világ eredeti tapasztalati adottságmódját, akkor veszélybe sodorjuk a kettőjük közti aszimmetrikus különbség tézisét. Maradjunk most annyiban, hogy hosszú távon győz a fenomenológiai józan ész, és Husserl az *Eszmék* után – sőt, mint már láttuk azt megelőzően is – minden további nélkül „megjelenésként” (*Erscheinung*) írja le a tudat önvonatkozását, a reflexív észlelésben csakúgy, mint a belső tudatban (vö. Hua IV, 118–119; Hua VIII, 188–189; 412, Hua XI, 320). Fontos különbség viszont, hogy míg a külső észlelés csakis inadekvát megjelenésekre képes, a tudat önmaga számára adekvát megjelenés formájában is adott lehet.

A tudat önvonatkozását *önmegjelenésként* meghatározni azonban semmiképp sem tetszőleges választás. Látnunk kell, hogy ezt a tézist a belső időtudat problematikájának fenomenológiai felfedezései kényszerítik ki. Mert Husserl legnagyobb érdeme ezen a területen nem csupán abban áll, hogy valamennyi eredeti tapasztalati megjelenéstípushoz az időbeliség karakterét rendeli, de abban is, hogy magát az időtapasztalatot – annak legeredendőbb formájában – mint *tiszta megjelenéstudatot* írja le. Az eredeti időtudat valójában semmi más, mint a belső tudat fenomenális irányultsága és ritmusa, amely valamennyi tapasztalati módban alapvetően jelen van. Husserl a *Kartéziánus elmélkedésekben* egyenesen a „legelemibb tárgyi alapnak” (*untersten gegenständlichen Grund*) nevezi az immanens időiséget, amelyet „áramló, önmagát önmagában és önmagáért konstituáló életként” jellemez (Hua I, 99). Másrészről azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az időtudat, amennyiben tapasztalati alapnak tekintjük, nem különbözi az *eredeti önvonatkozást*. Husserl pontosan leírja, hogy az időbeli lefutás, vagyis a protencióból a jelenfázisba, majd innen a retencióba való átmenet nem csupán irreverzibilis módon köti és ritmizálja a tudatot, de egyszersmind primitív módon önmagára is utalja. A retencióban ugyanis a tudat számára megőrződik a fázis, amely a jelentől való elcsúszásában primeren megnyitja az első tudati időbeli távolságot. A tudat ezáltal nem csupán az időbeli tartalmakat, de önmagát is tapasztalja elmúlóként. Husserl világosan jelzi már a korai *Időelőadásokban*, hogy pontosan ez az önmagától való immanens időbeni távolság teremti meg a tudat számára a reflexió lehetőségét (Hua X, 118–119). A belső tudat, miközben önmagát saját élményei lefutása közben áramló megjelenésekben tapasztalja, arra is szükségképpen képes, hogy megragadja a folyamatot, vagyis megjelenítse múltó önmagát, és bármely fázist önmaga számára szemléletileg tárggyá tegyen.

Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy ezek a felfedezések nemcsak megelőzik Husserlnek a tudat „egologikus” szerkezetére vonatkozó fenomenológiai elképzeléseit, de számos elemét elő is készítik. Kétségtelen, hogy Husserl legkiérleltebb doktrínája szerint az ego messze nem azonos pusztán az időtudattal. Túl a reflexióra való képesség formális funkcióján, amely centralizálja a tudatéletet, az ego a maga konkrét szubjektív valóságában egyesíti magában az emlékezés és felejtés, a képzelet, az affektivitás és valamennyi habituális tapasztalati képesség funkcióit (Hua I, 99–102). Ám azt is látni kell, hogy mindezek a funkciók és képességek kiküszöbölhetetlenül az eredeti tudatfolyam *fenomenális alapján* nyugszanak. Ez magyarázza, hogy mikor Husserl újra és újra nekiveselkedik, hogy ego és tudat fenomenológiai viszonyát végérvényesen tisztázza – és ez történik például már a *Bernaui kéziratokban* vagy a késői „C” időkéziratokban – arra kényszerül, hogy alapvetően az időproblematikán dolgozzon (vö. Hua XXXIII, 272–288; Hua Mat VIII). Ezekben az elemzésekben pedig többé-kevésbe

világossá válik, hogy az ego saját képességeit csakis egy olyan dimenzió viszonyában gyakorolhatja – és ez a „fenomenális tudatfolyam” –, amelynek adódásai és dinamizmusa fölött csak korlátozott konstitutív hatalma van. Az eredendő idő-tudat felől nézve az ego végtelenül *reaktív*: szabad aktivitását folyamatosan kötik az élmények immanens megjelenésének és lefutásának tisztán fenomenális törvényszerűségei. Ebből következik, hogy Husserl meghatározása szerint az ego nem csupán a kognitív tevékenységek, de az „affekció” centruma is, amely világossá teszi függőségét az eredendő és passzívan generálódó tudati folyamatok adottságaitól és ritmusától. Olyannyira, hogy Husserl nem hezitál az „énidegen” (*Ichfremde*) kifejezést használni, amikor az affektivitás által uralt tudatszféra egy-némely alapvető jellegzetességének meghatározásáról van szó (Hua XXXIII, 286–287; Hua XIV, 30, 379; Hua XV, 594–595; Hua Mat VIII, 109, 183, 189). Röviden tehát: az ego csak azért lehet *ágense* a tudatfolyamnak, mert képességei ez utóbbi megjelenés-eseményeiben és megjelenés-folyamataiban vannak *megalapozva*.

4. A FENOMENALITÁS MINT ALAP

„A transzcendentális alap, fenomenális alap” – ebben a formulában véljük összefoglalhatónak Husserl fenomenológiai doktrínáját az „alap lényegéről”. Ez a formula mindenekelőtt jól érzékelhetővé teszi a husserli transzcendentális idealizmus különbségét valamennyi más, nem fenomenológiai jellegű transzcendentál-filozófiától, és különösen annak kanti és újkantiánus változataitól. Egyúttal világossá teszi azt is, hogy az alap kérdése Husserl-nél nem szűkíthető az ismeret fundamentumának vagy a priori elveinek problémájára. Ugyanakkor nem marad rejtve azt a komplexitás sem, amelyet e formula magába foglal. Mert nemcsak arra utal, hogy Husserl szerint a világ eredeti tapasztalata transzcendentálisan előfeltételezi a tudat konstitutív teljesítményeit, de arra is, hogy maga ez a tudat saját *alapjában* nem más, mint olyan tisztán fenomenális teljesülés, amely maga mögött vagy maga fölött már nem ismer további alapvető feltételt.

Az *alap* fogalma Husserl-nél eszerint nem többet, de nem is kevesebb jelöl, mint az eredeti módon való „megjelenés” transzcendentális adottságát, vagy egyszerűen a *fenomenalitást*. Ez utóbbi tapasztalati módon jelentkezik a tudat és a világ korrelációjának tengelyében, csakúgy, mint az általuk kirajzolt valamennyi alapvető adottságában. És ha tekintetbe vesszük, hogy „megjelenés” minden lehet, kivéve a *tárgyak ontikus vagy ontológiai tulajdonságát*, akkor azt is megérthetjük, hogy miért beszél Husserl „transzcendentális szubjektivitásról”, amikor fenomenológiája alapvető tárgyát és dimenzióját nevezi meg. Ez a szubjektivitás ugyanis csak annyiban jelöl egy *létezőt*, amennyiben magát a *létet* tisztán a *fenomenalitás*

alapján engedi definiálni. Mindez magyarázza Husserl ragaszkodását a herbarti tézishoz: „amennyi látszat, annyi lét” (Hua VIII, 47; Hua I, 133). A fenomenalitás, vagyis a megjelenés és a megjelenésre való képesség megalapozza csakúgy a tudat, mint a világ létét és kettőjük viszonyát is, ő maga azonban nem szorul további megalapozásra.

Kétségtelen ugyanakkor, hogy a „fenomenalitás” kifejezés nem igazán Husserl szava. A „megjelenés” fenoménjének centrális jelentősége Husserlnél azonban nagyon is indokoltta teheti, hogy ehhez a szóhasználatához folyamodjunk.⁶ És azt sem feledhetjük, hogy a késői időkéziratok, amelyek talán a legerőteljesebb kísérletet teszik arra, hogy idő, ego és világ viszonyát tisztázzák, visszatérően az „eredendő fenomenális folyam”, „eredendő fenomenális élet”, „eredendő fenomenális lét” kifejezésekkel utalnak a tudatélet végső időbeli rétegére (vö. Hua Mat VIII, 2, 3, 6, 7, 27, 49, 50, 52, 76, 93, 145 és Hua XXXIV, 170–171). Ezek az elemzések ráadásul gyakran nem csupán átfogó fundációs viszonyokat állítanak fel az egyes konstitúciós rétegek között, de világossá teszik azt is, hogy az eredeti megjelenésre való képesség éppúgy jellemzi a tudat, mint a világ létének valamennyi eredeti adottságát. Ez a szerkezet pedig fennállásában és működésében végső soron az eredeti időtudatra mint a transzcendentális szubjektivitás „önkonstituáló”, vagyis másra már vissza nem vezethető dimenziójára utal vissza.

Összefoglalva tehát, Husserlnek kettős felfedezést köszönhetünk: a szubjektivitás egyetemes és konstitutív dimenziójának felfedezését, azaz a *fenomenalitást*, amely megalapozó módon integrálódik valamennyi eredeti tapasztalati módban és adottságban. És egyúttal a filozófiai leírás és elemzés ezzel korrelatív megalapozó válfajának a kidolgozását, a *fenomenológiát*, amely az előbbi feltárásán fáradozik anélkül, hogy engedményt tenne bármilyen fundamentális ontikus vagy ontologikus filozófiai elképzelésnek. Ahhoz azonban, hogy megítéljük, hogy az ily módon definiált husserli vállalkozás mennyiben tekinthető „végső megalapozásnak”, még további két feladat állhat előttünk. Egyrésztől szisztematikusan át kell tekintenünk az alap kérdésének jelenlétét a husserli doktrínák rendszerében, vagyis azt, hogy milyen mértékben érvényesül a „fenomenalitás elve” a husserli tapasztalatelemzés egyes területein.⁷ Másrésztől, számba kell vennünk, hogy melyek lehetnek azok az *alapproblémák*, amelyeket még csak nem is érintettünk, mikor a „megjelenés” kérdésére adott valamennyi választ elvileg már birtokoljuk.

⁶ Lásd például FUNKE 1957: 148 és FUNKE 1966: 28, 32. Jan Patočka pedig ebben a kontextusban a „fenomenális szféra” kifejezést tarja indokoltnak (PATOČKA 1997: 109–113).

⁷ Erre tettünk kísérletet már említett munkánkban (TAKÁCS 2013).

IRODALOMJEGYZÉK

- BÉGOUT, B. (2000): *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Vrin, Paris.
- ENGLISH, J. (1991): Indications générales. In: ENGLISH, J. (1991): *Husserl: Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. PUF, Paris. 7–84.
- FUNKE, G. (1957): „Transzendentalphänomenologische Untersuchung über ‘Universalen Idealismus’, ‘Intentionalanalyse’ und ‘Habitusgenese’”. In: *Il compito della fenomenologia*. Antonio Milan, Padova. 117–154.
- FUNKE, G. (1966): *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?* Bouvier, Bonn.
- GADAMER, H.-G. (1993): A fenomenológiai mozzgalom. *Athenaeum*, 1993/1. 46–90.
- LANDGREBE, L. (1963): Husserls Abschied vom Cartesiamismus. In: LANDGREBE, L. (1963): *Der Weg der Phänomenologie*. Gerd Mohn, Gütersloh. 163–206.
- LAVIGNE, J.-F. (2005): *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*. PUF, Paris.
- LÉVINAS, E. (1963): *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris.
- LÉVINAS, E. (1988): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris.
- MARION, J.-L. (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF, Paris.
- RICŒUR, P. (1987): *À l'école de la phénoménologie*. Vrin, Paris.
- SCHÉRER, R. (1967): *La phénoménologie des »Recherches logiques« de Husserl*. PUF, Paris.
- SCHUHMAN, K. (1971): *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Phaenomenologica 42. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- SOKOLOWSKI, R. (1977): „The Logic of Parts and Wholes in Husserl's *Investigations*”. In: MOHANTY, J. N. (ed.): *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. Martinus Nijhoff, The Hague. 94–112.
- PATOČKA, J. (1997): A husserli fenomenológia szubjektivizmusa és egy »aszubjektív« fenomenológia lehetősége. *Gond*, 13-14. 101–115.
- SOMMER, M. (1998): Husserl on „Ground” and „Underground”. In: ORTH, E. W.-CHEUNG, C. F. (ed.): *Phenomenology of Interculturality and Life-world*. Karl Alber, Freiburg–München. 131–149.
- TAKÁCS Á. (2010): „Szubjektív tárgyiság”. Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 54. 2. 51–56.
- TAKÁCS Á. (2013): *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité dans la phénoménologie husserlienne*. L'Harmattan, Paris. (megjelenés alatt)

- TENGELYI L. (2010): A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle*, 54. 1. 9–22.
- ZAHAVI, D. (1992): Constitution and Ontology: Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the *Logische Untersuchungen*. *Husserl Studies* 9. 2. 111–124.
- ZAHAVI, D. (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. *Phaenomenologica* 135. Kluwer AP, Dordrecht–Boston–London.

◀ A TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA ÉS A HÉTKÖZNAPISÁG

A husserli fenomenológiai filozófia egyedülálló módon reflexív: kibontakozása során mindvégig reflektál saját törekvéseire. Ezek a reflexiók azonban nem csupán Husserl saját korábbi meglátásaira vonatkozó önkritikák, illetve önmegerősítések, hanem külső hatásokat is magukba integrálnak két vonatkozásban is. Egyrészt oly módon, hogy Husserl önnön teljesítményére vonatkozó reflexióiba beépíti az időközben gondolati törekvéseit ért kortárs észrevételeket, kritikákat is, másrészt pedig saját gondolati eredményeit újra és újra szembesíti a konkrét történeti helyzettel, saját környező „életvilágával”. Ez az utóbbi kijelentés korántsem kézenfekvő. Ricoeur egyenesen a „legtörténelmietlenebb professzornak” nevezi a *Válság*-könyv előtti Husserlt,¹ és mi tagadás, Husserl tudattartalmakat illető türelmes, aprólékos, több helyütt nehezen követhető elemzése is mintha abba az irányba mutatnának, hogy Husserl mit sem számol az őt is körülvevő történeti-világi eseményekkel és tendenciákkal, érdeklődése középpontjában a tudat sajátos, zárt világa áll – legalábbis a nevezetes *Válság*-könyv előtti időszakban. Az alábbiakban megpróbáljuk körüljárni azt a kérdést, hogy a husserli fenomenológia hogyan is kapcsolódik a konkrét, mindannyiunk által élt hétköznapisághoz.² Ehhez először a husserli gondolati törekvések motivációit igyekszünk megragadni.

„A fenomenológiában minden ésszerű problémának megvan a maga helye, tehát azoknak is, melyek tradicionális értelemben filozófiaiak tekinthetőek; ezek éppen a fenomenológiában [...] nyerik el a maguk igazi formáját, és csak a fenomenológia kínál számukra elfogadható megoldást. [...] [A transzcendentális fenomenológia] felismeri, hogy önmaga a (transzcendentális) emberiség univerzális öneszmélésének funkcióját tölti be [...] egy olyan emberiség – végtelenben rejlő – ideájára irányuló törekvésnek a szolgálatában, amely emberiség valóban és minden ízében az igazságban és hamisítatlanul létezik és él majd.” (Hua IX, 299, magyarul: Fenomenológia, 222.)

¹ RICOEUR, P. (1973): Husserl und der Sinn der Geschichte. In: NOACK, H. (Hrsg.) (1973): 233.

² A hétköznapiság a természetes beállítódást jelenti a transzcendentálissal összevetésben, azaz azt a beállítódást, amely nem tud semmit a transzcendentalitás mezejéről, ebből a szempontból tehát transzcendentálisan naiv. A hétköznapiság az eleve adódó világtalajon folyó élet módja.

Mindezt Husserl 1927-ben fogalmazza meg, így talán nem is csodálkozunk vagy ütközünk meg nagyon azon, hogy Husserl olyan kifejezésekkel él transzcendentális fenomenológiája kapcsán, mint „emberiség”, „univerzális öneszmélés”, „igazságban élés”. Amikor ilyen és ehhez hasonló gondolatokkal találkozunk a husserli hagyaték lapjain, akkor könnyen legyintünk egyet gondolatban: ugyan, mindez csupán a két világháború közti időszak hangulatának pecsétje az életmű vonatkozó oldalain, amivel éppen ezért nem szükséges komolyan, azaz filozófiai elmélyültséggel foglalkozni. Érdemes azonban végiggondolnunk, nem azért ugorjuk-e át az ehhez hasonló részleteket, mert az így bejelentkező perspektíva számunkra teljesen idegen, és ebben az idegenségben azt egyszerűen „naivitásnak” tituláljuk. Ellenben, ha nem szelektálunk a husserli gondolatok között, hanem ezeket egy egész gondolati törekvés részeként közelítjük meg – ami természetesen nem jelenti azt, hogy ez a gondolati egész valami statikus képződmény lenne –, akkor a fenti idézetben is megjelenő husserli intencióknak szerepet kell kapniuk a transzcendentális fenomenológia értelmezésében.

A két világháború közötti írásoktól – lásd többek között a *Kaizo*-cikket³ vagy a *Válság*-tematikát⁴ – köztudottan nem idegen ez a hangvétel. Ebben az időben Husserl egyértelműen úgy tekint saját filozófiájára, mint amelynek a hétköznapiságot érintő, praktikus funkciója van. A fenti idézet is arról tanúskodik, hogy gondolati törekvéseinek mozgatórugója ezidőtájt nem csupán a tiszta teória szépsége, hanem a hétköznapi emberi élet új alapokra helyezésének vágya. Hogyan határozza meg magát azonban a fenomenológia az ezt megelőző időszakban? Mik lehetnek a husserli transzcendentális filozófia eredeti mozgatórugói? A mi fü-lünknek kevésbé kirívó módon ugyan, de az imént jelzett gondolati irány határozottan megjelenik a *Logische Untersuchungen* utáni időkben is, a transzcendentális fordulattal karöltve. Ennek alátámasztására idézzünk fel két példát ezekből az évekből. A *fenomenológia ideája* című előadássorozat „új” fenomenológia-értelmezése 1907-ből így hangzik:

„A megismerés lehetősége mindenütt rejtélyé válik. Hogyha beleéljük magunkat a természetes tudományokba, úgy találjuk, hogy – lévén egzakt módon fejlődtek –, minden világos és érthető bennük. Bizonyosak vagyunk abban, hogy objektív igazság birtokában vagyunk, megbízható, a tárgyilagosságot valóban biztosító módszerek által megalapozott igazság birtokában. Ha azonban gondolkodunk rajta,

³ RICOEUR, Paul: „Husserl und der Sinn der Geschichte”. In: Noack, Hermann (Hrsg.): *Husserl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973. 231–276., különösen 233.*

⁴ Válság-tematikaként azokat a írásokat határozzuk meg, amelyek Husserl utolsó, befejezetlenül maradt „bevezetés-kísérletéhez” (tudniillik a *Válság*-könyvhöz) kapcsolódnak.

azonnal tévelyegni kezdünk, összezavarodunk. Összeférhetetlen, sőt egyenesen ellentmondó megállapításokba bonyolódunk. Állandóan abban a veszélyben forgunk, hogy elfogadjuk a szkepticizmust, jobban mondva a szkepticizmus különböző formáinak egyikét, melyeknek közös jegye – sajnos – egy és ugyanaz: az értelmetlenség.” (Hua II, 21; magyarul: FI 49)

Mindez önmagában természetesen még igen távol áll a transzcendentális fenomenológia az emberiség fejlődéséért érzett felelősségének a gondolatától, amely – ahogyan fentebb már szó esett róla – egyértelműen fémjelzi a husserli fenomenológiát a 20-as évektől kezdve. Hiszen itt a fenomenológia kizárólag ismeretelméleti irányultságú: a cél a tapasztalati megismerés valódi megalapozása. A kérdés számomra az, mit jelent a megismerés megalapozásának fenomenológiai célja. Husserl 1916-ban fogalmazza meg:

„A megismerésben adott a természet, de adott az emberiség is a maga kötelékeiben és kultúraalkotásaiban. Mindezt megismerjük. De a kultúrának mint a tárgyiség-értelmet konstituáló aktusnak a megismeréséhez hozzátartozik az értékelés és az akarás is.” (Hua II, 79; magyarul: FI 105)

A szóban forgó megismerés ennek alapján tehát korántsem azonosítható teljes egészében a tudományos, pontosabban szólva az egzakt tudományos megismerés körével, amely csupán az adódó „tényekre” koncentrál, így biztosítva az egzakt megismerés lehetőségét a maga számára. Mert a fenomenológiai megismerés ugyan eljárása szerint szigorúan tudományos akar lenni, azaz biztos alapot, világos módszert és rögzíthető-ellenőrizhető eredményeket követel; tárgya szerint azonban túllép az „egzakt ismeretek” körén, és olyan területeket is vizsgálódási köréhez tartozónak tud, mint az értékelés és az akarás. Ezzel azt képviseli, hogy az egzakt tudományos megismerés köre jóval túlmutat a hagyományos értelemben vett tények birodalmán. Az 1911-es nevezetes *Logos*-tanulmány félre nem érthetően jelenti ki:

„A filozófia a legkorábbi kezdetektől fogva szigorúan tudományos kívánt lenni, olyan tudomány, amely eleget tesz a legmagasabb rendű teoretikus igényeknek is, és ugyanakkor etikai, vallási tekintetben tiszta észelvek szabályozta életet tesz lehetővé.” (Hua XXV, 3; magyarul: SZT 23)

Husserl már ennek a tanulmánynak az első oldalain rögzíti azt a belátást, amelyet a fentebb idézett, 1916-os megjegyzés gyakorlatilag megismétel, hogy tudniillik „a filozófia [...] az emberiség olthatatlan vágyát képviseli a tiszta és abszolút

megismerés iránt (és ami elválaszthatatlan ettől: a tiszta és abszolút akarás és értékelés iránt) [...]” (Hua XXV, 4; magyarul: SZT 24). Husserl több helyen leszögezi, hogy saját fenomenológiája a filozófia eredeti célkitűzéseéhez kapcsolódik.⁵

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a husserli fenomenológia eredeti, ismeretelméleti indíttatása korántsem zárja ki azokat a praktikus kérdéseket, amelyeket az ember természetes világtalajon folyó élete vet föl. Hiszen – mint a fentiekben láthattuk – Husserl nem különíti el az értékelést és az akarást a tudományos igényű megismeréstől, amelyek viszont a praktikus emberélet sajátjai. A megismerés megalapozásának célja tehát nem csupán a tudományok, azaz a tudományos megismerés megalapozása, hanem végső soron ennél jóval távolabbra mutat: a hétköznapi emberélet gyakorlatának tudományos alapvetése felé. Ennek fényében a transzcendentális fenomenológia a kezdetektől fogva olyan tudományként jelenik meg, amely az emberélet praktikus kérdéseinek horizontján bontakozik ki. A husserli intencióban véleményem szerint tehát nem különül el a teória és a praxis oly módon, ahogyan ez a Husserl-értelmezésekben gyakran megjelenik. A „szigorú” ismeretelméleti törekvések annak az átfogó programnak az első lépései, amely végső soron a hétköznapi emberélet egzakt megalapozása felé halad. „Az ész – írja Husserl a Válságban – nem engedi meg a különbségtételt »elméleti«, »gyakorlati« és »esztétikai« között” (Hua VI, 275; magyarul: Válság I, 330). Meg merem kockáztatni: a husserli transzcendentális fenomenológia ismeretelméleti motivációja a fenti értelemben véve már mindig is – reflektált módon – egzisztenciális, azaz a hétköznapi életgyakorlatot megalapozni szándékozó motiváció.

A következőkben járjunk utána, mit jelent közelebbről a transzcendentális fenomenológia egzisztenciális meghatározottsága. A kérdés a továbbiakban úgy jelenik meg, hogy hogyan tud kapcsolódni a husserli fenomenológia a hétköznapi-sághoz, azaz – a fentieket szem előtt tartva – hogyan valósulhat meg a husserli fenomenológia praktikus célja, az „új emberiség”.⁶ Hiszen ha ez a filozófia – ahogyan a fentiekben láthattuk – a hétköznapi életpraxis felől motivált, akkor eredményeivel ugyancsak ehhez a praxishoz kell kapcsolódnia.

Mindenekelőtt a kérdés értelmét és tétjét kell tisztázni. Hiszen valódi problémaként jelenik-e meg a husserli fenomenológia egzisztenciális motivációja, ha egyszer láttuk, hogy miközben eredeti kérdésfelvetése ismeretelméleti indíttatású, ez nem csupán a tényekre vonatkozó tudományos igényű megismerést foglalja

⁵ Lásd például Hua XXVII, 94. „Az ész alapján álló egyetemes kultúra praktikus eszméje; a platóni eszme legmagasabb rendű megvalósulása, nem pusztá eszmény, hanem egyetemes, közös akarat, entelecheia.”

⁶ Husserl filozófiája kibontása során mindvégig hangsúlyozza, hogy az új emberiség célja az ideális végtelenben nyugszik.

magába, hanem – a tudományos megismerés körét kitágítva – a hétköznapi élet-praxishoz kapcsolódó értékelést és akarást is? A kérdés tétjének tisztázásához a transzcendentális fenomenológiát megalapozó transzcendentális beállítódás-váltást kell vallatóra fognunk. Ha ugyanis ez a sajátos beállítódás-váltás a transzcendentális fenomenológiát a mindennapi életvilág előzetesen adott talaján tartja, akkor az itt jelzett kérdésnek nemhogy tétje, de értelme sincsen. Hiszen ebben az esetben a husserli filozófia a természetes világtalajon folyó élet által generált kérdésekre ugyanezen a talajon keresne válaszokat, amelyek visszacsatolása a kérdésekhez kézenfekvő módon történné meg. Ellenben ha a transzcendentális fenomenológia kizárólag a beállítódás-váltás által megközelíthető feladatmezeje nem a természetes világtalaj, akkor az ahhoz való kapcsolódás az egyik legnagyobb kihívás elé állítja a fenomenológiai filozófiát.

A husserli filozófia transzcendentális fordulata után egy olyan sajátos kutatási területet határoz meg a maga számára, amely egy speciális fordulattal, avagy egy beállítódás-váltással érhető el a kutató számára. Ez a feladatmező tehát nem minden további nélkül adott, hanem eléréséhez az embernek – úgymond – át kell valahogyan furakodnia magát az előzetesen meglévő, köznapi adottságokon. Így érheti el ugyanis azt a végtelen mezőt, ahol végül megnyílik számára annak a lehetősége, hogy megfellebbezhetetlen válaszokat találjon a praktikus életet meghatározó minden kérdésre. De mit jelent ez az átfurakodás? Azt jelentené, hogy a transzcendentális kutató megmarad az előzetes világtalajon, vagy azt, hogy elveszíti azt, és egy új talajra tesz szert? Ki kell-e lépnie az embernek az életvilágból ahhoz, hogy elérje a transzcendentális szférát, vagy ezt a specifikus „területet” az előzetesen adott életvilág talaján maradván csupán az ehhez a talajhoz való megváltozott viszony által éri el? Nézzünk az alábbiakban néhány jellegzetes példát arra, hogyan foglalja össze Husserl a transzcendentalitás elérésének módját.

„[...] a transzcendentális filozófia általában és lényegéből fakadóan szükségszerűen a természetes emberi megértés [...] számára rendkívüli nehézségeket okoz tehát mindannyiunk számára, hiszen elkerülhetetlenül a természetes talajról kell felemelkednünk a transzcendentális szférába. A természetes életfelfogás teljes átfordítása [totale Umkehrung], nevezetesen a »nem természetesbe«: az elgondolható legnagyobb követelményeket támasztja [...] a kutatóval szemben.” (Hua VI, 203; magyarul: Válság I, 249)

Szó sincs tehát arról, hogy a transzcendentális kutatónak el kellene hagynia valamilyen csodálatos módon a természetes világtalajt, és ki kellene abból lépnie, hanem csupán az „életfelfogását” kell „teljesen átfordítania”. Ez az átfordítás

valahogyan mégis – és nyilván ennek megértése és kivitelezése ezért támasztja „az elgondolható legnagyobb követelményeket” a fenomenológussal szemben – valamifajta „felemelkedést” jelent a természetes szférából a transzcendentálisba. Úgy tűnik, mintha valami olyan különös aktusról lenne szó, amely által ugyan nem lépünk ki az előzetesen adott természetes talajról, ugyanakkor mégis egy radikálisan új – nem pedig csupán modifikált – talajra tennénk szert. A saját életfelfogás átfordítása egy új talajra vezeti a kutatót az előzetesen adódó természetes talajon állva, de ahhoz immár radikálisan új módon viszonyulva. Ez az átfordítás újként, másként állítja az ember elé a természetes világtalajt. Egészen rendhagyó aktus ez: mintha fenomenológusként maradnánk is az előzetes világtalajon, meg nem is: hiszen bár nem hagyjuk el az előzetesen adódó talajt, ezen megmaradva maga a talaj mégis radikálisan újként jelenik meg számunkra – nyilván ez teszi rendkívül nehézé a transzcendentális fordulat megragadását. Nem mi lépünk ki az életvilágból, hanem az életvilág válik mássá számunkra.

Ezek alapján a transzcendentális fenomenológia egzisztenciális motivációjára vonatkozó kérdésünk tétje még korántsem igazolódott be. Hiszen – mint láttuk – az új beállítódásban nem lépünk ki a természetes világtalajról, hanem a hozzá való viszonyulásunkat változtatjuk meg.

Mégis érdemes tovább kérdeznünk. Mert Husserl az életvilághoz való természetes viszonyulás megváltozását úgy írja le, mintha ezzel mégis egy új – hadd mondjam így – valóságba kerülhetnénk át. Ez a valóság nem ontikus kategória, mint egy párhuzamosan létező világvalóság, mégis mintha egy sajátos értelemben vett új világot takarna. Az alábbiakban néhány olyan kifejezést idézek fel, amelyek jól jelzik a transzcendentális szféra ezen sajátosságát azáltal, hogy az ehhez vezető beállítódásváltást mint egy új valóság felismerésének megrázó élményét vetítik elénk. Husserl „belső átalakulásról” beszél, „melynek során a transzcendentalitás dimenziója közvetlenül tapasztalhatóvá válik” (Hua VI, 104; magyarul: Válság I. 133), „teljes átalakulásról” (*totale Umstellung*), „a természetes beállítódás teljes megváltozásáról” (uo. 151; magyarul: uo. 188), „az egész élet” teljes átalakulásáról, „az élet új módjáról” szól (uo. 153; magyarul: uo. 191), amely olyan hatást gyakorol a fordulat végrehajtójára, hogy ennek nyomán benne „új életakarat” jelenik meg (uo. 472; magyarul: Válság II. 195).⁷ Ezentúl Husserl a transzcendentalitás talajáról, mint egy új vagy másik dimenzióról beszél (Hua II, 24. skk.; Hua III, 56; VI, 120, 123; magyarul: FI 52. skk.; Válság I, 153, 155), ahová „a természetesség áttörése” (Hua XXXIV, 159) által juthat el a kutató, egy olyan szférába, ahol nincsen fakticitás (Hua III, 340). A transzcendentális

⁷ Kiemelések tőlem – H. O. Lásd még ehhez a *Válság*on kívül: Hua I, 66, 119. skk.; Hua III, 5, 67; Hua VIII, 166; IX, 295; magyarul: KM 39, 102; Fenomenológia, 217. stb.

öneszméléssel „megszabadulunk a végességtől” (Hua XXXIV, 459; vö. III/1, 340), új életet kezdünk, egy ez idáig feltáratlan földrészre lépünk (Hua III/1, 241; V, 154, 161; magyarul: *Utószó* 84, 93). A legérdekesebbek azonban a következő beszámolók lehetnek számunkra a husserli fenomenológia sajátos kutatási területéről, amelyek egészen különös módon arról tudósítanak, hogy az új dimenzióba való átlépés mégis valamilyen kilépést jelent önmagunkból és az előzetes világtalajból – nem csupán a megváltozott viszony vagy nézőpont értelmében: „a transzcendentális én „emberfeletti én” (*übermenschliches Ich*) (Hua XXXIV, 451); „a transzcendentális beállítódás túllép (*übersteigen*) az emberi és világi egzisztencián” (uo. 395); „a fenomenológiai redukció által [...] az én megszabadul léte természetességének korlátaitól” (uo. 225). Mindezek mellett azonban az a legkülönösebb, hogy bár maga Husserl következetesen hangsúlyozza, hogy a transzcendentális szféra nem egy párhuzamos világot takar, hanem egy új világhoz való viszonyt, mégis előfordul, hogy a fenomenológia új mezejét „létszférának” (Hua XXXIV, 66), illetve „létmezőnek” (Hua IX, 294; magyarul: *Fenomenológia*, 215) nevezi. Ha az elírás lehetőségét kizárjuk, akkor mindez mintha arra mutatna, hogy a transzcendentális beállítódásváltás mégiscsak átlép valahogyan egy olyan talajra, amely egyfajta új valóságot jelent, sőt, talán éppen az átlépés teremti meg magát ezt a különös valóságot. A transzcendentális beállítódásváltásról szóló leírások éppen arról a szenvedélyes küzdelemről tudósítanak, amelynek során Husserl a beállítódásváltás rendkívüli aktusát és a transzcendentalitás egyedülálló kutatási területét próbálja kimondani és érthetővé tenni. És ha a fentiek nem is győznek meg bennünket arról, hogy ez esetben egy új valóság – bármit is jelentsen ez pontosan – felfedezéséről, illetve megteremtéséről van szó, a husserli küzdelem önmagában jelzi, hogy a transzcendentalitást, illetve annak elérését semmiképpen sem tekinthetjük egyszerű nézőpontváltásnak, amelyet mindannyian minden további nélkül végre tudunk – esetleg már tudtunk – hajtani.⁸

Hová jutottunk az eddigiek alapján? A husserli fenomenológia ismeretelméleti motivációja egyben egzisztenciális motiváció is. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a természetes világtalajon folyó élet praktikus kérdései által motivált. Ahhoz azonban, hogy ennek az összefüggésnek a mélyebb értelme felszínre kerülhessen, szemügyre kellett vennünk a transzcendentális beállítódásváltást, hogy lássuk, az előzetesen adódó természetes talajon mozog-e munkavégzése közben az új filozófia. A fentiek abba az irányba mutatnak, hogy a transzcendentalitás nem

⁸ HORVÁTH Orsolya: *Az öneszmélés fenomenológiája*. A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, különösképpen 105. skk.

pusztán egy új nézőpontot takar, hanem egy sajátos, újfajta valóságot fedez fel, illetve teremt. Ezt szem előtt tartva azonban az egzisztenciális motiváció, illetve a transzcendentális talaj természeteshez vagy hétköznapihoz való viszonya égető kérdésként jelenik meg.

Ha ugyanis az új fenomenológia eredeti célkitűzését a mindennapi emberélet praktikus kérdései határozzák meg, a megismerés, az értékelés, az akarás, és ahhoz, hogy ezek a kérdések biztos fogódzóra leljenek, a fenti értelemben véve egy új valóságot kellett felfedezni vagy teremteni, akkor a husserli fenomenológia egyik legnagyobb kihívása a természetes világtalajra való visszatalálás. Ahogyan Husserl fogalmaz: „[...] ki kell mutatni azt, miként lehet átértelmezni a transzcendentális fenomenológiai tanokat a természetes pozitivitás tanává [...]” (Hua IX, 296; magyarul: *Fenomenológia*, 218). Itt rajzolódik ki előttünk a tanulmány kérdésének valódi értelme. Hiába tud ugyanis a transzcendentális fenomenológia a maga kutatási területén eredményeket felmutatni, ha egyszer ezeket a kutatásokat a praktikus élet generálta, akkor a praktikus talajhoz való visszacsatolásnak is meg kell történnie. Bár Husserl kijelenti, hogy „a transzcendentális tevékenység és ennek eredményei minden további nélkül világiasíthatók” (Hua XXXIV, 316), „a fenomenológiai beszéd” integrálása „a természetes beszédbe” (Hua XV, 390) a husserli fenomenológia egyik legnagyobb kihívása marad. Ahogyan ugyanis Husserl megküzdött a természetesség áttörhetőségéért, úgy a transzcendentális filozófiának a visszaút megtalálásáért is meg kell küzdenie.*

* A szerző által használt Husserl-hivatkozások megfelelőit a könyv végén található irodalomjegyzék tartalmazza.

◀ A HUSSERLI EPOKHÉ ANTIK SZKEPTIKUS GYÖKEREI

„Diese Skepsis und nur sie hatte die große
historische Mission, die Philosophie in die Bahn
einer Transzendentalphilosophie zu zwingen.”
(Hua VII, 62)

1. BEVEZETÉS

Jelen gondolatmenet úgy igyekszik hozzájárulni Edmund Husserl gondolkodásának megértéséhez, hogy tisztázza a kulcsfontossággal bíró epokhé fogalmának antik szkeptikus gyökereit.¹ E vizsgálat remélhetőleg képessé tesz majd minket arra, hogy megválaszoljuk azt a kérdést, hogy Husserl miért éppen az epokhé fogalmát használja a fenomenológia redukció során. Fogalomtörténeti analízisünk a következő módon épül fel: először az epokhé fogalmának négy különböző jelentését különítem el az antik szkepticizmuson belül, másodszor arra mutatok rá, Husserl hogyan kapcsolódik a fenti négy jelentéshez, harmadszor – rövid hatástörténeti kitérő segítségével – Husserl gondolatait vázolom az antik és a modern szkepticizmusról, illetve annak küldetéséről, végül pedig a záró tanulságok kedvéért e szkepticizmuskép megalapozottságát vizsgálom. Fontos, hogy a megértés gördülékenysége kedvéért már itt, a bevezetőben megkülönböztessük egymástól az epokhé működését és működési körét, ugyanis az analízis során e szempontok végig meghatározó szereppel fognak bírni. Az epokhé működésén azt a definiálható folyamatot értem, amely valaminek a felfüggesztését rögzíti, míg működési körön azokat a dolgokat, amelyekre ez a folyamat vonatkozik. A működési kört szinte teljesen elválaszthatjuk a működéstől, hiszen csakis az adott filozófiafelfogás függvénye, hogy mire terjed ki az epokhé. A működési kör problémája kulcsfontosságú az egész gondolatmenetet illetően.

¹ Köszönettel tartozom Lautner Péternek és Bene Lászlónak a témában nyújtott hasznos beszélgetésekért, illetve Varga Péter Andrásnak tanácsaiért.

2. AZ ANTIK SZKEPTICIZMUS EPOKHÉFOGALMAI

Az epokhé eredetileg nem szkeptikus fogalom. Bár Diogenész Laertiosz beszámolója alapján arra lehetne következtetni (DL IX, 61),² hogy már Pürrhón alkalmazta a fogalmat, e feltételezés téves.³ Arisztoklész Timón-parafrázisa ugyanis azon túl, hogy Diogenész Laertiosszal szemben nem említi az epokhét,⁴ olyan képet fest Pürrhónról, amely alapján azt kell elfogadnunk, hogy Pürrhón – a sextusi feltételek értelmében (PH I, 3) – negatív dogmatikus volt, azaz határozott állításokat tett a dolgok természetét, pontosabban megismerhetetlenségét illetően. Ezzel összefüggően az állításmentesség (*aphaszia*) fogalmának vagy a „nem inkább” (*ou mallon*) szófordulatnak pürrhóni alkalmazását is téves volna az epokhé valamilyen előképének felfognunk.⁵

Az epokhé először a sztoikus ismeretelméletben bukkant fel: a sztoikus bölcshozzájárulását csak a megragadó képzetekhez (*kataléptiké phantaszia*) adja, és mivel sosem vélekedhet, hozzájárulását (*szünkatathesizisz*) szükségképp meg kell vonnia a nem megragadó, nem világos képzetektől.⁶ Az epokhé ebben az esetben tehát a hozzájárulás felfüggesztése,⁷ ami semmiképpen sem esik egybe a fogalom szkeptikus alkalmazásával. Az epokhé ugyanis rendelkezik egy általános szkeptikus, azaz az akadémiai és a pürrhónikus szkeptikusok által egyaránt elfogadott, közös értelemmel.⁸

(1) Ezt az értelmet a legjobban az egyensúly (*iszosztheneia*) fogalmán keresztül tudjuk megérteni: az ellentétes állítások egyensúlya az, ami az epokhéhoz, az ítélet felfüggesztéséhez vezet. Mivel a szkeptikus nem tud dönteni az ugyanolyan erejű, ellentétes állítások között, arra kényszerül, hogy a probléma kapcsán ne állítson és ne is tagadjon, hanem tartózkodjon az ítélettől.⁹ A különbség abban áll, hogy míg az akadémikusok egy adott állásponttal szemben igyekeztek hasonló súlyú ellenérveket felhozni, addig a pürrhónikusok egy adott kérdés kapcsán gyűjtötték össze az ellentétes, egyenlő erejű érveket.¹⁰ E közös, általános értelem

² Az antik forrásművekre a bibliográfiában megadott, bevett rövidítésekkel hivatkozom.

³ Az antik szkepticizmust három korszakra szokás felosztani: (1) az alapító Pürrhón és tanítványa, Timón; (2) az Akadémia szkeptikus korszaka (főleg Arkeszilaosz, Karneadész); (3) újpürrhonizmus (főleg Aineszidemosz, Sextus Empiricus). A két pürrhonista irányzat viszonyához lásd BRUNSCHWIG 1997.

⁴ A parafrázis magyar fordítását lásd KENDEFFY 1998: 12.

⁵ BETT 2000: 30–40.

⁶ Ehhez lásd LS 41E, illetve SVF II, 37. 12–14.

⁷ COUSSIN 1983: 35.

⁸ STRIKER 1980: 59.

⁹ Ehhez lásd például DL IV, 28., Acad. I, 45, PH I, 8.

¹⁰ STRIKER 1996: 141–142.

túl természetesen adódnak különbségek is a szkeptikus hagyományon belül. A következőkben az epokhé egy, az akadémikusokra (2) és két, csak a újpürrhonizmusra vonatkozó funkcióját különítem el (3 és 4).

(2) Az akadémikusok dogmatikus epokhéja tulajdonképpen ismeretelmélet-kritikát jelent:¹¹ Arkeszilaosz arra törekedett, hogy a szókratészi módszer szerint – vagyis semmit sem állítva –, pusztán a sztoikus premisszáik alapján mutassa ki a zénóni ismeretelmélet működésképtelenségét.¹² Érvelésének középpontjában a sztoikus igazságkritérium elleni támadás állt: amennyiben nem lehet megkülönböztetni a megragadó képzetet a többi, nem megragadó, hamis képzettől, annyiban a hozzájárulást mindentől meg kell vonni, hiszen a sztoikus bölcs nem vélekedhet.¹³ A sztoikusok empirista ismeretelméletét tehát ilyen módon felszámolja saját epokhéfogalmuk, ugyanis a képzeteket nem választhatjuk szét egymástól minden kétséget kizáróan. Az érvelés eredménye tehát egy univerzális, minden képzetre kiterjedő és lezárt epokhé, amely a dolgok megragadhatatlanságát (*akatalépszia*), azaz a „semmi sem tudható” tézist állítja.¹⁴ Fontos leszögezünk, hogy az akadémikusok nem tették magukévá a fogalom e nyilvánvalóan *dogmatikus* értelmét (ahogy ez természetesen a pürrhónikusokra sem jellemző), hanem a sztoikusokat kényszerítették ennek elfogadására.¹⁵ A dogmatikus epokhé tehát azt jelenti – kiindulva abból, hogy a megragadó képzet a külső tárgyra (*to hūparkon*) irányul és propozicionális –, hogy nem tehetünk igaz állításokat a külső tárgyakra vonatkozóan. Mivel ugyanakkor az akadémikusok kritikája nem támadja azt a felfogást, amely a képzetet (*phantaszia*) a külső tárgy okozta benyomással (*tüpószisz*) azonosítja, nincs okunk azt feltételezni, hogy a dogmatikus epokhé köre a külvilág létére is kiterjedt volna.¹⁶ Bár a megkülönböztethetlenség igazolása érdekében az akadémikusok olyan eseteket is vázolnak, ahol a benyomás nem a külső tárgytól, hanem máshonnan, például az elmétől önmagától vagy egy istentől származik (például Luc. 48–49), ezeket csak a külvilágra vonatkozó kijelentések igazságának megkérdőjelezése érdekében használták fel. Most lássuk az újpürrhonizmus epokhéfogalmát.

¹¹ Ez azt jelenti, hogy az akadémikusokhoz két epokhé köthető: egyrészt az, amit magukénak vallottak, és az általános szkeptikus értelem alatt fejtettünk ki, illetve a dogmatikus, amelyre a sztoikusokat kényszerítették rá vitáik során.

¹² FREDE 1998: 129–131.

¹³ A pontos érvelést lásd KENDEFFY 1998: 26–28, illetve HANKINSON 1995: 71–75.

¹⁴ STRIKER 1980: 59.

¹⁵ Ehhez lásd Acad. I. 45, az akadémikusok általános védelméhez lásd FREDE 1998: 127–128, Karneadész védelméhez lásd STRIKER 1980: 83, Philón védelméhez lásd COUSSIN 1983: 54.

¹⁶ A szakirodalomban fellelhető egyik általános felfogás szerint az antik szkepticizmusban nem jelenik meg a külvilág létére vonatkozó kétely. Ehhez lásd BURNYEAT 1982: 19; EVERSON 1991: 127–128, HANKINSON 1995: 23, illetve LAUTNER 2008: 30.

(3) Az újpürrhonizmus epokhéja először is a zavartalanság (*ataraxia*) előidézését szolgálta. A pürrhonizmus egész hagyománya elsősorban abban tért el az akadémiai szkepszistól, hogy bevallottan rendelkezett egy gyakorlati végcélal, amelyet zavartalan lelkiállapotnak (*ataraxia*) neveztek.¹⁷ Az *ataraxia* „mintegy véletlenül” következik rá az *epokhéra* (PH I, 26), és azt eredményezi, hogy a nem nyilvánvaló dolgok kapcsán eltűnnek a zavarok, vagyis az a bizonytalanság, hogy a különböző lehetőségek közül mi a választandó. Az *ataraxia* mint véletlenszerű etikai következmény természetesen semmit sem mond nekünk az epokhé működéséről, mégis szerephez fog jutni a későbbiek során.

(4) A újpürrhonizmus epokhéjának másik funkciója a „dogmatikus elhamarkodottság” orvoslása volt. Nem tartom követhetőnek azt a megközelítést, amely az újpürrhonizmust úgy jellemzi, hogy a „jelenségek átláthatatlan kognitív torlaszt emelnek a valóság megismerésének útjába”.¹⁸ A helyes leírásnak ezzel szemben azt kell rögzítenie, hogy a jelenségek valójában transzparenssek, ahogy Sextus mondja: „a gondolat (azaz a filozófiai elmélet, hogy a jelenségek a külső valóságra vonatkoznak)¹⁹ akkora csaló, hogy a jelenségeket még a szemünk elől is ellopja” (PH I, 20). Sextus tehát arra az „elhamarkodottságra” figyelmeztet, hogy a filozófiai elméletek – amelyek tökéletes összhangban vannak a hétköznapi felfogással – minden további nélkül azonosítják a megjelenőt (*to phainomenon*) a külső valósággal. Az epokhé ezt az elhamarkodottságot igyekszik felszámolni, orvosolni azáltal, hogy a szubjektív tapasztalatokhoz, élményekhez (*pathosz*) utalja az embert. A szkeptikus benyomása az, hogy eddig csak azokat a kijelentéseket lehetett elfogadni, amelyek ezekre a *pathoszokra* vonatkoztak, minden más, ami ezen túlment „valóságra”, „külső világra” vagy „természetre” vonatkozólag epokhé illeti. Hogy egy tipikus példával éljünk, a „nekem a méz édesnek tűnik” állítást a szkeptikus minden további nélkül elfogadja, de „a méz édes” állítást nem (PH I. 20). Ez nemcsak azt jelenti – ahogy azt az ortodox interpretáció állítja –, hogy a mézről nem állíthatunk semmit biztosan, hanem azt is, hogy saját szubjektív édességérzetünkön túl nem tudhatunk semmi másról (például a méz természetéről, de a mézről mint valami külső tárgyról sem).²⁰ Ellenkező esetben ugyanis egy olyan

¹⁷ BETT 2005: xiii–xiv.

¹⁸ BÁRÁNY 2003: 33.

¹⁹ Lásd MATES 1996: 228–230.

²⁰ Ezen a ponton főleg Benson Mates nem ortodox értelmezését tartom szem előtt: „There is every reason to doubt that Sextus, as a Pyrrhonist, accepts the existence of co-called ‘external objects’ and ‘states of affairs’, or even that he considers the phrase ‘external object’, as used by the Dogmatists, to be meaningful. After all, since he not only challenges the existence of bodies and souls but does not even admit that there are consistent and coherent concepts of them, and since the term ‘external object’ seems to mean ‘object that exists independently of the soul’, he can hardly have agreed that there is an acceptable concept of ‘external object’. [...] His own

kritikátlan és dogmatikus filozófiai elmélet rabigájától szenvednénk, amely a külső tárgy és a képzet közötti kapcsolatot feltételezi és magyarázza.²¹ Ugyanakkor Sextus – ragaszkodván ahhoz, hogy gondolkodása nem dogmatikus – nem tartja elképzelhetetlennek, hogy a jövőben lehetségessé váljon a külső valóság helyes megragadása, azaz a szkeptikus folyamatosan kutat, epokhéja pedig szigorúan nyílt végű.

3.1. HUSSERL ÉS AZ EPOKHÉ

Most nézzük, Husserl hogyan kapcsolódik az epokhé fent szétválasztott különböző jelentéseihez. Természetesen nem vállalkozom arra, hogy a különböző redukciók egymáshoz való tisztázatlan viszonyát világossá tegyem, ettől ugyanis maguk a Husserl-kutatók is hajlamosak visszariadni.²² Most az első és legfontosabb redukcióval, a fenomenológiai-transzcendentális epokhéval kívánok foglalkozni.²³ Husserl 1905-ben bukkant rá az epokhé módszerére, és az 1907-es *A fenomenológia ideája* címen jegyzett előadásaitól fogva végig, egészen a *Válságig* ragaszkodott hozzá. Az *Eszmék I.*-ben kidolgozott epokhé ugyanakkor végig paradigmátikus marad, miközben persze Husserl igyekezett fejleszteni a bevezetés módját. Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy az epokhé rögzítésében szinte végig meghatározó volt az úgynevezett karteziánus út. E módszert túlbecsülni szinte lehetetlen, hiszen Husserl azokról, akik az epokhét „filozófiailag irreleváns furcsaságként elvetik”, azt állította, hogy „a fenomenológia egész értelmét megszüntetik” (Hua V, 155; magyarul: Utószó, 84).

deep skepticism leaves him in a state of *epochē*, not only as to whether there are any such things as ‘external objects’, but even as to whether these terms of the Dogmatists have any intelligible meaning at all” (MATES 1996: 54–55).

²¹ Azt állítom tehát, hogy a külső tárgyak létének elfogadása ellentmondásban áll az egyik fő célkitűzéssel, a dogmatikus elhamarkodottság elleni küzdelemmel.

²² A *Krizis*ben például nyolc különböző típusú redukciót lehet megkülönböztetni (MORAN 2000: 493, 20. l.).

²³ A redukció és az epokhé kifejezések viszonyát illetően (MEZEI 2000: 325): „A probléma talán úgy világítható meg leginkább, ha rámutatunk arra, hogy Husserl ugyan sokszor használja az epokhé kifejezést az általában vett redukció jelölésére (mint »egyetemes epokhé«, »redukáló epokhé« vagy »transzcendentális epokhé«), ám a »redukció« kifejezés csak néhány esetben helyettesíti az epokhét (például »első redukció«-ként). [...] Más szavakkal: a husserli redukció mindig (vagy legtöbbször) olyan módszertani mozzanat, melyet a kronológiailag megelőző epokhé tesz lehetővé.”

(1) Először is teljesen világos, hogy Husserl maximálisan kiaknázza az epokhé általános szkeptikus értelmét.²⁴ Mint láthattuk, az epokhé az ítélet felfüggesztését, az ítélettől való tartózkodást (*epekhein*) jelentette. De milyen „ítéletéről” van szó Husserl kapcsán? Husserl valóban egy tézist vázol fel, a természetes beállítódás (*natürliche Einstellung*) kimondatlan, reflektálatlan generáltézisét (*Generalthesis*) – a fenomenológiai epokhé ezt a tézist hivatott kiiktatni. A generáltézis azt rögzíti, hogy a minket övező világ tőlünk függetlenül létezik, azaz a generáltézis egy „egzisztenciális hitet” fejez ki. Másképp megfogalmazva: a természetes beállítódás mindig rendelkezik egy thétikus, a világot állító karakterrel.²⁵ Amikor tehát Husserl a világ állítására vonatkozó tartózkodásról, kikapcsolásról, kizárásról vagy a létítélet felfüggesztéséről, figyelembe nem vételéről, elhagyásáról, zárójelezéséről vagy a játékból való kihagyásáról stb. beszél, akkor mindig ugyanazt mondja: a világ létét többé nem affirmáljuk, de nem is negáljuk vagy kételkedünk benne (ezek ugyanis a természetes beállítódás modifikációi [Eszmék I, 32. §]), hanem mindenfajta rá vonatkozó állítást ellehetetlenítünk – és éppen ez az epokhé általános szkeptikus jelentése. A thétikus karakter, a hit valamiben ezáltal megsemmisül, ezért mondja Husserl igen félrevezetően, hogy az epokhé annihilálja, nullifikálja (*Vernichtung*) a világot. Ez azonban nem a világ negálását jelenti, hanem a thétikus karakter ellentétét, állásfoglalás-mentességet. Husserl ezen szóhasználata érdekes módon összezseng azzal, hogy az újpürrhonizmus gondolkodói helyenként az epokhé szinonimájaként használták az eltörlést (*anairein*).²⁶ Az epokhé végső soron tehát neutralizáció,²⁷ hiszen a világ létezése megőrződik mint megélt hit, és a fenomenológiai vizsgálatokban indexszé változik. Mindebből az alábbi, igen fontos belátás következik: amikor Husserl az epokhét mint radikális szkeptikus eszközt jellemzi, egyértelmű, hogy nem karteziánus kételyre gondol (hiszen láttuk, hogy a kétely csak modifikáció), hanem az antik szkepticizmusra. A *szkeptikosz* szó ezzel összefüggően nem kételkedőt, hanem vizsgálódót jelent. De ebben az esetben nem képzavar a „karteziánus epokhé” kifejezése? Husserl világosan látta, hogy a descartes-i kétely a neutralizálással szemben a világ negálását jelenti, két okból mégis a „kartezinánus út” mellett döntött: (1) a descartes-i módszeres kétely kiterjed a világ léteire; (2) képes felmutatni egy új beállítódásban egy olyan *residuumot*, amely a filozofálás alapja lehet. Ezek pedig olyan pontjai a descartes-i kételynek, amelyeket Husserl nem fedez fel az antik szkepticizmusban. A „karteziánus epokhé” tehát két szépszis

²⁴ MORAN 2000: 149.

²⁵ MORAN 2000: 150.

²⁶ BETT 2005: xxiv.

²⁷ HELD 2003: 21, illetve BRAINARD 2002: 62.

sajátos vegyülete: Husserl az antik epokhé működését úgy állítja be, hogy annak működési köre – a descartes-i motiváció értelmében – a világ létre terjedjen ki. Így fog az epokhé olyan *residuumot* eredményezni, amely a világ kontingens létezésével szemben olyan evidenciával bír, amely minden kételyt kizár, miközben túl van a descartes-i tudat-külvilág dualizmuson. Folytassuk az epokhé második, akadémikus értelmével.

(2) Mint láttuk, az akadémikusok által kidolgozott epokhé a sztoikus ismeretelmélet, pontosabban az igazság korrespondenciaelméletének ellentmondásosságát, tarthatatlanságát tárta fel. Ezzel összefüggően ez az epokhé túlmutat önmagán, amennyiben világossá teszi, hogy a helyes elméletet a sztoikus ismeretelméleten túl, más keretek között szükséges keresni.²⁸ A husserli epokhé ezen a ponton érintkezik az akadémikusok epokhéjával, amennyiben *A fenomenológia ideájában* mint episztemológiai redukció (*erkenntnis-theoretische Reduktion* – Hua II, 43) jelentkezik. Mit is jelent ez? Husserl világosan látta azokat a szkeptikus aggályokat, amelyek a szubjektum-objektum hasadásból származnak: a fő és megoldatlan kérdés az, hogyan képes a megismerés túlhaladni önmagán és „eltalálni” az objektivitást. Ezt a rejtélyt úgy lehet megoldani, ha kilépünk e keretek közül, és kikapcsolunk minden transzcendenciát. A lét és a jelenség ezáltal azonossá válik, egy természetet alkot meg. Azt állítom tehát, hogy az akadémikus epokhé által rögzített megragadhatatlanság és az azon való túllépés igénye a fenomenológiai epokhé kezdőpontja, „motivációs bázisa”.

(3) Rátérve az epokhé harmadik értelmére, a világba való beleélés Husserlnél azt eredményezi, hogy számos „természetes érdek” (Válság 41. és 44. § – például akarás, birtoklás, tetszés stb.) a világhoz láncolja az embert, érdekeltté téve a dolgok létezését vagy nemlétezését. Ezek a „természetes érdekek” tehát úgy jelentkeznek, mint a világ dolgaival kapcsolatos zavarok, amelyek megakaszthatják az egész világ létre kiterjedő, amúgy is természetellenes epokhé folyamatát. Amennyiben tehát a fenomenológiai epokhé ezen „természetes érdekektől” való megszabadulást is magában foglalja – összhangban a pürrhonizmus gyakorlati aspektusával –, zavartalanságot, a természetes érdekektől való zavartalanságot is jelent.²⁹

(4) A epokhé negyedik, szintén sextusi értelme kapcsán rögtön több probléma is jelentkezik: korábban azt állítottuk, hogy Husserl azért választotta

²⁸ „Arca Platón, hátul Pürrhón, középpütt Diodórosz” – szól egy mondás Arkeszilaoszról (PH I, 234), amellyel azt akarták kifejezni, hogy az akadémikus filozófus valójában platonista volt, és szkeptikus módszere csak az empirikus ismeretelmélet ellen irányult.

²⁹ Sextus azt írja (PH I, 10), hogy a lélek zavartalansága voltaképpen *galénotész* (nyugalom), ami elsősorban a mély vizek, a tenger nyugalalmát, csendességét jelenti. Ezzel kapcsolatban egyrészt gondolhatunk a hullámvész hiányára mint zavartalanságra, illetve arra az atmoszférára is, amely az embert arra ösztönzi, hogy hátat fordítva a világnak, befelé forduljon.

a karteziánus utat, mivel az kiterjed a világ létre, illetve egy beállítódásváltás által megteremti a pozitív *residuum* lehetőségét. Nekünk azonban úgy tűnik, hogy a sextusi epokhé mindkét feltételnek eleget tesz. Először is Sextus nagyon világosan megkülönbözteti egymástól a filozófiai-hétköznapi beállítódást, amely a jelenségeket minden további nélkül a külvilág dolgaira vonatkoztatja (ezt nevezte dogmatikus elhamarkodottságnak), és a szkeptikus beállítódást, amely az epokhé után *residuum*ként csak a szubjektív élményeket tartja meg. Mondanom sem kell, hogy ezek igen könnyen párhuzamba állíthatók a természetes és fenomenológiai beállítódással. Úgy látszik tehát, hogy az epokhé sextusi fogalmában már eleve benne rejlik valamilyen beállítódásváltás, és az igazi kérdés az, hogy ezek milyen távolságra esnek egymástól. E szakadékot az a korábbi érvelésünk mélyíti el igazán, amely azt fektette le, hogy a sextusi epokhé valójában nem csupán a külvilágra vonatkozó tényállásokra, hanem magára a külvilágra is kiterjed. Hogy pontosan megértsük, Husserl miért téveszti szem elől az epokhé ezen eredendő értelmét, tegyünk egy kis kitérőt.

3.2. HUSSERL ÉS A SZKEPTICIZMUS LÉNYEGE

Husserl úgy vélte, hogy a helyesen alkalmazott szkepszisben óriási lehetőség rejlik, a fenomenológia lehetősége. A filozófia története bár egyértelműen a transzcendentális szubjektivizmus felé mutat, ehhez azonban meg kell találni a szkepszis helyes formáját. Mint láttuk, Husserl azért ötvözi az antik és a karteziánus szkepszis bizonyos aspektusait, hogy eljuthasson saját fenomenológiai epokhéjához. Ez azonban azt jelenti, hogy a szkepticizmus korábbi alakzatai bizonyos pontokban sorra elégtelennek bizonyulnak, hiszen ellenkező esetben nem volna szükség a szkepszis új variánsára. A kritika tehát szükségzerű. Óhatatlanul is felmerül azonban a kérdés, hogy mi az, amire a szkepszis korábbi változatai nem tudtak kilyukadni. Az *Erste Philosophie* fejtegetései szerint az antik filozófia számos belátást köszönhet a filozófia és a tudomány (pontosabban az *episztémé*) lehetőségét tagadó szkepticizmusnak, ugyanis egymással folytatott végeláthatatlan harcuk a filozófiát tekintve igen termékenyen hatott. A „szkepticizmus halhatatlanságának” (*die Unsterblichkeit des Skeptizismus* – Hua VII, 57) pedig éppen ez a lényege: a szkeptikus hüdra újra és újra új fejet növeszt, nem engedve nyugvópontra jutni a filozófiát.³⁰ Ez a dinamika azonban egyben kudarcot is jelent, olyan kudarcot, amelyet az újkorban Descartes tudott elsőként – még ha

³⁰ Hua VII, 57: „Der skeptischen Hydra wachsen immer neue Köpfe, und selbst die abgeschlagenen wachsen alsbald wieder nach.”

nem is teljesen kielégítő módon – kiküszöbölni. A karteziánus módszertani kételyben ugyanis feltárul minden szkepticizmus eddig rejtett lényege, a szubjektivizmus („Das Wesen alles Skeptizismus ist Subjektivismus” – Hua VII, 58). Ez az, amire – a szofista filozófia ki nem teljesedett lehetőségét leszámítva – képtelennek mutatkozott a Descartes előtti szkepticizmus, és ez az, amire Husserl Descartes korrigálásán keresztül vállalkozik: „a szkeptikus tradíció radikális szubjektivizmusának magasabb értelmű beteljesítésére”.³¹ A hűdra képével kifejezve: Husserl mint Héraklész lép a színre, Iolaosz szerepét pedig Descartes-ra bízta. Husserlnek tehát három irányzatot kell alapos kritika tárgyává tennie teleologikus filozófiatörténetén belül: a szofista mozgalmat, az antik szkepticizmust és a karteziánizmust.³²

Husserl két fő forrásra támaszkodott az antik szkepticizmusról kialakított képe megformálása során:³³ Albert Gödeckmeyer 1905-ben megjelent *Geschichte des griechischen Skepticismus*, illetve Raoul Richter 1904-es, dedikált *Der Skeptizismus in der Philosophie* című könyveire. A két írás igencsak eltérő jellegű: míg Gödeckmeyer több mint háromszáz oldalon keresztül explikálja a görög szkepticizmus történetét – amivel jócskán túlszárnyalja Eduard Zeller többkötetes, a korban alapműnek számító görög filozófiatörténetének szkepticizmus szakaszait –, addig Richter ezt negyven oldalban tömöríti össze, és a görög szkepticizmus általános jellemzésére vállalkozik, amit kritikai fejtegetései követnek. Ennek dacára mindkét könyv hatását könnyen felismerhetjük a husserli szkepticizmus-kép vonatkozásában. Schuhmann szerint a Husserl könyvtárában található és jelölésekkel teletűzdelt Gödeckmeyer-könyv arra enged következtetni, hogy Husserl elsősorban innen meríthette az epokhé fogalmát. Különösen sűrűek a jelölések a szkeptikus akadémia epokhéjának ismertetése során, ami azt a korábbi állításunkat húzza alá, hogy az akadémikusok ismeretelmélet-kritikai epokhéja – túlmutatva önmagán – egy új filozófiai alapvetés lehetőségét mutatja fel. Raoul Richter műve több szempontból is figyelemre méltó. Először is Richter, Gödeckmeyerrel ellentétben, a szofistákat is tárgyalja az antik szkepticizmus előtörténete során, úgy mutatva be a mozgalmat, mint akik szerint semmilyen

³¹ Hua VII, 61: „der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ist der, daß ihr innerlich die Aufgabe zugewachsen ist, deren Triebkraft, sei es auch ungeklärt, sie immerfort in Bewegung setzt: nämlich, den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen.”

³² Hua VIII, 29: „Im Gegenteil, die Kritik aller Typen von Skeptizismen, deren Motivationsquellen selbst und durchaus im Ungenügen aller Erkenntnispositivität liegen, war für uns ein Hauptmittel gewesen, vorschauend zu erfassen, was da fehlte [...] d. i. der transzendentalen Subjektivität.”

³³ SPIEGELBERG–SCHUHMAN 1994: 159, 163. lj., illetve BERNET–KERN–MARBACH 1989: 61, 13. lj.

abszolút természet vagy magánvaló igazság nem létezik, a valóság pedig a szubjektum függvénye.³⁴ Másodszor, az antik szkepticizmus jellemzése során Richter egy olyan egységes képet fest meg, amely az összes szkeptikus irányzat képviselőjét magába tömöríti; ez az alapvető episztemológiai jellemzés így szól: a számunkra adott jelenségek alapjául szolgáló magánvaló dolgok nem ismerhetők meg.³⁵ Ahogy azt majd látni fogjuk, Husserl pontosan így fogja értelmezni mind a szofistákat, mind a szkeptikusokat. Harmadszor pedig Richter fejtegetései között megjelenik az epokhé mint neutralizáció is.³⁶

Husserl gondolatait az antik szkepticizmusról a legkönnyebben az *Erste Philosophie* és a *Válság* alapján rekonstruálhatjuk. Meglehető módon Husserl többre tarja a Prótagorasz, de főleg Gorgiasz nevével fémjelzett szofista gondolkodást, mint bármely, kimondottan szkeptikus irányzatot. Ennek megértését a következő fejtegetés biztosítja (*Erste Philosophie* I, 9): miután felismertük, hogy minden objektív csakis a szubjektív tapasztalatban adott, és minden dolog egyszer így, egyszer úgy jelenik meg a megismerő számára, az önmagában való dolog elválik a jelenségtől, és be kell látnunk megismerhetetlenségét. Az utak itt ágaznak el egymástól, hiszen vagy arra a következtetésre jutunk, hogy a jelenségek ilyen objektív alapja voltaképpen képtelenség, nem létező, vagy arra, hogy valahol ott van ez az objektív dolog, de a szubjektum semmit sem tudhat meg erről, nem férközhet a közelébe. Husserl az első univerzális vagy abszolút szkepszisnek nevezi, és a gorgiaszi útként mutatja be, míg a másodikat agnoszticizmusnak hívja, és a görög szkepticizmust jellemzi vele.³⁷ Gorgiasz tehát azért emelkedik ki a filozófia történetéből, mivel már a szkeptikus filozófia megjelenése előtt képes túllépni az agnoszticizmuson, és belátni, hogy a megismerőnek csakis saját képzeletével lehet dolga, azaz a szubjektivitás kereteit képtelenség túl-

³⁴ RICHTER 1904: 13–14.

³⁵ RICHTER 1904: 95–96. Ez tulajdonképpen egy bevett értelmezés, és bár Zeller vagy Gödeckmeyer nem törekszik egységes képet nyújtani, e nézeten nem lépnek túl egyik szkeptikus irányzat bemutatása során sem.

³⁶ RICHTER 1904: 97: „[K]önnen wir die wirkliche Natur der Dinge an sich nicht erkennen, so dürfen wir auch nichts über dieselbe aussagen, sondern müssen uns des Urteils über sie völlig enthalten [ez az epokhé]. [...] Das Urteil des Skeptikers ist weder positiv, noch negativ, sondern *neutral*.” (Kiemelés tőlem – R. K.)

³⁷ „[Az] ókori szkepticizmus kétségbe vonja és tagadja ugyan az episztémét, azaz a magánvaló tudományos megismerését, nem megy azonban túl az agnoszticizmuson, egy olyan filozófia racionális aléptímeinek tagadásán, amely vélt magánvaló igazságaival valamilyen racionális magánvalót és vél elérhetőnek.” (Hua VI, 78; magyarul: Krízis I, 105). Husserl nem csak az antik szkepticizmus kapcsán használja az agnoszticizmus kifejezést, Locke-ot például újfajta agnoszticizmussal jellemzi, amely feltételezi a megismerhetetlen magánvaló dolgokat, de nem tagadja a tudomány lehetőségét (Hua VI, 88; illetve Hua VII, 143).

lépni.³⁸ A világ előzetes adottsága tehát első ízben válik problematikussá, és merül fel az a *lehetőség*, hogy a lehetséges objektivitás totalitását transzcendentális módon vegyük szemügyre. A szofista gondolkodás ezen „transzcendentális impulzusa” (Hua VII, 60) azonban nem volt képes a kibontakozásra, és minden további nélkül elhalt a szókratészi–platóni támadás ökölcspásai által, míg az antik szkepticizmus, ismeretelméleti csapdába kerülve, ennek kiújítását sem tudta biztosítani. E lehetőség artikulációja természetesen nem jelenti azt, hogy Husserl, mint valami paradigmát, követni kívánta volna a szofista eljárást, hiszen határozottan hangsúlyozta a fenomenológiát lehetővé tevő szkeptikus eljárás kifejtése során, hogy annak világhoz való viszonya egyaránt eltér a szofista és a szkeptikus megközelítéstől.³⁹

A szkepticizmus husserli történetének következő fő alakja – egy igen nagy ugrás után – Descartes, akinek roppant ambivalens szerep jut, ugyanis az ő esetében „felfedezni valamit és elrejtteni tökéletesen egyre megy” (Hua II, 10; magyarul: FI 37). Husserl Descartes-ra vonatkozó megjegyzései valóban zavarba ejtők, hiszen a nagy úttörő dicsérete és az önkéntelen félreértelmező elmarasztalása folyamatosan váltogatja egymást. E kettősséget talán a Kolombusz-hasonlat érzékelteti a legjobban (Hua VII, 63–64): ahogy Kolombusz felfedezte az újvilágot, de azt a már jól ismert Indiával azonosította, úgy Descartes is felfedezi a tiszta egót, de azt a kétely által kiiktatott világ kis nyúlványaként fogja fel, és ebből a pontból kiindulva visszatér abba a régi világba, amelyet elvetett. De mi az oka annak, hogy Descartes csak így elrohant saját felismerése mellett? A francia filozófus úgy vélte, hogy a tudományoknak a magánvalóan igaz módon létező világot kell elérniük, ezért „az antik hagyomány vonulatának megfelelően [...] a »végérvényes« igazság és végérvényes, abszolút magánvaló-lét hallgatólagos előítéletével dolgozik.” (Hua VI, 396; magyarul: Válság II, 83).⁴⁰ Ezt persze ugyanúgy

³⁸ Husserl a Pszeudo-Arisztotelésznél fennmaradt *Melisszoszról*, *Xenophanészről*, *Gorgiaszról* című rövid munkára támaszkodik, amelynek Gorgiaszra vonatkozó része így kezdődik: „Azt mondta, nem létezik semmi, ha pedig létezik, megismerhetetlen – ha pedig létezik és meg is ismerhető, mégsem közölhető másokkal” (MXG 137). Husserl, átalakítva az eredeti érvelés menetét, a második tézis – amelyet a szubjektivizmus első kifejeződéseként mutat be – következményeként mutatja be az első tézist. Ezt úgy értelmezi pontosan, hogy nem léteznek magánvaló létezők (*Seiendes an sich*).

³⁹ Hua III/1, 65.: „Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese »Welt« also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber übe ich die »phänomenologische ἐποχή«, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt.”

⁴⁰ Lásd még ehhez (Hua VII, 342): „Sein Problem ist das der antiken Skepsis an der Existenz und Erkennbarkeit der objektiven Welt, die in der Subjektivität angeblich wahrgenommene und wissenschaftlich erkannte ist.” Az antik szkepszis Descartes-ra gyakorolt érveléstechnikai és fogalmi hatásáról lásd LAUTNER 2008.

felfoghatjuk a skolasztika hatásának is⁴¹ – amit, mint valami értéktelent, Husserl egy kézmozdulattal vet el –, ám rögtön megérthetjük azt a korábban említett nagy ugrást, amely az antik szkepticizmustól Descartes-ig ível. Mivel tehát Descartes gondolkodását az antik szkepticizmus alapproblémái hatották át, hiába negálta a világot és jutott el az ego bizonyosságához, a megoldás érdekében kénytelen volt visszacsempészni a világot az egóba. Descartes tehát – ahogy Husserl arra rámutat – ezen a ponton nem tudja megtartani az epokhét (Hua VI, 414), és nem bizonyul a székszis jó tanítványának.

A pozitív oldalt nem kívánom hosszasan taglalni,⁴² és Descartes-nak pusztán egy olyan erényét kívánom kiemelni, amely meghatározó a szkepticizmus történetében, felszínre hozva annak értelmét, a szubjektivizmust. Nemcsak arról van szó, hogy a székszis, a szofisták után először, kiterjed a világ létre, hanem ennek korrelátumáról, tehát arról, hogy „az egyetemes kétely önmagát szünteti meg” (Hua VI, 79; magyarul: Válság I, 105–106),⁴³ és ezzel biztos talajt biztosít a filozófia számára. A descartes-i kétely lényege tehát a „konstruktív destrukció”: a rombolás addig hatol, amíg olyan *residuumot* tár fel, amelynek az evidenciája minden kételyt kizár. Amit pedig nyerünk a karteziánus epokhéban – a hangsúlyoktól függően – az a cogitatio vagy a tiszta ego kétségbevonhatatlansága, evidenciája.⁴⁴

4. AZ EPOKHÉ SEXTUSI ÉRTELME

Az előző fejezetben láthattuk, hogy Husserl igen nagyvonalúan bánt az antik szkepticizmussal, nem térve ki a különböző szkeptikus irányzatok közötti markáns különbségekre. Felfogása azonban az antik szkepticizmus agnoszticizmusáról – ahogy arra szintén kitértem – nem tért el attól az egységes képtől, amelyet kortársai alakítottak ki, ahogy összhangban van Myles Burnyeat azon álláspontjával is, amelyet a mai kutatók többsége elfogad.⁴⁵ Az utolsó fejezetben újra csak vitatni kívánom ezt a bevett felfogást – amelyet „tulajdonságszkepticizmusnak”

⁴¹ BURKEY 1990: 24.

⁴² Lásd ehhez MEZEI 2000.

⁴³ Ezt maga Descartes is így látta, hiszen az ellenvetések hetedik sorozatára adott válaszaiban úgy ír, hogy ő az első filozófus, aki a szkeptikusok kételyét meg tudta dönteni (AT 7, 550).

⁴⁴ Husserl pályafutása során a hangsúly az epokhé eredményét illetően eltolódott: míg *A fenomenológia ideájában* a cogitatio evidenciája kerül a középpontba („a cogitatio-k az első abszolút adottságok” – Hua II, 4; magyarul: FI 29), addig később, a *Karteziánus elmékedésekben* vagy a *Krízisben* az egóé az első hely (BURKEY 1990: 26, 11. l.).

⁴⁵ Lásd a 16. jegyzetet. Burnyeat – Husserlhez hasonlóan – úgy gondolja, hogy Descartes volt az első, aki a székszist kiterjesztette a külvilág létre (BURNYEAT 1982: 23).

is nevezhetünk⁴⁶ –, hogy rámutathassak a husserli és a sextusi epokhé közötti valódi kapcsolatra.

(1) *A külvilág léte.* Több utat is bejárhatunk annak érdekében, hogy belássuk, a sextusi epokhé kiterjed a külvilág létére. A legrövidebb út abban áll, hogy olyan szöveghelyeket hozunk fel, amelyek egyértelműek e kérdés kapcsán. Bailey például a harmadik ainészidemoszi mód igen tömör konklúziójára hivatkozik (PH I, 99):

„Amennyiben azonban az érzékek nem ragadják meg a külső tárgyakat, az elme sem képes azokat megragadni, tehát úgy tűnik, ezen gondolatmenetünk alapján is az fog következni, hogy felfüggeszük az érzetek alapjául szolgáló külső tárgyakkal kapcsolatos ítéletünket.”

Bailey úgy érvel a továbbiakban, hogy aki elfogadja Ainészidemosz premisszáinak és következtetéseinek igazságát – és abban biztosak lehetünk, hogy Sextus ilyen volt – az aligha vélekedhet úgy, hogy tőlünk független, külső dolgok bírhatnak létezéssel.⁴⁷ Mivel azonban könnyen felhozhatunk olyan szöveghelyeket is, amelyek a fenti idézet ellenkezőjét foglalják magukba, kifinomultabb bizonyításra van szükségünk. Mates korábban már ismertetett okfejtése egy fokkal bonyolultabb;⁴⁸ kiindulópontja az, hogy Sextus – bár számos dogmatikus fogalmat használ – nem gondolja úgy, hogy ezek valójában is rendelkeznek jelentéssel, és ezért epokhéval illeti őket. Mivel pedig éppen ez az eset a „test” és a „lélek” kapcsán is (PH III, 49, 186) – amely persze felveti azt a nagyon érdekes kérdést, hogy így mi marad a szkeptikusból –, aligha tulajdoníthatunk jelentést a lélektől független külső testeknek. Fine azonban úgy gondolja, hogy ez még mindig elégtelen a külvilág-szkepticizmus alátámasztására.⁴⁹ Gondolatmenetének kulcsfontosságú eleme a „külső” sextusi értelmének tisztázása: a külső egyrészt jelenthet elmen kívül lévőt, amely az emberi testet is magába foglalja (M XI, 79–89.), másrészt – és ez a tényleges változat – a valaki számára megjelenő jelenlegi állapotához képest kívül lévőt (PH I, 15).⁵⁰ Ez továbbra is lehetővé teszi azt, hogy a „test” és a „lélek” kikapcsolása után is beszélhessünk külvilág-szkepticizmusról, hiszen a szubjektív jelenségek valahol „belül” vannak. A bizonyítás mégis elégtelen ezen a ponton, ugyanis a külvilág-szkepticizmushoz három feltételnek kell teljesülnie:

⁴⁶ A tulajdonságszkepticizmus olyan epokhét jelent, amely nem terjed ki magukra a dolgokra, hanem csak ezek tulajdonságaira (FINE 2003b: 344).

⁴⁷ BAILEY 2002: 209–210.

⁴⁸ Lásd a 20. jegyzetet.

⁴⁹ FINE 2003b: 370. Fine érvelése igen komplex, ezért azokat a főbb gondolatokat emelem ki, amelyeket fontosnak tartok.

⁵⁰ FINE 2003b: 362.

(a) az elme mint a szubjektív állapotok helye (vagy a valaki számára megjelenő állapotok mint szubjektív állapotok); (b) kitüntetett hozzáférés a szubjektív állapotokhoz; (c) episztemológia aszimmetria: az egyes szám első személyű állítások előnyben részesítése a többi (külső dolgokra vonatkozó) állításokkal szemben.⁵¹ Mivel azonban Sextus azt állítja (PH I, 15), hogy a szkeptikus életét vélekedéstől mentesen (*adoxasztósz*) éli, azaz semmilyen meggyőződéssel nem rendelkezik, még szubjektív állapotait illetően sem, az utóbbi két feltétel nem tud megvalósulni. Fine szerint azonban az *adoxasztósz* ilyen interpretációja nem állja meg a helyét, ugyanis a vélekedésmentesség csak a nem evidens, nem világos dolgokra (*adéla*) vonatkozik, ezek pedig a (fenti értelemben vett) külső dolgok. A szkeptikus tehát rendelkezik meggyőződésekkel a jelenségeire vonatkozó önéletrajzi beszámolóival kapcsán,⁵² és így a kitüntetett hozzáférés és az episztemológiai aszimmetria feltételei is kielégülnek.

Érdemes kitérnünk Fine egy másik stratégiájára is, amely azon alapul, hogy Descartes mit gondolt az antik és saját módszertani szkepszisének viszonyáról. Descartes úgy vélte, hogy az antik szkepszis radikálisabb, mint sajátja, ugyanis előbbi mindenre kiterjed,⁵³ míg az utóbbi értelme éppen valamilyen abszolút bizonyosság elnyerése. Ha innen tekintjük a dolgot, Sextus szkepszise minimum olyan radikális, mint Descartes-é, abban az esetben, ha elfogadjuk, hogy meggyőződésmentessége nem vonatkozik a szubjektív állapotokra, de jóval radikálisabb, ha ezt nem fogadjuk el, hiszen ebben az esetben még a szubjektív állapotokra *sem* vonatkoznak meggyőződések.⁵⁴ A külvilág-szkepticizmusból tehát nem következik, hogy ez a szkepszis legradikálisabb alakzata – Burnyeat pedig valahogy így ragadja meg a karteziánus kételyt.

(2) *Residuum és inkorrigibilitás*. Fent már jeleztük, hogy a „test” és a „lélek” kiiktatása után óhatatlanul is felmerül az a kérdés, hogy mi marad meg a szkeptikusból. Fine ennek megválaszolása érdekében az *Elmélkedéseket* idézi (AT 7, 25; magyarul: Med. 34):⁵⁵

„De hiszen már meggyőztem magam arról, hogy nincs a világon semmi sem: nincs ég, nincs föld, nincsenek elmék, nincsenek testek. Nem győztem-e meg magam ezáltal már arról is, hogy én magam sem létezem? Semmiképp! Bizonyos, hogy én

⁵¹ FINE 2003b: 346, 370, illetve 380.

⁵² Erre a kérdésre még visszatérek, hogy alaposan bemutassam az ellenvetéseket és az azokra adott válaszokat.

⁵³ FINE 2000: 205, illetve 209.

⁵⁴ FINE 2003b: 381–383. Fine szerint Descartes éppen így fogta fel az antik szkepticizmust (FINE 2000: 209).

⁵⁵ FINE 2003b: 366.

voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről. [...] Most azonban még nem látom pontosan, mi is vagyok, tudniillik mi az az én, aki immár szükségszerűen vagyok.”

A sextusi epokhé, úgy vélem, hasonlóan működik, hiszen a *pathoszok*, az epokhét elvégző szkeptikus szubjektív állapotai megmaradnak. Sextus aligha gondolhatta úgy, hogy a szkeptikus nem létezik akkor, amikor éppen számára megjelenik valami, bár ennek a szubjektivitásnak a természete homályos, és mindenképp tisztázásra szorul.⁵⁶ Azt azonban nyugodtan állíthatjuk, hogy a külvilág zárójelzése után nem maradunk nincstelenek, azaz elnyerünk egy *residuumot*. Erről a *residuumról* fent már megtudtuk, hogy nem evidens-evidens dichotómiában foglal helyet.⁵⁷ míg a külső dolgok nem evidensek, és ítéletünket fel kell függesztenünk velük kapcsolatban, addig a belső dolgok evidenciájához nem fér két-ség. Sextus ezt nagyon világosan a tudunkra is adja (PH I, 22):

„A szkeptikus eljárásmód kritériumának mármost a jelenséget mondjuk, noha való-jában a tőle származó képzetet nevezzük így. Ez utóbbi ugyanis, minthogy lényege az evidencia (*peiszisz*) és az önkéntelen tapasztalat (*aboulétosz pathosz*), kutathatatl-an (*azététosz*).”⁵⁸

A jelenség kutathatatlansága – ahogy arra Burnyeat rámutat – inkorrigibilitást jelent, ám semmiképp sem descartes-i értelemben.⁵⁹ Burnyeat ugyanis úgy véli, hogy a görög filozófiában az „igaz” csak mint a „valóságos, objektív világra

⁵⁶ A harmadik pontban igyekszem tisztázni e szubjektivitás természetét.

⁵⁷ MATES 1996: 20: „For him [Sextus], the distinction between the external and the internal seems to match the distinction between the evident and the non-evident.”

⁵⁸ A magyar fordítást egy pontban módosítottam, a *peisziszt* nem befogadásnak (az angol fordításban rendre *feeling* szerepel), hanem evidenciaként adtam vissza. A *peiszisz* szót egyaránt származtathatjuk a *paszkhó* (átél, tapasztal, elszenved) és a *peithó* (meggyőz, meg van győződve) igékből, ám mivel az *aboulétosz pathosz* már eleve kifejezi, hogy a jelenséget önkéntelenül megtapasztaljuk, redundáns volna azt újra a befogadás, átélés értelmében felfogni. Ha viszont a *peithó* igéből vezetjük le, egy igen fontos dolgot tudhatunk meg a jelenségről, tudniillik azt, hogy rendre meg vagyunk győződve létéről, azaz hogy evidens. Ez a fordítás tökéletesen illeszkedik abba az értelmezési keretbe, amelyet eddig prezentáltam.

⁵⁹ BURNYEAT 1982: 39, 53. l.j.: „[I]ndubitability or incorrigibility – the idea that we have incorrigible knowledge of our subjective states – was the innovation by which Descartes created the modern philosophical notion of the mind. Incorrigibility was there before in Hellenistic philosophy, in the shape of Sextus’ description of appearance statements as *azététos*, immune to question or inquiry. The addition of truth is what opens up a new realm for substantial knowledge, and it is knowledge not just because it is incorrigible truth but because of what Descartes will build upon it.”

vonatkozólag igaz” van elgondolva.⁶⁰ Azaz még ha meg is jelenik a szubjektív állapotok kapcsán az inkorrigibilitás, ahhoz nem társul ezen állapotok igaznak tartása, és ennél fogva tudás vagy meggyőződés sem (meggyőződésmentesség) – ez ugyanis egyértelműen Descartes-hoz köthető. A kutathatatlanságot tehát az garantálja, hogy a jelenségállítások (*appearance-statements*) nem az objektív világra vonatkoznak,⁶¹ hanem – ahogy azt Bailey mondja – „biztonsági” értelemben magukra a jelenségekre: ez a jelenségállítások nem episztemológiai vagy *fenomenológiai* használata.⁶² Mates éppen ezen igazságfelfogás miatt jut arra a konklúzióra, hogy a külvilág léteire vonatkozó epokhé elvégzése után egyetlen olyan entitás sem marad, amely igaz lehetne – Sextus tehát magát az igazság fogalmát is megtámadja.⁶³ A következőkben mind Burnyeat, mind Mates fenti felfogását vitatni kívánom; a kutathatatlanság ugyanis véleményem szerint azt jelenti, hogy az állítás hamissága nem képzelhető el, azaz nem kutat-hatunk ellentétes állításokért annak érdekében, hogy szembeállíthassuk vele, és az ellentétes érvek egyensúlyához jussunk el.⁶⁴ Ez tehát azt jelenti, hogy Sextus igenis igaznak tartotta a szubjektív állapotokat,⁶⁵ és nincs olyan paradigmaváltás az antik és az újkori filozófia között, mint azt Burnyeat feltételezi.

(3) *A szubjektivitás természete.* Burnyeat tézise valójában nagyon könnyen támadható, hiszen mind a szofista, mind a kürénéi hedonista iskola tanítása igazságot tulajdonít a szubjektív állapotoknak. Ezzel összhangban Bailey és Fine egyaránt a kürénéi filozófiára hivatkozva támadja az igazságérték-nélküliség általános tézisé (truth-valueless thesis).⁶⁶ Ám az általános tézis elvetése még nem feltétlenül jelenti azt, hogy az ne lehetne igaz Sextus vonatkozásában, míg ha Sextus kapcsán látjuk be hamisságát, két legyet üthetünk egy csapásra; épp ezért csak az utóbbival fogok foglalkozni.

Burnyeat egy fő érve szerint Sextus nem használja az igaz (*aléthész*) kifejezést a jelenségállítások kapcsán.⁶⁷ Bailey ellenérveit négy pontban foglalhatjuk össze:

⁶⁰ BURNYEAT 1983: 121.

⁶¹ BURNYEAT 1982: 26. Mates ugyanezt állítja, amikor logikai analízise során arra mutat rá, hogy a szkeptikus által alkalmazott „nekem úgy tűnik most, hogy P” mondat modális operátora („nekem úgy tűnik most, hogy”) nem P igazságával vagy hamisságával – vagy ami ugyanaz, nem P denotátumával – foglalkozik, hanem a beszélő elmeállapotáról tudósít (MATES 1996: 12).

⁶² BAILEY 2002: 151–152. Mondanom sem kell, hogy ezen a ponton milyen közel sodródtunk már a „vissza a dolgokhoz” husserli imperatívuszához.

⁶³ MATES 1996: 55. Mates tehát elfogadja Burnyeat felfogását a görögség igazságfelfogásáról, de azt nem, hogy Sextus nem terjeszti ki az epokhé körét a külvilág léteire.

⁶⁴ Sextus azt írja, hogy érveléssel képtelenség megdönteni valaki más *pathos*át (M VIII, 475).

⁶⁵ Diogenész Laertiosz éppen ezt állítja a pürrhonikusokról (DL IX, 103).

⁶⁶ BAILEY 2002: 162–163, illetve FINE 2003a: 207–208.

⁶⁷ BURNYEAT 1983: 122.

(a) az igazságot nyelvileg más módon is ki lehet fejezni;⁶⁸ (b) Sextus nem kritizálja a kürénéieket a jelenség igaz volta miatt – ezt kiegészíthetjük azzal, hogy a szofistákat sem –, amit felfoghatunk hallgatólagos egyetértésnek is; (c) Sextus a jelenségeket érvei premisszáiként használja, egy premisszáinak pedig szükségképp igaznak kell lennie ahhoz, hogy alkalmazzuk; (d) képtelen következményei vannak a szkeptikus életvitelét tekintve annak, ha a jelenségeket nem igaznak fogják fel (*apraxia*). Most koncentráljunk a második, a szkeptikusok és kürénéiek kapcsolataira támaszkodó pontra. Sextus beszámolója szerint a kürénéi iskola kritériuma a tapasztalat (*pathosz*), ugyanis egyedül ez csalhatatlan és megragadható (M VII, 191).⁶⁹ Majd úgy folytatja, hogy mivel a tapasztalat semmi többet nem tár fel önmagánál, a tapasztalatot a megjelenővel (*phainomenon*) azonosítják, és így minden jelenség igaz (*aléthész*) és megragadható, míg a tapasztalatot okozó külső tárgyról ez nem mondható el. A két irányzat viszonyáról másutt viszont így nyilatkozik (PH I, 215):

„Némelyek viszont azt állítják, hogy a kürénéi eljárás mód azonos a szépséggel, mivel szintén csak az érzéki hatásokat (*pathé*) tartja megragadhatónak. Különbözik azonban tőle, mivel azt mondja, hogy a gyönyör és a hús sima mozgása a cél, míg számunkra a zavartalan lelkiállapot. [...] Aztán meg, mi felfüggesztjük ítéletünket a külső, alapul szolgáló tárgyról [...], a kürénéiek viszont kijelentik, hogy ezeknek a természete megragadhatatlan.”

Sextus – aki minden esetben nagyon alapos, amikor a szkeptikus filozófiát kell megkülönböztetni a többi, dogmatikus irányzattól – tehát nem vitatja a kürénéiek nézetét a *pathosz*okra vonatkozólag, sőt még azt sem, hogy a két gondolkodásmód azonos volna ezen a ponton.⁷⁰ Tehát joggal feltételezhetjük, hogy Sextus egyetért a kürénéiekkel abban, hogy a jelenségek inkorrigibilitása szorosan összefügg azok igazságával. A jelenségek tehát kutathatatlanok, ugyanis igazságukhoz semmilyen kétség nem fér, hamisságuk nem elgondolható.

⁶⁸ BAILEY 2002: 159. Itt több példát is olvashatunk arra, hogy Sextus más kifejezéseket használ a jelenség igaz voltának rögzítésére. Például egy helyütt úgy fogalmaz (PH I, 19), hogy a jelenség adott (*didomen*).

⁶⁹ A kürénéi iskola bemutatása során Sextus az inkorrigibilitás kifejezésére két fogalmat is használ (M VII, 191): a *pathosz* csalhatatlan (*adiapszeusztosz*), illetve cáfolhatatlan (*anexelenkteosz*). Plutarkhosz az elhibázhatatlan (*anhamartéton*) kifejezést használja ugyanebben a vonatkozásban (Adv. Col. 1120F).

⁷⁰ A kürénéi hatás valójában tagadhatatlan, hiszen amikor Sextus arról beszél, hogy édeset érzünk (PH I, 20), valójában úgy fogalmaz, hogy „megédesülünk” (*glükadzometha*). Ez pedig kürénéi szóhasználat.

Ugyanezt az utat járhatjuk be Prótagorasz kapcsán. Sextus egyrészt úgy jellemzi a *homo mensura* tételt (M VII, 60.), hogy minden jelenség igaz, és az igazság mindig valaminek a viszonylatában áll fenn (azaz relatív), másrészt a tétel miatt Prótagoraszról így nyilatkozik (PH I, 216.): „Ezért is tűnik úgy, hogy van valami köze a pürrhónikusokhoz.” A folytatásban azonban, ahol a két irányzat különbségét bizonygatja, egy szót sem ejt az ismeretelméletről, hanem Prótagorasz anyagról kialakított dogmatikus nézeteit vitatja. Ugyanazt a következtetést vonhatjuk tehát le, mint az előbb: Sextus egyetértett azzal, hogy a jelenségek igazak lehetnek, sőt valójában azt gondolta, hogy a jelenségek – összefüggésben evidenciájukkal és inkorrigibilitásukkal – mindig igazak.

Az igazságérték-nélküliség tézisének cáfolata természetesen nem jelenti azt, hogy ne lehetne más jellegű ellenvetéseket felhozni a sextusi szkepticizmus szubjektivizmusával szemben. Everson szerint például a jelenségek egyáltalán nem szubjektív állapotok – ugyanis egyáltalán nem létezik a szubjektív-objektív distinkció –, hanem fizikai folyamatok, amelyeket külső, fizikai tárgyak idéztek elő.⁷¹ Ám ez az eliminatív hozzáállás végső soron képtelenség, hiszen hogyan is nyilatkozhatunk valami fehérről csak fizikai értelemben? Maga Everson is a fehérről való tudatunkról beszél, és ez igencsak árulkodó.⁷² Egy jóval kifinomultabb, és épp ezért megfontolásra érdemes álláspontot vet fel Gill. Véleménye szerint, amelyet aligha vitathatunk, Sextus – ahogy az egész antik filozófia – nem rendelkezik olyan szubjektivitásfelfogással, amelynek középpontjában egy egységes öntudatosság áll, amely diakronikus kiterjedtséggel bír és tisztában van pszichológiai képességeivel. Ezzel ellentétben inkább csak a szubjektivitás kezdetleges felfogásáról beszélhetünk, azaz olyan szubjektív, privát jelenségekről, amelyek el vannak szeparálva mind egymástól, mind pszichológiai képességektől.⁷³ Ez azonban nincs befolyással fejtegetéseinket illetőleg, két oknál fogva. Először is Gill megjegyzi, hogy a descartes-i „én” sem elégíti ki azokat a feltételeket, amelyeket a szubjektivitás első fogalma megkövetel. Ez azt jelenti tehát, hogy nem eshet olyan messze a sextusi szubjektivitástól, Husserl számára pedig a descartes-i szubjektivitás – még ha az intencionalitás kapcsán nem is teljesen,⁷⁴ de – kielégítő. Másodszor, ha Husserl számára a szofista szubjektivitás megfelelő egy transzcendentális impulzus megállapításához – amelynek Gill szerint a *Theaitétosz* alapján se szinkronikus kohéziója, se diakronikus egysége nincsen,⁷⁵

⁷¹ EVERSON 1991: 141–142. Például a fehér érzékelése valójában „elfehérlés”.

⁷² FINE 2003a: 203.

⁷³ GILL 2006: 401–402.

⁷⁴ Husserl szerint Descartes nem különbözteti meg egymástól egyértelműen a cogitatót és a cogitatumot (BURKEY 1990: 18).

⁷⁵ GILL 2006: 406.

– akkor erre a sextusi szkepticizmus szubjektivizmusának is kielégítőnek kell bizonyulnia. De talán a legjobban akkor járunk el, ha husserli feltételeket vizsgáljuk, amelyeknek a kulcsa az intencionalitás.⁷⁶

Az ego-cogitatio-cogitatum struktúra utóbbi két elemére könnyű rámutatnunk. Ha a jelenségállításokat „nekem úgy tűnik (*phainetai moi*), hogy P” formára hozzuk, akkor maga az állítás a cogitatio, míg P a cogitatum.⁷⁷ Az ego azonban nem jelenik meg – erre egészen Szent Ágostonig kell várni⁷⁸ –, csak egy kezdetleges formában, hiszen minden állításban ott szerepel a „nekem” (*moi*), utalva arra a szubjektumra, akinek a jelenségek megjelennek. Ez a rendre felbukkanó „nekem”, amely szereplője annak, amit Mezei szubjektív evidenciának hív,⁷⁹ azonban nem áll össze egy olyan egységes centrummá, amelyet szigorú értelemben vett egónak nevezhetünk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem foghatjuk fel egy olyan átmeneti állapotban lévő egónak, amely a jelenségállításokban nyelviileg jelen van, de a filozófiai reflexió még nem ragadta meg. Hogy Sextus miért nem tett így, arra a befejezésben még kitérek. Még egy érvet hozhatunk fel azzal kapcsolatban, hogy miért nem megoldhatatlan probléma, hogy a *residuumot* nem egy szigorú értelemben vett ego, hanem szubjektív jelenségek (cogitatio) töltik ki. Ahogy arra korábban már kitértem,⁸⁰ a fenomenológiai epokhé felfedezésekor a hangsúly még a cogitatiokon mint első adottságokon volt, a sextusi epokhé pedig probléma nélkül tudjuk emellé a fenomenológiai epokhé mellé illeszteni.

(4) *Beállítódásváltás.* Már minden a rendelkezésünkre áll ahhoz, hogy megválaszoljuk azt a kérdést, amely a sextusi epokhé beállítódásváltásának radikalizmusát firtatta. Először is azt próbáltam bebizonyítani, hogy a szkeptikus epokhé kiterjed a külvilág léteire. Itt kulcsfontosságú volt megértetnünk, hogy Sextus mit

⁷⁶ DRUMMOND 2008: 197: „Subjectivity is the condition or state of being or belonging to a subject of experiences having real (*reell*) and intentional content.”

⁷⁷ Az „Ott van egy mókusa a szilvafán” mondat – Smith interpretációja szerint – az epokhé után az „Azt gondolom, hogy ott van egy mókusa a szilvafán” mondattá alakul át (SMITH 2007: 249–250). Így maga a tapasztalat kerül az előtérbe, nem a tapasztalat tárgya. A „nekem úgy tűnik” viszont ugyanolyan modális operátor, mint az „azt gondolom”, épp ezért jelenik meg ugyanaz az intencionális struktúra.

⁷⁸ Érdemes rá kitérni, hogy Ágostonnál egyaránt megjelenik „ha én tévedek, én gondolkodom” (De Civ. XI, 26.), illetve a szubjektív állapotok inkorrigibilitásának gondolata (Cont. Acad. III, 26.). Ezzel Husserl is tisztában volt (Hua VII, 61), ám vélhetőleg azért nem tudta elődjének tekinteni Ágostont, mivel nem tulajdonított jelentőséget a szubjektivitásban feltáruló ilyen tudásnak.

⁷⁹ MEZEI 2000: 331: „saját magamnak mint észlelőnek az észlelése bármely észlelésemben”. A „nekem úgy tűnik, hogy P” állításban a szkeptikus mindig észleli magát is, és ez az önészlelés a garanciája annak, hogy az állítás igaz, ugyanis ha csupán P-t állítaná, annak igazsága rögtön kérdésessé válna (ez az objektív evidencia).

⁸⁰ Lásd 44. jegyzet.

ért „külső”-n. Másodszor – kielégítve azt a két feltételt, amiért Husserl a karteziánus utat választotta – rámutattam, hogy az epokhé hagy maga után *residuumot*, amely inkorrigibilis és evidens jelenségeket jelöl; a lét és a jelenség tehát egy szférát alkot meg. Ezen a ponton kitértem arra, hogy Sextus nem episztemológiai vagy fenomenológiai módon használja a jelenségállításokat. Harmadszor a *residuumban* feltáruló szubjektivitás természetét vizsgáltam, és arra az eredményre jutottam, hogy a jelenségek mindig igazak, evidenciájuk szubjektív evidencia, a sextusi szubjektivitás pedig – még ha elég kezdetleges is, de – kompatibilis a descartes-ival vagy a husserlivel. Azt állítom tehát, hogy jóval inkább Sextust, mint Descartes-ot tarthatjuk a fenomenológia ősatyjának,⁸¹ ugyanis az előbbi egy olyan epokhé – nem pedig kételyt – dolgoz ki, amely ugyanúgy működik, mint a fenomenológiai epokhé. Az az értelem, amelyet Husserl tulajdonít epokhéjának, már ott volt az antik filozófiában.

5. BEFEJEZÉS

Az eddig elhangzottak alapján azt állíthatjuk, hogy Husserl felfogása az antik szkepticizmusról igen elnagyoltnak bizonyult, ugyanis nem ismerte fel, hogy Sextus gondolkodásában túllép az agnoszticizmuson, és az epokhé fenomenológiai változatát dolgozza ki. Több kérdés is ide kívánczik. Először is, hogyan lehetséges, hogy ez eddig elkerülte a filozófiatörténészek figyelmét? És ami még lényegesebb, hogyan lehet Sextus egy pozitív *residuum* ellenére szkeptikus? A két kérdésre adott válasz ugyanaz. Sextus és Husserl gondolkodását óriási szakadék választja el egymástól, célkitűzéseik ugyanis szöges ellentétben állnak egymással, ez pedig döntően befolyásolta azt, hogyan értékelték azt a *residuumot*, amelyet szkeptikus módszerük eredményezett. Sextus bevallott célja a zavartalanság volt, tehát az, hogy semmilyen felkavaró dogmával ne rendelkezzen. Ezért azon dolgokhoz fordult, amelyek ellen semmit sem tehet, amelyek adottak számára – ezek a jelenségek. Az így elnyert biztos tudás a szubjektív állapotokról azonban még véletlenül sem ismertetik fel úgy, mint valami pozitív. Ugyanis az egész filozófia – vagy dogmatikus filozófia – célja az, hogy tudással rendelkezzen az *objektív* dolgokat illetően, és úgy tűnik, hogy Sextus megőrzi azt az előítéletet, hogy csak az ilyen tudás lehet értékes. Persze az is elképzelhető, hogy nem őrzi meg, de jól

⁸¹ Hangsúlyozni kívánom, hogy Descartes-ra vonatkozólag semmilyen önálló állítást nem tettem. Vagy Husserl Descartes-értelmezését mutattam be, vagy az antik és karteziánus szkepszis viszonyát taglaló, az utóbbi pár évtizedben lezajlott diskurzus alapállításait vettem alapul. Jelen kereteket meghaladja ezek beható, kritikai vizsgálata.

tudja, hogy a dogmatikusok így vélik, és ez tökéletesen elég számára ahhoz, hogy megvalósítsa antifilozófiáját. A dogmatikusoknak bebizonyítani ugyanis, hogy bizonyosság csak a szubjektívban van, a lehető legnagyobb diadal, amely felettük aratható. Ennek mentén érthetjük meg, miért nem ismerték fel a pozitívát a sextusi szkepszisben: mert sem ellenfelei, sem értelmezői, de még ő maga sem tudta így felfogni.⁸² A szkepszis inkább olyan kihívásként vagy félelmetes szörnyetegként értelmeződik, amelyet mindenáron le kell győzni. Ez az elfogultság azonban nem akadályozhat minket abban, hogy tisztán, önmagában tekintsünk a szkepszisre. Husserl bizonyára azt mondta volna, ha megpillantotta volna a rokonságot, hogy Sextus – Descartes-hoz hasonlóan – nem ismerte fel felfedezése fontosságát, miközben a transzcendentális már ott kopogtatott az ajtón.

Ezzel ellentétben Husserl célja abban állt, hogy egy apodiktikus alapra leljen, amelyre felépítheti filozófiáját mint egyetemes, szisztematikus tudományt, biztos talajt nyújtva maguknak a tudományoknak is. Husserl tehát eleve úgy nyúl az epokhéhoz, hogy pozitív eredményt kíván belőle kicsikarni, ahogy Sextus ennek az ellenkezőjére törekedett. Ez az a pont, ahol Husserl egyértelműen karteziánus, a motiváció területén, hiszen Sextusnak meg sem fordul a fejében az építkezés gondolata.⁸³ Talán e szándék hiánya magyarázza azt, hogy Sextus a cogitációkat miért nem fogja össze egy egységes egová. Szkeptikus eljárása alapján joggal feltételezhetjük inkább azt, hogy az egót pusztán filozófiai konstrukcióként fogta volna fel, és úgy vélte volna, hogy tételezése dogmatikus filozófussá teszi őt. Ha pedig létezett volna az ego fogalma a korban, feltehetőleg olyan ellenérveket hozott volna fel, mint Hume, aki szerint az ego mint koherens centrum, fikció.⁸⁴ Persze nem tagadná az ego létét vagy egységes természetét, de az érvek egyensúlyának hatására felfüggesztené az ítéletét.

Záró tanulságunk az epokhéra vonatkozik. Ha az epokhé ilyen szembenálló célok érdekeit is ki tudja szolgálni, olyan filozófiai eszköznek bizonyul, amely teljesen független az őt mozgató szándékoktól. Kérdés azonban, hogy egy mindenre kiterjedő, lelkiismeretesen elvégzett epokhé képes-e maga után érdekeket hagyni.

⁸² GILL 2006: 406.: „It is a critique rather than a constructive exploration of subjective knowledge.”

⁸³ Mezei a karteziánizmus négy értelmét különíti el: (1) karteziánizmus mint két szubsztancia elmélet; (2) a szubjektivitás karteziánus felfogása; (3) szisztematikus karteziánizmus; (4) módszertani karteziánizmus (MEZEI 2000: 318). Husserl kapcsán (1)-et maga Mezei veti el, (4) kapcsán bemutattam, hogy a módszer jóval inkább sextusi, (2) kapcsán amellet próbáltam érvelni, hogy kompatibilis a sextusival, tehát (3) marad egyedül, ami tisztán karteziánus hatásnak mondható.

⁸⁴ Husserl a *Krízis* 23. §-ban érinti ezt a kritikát.

ANTIK SZERZŐK

- SVF= VON ARNIM, H. (1964): *Stoicorum veterum fragmenta*. Teubner, Stuttgart.
- M = BETT, R. (ed.) (2005): *Sextus Empiricus: Against the logicians*. CUP, Cambridge.
- Acad. = CICERO (1998a): Akadémikus könyvek. In: KENDEFFY G. (szerk.): *Antik szkepticizmus* (KENDEFFY G. ford.). Atlantisz, Budapest. 71–92.
- Luc. = CICERO 1998b: Lucullus. In: KENDEFFY G. (szerk.): *Antik szkepticizmus* (KENDEFFY G. ford.). Atlantisz, Budapest. 93–170.
- Med. = DESCARTES, R. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról* (BOROS G. ford.). Atlantisz, Budapest.
- DL = DIOGENÉSZ LAERTIOSZ (1925): *Lives of eminent philosophers*. Loeb Classical Library. (HICKS, R. D. ford.). Heinemann, London.
- LS = LONG, A. A.–SEADLEY, D. N. (1987): *The Hellenistic Philosophers*. CUP, Cambridge.
- MXG = PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ (1993): Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: STEIGER K. (szerk.): *A szofista filozófia* (BUGÁR I. ford.). Atlantisz, Budapest. 123–141.
- PH = SEXTUS EMPIRICUS (1998): A pürrhonizmus alapvonalai. In: KENDEFFY G. (szerk.): *Antik szkepticizmus* (LAUTNER P. ford.). Atlantisz, Budapest. 171–373.

IRODALOMJEGYZÉK

- BAILEY, A. (2002): *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Clarendon, Oxford.
- BÁRÁNY I. (2003): Mít kutat a szkeptikosz, avagy szkeptikus volt-e Micimackó? *Passim*, 5. 1. 25–34.
- BERNET, R.–KERN, I.–MARBACH, E. (1989): *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, Hamburg.
- BETT, R. (2000): *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford UP, Oxford.
- BRAINARD, M. (2002): *Belief and its Neutralization*. State University of New York Press, Albany.
- BRUNSCHWIG, J. (1997): Pyrrhonikus volt-e Pürrhón? (BETEGH G. ford.). *Magyar Filozófiai Szemle*, 44. 413–424.
- BURKEY, J. (1990): Descartes, skepticism, and Husserl's hermeneutic practice. *Husserl Studies*, 7. 1–27.

- BURNYEAT, M. (1982): Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. *The Philosophical Review*, 91. 3–40.
- BURNYEAT, M. (1983): Can the Sceptic Live his Scepticism? In: BURNYEAT, M. (ed.): *The Skeptical Tradition*. UCP, Berkeley. 117–148.
- COUSSIN, P. (1983): The Stoicism of the New Academy. In: BURNYEAT, M. (ed.): *The Skeptical Tradition*. UCP, Berkeley. 31–63.
- DRUMMOND, J. (2008): *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Scarecrow Press, Lanham.
- EVERSON, S. (1991): The Objective Appearance of Pyrrhonism. In: EVERSON, S. (ed.): *Psychology*. Cambridge UP, Cambridge. 121–147.
- FINE, G. (2000): Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage? *The Philosophical Review*, 109. 195–234.
- FINE, G. (2003a): Subjectivity, Ancient and Modern. The Cyrenaics, Sextus, and Descartes. In: INWOOD, B.–MILLER, J. (eds.): *Hellenistic and early modern philosophy*. Cambridge UP, Cambridge. 192–231.
- FINE, G. (2003b): Sextus and external world scepticism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24. 341–385.
- FREDE, M. (1998): The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In: BURNYEAT, M.–FREDE, M. (eds.): *The Original Sceptics: A Controversy*. Hackett, Indianapolis. 127–151.
- GILL, C. (2006): *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. OUP, Oxford.
- HANKINSON, R. J. (1995): *The Sceptics*. Routledge, London – New York.
- HELD, K. (2003): Husserl's phenomenological method. In: WELTON, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana UP, Bloomington. 3–31.
- KENDEFFY G. (1998): Bevezetés. In: KENDEFFY G. (szerk.): *Antik szkepticizmus*. Atlantisz, Budapest. 7–70.
- LAUTNER P. (2008): Descartes, Meditationes I. Antik előzmények. *Világosság*, 11–12. 27–34.
- MATES, B. (1996): *The skeptic way*. Oxford UP, New York.
- MEZEI B. (2000): Edmund Husserl karteizianizmusa. In: BOROS G.–SCHMAL D. (szerk.): *Kortársunk, Descartes*. Áron, Budapest. 317–339.
- MORAN, D. (2000): *Introduction to phenomenology*. Routledge, London – New York.
- RICHER, R. (1904): *Der Skeptizismus in der Philosophie* (Erster Band). Verlag der dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.
- SMITH, D. (2007): *Husserl*. Routledge, London.
- SPIEGELBERG, H.–SCHUHMANN, K. (1994): *The phenomenological movement*. Kluwer AP, Norwell.

- STRIKER, G. (1980): Sceptical Strategies. In: BARNES, J.–BURNYEAT, M.–SCHOFIELD, M. (eds.): *Doubt and Dogmatism*. Clarendon, Oxford. 54–83.
- STRIKER, G. (1983): On the difference between the Pyrrhonists and the Academics. In: STRIKER, G.: *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. CUP, Cambridge. 135–149.

◀ 2. KONSTITÚCIÓELMÉLET ÉS INTERSZUBJEKTIVITÁS

ULLMANN TAMÁS

◀ FANTÁZIA ÉS INTENCIONALITÁS¹

A fantázia elemzése különleges helyet foglal el a fenomenológiai kutatásokban. A következőkben nem csupán azt szeretném megmutatni, hogy a fantázia jelensége miként bújik ki bizonyos pontokon az intencionális leírás alapsémáiból, hanem inkább azt, hogy a fantázia legalább olyan alapvető jelentőségű működésmódja a tudatnak, mint az intencionalitás vagy az időtudat. Figyelemre méltó, hogy jóllehet tökéletesen eltérő kiindulópontból és alapvetően különböző módszertani megközelítés alapján, de két kortárs fenomenológus is megfogalmazta ezt a tézist. Dieter Lohmar a fenomenológiát empirikus pszichológiai és zoológiai vizsgálódásokkal kiegészítve jutott arra a megállapításra, hogy a fantáziaszerű önaffekció olyasfajta elemi reprezentációs rendszere az emberi tudatnak, amely egyfelől megelőzi a nyelvi reprezentációt, másfelől pedig feltehetően közös a magasabb rendű főemlősökkel.² Marc Richir pedig a fantázia működésének elemzését egy fenomenológiai antropológia kidolgozásában használja fel, és úgy véli, hogy el kell vetni a fenomenológiát uraló észlelésmodellt, és helyette a fantázia működését kell alapul venni ahhoz, hogy számot tudjunk adni az interszubjektivitás, az affektivitás és egyáltalán a genetikus értelemképződés mélyebb rétegeiről.³ A fantázia működésére és szerepére vonatkozó vizsgálódásaikban ugyanakkor mindketten Husserl alapvető gondolataihoz nyúlnak vissza.

¹ A tanulmány megírása során a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO 501/10) támogatásában részesültem.

² LOHMAR 2008.

³ RICHIR 2000. A mű címében szereplő „új alapozás” arra a lehetőségre utal, hogy egy egészen új fenomenológia dolgozható ki az észlelés paradigmája helyett a fantázia elemzésére támaszkodva. (Lásd a mű előszavát, különösen a 30–37.) Ugyanez a gondolat irányítja a későbbi műveket is. Lásd RICHIR 2004.

A fantázia fenomenológiája olyan meggyőződések fellazításából és megkérdőjelezéséből indul ki, amelyek mélyrehatóan meghatározzák a gondolkodásunkat, és azt, hogy egyáltalán mit tekintünk például filozófiai problémának. A hétköznapi gondolkodás abban feltétlenül egyetért a filozófiai hagyománnyal, hogy a fantázia működését nem tartja elsőrendű fontosságúnak. Hétköznapi meggyőződéseink a tárgyi világ, a valóság, a cselekvés, a hatékonyság fogalmaira épülnek. Filozófiai meggyőződéseink pedig az igazság eszméjére, amely – bármelyik filozófiai iskola igazságfogalmát értsük is rajta – mindenképp megragadható, rögzíthető, kifejezhető formát keres. A fantázia egyikbe sem illeszkedik. A fantázia illékony, szubjektív, változékony, személyes, alig vagy egyáltalán nem megragadható szabályszerűségei egyaránt idegen területet jelentenek a hétköznapi valóság és a filozófia számára. A fantáziát mindkét megközelítés a személyes problémákkal foglalkozó pszichológia hatáskörébe utalja, hiszen a terápiás pszichológia hivatott a psziché individuális feszültségeit és torzulásait kitapogatni és kezelni. Látnunk kell azonban, hogy a pszichológia legfeljebb a fantázia individuális tartalmával és legszemélyesebb oldalával foglalkozik, de semmiképpen sem a fantáziával magával mint a tudat sajátos működésmódjával.

Egy filozófiai vagy fenomenológiai megközelítésnek tehát mindenekelőtt azt kell megmutatnia, hogy a fantázia egyáltalán filozófiai téma. Ehhez először is azt kell belátnunk, hogy a fantázia nem csak akkor lép működésbe, ha éppen „tétlenkedünk”, vagyis amikor nem észlelünk, nem gondolkodunk, nem oldunk meg valamilyen problémát. A fantázia szakadatlanul működik, képek sokasága tolul a tudatunkba minden pillanatban, halljuk belső hangunkat, ahogy gondolkodunk, a nappali álmodozás hosszabb-rövidebb szakaszai megszakítják az éber tudatműködést, átérezzük mások kellemes, gyönyörteli vagy fájdalmas érzéseit, a vágy és a félelem képei állandóan felbukkannak „lelki képernyőnkön” stb. A tudat olyan, mint egy hatalmas pályaudvar nyüzsgő előcsarnoka, amelyben fantáziaképek és fantazmatikus érzetek tömegei keverednek gondolatokkal, emlékekkel és észlelésekkel. Éber életünk igen nagy része valójában fantáziaélet, tudatos életünk mellett zajlik egy fantáziaélet, amely legalább olyan jelentőségteljes, mint a nyilvános és tudatos élet, és nemcsak személyiségpszichológiai, hanem filozófiai szempontból is.

Ezt a tudatos gondolkodás peremén zajló működést a hagyomány elsősorban az álom tevékenysége felől vizsgálta, a fantázia más formái legfeljebb a művészi alkotófolyamat részeként váltak érdekessé. Amikor Freud megközelítésében az álom kiszabadult a jóslás, a szellemlátás és az okkultizmus kontextusából, akkor nyílt meg az út a tudat peremterületeinek vizsgálata felé. Ennek ellenére azt mondhatjuk, hogy a fantázia mégsem vált a filozófia érdeklődésének tárgyává. Helyesebben a fantazmatikus tevékenység egy válfaja, a képalkotás nagyon is az

érdeklődés középpontjában állt mind a karteziánus hagyományban, mind a német idealizmusban, ez azonban egyszersmind el is zárta az utat a fantázia *egészének* vizsgálata elől.

A kérdés mármost az, hogy miként tehető filozófiai elemzés tárgyává a fantázia, ha hirtelen jön, és ugyanolyan váratlanul elillan, ha legszemélyesebb félelmeink és vágyaink jelennek meg benne közvetlenül, vagyis ha a szubjektív élet intim és megragadhatatlan részét jelenti? Ha van a tudati működésben radikálisan egyedi esemény, akkor az nem is annyira az észlelés sajátosan egyedi perspektivikussága, hiszen az még a jelentés és az objektivitás külső kontextusába ágyazódik, hanem sokkal inkább a fantázia. Hogyan lesz ebből filozófia? Lehet-e a fantázia transzcendentális feltételeiről beszélni, vagyis van-e a fantáziának fenomenológiája? Többet tudhatunk-e meg a tudatról a fantázia vizsgálatával, mint más területek elemzésével? Ezeknek a kérdéseknek a tisztázásához forduljunk Husserl képzeletről, képtudatról és fantáziáról szóló gazdag és szerteágazó elemzéseire.

1. KÉPTUDAT ÉS FANTÁZIA

Mindenekelőtt érdemes rögzíteni, hogy a képzelet problémakörét a filozófiai hagyomány nagy része, de még Kant is a tárgy jelenlétének és távollétének szembeállítására felől ragadta meg. „A képzelőerő – írja Kant – a szemléleteknek a tárgyak jelenlétére rá nem szoruló tehetsége, vagy *produktív*, vagyis az előbbieknél, mármint a tárgyak eredendő ábrázolásának (*exhibitio originaria*) tehetsége, amely tehát előtte jár a tapasztalatnak; vagy *reproduktív*, a levezetett ábrázolás (*exhibitio derivativa*) tehetsége tudniillik, amely valami, korábban már birtokunkban volt empirikus szemléletet idéz újfent elménkbe.”⁴ A tárgy jelenlétének és távollétének különbsége arra utal, hogy a képzeletet alapvetően még Kant is az észlelés felől gondolja el. Ha pedig a jelenlét és távollét fogalmi ellentéte szolgál alapul a fantázia vizsgálata számára, akkor aligha kerülhető el, hogy a képzeletet az észlelés deficiens módusaként ragadjuk meg. A fenomenológia megjelenéséig az az elképzelés uralta a filozófiát, hogy a képzelet az észleléstől függő, levezetett, másodlagos képesség. Arisztotelész a következőképpen fogalmaz a *De animában*: „a képzelet: az aktuális érzékelés által keltett mozgás. Minthogy elsősorban a látás minősül érzékelésnek, ezért a képzelet (*phantasztia*) neve is a fény (*phaoosz*)

⁴ KANT, I. (2005): Pragmatikus érdekű antropológia. In: KANT, I.: *Antropológiai írások*. (MESTERHÁZI M. ford.). Osiris, Budapest. 7–306. (28§. 78.)

szóból származik, mivel fény nélkül nem lehet látni.”⁵ A képzelet tehát elsősorban a látásra alapuló észlelésből származik. Hume az emlékezetet és a képzeletet sorolja egymás mellé, és mindkettőt olyan képességként határozza meg, amely az eredeti benyomás elhalványult mását idézi fel. A különbség az, hogy az emlékező-tehetség elevenebb ideákat alkot, és megőrzi az eredeti benyomások sorrendjét, vagyis kötött. A képzelőerő képes ugyan szabadon áthelyezni és átalakítani ideáit, a képzelőerő ideái azonban az eredeti észlelésből származó benyomások elhalványult másai, ezért legfőbb jellemzőjük az elmosódottság: „a képzeletben megjelenő ideák elmosódottak és bágyadtak, és így nehezebbre esik a szellemnek, hogy egy kicsit hosszabb időre is szilárd és változatlan alakban tartsa őket”.⁶

Husserl nemcsak azzal az elképzeléssel szakít, amely szerint a képzelet az észlelés elhalványult mása lenne, hanem Brentano megközelítésével is. Brentano 1885/86-os előadásában – amelyet Husserl is látogatott, és az erről az előadásról készült jegyzeteit fel is használta saját fantáziáról szóló előadásában – az észlelést és a fantáziát a tulajdonképpeni és a nem tulajdonképpeni képzet fogalmi ellentétével világítja meg. Brentano a következő meghatározást adja: „A fantáziaképzetek olyan nem szemléleti és nem tulajdonképpeni képzetek, amelyek szemléleti képzetekhez közelítenek. [...] A határ azonban elmosódik.”⁷ Az, hogy a fantáziaképzetek közelítenek az észleleti képzetekhez, azt jelenti, hogy a fantáziaképzetek sajátos szemléleti magot tartalmaznak. Ez a szemléleti mag azonban Brentano meghatározásában egyszersmind azt is jelenti, hogy a fantázia nemcsak szemléleti elemekből, hanem fogalmi elemekből is építkezik. A fantáziaképzetek nem tulajdonképpeni képzetek (*uneigentliche Vorstellungen*) alá sorolása Brentano azon meggyőződését fejezi ki, hogy a fantáziában szemlélet és fogalmiság sajátságosan keveredik. A fantáziaképzetek – írja Brentano – „nem szemléletek, hanem fogalmak szemléleti maggal”.⁸ „Meghatározásunk szerint részben a szemléletek területére, részben a fogalmak területére tartoznak.”⁹ Brentano másrészt úgy vélte, hogy egy nem létező tárgyra csak úgy vonatkozhat a fantázia, vagyis egy kentaurt csak úgy tudunk elképzelni, ha az ítélet a nem létező tárgyat, jelen esetben a kentaurt valóságosan helyettesítő reprezentációra, például egy jelre vagy egy képre vonatkozik. A valóságban nem létező tárgyra csak a tudatban valóságosan

⁵ ARISZTOTELÉSZ (1988): A lélek (*De anima* III, 3. 429a). In: *Lélekfilozófiai írások*. (STEIGER K. ford.). Európa, Budapest. 9–157. (122.)

⁶ HUME, D. (1976): *Értekezés az emberi természetről* (BENCE GY. ford.). Gondolat, Budapest. 31–32.

⁷ Az említett előadás szövegét két a hagyaték alapján adták ki. BRENTANO, F. (1959): *Grundzüge der Ästhetik* (Hrsg. MAYER-HILLEBRAND, F.). Bern. 86. Idézi MARBACH, E. (1980): *Einleitung des Herausgebers*. In: *Hua* XXIII, XLIV–XLVIII.

⁸ BRENTANO, F. (1959): *Grundzüge der Ästhetik*. i.m. 83.

⁹ BRENTANO, F. (1959): *Grundzüge der Ästhetik*. i.m. 87.

létező reprezentáció alapján irányulhatnak, és ez esetben a reprezentáló kép a jelhez nagyon hasonlóan működik, amennyiben egy távol lévő dolgot jelenít meg.¹⁰ Brentano álláspontját a következőképpen foglalja össze Husserl: „az észlelések tulajdonképpen képzetek, a fantáziaképzetek viszont nem tulajdonképpeniek, ez pedig nála [Brentanónál] közvetett, egy sajátos vonatkozás vagy fogalom által közvetített képzetet jelent.”¹¹

A képzelettel kapcsolatosan Husserl első és egyszersmind legfontosabb belátása már a *Logikai vizsgálódások*ban megjelenik, és világosan mutatja szembenállását Brentano elképzelésével. A képzeletben is elgondolunk valamit, és egy szignitív aktusban is megcélzunk valamit, a két aktus ezért első pillantásra nagyon hasonlóknak tűnik. Ha egy szobában ülök, és beszélgetőtársam a folyosón lévő emberekről beszél, akiket éppen nem látunk, illetve ha ugyanabban a szobában ülök, és elképzelem az embereket a folyosón, akkor első pillantásra nagyon hasonló dolgot művelek: mindkét esetben ezekre az emberekre „gondolok”. Husserl azonban azt állítja, hogy a két aktus között lényegi különbség áll fenn. Az első egy szignitív intenció, vagyis fogalmi jelentés alapján szerveződő, üres megcélzás, a másik esetben azonban egy szemléleti viszonyulás valósul meg. Husserl szerint az elképzelés nem szignitív megcélzás, amelynek még valamilyen szemléleti betöltődésre lenne szüksége, hanem az elképzelt dolog sajátos szemléleti adódása. A VI. *Logikai vizsgálódás* alapvető megkülönböztetése szerint az objektiváló aktusok a szignitív és az intuitív aktusok osztályára különülnek el. A képzelet aktu-
sai pedig Husserl felosztásában egyértelműen az utóbbi csoportba tartoznak (szemben Brentanóval, aki szerint a fantázia egyszerre fogalmi és szemléleti), vagyis a képzelet nem a gondolathoz, az üres megcélzáshoz, a jelentésen keresztül irányuláshoz áll közel, hanem egy dolog szemléleti, sőt érzéki szemléleti adódásához. Husserl ezzel a megfontolással kiszakítja a képzeletet a nem létező tárgy vagy a létező, de távol lévő tárgy jelen és jelentésen keresztül történő pusztá elgondolásának modelljéből, és a képzeletet a pusztá elgondolás helyett a tisztán szemléleti megjelenítés egy formájaként gondolja el. Ezzel pedig a képzelet és a fantázia egészen új megközelítését teszi lehetővé.

Husserl fantáziára és képzeletre vonatkozó elméletének különböző szakaszai különíthetők el, attól függően, hogy milyen kérdések kerülnek elemzéseinek középpontjába és hogy milyen analógiákkal kísérletezik. Mindazonáltal két határozottan elkülönülő fázis rajzolódik ki a hátrahagyott szövegekből. A *Fantázia és képtudat* címen az 1904/05-ös téli szemeszterben tartott előadás szövege arra a gondolatra épül, hogy a fantázia és az emlékezés tudati módjait a képtudat analógiája

¹⁰ Vö. BERNET 2004: 78–81.

¹¹ Hua XXIII, 93.

révén tudjuk megragadni. 1909 körül ezt a sémát elveti Husserl, és innét kezdve a reproductív időtudat felől közelíti meg a kérdést, vagyis nem a képtudat, hanem az emlékezet modellje alapján elemzi a fantázia működését.

1.1. A KÉPTUDAT MODELLJE

A képtudat leírása kettős észlelési struktúrát foglal magában. Egy kép szemlélése ugyanis először is egy képdolog (*Bild Ding*) tapasztalata, ami lehet egy fénykép papírja, egy festmény vászna, egy szobor anyagtömege stb. A képdolog a fizikai térben foglal helyet, hasonlóan más, észlelhető dolgokhoz, és maga is fizikai tulajdonságokkal rendelkezik. A képtárgy (*Bild objekt*) ezzel szemben már nem ennek a fizikai térnek a része, hanem a kép megnyíló terében megjelenő sajátos tárgyi-ság. Ennek a képben vagy kép által megjelenő tárgyiságnak pedig kettős értelme van: jelenti azt, ahogy megjelenik az ábrázolt dolog, az éppen adódó oldala felől, ebben a speciális ábrázolási módban stb., valamint jelenti magát azt a dolgot, amely megjelenik. Ennek a kettősségnek felel meg a képtárgy és a képszűzsé (*Bildsujet*) megkülönböztetése. A képtudat fenomenológiai elemzése tehát egy triadikus szerkezetet mutat: ha például egy portrét nézek, akkor először is előttem van egy sajátosan térbeli dolog, a vászon, azután egy meghatározott szögben és meghatározott fényviszonyok között ábrázolt arc, valamint az a személy, akit tulajdonképpen a képen keresztül látok. „A fizikai képtől megkülönböztetjük a reprezentáló képet, a megjelenő tárgyat, amelynek leképező funkciója van, és amelynek a révén a képszűzsét leképezzük.”¹² Ha a kép tulajdonképpeni tárgya például egy ismerősöm, akkor a képet szemlélve valójában rá gondolok, ő az intencionális tárgy. Megszokott körülmények között egy portrét megpillantva azonnal az ábrázolt személy az intencionális irányulás tárgya, ugyanakkor az utólagos reflexióban elkülöníthető a képi látvány sajátos szerkezete, valamint a konkrétan észlelt, hordozó dolog. Vagyis a képtudat aktusa egyrészt a képdologra, a képtárgyra és a képszűzsére irányulás bonyolult együttese, másrészt a tér rejtélyes megkettőződése, az észleleti tér felhasadása és egy imaginárius tér kibontakozása.

Ugyancsak érdekes kérdést vet fel a képdolog ontológiai státusza. Milyen értelemben *jelenik meg* a kép, ha közben maga ez a kép egyáltalán nem létezik itt és most? Valóságosan csak a kép fizikai hordozója létezik, valamint az a tárgyi-ság, amelyet a kép ábrázol, vagyis például a portré alanya, az eredeti táj, amelyet a festményen ábrázoltak, az a helyzet, amelyet a fotó megörökít. A kép azonban

¹² Hua XXIII, 19.

nem létezik semmilyen értelemben. Ugyanakkor ez a képdolog (*Bildobjekt*) mégsem semmi, hiszen nélküle nem lenne lehetséges egy fizikai dolog képként, szoborként, fotóként stb. való felfogása. A képtárgy tehát ténylegesen nem létezik sem a tudatban, sem a tudaton kívül, mégis képesek vagyunk egy képen keresztül irányulni valamely intencionális tárgyra. Husserl szerint itt közvetett megalapozási viszonyról van szó: az érzéki adatok egyfelől a fizikai hordozó felfogását teszik lehetővé, másrészt ugyanezek az érzéki adatok, egy sajátos rendeződésnek (*Verbildlichung*) köszönhetően az előbbire ráépülő képi felfogást is lehetővé teszik. Ennek analógiája a nyelvi jelek, például egy szó megértése, hiszen mind a kép, mind a szó „egy önmagán túlmutató vélekedés hordozója”.¹³

Egy kép szemlélése már önmagában is érdekes fenomenológiai leírásra ad alkalmat, Husserl azonban továbblép, és a képtudat után a fantáziát kezdi vizsgálni. Az 1904/05-ös előadásszövegben még úgy vélekedik, hogy a fantázia a külső képtudattal analóg módon működő tudati tevékenység, vagyis egyfajta „belső képtudat”.¹⁴ A fantáziát is úgy kell tehát felfognunk, mint a képtudatot, csak hogy ezúttal nincs előttünk ténylegesen észlelt képdolog.¹⁵ Vagyis az egész struktúra áthelyeződik a képzelet terébe, a képzelet terében azonban ugyanúgy különbséget tehetünk képszűzsé és képtárgy között. A fantázia aktusa egy bizonyos eseményre, dologra vagy személyre irányul, ám egy meghatározott képzeletbeli perspektívából: például előlről vagy hátulról látom az elképzelt személyt, az elképzelt eseményt egy szobában jelenítem meg vagy egy parkban, örömteli vagy szomorú érzések, várakozás vagy félelem kapcsolódik hozzá stb. Tehát a fantáziában is elkülöníthetjük a megjelenés sajátos perspektivikusságát (képszerűségét) és a megjelenő tárgyiságot.

A leírás akkor kezd igazán bonyolulttá válni, amikor Husserl a fantázia alapjául szolgáló kvázi-benyomásokat, a fantázia sajátos – ám nem külső érzékelésből eredő – érzéki adottságait veti alá vizsgálatnak. Ha a fantázia egy belső kép látása, akkor ennek a belső képnek is ugyanúgy sajátos érzetadottságok szolgálnak alapjául, mint a külső kép esetében, Husserl ugyanis ekkor még univerzálisan érvényesnek tartotta a felfogás-felfogástartalom sémát az objektíváló aktusok esetén. A fantáziának is alapul szolgálnak bizonyos felfogott tartalmak, ezek azonban

¹³ Hua XXIII, 25.

¹⁴ Ez természetesen nem keverendő össze a pszichologista hagyomány belső kép fogalmával. „A naiv felfogás mindenekelőtt abban téved, hogy a szellemi képet egy a szellemen valósan immanensen létező tárgyként gondolja el.” (Hua XXIII, 21)

¹⁵ A fantázia ugyan elgondolható egyfajta belső képstruktúráként, lényegi különbséget jelent azonban a képtudathoz képest, hogy a fantázia esetén nem beszélhetünk képdologról, vagyis a képi megjelenítés fizikai hordozójáról. „A fizikai kép esetében három tárgyiság, a fantázia esetében azonban csak kettő fonódik egybe.” (Hua XXIII, 29)

nem valóságos benyomások, hanem sajátos kvázi-benyomások, husserli terminussal *fantazmák*. „Az észleléseknek érzetek szolgálnak alapul, a fantáziáknak érzéki fantazmák. [...] A felfogástartalom önmagában még nem észlelő megértés, ez utóbbi csak a felfogás révén járul hozzá. Ugyanígy a fantazma is, eltekintve egy kentaur, egy ház stb. fantáziaszerű felfogásától, csupán érzéki tartalom, ami *teljességgel* más, mint a fantázia.”¹⁶ Az alapszerkezet az egyéb intencionális aktusokhoz nagyon hasonló: érzeteket fogunk fel intencionálisan, és ezen keresztül jelenik meg a tárgy. Ezúttal azonban az érzetek nem a konkrét érzékelésből, hanem a fantázia sajátos kvázi-érezékeléséből származnak.

Husserl korai elmélete szerint a képtudatban két felfogás épül egymásra és olvad egybe: az első az érzéki érzetekre épül és a képdolog megjelenését valósítja meg, a második pedig pusztá fantazmákat fog fel, és jeleníti meg ez által a kép által ábrázolt dolgot. A kép általi megjelenésben tehát egy látszateszlelés zajlik, amelyben egy nem jelen lévő dolgot megjelenítünk. Ennek a sémának az értelmében a fantazma ugyan különbözik az érzetektől (hiszen ezek egy térbeli, valóságos dolgot jelenítenek meg, a fantazmák pedig egy nem jelen lévő dolgot), ám nem teljesen független ezektől. A fantazma nem más, mint az érzetek egy sajátos rendezettsége, amely a képdologon keresztül megnyitja a fizikai teret, és egy képtárgy megjelenéséhez vezet. „A képtárgynak és a fizikai képnek nem egymástól elválasztott és különböző felfogástartalmak szolgálnak alapul, hanem ugyanazok. Ugyanazokat a látásérzeteket értelmezzük a papíron lévő pontokként és vonalaként, illetve megjelenő plasztikus alakként. Ugyanazokat az érzeteket értelmezzük egyszer gipszből lévő dologként, másszor fehér, emberi alakként.”¹⁷ A képtudat fantazmája ebben az esetben ráépül az érzetre, illetve az érzetek sajátos együttállása, meghatározott szerveződése teszi lehetővé a fantazmát.

A fantáziaműködés képtudat alapján történő leírása meglehetősen sok kérdést vet fel (például valóban minden fantáziatévékenység *képként* szerveződik?), ám mindezek közül a legnehezebb a fantázia alapjául szolgáló *fantazmák* eredetének kérdése. Sőt, úgy gondolom, hogy a fantázia érzéki anyagának eredetére vonatkozó kérdés az egész intencionalitáselmélet egyik rejtett fő kérdése. Mivel a fantáziát belső képtudatként képzelem el Husserl, ezért a *fantazmák* kérdését is ebből az irányból közelíti meg. A fantáziakép nem észleleti kép, ezért nem is lehet szó alapul szolgáló érzéki érzetekről. A *fantazma* tehát nem származhat az érzékelésből, ugyanakkor valamilyen alapul szolgáló összetevő mégis „jelen van”, ami lehetővé teszi az itt felmerülő kettős felfogást: egyrészt a fantázia képtárgyának,

¹⁶ Hua XXIII, 11.

¹⁷ Hua XXIII, 44–45.

másrészt a fantázia képszüzséjének megjelenését.¹⁸ Az alapul szolgáló képdolog hiánya miatt valójában az válik bizonytalanná, hogy mi jelenti egyáltalán a fantáziálás alapzatát vagy lehetőségét.

Márpedig, ha a fantáziában nincs alapul szolgáló, valóságosan jelen lévő kép, továbbá a fantázia anyaga, a *fantazma* nem származhat a közvetlenül jelen lévő érzetektől (ha egy hideg vonaton ülök, és közben egy déltengeri szigetről ábrándozom, akkor az éppen adott benyomások nem szolgálhatnak a fantázia alapjául), akkor mi az, ami jelenvalóként egy nem jelen való dolog megjelenítésének alapjául szolgál? Az intencionális tudat minden egyéb válfajában valamilyen közvetlen jelenlét (szóhang, kép, jel, érzéki adottság stb.) szolgál a megjelenítendő, de esetleg testi valójában nem jelen lévő alapjául. Egész egyszerűen azt kell mondanunk, hogy a fantáziában semmi sincs jelen. Csak az elképzelt helyzet vagy kép van jelen, de ez a megjelenés nem valóságos, hanem irreális, a fantázia minden egyéb konkrétan jelen lévő összetevőtől (test, érzet, környezet) teljesen függetlenül működik.

1.2. A VISSZAEMLÉKEZÉS MODELLJE

Ez a dilemma vezeti el Husserlt ahhoz a belátáshoz, hogy a fantázia alapjául szolgáló képtudat-, illetve képészlelésmodellt felváltsa egy másikkal. 1909-től a fantáziatudatot, vagyis a fantáziaszerű megjelenítést a visszaemlékezés alapján gondolja el.¹⁹ A visszaemlékezés ugyanis jó példát szolgáltat arra a típusú tudatra, ahol a megjelenített úgy válik jelen valóvá, hogy semmiféle ténylegesen jelen való hordozóra (kép, érzéki benyomás) nincs szüksége. Egy emlék nem úgy lesz a visszaemlékezésben a tudat tárgyává, hogy érzéki benyomásokat újfajta módon fogunk fel. A visszaemlékezés fenomenéjére 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 jelen valóvá, hogy ahhoz valamiféle jelenbeli támasztékra lenne szüksége.

¹⁸ Azzal sem lehet érvelni, hogy a fantáziálás pillanatában is vannak benyomásaink (hiszen észleljük a külvilágot, csak épp nem fordulunk a figyelmünkkel az éppen adott valóság felé), és hogy a *fantazma* valamiképp ebből a konkrét érzetösszességből eredne. Azért nem fogadható el egy ilyen elképzelés, mert ekkor a fantáziának kötődnie kellene a konkrét érzéki helyzethez, ugyanakkor világos, hogy a fantázia teljesen kötetlen és szabad.

¹⁹ Vö. MARBACH, E. (1980): *Einleitung des Herausgebers*. In: Hua XXIII, XLIV–XLVIII; Ehhez lásd még: BERNET 2003: 199–219.

A visszaemlékezésben úgy jelenik meg egy tárgy, egy helyzet vagy esemény, mint ami nem jelen való, ugyanakkor a múlt egy adott pillanatához tartozik. A múlt és a jelen azonban mégsem olvad össze (hiszen az hallucináció lenne), távolságuk megmarad, ám ez a távolság nem egy külső vagy belső képszerkezet alapján érvényesül, hanem az időtudat sajátos természete révén. Ha ez így van, akkor ugyanez a logika alkalmazható a fantázia esetére is. A fantázia kvázi-jelenléte és az észlelés jelen lévő valósága (*gegenwärtige Wirklichkeit*) között nem csupán konfliktus áll fenn, hanem az is elmondható, hogy időbeli viszonyuk is különleges. Ez a probléma már a képtudat kapcsán is felmerül, hiszen az észlelt dolog és a megnyíló kép nem ugyanahhoz az időpillanathoz tartoznak, de nem is különböző időkhöz. „Van tehát megjelenés, érzéki szemlélet és tárgyiasítás, ám konfliktusban az átélt jelennel: ez pedig nem más, mint egy nem-most megjelenése a mostban (*Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt*).”²⁰ A fantázia esetén talán még bonyolultabb ez a viszony, hiszen a képtudatot a *fantasma* még valamilyen módon az észlelés jelenbeli valóságához köti, a fantázia esetén azonban már nincs ilyen kapcsolat. A fantázia és az észlelés között nem részleges konfliktus áll fenn, hanem a fantázia mezejének egésze áll konfliktusban az észlelés mezejének jelenével. A kép esetében még van valamilyen fenomenálisan jelen lévő összetevő, vagyis észlelésszerű adottság, a fantázia esetében már nem beszélhetünk ilyenről. A fantáziában sem valamilyen érzéki adottság, sem egy alapul szolgáló képdolog, sem pedig egy jel nincs jelen. A fantázia rejtélye éppen abban áll, hogy noha semmi sincs jelen, mégis megjelenít valamit.

A döntő belátás tehát a következő: mind a visszaemlékezést, mind a fantáziát az időtudat alapján lehet értelmezni. Ennek értelmében a visszaemlékezés egy *tételező* szemléleti-reproduktív jelenvalóvá tétel, a fantázia pedig *nem tételező* szemléleti-reproduktív jelenvalóvá tétel. Mindkettő az időtudatra épül, az első azonban létezőként tételezi tárgyát, még ha ez a létezés egy elmúlt létre is irányul, a második viszont a megjelenített dolgot vagy eseményt nem tételezi létezőként, de ugyanúgy jelenvalóvá teszi: reprezentálja (*vergegenwärtigt*). Ez azonban nem azt jelenti, hogy a fantázia valamilyen módon a visszaemlékezés „neutralizált” formája lenne: nem abból ered a fantázia, hogy az emlékeinket kicsontozzuk és megfosztjuk egyedi tartalmuktól. A fantázia alapja az időtudat, amennyiben csak az időtudat képes arra, hogy olyasmit tegyen jelené, ami valóságosan nincs jelen.²¹

Összességében azt mondhatjuk, hogy a fantáziának mind a produktív jellege, mind az idői jellege azt mutatja, hogy a fantázia esetében tarthatatlanná válik

²⁰ Hua XXIII, 47.

²¹ BERNET 2003, különösen 208–210.

a felfogás-felfogástartalom séma. A fantázia magyarázata nem lehetséges valamilyen speciális tartalom intencionális felfogásaként. A fenomenológiai elemzés végül arra utal, hogy a fantázia esetében az intencionális és nem intencionális jelleg világos különbsége is megkérdőjeleződik. Vagyis nem minden fantázia tekintethető objektíváló aktusnak.

A Husserl által bevezetett kulcsfogalom a fantázia „próteuszi” jellege. A görög tengeristenhez hasonlóan, aki mindenféle lény formáját magára tudta öltetni, a fantázia is szabadon alakul, és rendkívül változatos. „Próteusz-szerűen változik a jelenség, amott felvillan valami mint szín és plasztikus forma, és már el is tűnik, és a szín, ahol feltűnik, valamilyen sajátos módon üres, telítetlen, erőtlen; és hasonlóan a forma is olyan bizonytalan, árnyékszerű, hogy nem jutna eszünkbe ilyesmit az aktuális észlelés és képszerűség szférájába elhelyezni.”²² Az árnyékszerű és változékony jelleg mellett a fantázia másik jellemzője az, hogy az észleléstől és a képtudattól eltérően a fantáziajelenségek nem folyamatosak. Időbeli fennállásukban semmilyen konstans mozzanatot nem találunk: a fantázia megjelenése felvillanásszerű (*blitzhaft*), és ugyanolyan gyorsan eltűnhet, ahogy fel is bukkant. És még ha egy azonosítható dologra gondolunk is, annak a tulajdonságai pillanatról pillanatra változhatnak, akár egy álomban. „Az ábrázoló tartalmak próteuszi változékonyságával párhuzamosan és *eo ipso* változnak a tárgyi megjelenések, és rendszerint nem csupán változnak, hanem hirtelen teljesen át is alakulnak.”²³ A fantázia szabadon lebegő képeiben sem rögzíthető idővonatkozás, sem rögzíthető tárgyvonatkozás nincs. A fantázia valójában nem itt és most játszódik, a mindenkor itt és most ugyanis egy meghatározható tárgyi környezet, amelyben a testem elhelyezkedik. A fantázia tárgya pedig pillanatról pillanatra változhat anélkül, hogy ennek a változásnak valamilyen változatlan tárgyi-objektív elem az alapjául szolgálna.²⁴

A próteuszi jelleg ugyanakkor mélyen kétértelmű. Egyfelől jelentheti azt, hogy a fantázia szegényebb az észlelésnél, a valóságos észlelés valamiféle halványabb változata, a valóság árnyképe. Másfelől jelentheti azt is, hogy a fantázia sokkal gazdagabb az észlelési tapasztalatnál, hiszen nem kötik az észlelést fogva tartó kulturális szabályok és fizikai törvények. A képzelet széles értelemben vett mezejét ezért feloszthatjuk intencionális és nem intencionális képzeletre. Az előbbit hívhatjuk imaginációnak, szerkezete ugyanis az objektíváló aktusokéval mutat

²² Hua XXIII, 59.

²³ Hua XXIII, 64.

²⁴ „Ebben a próteuszi változásban egyáltalán nem konstituálódik állandóan egy egyedi, primér tárgy abban az értelemben, ahogy a fizikai képek esetén egy rögzített képtárgyról beszélhetünk.” (Hua XXIII, 65) A fantáziának ez a felfogása leginkább a nappali álmodozáshoz áll közel, hiszen a fantázia említett jellemzői az álom jellemzőire emlékeztetnek.

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 affektivitásokhoz, amennyiben gyakran a vágy képei, a félelem képei, a szégyen és büszkeség képei jelennek meg a fantáziában. Az imagináció tudatos és akaratlagos elképzelése egy nem észlelhető tárgynak, a fantázia viszont szabadon lebegő képek váltakozása, alapvetően a nappali álmodozáshoz hasonlóan. Úgy gondolom, hogy a fantázia bizonyos értelemben csak akkor érdekes a fenomenológia számára, ha nem az intencionális tudat (észlelés vagy imagináció) elhalványult eseteként fogjuk fel, hanem az intencionális tudat „alapzataként”.

Talán az eddigi elemzésekből is világos, hogy akár a képzelet intencionális, képszerű változatát vesszük, akár a nem intencionális, próteuszi fantáziát, a korai fenomenológia alaptézise, a felfogás-felfogástartalom séma mindenképp érvényét veszti. Az elsőben az intencionális irányulás nem valamiféle jelen lévő érzetadottságokra épülve jön létre, hanem az időtudat sajátos teljesítménye révén. A másodikban pedig nemcsak a „tartalom”, a *fantazma* eredete válik kérdésessé, hanem magáról a felfogásról sem mondhatjuk, hogy világos és intencionális szerkezetet mutat, hiszen rögzíthetetlenül változékony. Az imagináció ugyan még objektíváló aktusként értelmezhető, a fantázia már ekként sem.

A fantázia működése sokféle alakot ölthet, és sokféle problémát felvet.²⁵ A fantázia működésének vizsgálatát a következőkben azokra a formákra korlátozom, amelyeket nemcsak a felfogás-felfogástartalom séma nem jellemez, hanem az intencionális és objektíváló jelleg sem. Ezeket a fantáziaműködéseket Dieter Lohmar a *gyenge fantázia* terminussal nevezi meg, és alapvetően az önaffekció fogalma alá sorolja.²⁶

²⁵ A fantázia fenomenológiai elemzésének alapvető problémáitól kell a továbbiakban eltekintennem, illetve későbbi elemzésekre hagyni. Ilyen például az énhasadás problémája, amely nem egyszerűen a fantázia-én és a valóságos én közötti különbséget jelöli, hanem egyszersmind az alteritás problémáját is sajátos megvilágításba helyezi. „Az a távolság, amelyet a tiszta fantázia létrehoz az elképzelő megjelenítés impresszionális élménye és az elképzelt észlelés között, valójában az alteritás minden más formájának az alpmintáját szolgáltatja.” (BERNET 2004: 117) Ilyen továbbá a perceptív fantázia (ez nem portrészzerű leképezés, hanem fiktív alakok megjelenítése például színházi előadásban), amely elsősorban az esztétikai vizsgálódások felé nyitná meg az utat. Vö. ESCOUBAS, É (1996): *Bild, Fiktum et esprit de la communauté chez Husserl. Alter 4. (Espace et imagination)*. 281–300; FERENCZ-FLATZ 2009: 235–253.

²⁶ LOHMAR 2008.

2. FANTÁZIA ÉS ÖNAFFEKCIÓ

Az eddig vizsgált fenomenológiai leírás a fantáziát, noha az észlelés modellről elmozdulva, mégis – a filozófiai hagyománnyal egyetértésben – elsősorban a képalkotás tevékenysége felől vizsgálta. Ahogy Kant fogalmaz: a tárgy jelenléte nélkül megalkotjuk a tárgy *képét*. Ám ha egy kicsit figyelmesebben számba vesszük, hogy mi mindent fantáziálunk, akkor rögtön kiderül, hogy a fantázia tevékenysége nem merül ki a képalkotásban. A fantázia nem csak arra képes, hogy képeket teremtsen a tudatban, függetlenül a valóságos benyomásoktól és az egykori tapasztalatoktól. A fantázia a képek mellett még érzetek és érzések sokaságát, a mozgás, a fájdalom, de alkalmasint a gyönyör érzéseit is előidézi. A fantáziának ez a – Dieter Lohmar kifejezésével – gyenge változata mindig konfliktusban áll a konkrét érzéki benyomások tömkelegével, és rendszerint alul is marad e küzdelemben. Valószínűleg csak akkor vesszük észre, vagyis akkor vagyunk képesek rálátni a fantázia működésére, ha a patológikus formáival találkozunk: a fantázia túlzó vagy a fantázia csökevényes működésmódjával. Az előbbiben a fantázia úgyszólván eluralkodik a valóság fölött, ilyen például a skizofrének által hallott belső hangok túlereje a ténylegesen észlelt valósággal szemben. A fantázia csökevényes vagy hiányos működése ezzel szemben egyfajta fantáziaszegénység vagy „fantáziavakság”, amely leginkább a mások gondolati és érzésvilágába való beleélés képtelenségeként, vagyis az autizmus egy formájaként ragadható meg. Nézzünk azonban néhány hétköznapi példát.

2.1. A GYENGE FANTÁZIA

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 egész világát tárja elénk, noha a szöveg önmagában természetesen nem más, mint jelentésszerű jelek sorozata. A fantázia nélkül a szöveg halott maradna, a fantázia viszont a szöveg utalásai alapján „fantomérzetek” és „fantombenyomások” tömegét állítja elő.

Ha egy általam ismert személy szövegét olvasom, akkor nemcsak a szöveg tartalmára figyelek, hanem nagyon gyakran az az érzésem is támad, hogy őt magát hallom beszélni. Az ismerősünk által írt levél nem egyszerűen dekódolandó jelek sorozata, amellyel információhoz jutunk az élményeivel kapcsolatban, a levél ugyanis az ismerősünk hangján szólal meg. Levele és nyelvi megszólalása lényének auráját és egész stílusát felidézi.

Érdemes megfigyelni, hogy majdnem minden olvasási aktust, még a legszemélytelenebb szöveg olvasását is valamiféle belső hang kíséri. Sőt, még akkor is van háttérfantáziánk, amikor nagyon figyelünk valamire. A gondolkodást magát is hangok kísérik, ezek a hangok hol felerősödnek, hol elhalkulnak, hol önmagammal, hol másokkal beszélgetek gondolatban. Ezt a fajta fantáziaműködést pedig aligha lehetne az intencionalitás hatáskörébe vonni, nem intencionális és nem objektíváló élményekről van szó. Ugyanakkor azt sem mondhatom, hogy az intencionális aktusok peremén pusztá kiegészítő tartalmak, a tényleges érzetek mellett fantáziált érzetek keletkeznének, amelyek meghatározott viszonyban állnak a felfogással. A fantázia többnyire kevesebb, mint intencionális forma, de több, mint artikulálatlan felfogástartalom. Különlegessége és érdekessége éppen e köztes jellegének köszönhető. A fantázia nem része az észleléstől a beszédig ívelő intencionális és objektíváló aktusok sorozatának, de nem is pusztá és még értelmetlen benyomás. Sajátos formálódással rendelkezik, ami egyfajta többletként jelentkezik a mindenkori észlelésben. Ez a többlet jelentkezhethet az egyedi tartalom többleteként, de jelentkezhethet valamiféle fogalom előtti általánosságként is (például egy bizonyos stílus fantáziálásában vagy a tipizáló felfogásban).

Nem azért szisszenek fel, ha mástól vesznek vért, mert együtt érzek vele és sajnálom, hanem azért, mert magát a fájdalmat fantáziálom. Szinte érzem, ahogy a saját bőrömről hatol át a tű, és ahogy a kellemetlen, szúró fájdalom szétárad a kezemben. Dieter Lohmar kedvelt példája: ha valaki a szemem láttára beleharap egy citromba, akkor azonnal érezni vélem a számat összehúzó, fanyar, savanyú ízt. Mintha én magam harapnék a citromba, holott a látványnak magának semmi köze a fantáziált ízhez. A citrom erős, fanyar és savanyú ízének fantáziálása a látvány pillanatában egy fantáziaszerű önaffekció.

Ha egy hipochonder jelenlétében betegségről beszélnek, az illető azonnal fantáziálni kezd a tüneteket. Nem eljártssza a tüneteket, és csak panaszkodik, hogy sajnálatot ébresszen maga iránt, hanem valóban érezni véli a fájdalomnak azt a rajzolatát, amelyről az imént beszéltek neki. Ha daganatról beszélnek, akkor ő is érzi a daganatot, ha veseelégtelenségről, akkor rögtön érzi, hogy a saját veséje már alig-alig működik, és bármelyik percben felmondhatja a szolgálatot. A hipochonder fantáziája azért súrolja a patológikus állapot határát, mert a valóságos érzésekkel konkurál.

Ha a zenére nem mint struktúrára és sajátos nyelvre figyelünk, akkor a zenehallgatás egészen különleges módon hozza mozgásba a fantáziát. Nemcsak képek, hanem érzések, indulatok teremődnek önaffektív módon. Mivel a zene a legkevésbé diszkurzív és a legkevésbé képi művészet, ezért a fantáziát sem nyelvi és képi szinten mozgatja.

A fantáziának még van egy sajátos változata, az önkéntelen sematizálás. Mindenki ismeri azt, amikor gomolygó felhőkbe, bonyolultan indázó geometrikus rajzolatokba, félhomályos sarkokba formákat és alakzatokat vetítünk bele. A felhőben természetesen nincs arc, egy pillanatra mégis arcot látok bele. A tapétán természetesen csak síkbeli vonalak indáznak, mégis térhatású alakzatokat, betűremkedő vagy kiugró formákat látok. Ezt sematizált fantáziának nevezném.

A példákat hosszan lehetne sorolni: beszélhetünk mozgásfantáziáról, amikor egy sportoló mozgását figyelve a fantáziában együtt mozgunk vele, vagy érzelmi fantáziáról, amikor egy hozzánk közel álló ember érzelmi állapotába olyan erősen beleéljük magunkat, hogy érezni kezdjük az ő érzéseit. Az affektivitás és a fantáziálás viszonya „fordítva” is működik: nemcsak mások érzéseit érzem át a fantazmatikus önaffekció révén, hanem a saját érzelmi állapotaim is állandóan fantáziálásra késztetnek. Ha székény ér, akkor az affektív állapot állandóan fantáziaképeket idéz elő: mi történt, hogy történt, mit csinálhattam volna, hogyan lehetett volna jobban reagálni stb.

Úgy tűnik, hogy minden affektivitásnak megvan a maga önaffektív, fantáziaszerű változata is. Ebből azonban nem az következik, hogy a valóságos tapasztalati világ mellett lenne még egy nem tapasztalati árnyékvilág is a fantázia terében. Ez a különös korreláció affektivitás és önaffektivitás között sokkal inkább arra utal, hogy a fantázia és az intencionalitás korrelációban állnak egymással, és áthatják egymást. Nincs intencionalitás fantázia nélkül, és nincs önaffekció intencionalis kezdemények nélkül. Minden intencionalításban fellelhetők a fantáziaműködés nyomai mind a morphé, a felfogás, mind pedig a hülé, a felfogott tartalom szintjén. Másrészt minden fantáziaszerű önaffekció már rendelkezik egy elemi intencionalis formálódással, egy elemi sematizálódással.²⁷

2.2. A FANTAZMA EREDETE

Ahogy láttuk, Husserl 1909-től kezdődően a fantáziát már nem a felfogástartalom séma, és nem is a képtudat modellje alapján értelmezi. Gondolhatnánk azt, hogy az időtudatra épülő modell egyik előnye éppen abban áll, hogy már

²⁷ Az önaffekció fogalma némiképp félrevezető fogalom, hiszen receptivitás és spontaneitás ketősségét feltételezi. Olyan, mintha saját receptivitásomat én magam afficiálnám, vagyis mintha saját passzivitásommal szemben én magam lennék aktív. Ez a megkettőződés zavarba ejtő és félrevezető, legalább olyan félrevezető, mintha azt mondanám, hogy az egyik kezem képes gratulálni a másiknak. Affektivitás és *fantazma* összefüggésének elemzése céljából azonban mégis érdemes az önaffekció fogalmát megőrizni, ám egy sajátosan a fantáziával összefüggő jelentéssel ellátni.

nem kell *fantazmáról* mint a fantáziafelfogás sajátos anyagáról és a fantázia alapzatáról beszélnünk. A helyzet azonban ennél bonyolultabb. Éppen az előző példák mutatják meg, hogy a fantazma kérdése bizonyos értelemben továbbra is alapvető jelentőségű marad. Az előző példák sajátossága ugyanis abban áll, hogy nem tárgyakat, személyeket, formákat, hanem *érzeteket* és *érzéseket* fantáziálunk. Mit jelent fantáziálni a citrom fanyar savanyúságát, és mi történik egy ilyen élményben? Mit jelent egy piros ruha helyett csak a piros színt fantáziálni? Hogyan lehetséges pusztán elképzelni a szomorúságot? Ezekben az esetekben olyan kvázi-érzéki tartalmakról beszélhetünk, amelyek ugyan nem egy bizonyos intencionális felfogás tartalmai, mégis „adottságok”. Vagyis, noha más szinten és más összefüggésben, visszatértünk a fantazma eredetének és sajátosságának kérdéséhez.

Háromféle értelemben beszélhetünk fantazmáról: 1) A *fantazma* a képtudat esetén a képi felfogás tartalma, amely az alapul szolgáló, valóságos érzéki adottságok sajátos rendezettségét, az érzéki adottság belső motivációs összefüggéseit jelenti. Egy dolgot úgy észlelek, hogy az észlelés érzéki tartalma egy olyan kvázi-érzéki tartalmat is lehetővé tesz, amelyre a képi felfogás épülhet. Ugyanaz az érzéki adottság egyszer az észlelés érzéki tartalmaként, máskor a képi felfogás alapjaként, vagyis fantazmaként funkcionál. 2) Fantazmának nevezhetjük ugyanakkor a képi hordozó nélküli, vagyis tiszta fantázia „tartalmát”. Noha Husserl a fantázialeírás második modelljében már elveti a felfogás-felfogástartalom sémát és ezáltal a fantazma fogalmát is, a tiszta fantáziában is beszélhetünk olyan sajátos kvázi-érzéki összetevőkről, amelyek nem az intencionális morphehoz tartoznak. 3) Valójában a fantazma harmadik esete, a fantáziaszerű önaffekció mutatja meg az előző értelemben vett fantazma jelentőségét is. Ebben a harmadik értelemben véve ugyanis világos, hogy nem csupán értelemmel bíró intencionális vonatkozásokat (tárgyakat, formákat, helyzeteket) vagyunk képesek elképzelni, hanem pusztán érzéki tartalmakat is.

Husserl hosszan és behatóan elmélkedett a fantazma természetéről és eredetéről. Az 1904/05-ös előadás gondolatmenetének egyik fő kérdése, hogy miként lehet különbséget tenni az észlelés alapjául szolgáló érzet (*Empfindung*), másfelől a képtudat, illetve a fantázia alapjául szolgáló fantazma között. A kérdést arra vonatkozóan, hogy az érzet és a fantazma közötti különbség vajon lényegi vagy csupán fokozati, végül is nyitva hagyja.²⁸ Az előadás utolsó két paragrafusában felvázolja a két lehetőséget. Az 51. § a modifikáció fogalma segítségével egy olyan összefüggést vázol fel, amely szerint a reprezentálás (*Vergegenwärtigung*) minden esetben csak egy prezentálás (*Gegenwärtigung*) modifikációjaként érthető.

²⁸ Vö. Hua XXIII, 12.

Ez azonban nem úgy értendő, hogy először a közvetlen jelenlétben adódna az észlelés érzéki tartalma, azután ez módosulna a fantáziatudat *fantazmájává*. Természetesen nem így keletkezik a *fantazma*, mégis van egy bizonyos hierarchikus összefüggés a modifikálatlan és a modifikált tartalom között. Az 52. § mellérendelő viszonyt állapít meg a prezentáló és reprezentáló tudatok között, és azt állítja, hogy a fantázia kvázi-érzéki tartalma és az észlelés közvetlen érzéki tartalma között nincs alá-fölé rendelési viszony. „Az érzet és a megfelelő fantazma, eltekintve a különböző felfogásmódoktól, már önmagukban is különbözőek, az esetleges közös mozzanatok ellenére. Vagyis a fantazma lényegéhez tartozik, hogy csak reprezentatív módon működhet.”²⁹ Ebben a megközelítésben tehát a *fantazma* már önmagában különbözik az érzettől, nem pedig az érzetnek valamiféle modifikált, vagyis sajátosan függő változata.

Noha az előadás szövege ezzel az eldöntetlen kérdéssel zárul, úgy tűnik, hogy Husserl mégis inkább az első változat felé hajlik. Egy 1909-ből származó szövegben azonban egészen más irányt vesz a problémával kapcsolatos felfogása. Ha a fantázia esetén – az időtudathoz hasonlóan – feladjuk a felfogás-felfogástartalom sémát, akkor azt kell mondanunk, hogy mindaz, ami tartalomnak vagy felfogásnak tűnik a fantáziában, valójában csakis a tudat működésének az eredménye. Vagyis – bármilyen furcsán hangozzék is első hallásra – nincs benyomásszerű elem, amelyet vissza lehetne vezetni az észlelésre. „A fantázia esetében nem egy színnel van dolgunk mint felfogástartalommal, majd pedig egy [az észleléshez képest] megváltoztatott felfogással, vagyis olyannal, amely létrehozza a fantázia-élményt. Sokkal inkább arról van szó, hogy ez a »tudat« teljes mértékben tudatból áll (»Bewusstsein« besteht durch und durch aus Bewusstsein), és már a fantazma mint érzet is »tudat«.”³⁰ Ez a különös megfogalmazás azt sejteti, hogy például a fantáziában fantáziált érzet sem valamely valóságos érzet modifikált vagy elhomályosult változata, hanem maga is tudat, vagyis a tudat terméke. A *fantazma* nehezen megoldható problémája tehát végül arra vezet rá Husserlt, hogy a *fantazmát* – és ezzel a fantáziát is – teljesen elszakítsa az észlelés fogalmkörétől. Egy másik, ugyancsak 1909-ből származó szövegben így fogalmaz: „A fantazma nem aktuskarakter, amely egy nem-fantazmához kapcsolódik, vagyis nem valamiféle további tartalom. A fantazma modifikáció, ami azt jelenti: minden fantazma teljes mértékben és csakis fantazma (*durch und durch Phantasma*). A fantáziafelfogás pedig nem felfogás, hanem fantázia.”³¹ Minden, ami a fantáziában adódik, az a legkisebb részletéig menően a fantáziatudat terméke.

²⁹ Hua XXIII, 107.

³⁰ Hua XXIII, 265.

³¹ Hua XXIII, 275.

Nem máshonnet származó elemeket alakítunk át, és nem másféle, de hasonló fel-fogásokat módosítunk részlegesen, hogy eljussunk a fantáziaélmények sajátos állapotához. A fantázia tökéletesen önálló és bizonyos értelemben önteremtő tudat. Csakis tudat, és semmi más, mint tudat.

A *fantazma* természetére és eredetére vonatkozó kérdés tehát megoldást nyer abban az elképzelésben, amely a fantáziát teljes mértékben a tudatból eredezteti, és az időtudat sajátosságában véli megtalálni az alapját. A fantáziaszerű önaffekció problémája azonban újra felveti, és az észleléssel szembeni különbséghez képest más, talán termékenyebb irányból veti fel a *fantazma* természetére vonatkozó kérdést.

3. FANTÁZIA ÉS GENETIKUS FENOMENOLÓGIA

Ha nem a képalkotás és intencionalitás felől közelítjük a fantázia tevékenységét, akkor nem valamiféle hiányt és lefokozott állapotot, az észlelés árnyékát fogjuk a fantáziában megtalálni, hanem az intencionalitást megelőző, sajátos szabályoknak és szerkezeti összefüggéseknek engedelmeskedő tudati szférát. Néhány értelmező felveti azt a gondolatot, hogy a fantázia sajátos jellemzői (az irrealitás, a nem jelenvalóság, a váratlanság és különösen az, hogy a fantázia csak utólag, a reflexió segítségével helyezhető el a mostok sorában) arra utalnak, hogy a fantáziával nem a konstituált idő körébe lépünk, ahol például az észlelés is zajlik, hanem a *konstituáló idő* előzetes szférájába.³² Vagyis a fantázia a konstitúciós tevékenység mélyebb szintjeibe enged bepillantást. Husserl az előadások szövegében így fogalmaz: „A fantázia esetén semmi »jelenbelit« [*Gegenwärtiges*] nem találunk [...]. Ebben a megjelenésben teljes mértékben hiányzik a jelenhez való viszony.”³³ A jelenhez való viszony megteremtése mindig egy utólagos, reflexív tevékenység eredménye, hiszen csak utólag állapíthatom meg, hogy amikor a tengerpart fehér homokját képzeltem el, *éppen abban a pillanatban* futott be a vonat a pályaudvarra. Az élményben magában feloldódom a tengerpart szemlélésében, és a fantázia úgyszólván függetleníti magát a konkrét, valóságos környezettől. „Ebben az esetben csak egy közvetett folyamat eredménye a jelenbe való beletagolás, amely ugyanakkor már egy közvetettségek által objektivált, nem közvetlenül érzékelt jelen.”³⁴ A fantázia vizsgálata tehát egy bizonyos lehetőséget kínál arra, hogy bepillantást nyerjünk a konstituált szintek alatti konstitúciós működésbe, vagyis abba a folyamatba, amely a genetikus fenomenológia tulajdonképpeni tárgya.

³² Vö. SCHNELL 2007: 140.

³³ Hua XXIII, 79.

³⁴ Hua XXIII, 78.

Az intencionális reprezentáció szférájától elkülönülni látszik a tudatműködés se nem nyelvi, se nem képi reprezentációs szintje, amely leginkább a fantázia formájában jelenik meg. A fantázia elmosódó jellege nem egyszerűen primitívebb szintet jelent a voltaképpen nyelvi-fogalmi reprezentációhoz képest, hanem egy olyan önálló szférát, amely átmeneti szerepet tölt be az érzéki benyomások nyers alaktalansága és a fogalmi felfogás intencionális jellege között. Ez az, amit Kant sematizmusnak nevezett. A fantáziában a sematizmus nem absztrakt funkcióként áll előttünk, amelyet feltételeznünk kell, hogy érzékiség és értelem egymásra vonatkozását magyarázhassuk: a fantázia fenomenológiai bepillantást enged a tudatműködés elemibb formáiba. Hogyan kell ezt értenünk?

Minden észlelés és minden „valamiként való felfogás” egyfajta intencionális többletet tartalmaz, a fenomenológiai elemzés során pedig különbséget tehetünk a felfogás közvetlenül adódó összetevői és az apprezentáció által létrehozott mozzanatainak között. Természetesen nem arról van szó, hogy a látott oldalt és a nem látott oldalakat külön-külön konstituálja a tudat, majd egy további aktusban összefogja a különálló elemeket. Az észlelést és minden egyéb felfogást az egészelégesség jellemzi, valamint az, hogy egy tágabb horizontba illeszkedik. Az előzetes egészelégesség konstitutív mozgását Kant *transzcendentális sémának*, Husserl pedig *típusnak* nevezi.³⁵ Husserl a *típus* fogalmával nem Kant tanításához kapcsolódik, noha *séma* és *típus* között sok a hasonlóság, sőt az átfedés. A husserli *típus* mint a fogalmi felfogás előzetes formája, abban különbözik a kanti *sémától*, hogy a *típus* az új tapasztalatoktól függően megváltozhat.³⁶ A kanti *transzcendentális séma*, noha nem képi természetű, hanem szabályként határozható meg, mégis állandónak tekinthető, hiszen *a priori*, vagyis általánosan érvényes és ennek következtében rögzített fogalmakra támaszkodik. Husserl azonban a genetikus fenomenológia értelmében úgy fogja fel a típust, hogy az megelőzi a tudományos, vagyis rögzített fogalomalkotást, hordozza az egyéni tapasztalat esetlegességeit, ennek következtében változékony. A fogalmaink Husserl vizsgálódásainak értelmében a megelőző tapasztalatokra támaszkodnak, és az újabb tapasztalatok fényében megváltozhatnak. Husserl kedvelt példája a bálna: csak egy bizonyos tanulási folyamat során alakul át a bálna mint hal típusa a bálna mint emlős fogalmává. A tipizáló felfogás egyik aspektusa tehát a változékonyosság. Számunkra azonban most a másik aspektusa fontosabb: nevezetesen az, hogy a mindenkori típus egy bizonyos előzetes és egészelégző formát biztosít a felfogásnak. Minden tapasztalatban feltárható olyan előzetes sematizálás és tipizálás, amelyre azután ráépül a konkrét felfogás és fogalmi azonosítás.

³⁵ Vö. LOHMAR 2003: 93–124. Sematizmus és típus összefüggéséhez lásd még LOHMAR 2008: 103–156.

³⁶ A *típus* fogalmához lásd EU (különösen 80–85. §)

Ez az előzetes sematizálás és tipizálás, vagyis hogy minden egyes pillanatban a lehetőségek játéktere, de a lehetőségek *egy bizonyos módon* – vagyis a korábbi tapasztalatoktól függően – előrajzolt játéktere áll előttünk, a genetikus fenomenológiai vizsgálódások kulcsát jelenti. A fantázia kérdésével kapcsolatban ez arra utal, hogy noha a fantázia mint aktus független az észleléstől mint aktustól, de nem független a tapasztalattól és a tapasztalatra alapuló tipizálástól. A fantáziában nem az egyes észlelések elhalványult benyomásai bukkannak fel módosult formában, ez a képzelet leszűkítő és ezért hibás elgondolása. Nem az egyes észlelések nyomai, hanem a korábbi tapasztalatokra épülő tipizáló mozzanatok vesznek részt a fantázia megformálásában. Sőt, úgy gondolom, hogy a tipizáló tapasztalat, vagyis a *séma* és a *típus* fogalmai képesek megvilágítani a fantazmatikus önaffekció rejtélyét is.

Nem csupán arról van szó, hogy a fantázia esetén a tudat nem épül sajátos érzéki összetevőre, hanem – ahogy Husserl fogalmaz – „teljesen és csakis tudat”. Inkább azt kell hangsúlyoznunk, hogy a fantáziában ugyanazok a tipikus mozzanatok érhetők tetten, mint az észlelésben, vagyis a tudat nem általában és úgyszólván önmagából teremti a fantáziát. Ezek a tipikus mozzanatok azonban nem a fantazmatikus forma és nem is a fantazmatikus tartalom szintjén érhetők tetten, hanem a fantázia minden mozzanatában. A fantazmatikus önaffekció és az intencionális képzelet esetei is azt mutatják, hogy a fantázia *tipizáló módon működik*. Képesek vagyunk a kék szín elképzelésére, de ez valamiféle általános kék. Képesek vagyunk a citrom savanyúságának elképzelésére, de nem vagyunk képesek egy még soha nem érzett, meghökkentő íz elképzelésére.

A fantázia és a genetikus fenomenológia kapcsolata tehát kölcsönös: egyrészt a fantázia elemzése a genetikus konstitúció mélyebb szintjeibe vezet, másrészt a genetikus fenomenológia olyan felismerései – mint például a típus működése és az előzetes horizontok részvétele a tárgykonstitúcióban – képesek megvilágítani a fantázia néhány rejtélyét, például képesek fényt vetni a fantazma és az önaffekció rejtélyes összefüggésére.

A bevezetőben említettem, hogy egyes kortárs fenomenológusok kitüntetett szerepet szánnak a fantázia elemzésének a fenomenológia továbbgondolásában. Dieter Lohmar különbséget tesz gyenge és erős fantázia között. A gyenge fantázia a fantazmatikus önaffekciót jelenti (érzéki, érzelmi, kinesztétikus vonatkozásban), az erős fantázia pedig az irányított, intencionális képzeletet. A gyenge fantázia azonban szerinte nem valamiféle lefokozott tudatműködés, hanem a genetikus tapasztalatképződés alapja, amennyiben lényegi módon összefügg

a sematizálás, típusalkotás, tipizáló tapasztalat dinamikájával. A gyenge fantázia Lohmar szerint olyan reprezentációs szint, amely bennünk, emberekben ugyanúgy megvan, mint a magasabb főemlősökben.³⁷

Marc Richir szerint a fantázia elemzése egyenesen a fenomenológia új alapokra helyezését teszi lehetővé. Szerinte a fenomenológia minden korábbi formája alapvetően az észlelés modelljére épült, az új fenomenológia kiindulópontja a fantázia lenne. Ezen az alapon egyenesen egy fenomenológiai antropológia lehetőségét vázolja fel, amennyiben a pszichotikus betegek kóros (fantazmatikus és affektív) működésének vizsgálata felől megpillanthatóvá válnak azok az alapvonalak, amelyek lehetővé teszik az ember fenomenológiai-antropológiai leírását.³⁸

Még ha az említett két szerző túlságosan is nagy terhet rak a fantázia fenomenológiájára, úgy gondolom, egy minimumprogram mégis elfogadható. A fantázia ebben az értelemben képes lehet megvilágítani a genetikusan fenomenológia számára olyannyira fontos viszonyt az intencionalitás és az időtudat között.³⁹

A fantázia középpontba állításával szembeni számos lehetséges ellenvetés közül most csak kettőt említek. Például azt lehetne a fantáziafenomenológiával szemben felhozni ellenvetésként, hogy a fantáziaszerű önaffekció magyarázható nagyon egyszerűen a pavlovi reflexműködéssel. Ez az ellenvetés csak látszólag hatékony, valójában nem állja meg a helyét. Amikor valaki beleharap a citromba, én pedig érzem a citrom ízét, és az ínyem összehúzódik, akkor az nem magyarázható a tanult reflex fogalmával. Nem a nyáleválasztásom indul meg, hanem *érezem* a citrom ízét. Ettől persze elindulhat a nyáleválasztásom, de van itt valami, amiről ez a külső, pszichológiai nézőpont nem tud számot adni: az íz fantáziált érzékeléséről. Arról a sajátos minőségről, amely anélkül támad, hogy ténylegesen citromba harapnék.

A másik ellenvetés abból indul ki, hogy már Kant feltételezte a képzelőtehetség középponti jelentőségét, és a produktív képzelőerőt az emberi elme egyik legalapvetőbb képességének tartotta. Kant nyomán a német idealizmus pedig végigjárta

³⁷ „Ezek a reprezentációs rendszerek [a szcenikusan szerveződő nappali álmodozás, mások szándékainak és érzéseinek fantazmatikus átérzése, valamint a különféle érzések mint önaffekciók] a gondolkodásnak olyan filogenetikusan régebbi rendszerei, amelyek még mindig és folyamatosan működnek bennünk, és amelyek zavartalanul együttműködnek az emberben előtérben álló és domináló nyelvi rendszerrel. [...] Ennek a három rendszernek az együttműködése lehetővé teszi, hogy a szociális lény a nyelv segítségével nélkül is képet alkosson a számára életfontosságú témákról és egyáltalán: gondolkodjon.” LOHMAR, D. (2008): *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, i.m. 217.

³⁸ RICHIR 2004: 7–66.

³⁹ A genetikusan fenomenológia alapvető problémáját, az intencionalitás és az idő fenomenológiájának összekötését többféle szempontból (preaffektív szintézisek, ösztönintencionalitás, retroaktivitás) próbáltam megvilágítani. A fantázia elemzése újabb adalékként szolgálhat ennek a problémának a megközelítéséhez. Vö. ULLMANN 2010, különösen 219–298.

a „képzelőerő útját”, és ez az út – hangzana az ellenvetés – idealista zsákutcának bizonyult. Úgy gondolom, hogy Kant megfontolásai és belátásai a produktív képzelőerővel kapcsolatban valóban nagyon nagy jelentőségűek. A produktív képzelőerő fogalma azonban kiszabadítandó egyrészt a képzetalkotás, vagyis a belső képek metafizikai modelljének, másrészt a tárgytapasztalat episztemológiai modelljének fogságából. Ha a fenomenológia képes a fantázia működését ezektől a kötöttségektől megszabadítani, akkor talán hűségesebb képet tud adni a tapasztalat tényleges működéséről, és a fantázia elemzése a genetikus fenomenológia egyik alapkövévé válhat.

KLASSZIKUS SZERZŐK

- ARISZTOTELÉSZ (1988): *A lélek*. In: *Lélekfilozófiai írások* (STEIGER K. ford.). Európa, Budapest. 9–157.
- HUME, D. (1976): *Értekezés az emberi természetről* (BENCE GY. ford.). Gondolat, Budapest.
- KANT, I. (2005): *Pragmatikus érdekű antropológia*. In: KANT, I.: *Antropológiai írások* (MESTERHÁZI M. ford.). Osiris, Budapest. 7–306.

IRODALOMJEGYZÉK

- BERNET, R. (2003): *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*. In: WELTON, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis. 199–219.
- BERNET, R. (2004): *Conscience et existence*. PUF, Paris.
- BRENTANO, F. (1959): *Grundzüge der Ästhetik* (MAYER-HILLEBRAND, F. Hrsg.). Bern.
- ESCOUBAS, É. (1996): Bild, Fiktum et esprit de la communauté chez Husserl. *Alter* 4. (*Espace et imagination*). 281–300.
- FERENCZ-FLATZ, C. (2009): Gibt es perzeptive Phantasie? Als-ob-Bewusstsein, Widerstreit und Neutralität in Husserls Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung. *Husserl Studies* 25. 235–253.
- LOHMAR, D. (2003): Husserl's Type and Kant's Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity. In: WELTON, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis. 93–124.
- LOHMAR, D. (2008): *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. *Phaenomenologica* 185. Kluwer Academic, Dordrecht–Boston–London.

- MARBACH, E. (1980): *Einleitung des Herausgebers*. In: HUSSERL, E.: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Husserliana XXIII) (MARBACH, E. Hrsg.). Martinus Nijhoff, The Hague–Boston–London. XLIV–XLVIII.
- RICHIR, M. (2000): *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Millon, Grenoble.
- RICHIR, M. (2004): *Phantasia, imagination, affectivité*. Millon, Grenoble.
- SCHNELL, A. (2007): *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon, Grenoble.
- ULLMANN T. (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan, Budapest.

ZUH DEODÁTH

◀ REÁLIS ÉS TRANSZCENDENTÁLIS
EDMUND HUSSERL FILOZÓFIÁJÁBAN.
A TRANSZCENDENTÁLIS IDEALIZMUS
ÉS A KONSTITÚCIÓELMÉLET ÖSSZEFÜGGÉSÉRŐL¹

„Steht nicht Husserl das Recht zu, selbst zu bestimmen wie er seinen
transzendentalen Idealismus verstehen will?“
(Theodorus De Boer, 1973²)

A magyar peregrinusok, protestáns egyetemjárók nyelvén Göttingának nevezett alsó-szászországi városban töltött tanulmányi éveire visszaemlékezve Helmuth Plessner³ nemcsak az ottani filozófia konkrét valóságigényét és az ott alkotó tanárok és elméletírók konkrét valóság iránti megdöbbenő elhivatottságot emeli ki, hanem ebben vezető szereppel ruház fel egy a német nyelvterületen ekkor igen-csak mérsékelt renomével rendelkező filozófust. Így fogalmaz:

„A világot látni úgy, ahogy van, egyszerűen és közvetlenül, előítéletek és elmélet nélkül, a természettudós módján, aki önmaga és a dolog közé csak egy kérdést iktat, és nem nyomják agyon a szakirodalom halmái. Ez volt a pozitivisták programja is, de ők szenzualista előítéletektől szenvedtek. Meinong tárgyelmélete ismételtelen csak túl szűk volt és az ismeretelmélet pandanja. Rehmke a maga alaptudományával mindenek ellenére túlságosan kötődött a hagyományhoz. A hagyomány ellen lázadó filozófusok közül úgy tűnt csak egynek sikerült az áttörés: Edmund Husserlnek.”⁴

¹ A tanulmány megírása során a CNCIS-UEFISCD PN II-RU 26/2010 kódszámú, *Habitus, memorie, sediment* című projektjének anyagi támogatásában részesültem, amelyért itt mondok köszönetet. A Husserl-emlékkonferencián, 2009-ben tartott előadásom gondolatmenete, illetve az abban a kölcsönös és az egyoldalú fundálásról, illetve Husserl kései filozófiájának konstitúcióelméleti helyével kapcsolatban mondottak képezték az alábbi szöveg alapját. Itt olvasható tanulmányom előadás formájában elhangzott a Magyar Filozófiai Társaság fenomenológia tagozatának ülésén, Budapesten, a Kossuth Klubban, 2010. április 22-én. Köszönetet mondok Schwendtner Tibornak, Takács Ádámnak és az eseményt szervező Toronyai Gábornak a megjegyzésekért és a sokszor éles kritikákért.

² Vö. DE BOER 1973: 533.

³ Plessner göttingeni tanulmányainak dokumentálásáról és az 1914–16-os akadémiai évekről lásd Hua Dok I, 188.

⁴ PLESSNER 1959: 31.

Ugyanarról a szerzőről van szó ráadásul, aki elképesztő vehemenciával utasított vissza minden bonyolult elméleti konstrukciót, és a spekulatív filozófia minden formájával szemben szélsőséges ellenszenvet tanúsított. Olyan emberről van szó, aki saját bevallása szerint „a teljes német idealizmust s...ra sem tartotta, és egész életében a realitást kereste”.⁵ Nehéz lesz hát elfogadni, hogy ugyanez az ember az idealizmus bármely formája iránt fogékony lett volna, sőt szembefordult volna azzal, amit egész életében keresett.

Az alábbiakban két nagy probléma rendre egy-egy részletkérdésére szeretnék óvatos választ adni, illetve azt felmutatni, hogy ezek a részletkérdések hogyan függnek össze egymással. Az egyik nagy probléma maga a címben jelzett kérdés-kör: hogyan ragadható meg a reális és a transzcendentális klasszikus filozófiatörténeti fogalmainak kapcsolata Husserlnél? A másik pedig abban, hogy milyen szerepet is tölt be a konstitúcióelmélet Husserl fenomenológiájának történeti fejlődésében? Mint ki fog derülni, ez a két probléma egy bizonyos részkérdések által jelzett úton szorosan összekapcsolódik egymással.

Husserl teljes transzcendentális-felfogásának kidolgozása lehetetlen lenne egy ilyen rövid tanulmányban, még az erről szóló szakirodalom áttekintése is hiábavaló remény lenne. Bevett álláspont Husserl idealizmusáról mint a transzcendentális idealizmus egyik sajátos fajtájáról beszélni. Itt azonban nem arra keresem a választ, hogy hogyan és mikor döntött Husserl a transzcendentális idealizmus mellett való elköteleződésről, vagy milyen indokok vezették erre, hanem csupán arra, hogy mi az, ami Husserl transzcendentális idealizmusának bizonyos sarktételeit már Husserl korai filozófiájában megalapozta, anélkül, hogy bármilyen filozófiatörténeti megnevezés mellett el kellett volna ezzel köteleződni. A másik nagy problémakör a konstitúcióelméleté. Olyan problémakörrel van szó, amely a korai és a kései Husserl-szövegek közötti kapcsolatról többet mond egyetlen módszertani elképzelés által nyújtott megoldásoknál. A konstitúcióelmélet része annak a rendkívül hosszú és nehézkes folyamatnak, amely Husserl sajátos és eredeti filozófiai álláspontjának kialakításához vezetett, ha nem éppen annak egyik legfontosabb részéről van szó. Ha pedig Husserl transzcendentális idealizmusa ennek a filozófiai álláspontnak megkerülhetetlen része, rögvest adódik a kérdés: van-e valami összefüggés Husserl konstitúcióelméletének alakulása és a transzcendentális idealizmus kibontakozása között?

Ugyanakkor nem tekinthetek el itt egy rendkívül fontos módszertani megállapítástól. Az alábbiakban megpróbálok úgy érvelni, hogy főleg Husserl okfejtésének menetét vegyem át, illetve transzcendentális idealizmus és konstitúcióelmé-

⁵ Plessner híradása szerint ezt egy hosszabb séta után mondta Husserl, és annak nyelvezetéből következtethetünk arra, hogy felháborodott hangnemben. Vö. PLESSNER, i.m., 35.

let kapcsolatára fennállóként és nem a szövegek mögül kiértelmezendőként tekintek. Mivel a konstitúcióelmélet konkretizálja és tudományosan felhasználhatóként állítja elénk egy filozófiai álláspont (egy bizonyos típusú idealizmus) elvont gondolatait, úgy érzem, hogy semmi szükségünk arra, hogy a gyanú hermeneutikájához vagy a szükségszerű értelmezés szabadságához forduljunk. Megkockáztathatjuk azt az állítást is, hogy a konkrétumokra törekvő konstitúcióelméleti leírás megállapításaitól az utóbb említett elemzési metódusok legnagyobb részben idegenek.

1. HUSSERL TRANZSCENDENTÁLIS IDEALIZMUSÁNAK KEZDETEI ÉS AZ ERRE VEZETŐ INDOKOK TANULMÁNYOZÁSA

Roman Ingarden mintha már minden kérdésünkre választ adott volna 1963-ban, amikor Varsóban lengyelül tette közzé azt a viszonylag rövid kis füzetet, amelyet *Az okokról, amelyek Husserlt a transzcendentális idealizmushoz vezették* címmel jelentetett meg, és amelyet csak 1975-ben ismert meg a nagyközönség lengyelül nem tudó része. Ingarden a szöveg bevezetőjében felvázolja a tényállás legfontosabb filozófiatörténeti mozzanatait. Először is azt, hogy Husserl transzcendentális idealizmusának több olyan részvizsgálódásban, vagyis több olyan fenomenológiai leírásban van a gyökere, amelynek szisztematikus rendezésével a mester egész életében bajlódott. Mivel ezek szisztematikus rendezése soha nem valósult meg, Husserl mégoly elkerülhetetlennek tűnő elköteleződése a transzcendentális idealizmus mellett is csak egy hosszú folyamat eredménye lehetett, amelyet nem lehet egy centrális döntésként, hanem csak több problémacsoport megoldásának következményeként tekinteni. Itt Ingarden négy ilyen problémacsoportot és ezáltal négy lényegi paramétert sorol fel:

- „1. Husserl kijelentései a filozófiáról mint szigorú tudományról
2. Posztulátumok az ismeretelmélet helyes módszeréről
3. A materiális objektumok külső észlelésének elemzése és a konstitutív analízis által nyújtott pozitív eredmények, illetve
4. Alapvető kijelentések a formális ontológiáról.”⁶

A Husserlt transzcendentális idealizmushoz segítő indokoknak tehát négy nagy csoportja van. Egyszerűbben fogalmazva: a szigorú tudomány eszméje, az ismeretelmélet helyes módszerének meghatározása, a konstitutív fenomenológia

⁶ INGARDEN 1963/1975: 2.

eredményei és a formális (tehát nem apofantikus) ontológia sarktételei a meghatározó mozzanatok, vagyis a szigorú tudományosság és a filozófia tudománnyá válásának igénye, a fenomenológiai redukció alkalmazásának helye és korlátai, a konstitúcióelmélet különböző elemei, illetve a formális tudományok alapján álló formális ontológia alapfogalmai együtt határozzák meg a transzcendentális idealizmus kialakulását, és együtt teszik azt kiküszöbölhetetlenné Husserl számára. Mivel azonban ezek a témakörök sokszor elbizonytalanító eredményekre vezettek egymással szemben, Husserlnek valamilyen *metafizikai döntésekre* volt szüksége, amikor mégis a transzcendentális idealizmus mellett tette le a voksát, ahogy az kései szövegeiből, főleg a *Karteziánus meditációkból* és a *Formális és transzcendentális logikából* mint ezen álláspont leghatározottabb bizonyítékaiból nyilvánvalóvá válik.⁷ Külső indokra volt tehát szüksége ahhoz, hogy a négy érvcsomagot egymással összeegyeztesse. Ez pedig azt is jelenti, hogy ezek az érvcsomagok önmagukban nem voltak elegendők. A transzcendentális idealizmus bevezetése indokainak tehát ez a rövid foglalata.

Mi a helyzet azonban annak saját filozófiája fejlődésében fellelhető kezdeteivel? Ingarden itt visszanyúl Walter Biemel 1950-es kiadásához Husserl *A fenomenológia ideája* címen elhíresült 1907-es „Térszemináriumához”⁸ tartott bevezető előadásáról. Itt kiemeli Biemel azon megjegyzését, hogy Husserl már ekkor, vagyis az 1907-es előadás idején is közel került a transzcendentális idealizmushoz, ha éppen nem fogadta el annak egy kezdeti, illetve kezdetleges formáját. Ingarden azonban tisztázólag megjegyzi:

„Kétségtelen, hogy Husserl ebben az időben tudatosította magában a konstitúció problémáját, amely *A belső időtudat fenomenológiájáról* szóló előadások közel-múltban publikált⁹ szövegéből is látható. Sem ezeknek a problémáknak a nyilvánírtatásba vétele, sem a konstitutív vizsgálatoknak a fent említett művekben elért eredményei [értve ezt *A fenomenológia ideáját* is – Z. D.] nem szolgáltak olyan

⁷ Ingarden a *Krízis*-projektet a *Karteziánus meditációkkal* elkezdett szisztematikus mű írásának további állomásaként aposztrofálja, amely – hasonlóan az eredeti tervhez – szintén megvalósítatlan maradt, ahogyan fogalmaz, mindkét esetben „külső okoknak köszönhetően”, gondolva ezáltal a KM először francia nyelvű publikációjára, illetve a *Krízis* első két részének belgrádi közlésére. (Vö. INGARDEN 1963/1975: 2. l.) A transzcendentális idealizmus fenomenológiai rendszeréről tehát értelmetlen megvalósult projektumként beszélnünk.

⁸ Az előadás eredeti címe: *Hauspstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft* (Hua Dok I, 104). Kritikai kiadásban Hua XVI-ban, *Ding und Raum* címen.

⁹ Ingarden angol fordítója az izlandi Arnór Hannibalson itt valószínűleg a szöveg szerkesztésénél egészítette ki a szöveget, hogy abban utalás történjen a *Husserliana X.* kötetére és az időelőadásoknak Rudolf Boehm-féle, 1966-os kiadására. Ezt a szövegkiadást Ingarden még nem ismerhette az 1960-as évek elején.

megoldással, amely elsőbbséget élvezett volna a transzcendentális idealizmussal szemben, ahogy ez a KM-ből és a FTL-ből is kiderül.”¹⁰

Tehát Husserl végül is úgy döntött a transzcendentális idealizmus mellett, hogy nem volt jobb választása, és pedig – és ez nagyon lényeges – még akkor sem, ha a konstitúció problémája kapcsán később belátott olyasmiket, amiket addig látólag nem.¹¹ A konstitúció problémája önmagában nem volt elég arra, hogy Husserl másféle belátásra térítse, és ha hihetünk ennek az összefoglalónak, akkor a többi három részterület sem adott elegendően erős indokot arra, hogy Husserl alapvető, úgymond, „metafizikai”, a filozófia első elveiről, okairól szóló elhatározását megmássa. Ingarden szerint ez többek között az abszolút tudat fogalmának egyfajta, Husserl számára szükségszerű, de nem szükségszerűen megindokolható feltételezésében állt, amely ahhoz segítette volna hozzá, hogy egy, a korai filozófiájában igen kevésbé érintett problémát, „a világ létezésének, illetve létezése módjának” kérdését megoldja.¹²

¹⁰ INGARDEN 1963/1975: 1. lj. Fontos vitákat generált a filozófiatörténészek között az a kérdés, hogy mikorra datálható Husserl első, a transzcendentális idealizmus melletti hitvallást nyújtó szövege. Ennek egy sarkos álláspontját képviseli például Jean-Francois Lavigne, aki 1907 telére datálja a döntő változásokat, és azt állítja, hogy az 1913-as *Ideen I*-ig döntő kérdésekben szerinte nem zajlott le komolyabb változás (Vö. LAVIGNE 2004: 613. skk.). Ettől az állásponttól itt több okból is kénytelen vagyok eltérni.

¹¹ Ingarden később egyértelművé teszi, hogy Husserl az 1910-es évek vége felé olyan eredményekre jutott néhány időtudatról szóló kézírataiban, amelyek alapjaiban forgatták fel filozófiájának bizonyos részeredményeit – de mégsem érintették döntően elkötelezettségét a transzcendentális idealizmus mellett, pontosabban semmiben sem készítették annak felülbírlására (i. m. 25. és lj.). Itt az úgynevezett *Bernaui kéziratokról* volt van szó 1917/18-ból, amelyeket Ingarden talán a kelleténél is többre tartott. Erre okot maga Husserl szolgáltatott neki, amikor 1918. április 5-én kelt levelében úgy fogalmazott, hogy „Nemcsak egy pusztán időfenomenológián dolgozok – amely nem tudná megváltani saját önállóságát – hanem az individuáció teljes roppant problémáján, az individuális (vagyis »tulajdonképpen«) lét konstitúciójának problémáján annak lényegi alapformái figyelembevételével” (BW III, 181). Elemzésem szerint (és ebben több kutató véleményét osztom: lásd például ZAHAVI 2004, KORTOOMS 2002) Ingarden ebben a helyzetben kissé túlértékelte az individuáció problémájának súlyát, és kevésbé koncentrált a konstitúcióelmélet néhány valóban jelentős hozadékára. Tény azonban, hogy Husserl nemcsak az Ingardennek írottakban lelkesedett új felfedezéseirért, hanem egy héttel azelőtt (ugyanazon év március 28-án) Martin Heideggernek úgy jellemzi projektumát, mint a „racionális metafizika alapelvei szerint való megújítását” (BW IV, 130). Summa summarum azonban megállapítható, hogy Ingarden valaminek köszönhetően nagyon gyanakvó Husserl konstitúcióelméletével és annak koherenciájával kapcsolatban. Ennek feltehető oka, hogy eredetileg csak a tudat által lefolytatott intellektív teljesítményekre érti azt, ahogy ez az 1931-ben Husserlnek küldött és a *Karteziánus meditációkhoz* fűzött megjegyzéseit tartalmazó jegyzetéből is kiderül. INGARDEN 1931: 216–218, és ehhez Hua Dok I, 383. Ingarden érvrendszerének kritikájáról részletesen ír WALLNER 1987, illetve Ingarden védelmében később fellépett még HAEFLIGER 1990.

¹² Vö. ehhez INGARDEN 1963/1975: 11, 28, illetve 42–44.

Ingarden ebben az esetben azt is feltételezi, hogy Husserl korai filozófiai álláspontja bizonyos tekintetben realista volt. Realizmusa viszont azt jelenti, hogy a világ létezéséről és annak módjáról vagy módjairól is realistán gondolkodott, de eközben nem kötelezte el magát a metafizikai realizmus (létezik külső valóság vagy külső világ és ez bizonyítható is) valamely formájának, ahogyan a metafizikai idealizmus klasszikus elméletei is hidegen hagyták. Metafizikai realizmus-ellenessége azonban az ennek alapján álló tételekkel szembeni érdektelenséget jelentette, illetve nem törődött ezekkel mint lehetséges megalapozó állításokkal.

Ingarden végkövetkeztetése tulajdonképpen az, hogy vigyáznunk kell Husserl realizmusa és idealizmusa közötti átmenettel kapcsolatban, hiszen annak bizonyítékai történetileg az egyes fenomenológiai részvizsgálatokban vannak elszórva, és Husserl sem tudott ez ügyben egy végleges álláspontra helyezkedni. Kétségtelen viszont, hogy Husserl mégis fokozatosan elköteleződött bizonyos metafizikai kérdések iránt, és ez egyre nyilvánvalóbb az 1907-es esztendőől kezdve. De pontosan milyen metafizikai kérdésekről van itt szó, illetve milyen mégiscsak megvalósuló metafizikai elkötelezettségről?

Immár köztudott,¹³ hogy a korai Husserlt nem érdekelte sem a tudományos tudás, sem a logika metafizikai megalapozása. Pontosabban nem érdekelték az ebből merített érvek. A *Logikai vizsgálódások* második kötetének első fele (vagyis az első öt vizsgálódás) ennek a klasszikus hivatkozási alapja – különösen pedig ennek az első, 1900-as kiadásban közölt szövegváltozata. Itt Husserl már a bevezetésben hosszan ecseteli, hogy nem érdeklik a metafizikai kérdések: „A »külvilág« létezésére és természetére vonatkozó kérdés metafizikai kérdés”. Ezzel szemben pedig a logikai aktusok szerkezetének és működésének ismeretelméleti tisztázása lehet, hogy felveti azt a problémát, hogy lehetséges-e, illetve miként lehetséges „a tárgyról való tudás vagy ésszerű sejtés”, de azt már semmiképpen sem, „hogyan faktikusan adott adatok alapján hogyan lehet valóban ilyen tudáshoz jutni, illetve e tudás megvalósításának feladatát teljesíteni”.¹⁴ Az ismeretelmélet tehát nem foglalkozik faktikusan adott adatokkal (amelyekkel a szaktudományok teljes joggal foglalkoznak), de annál inkább foglalkozik a tárgyról való tudás lehetőségfeltételeivel (amelyeket tulajdonképpen nem érdeklik a faktikus adatok). Fel kell figyelnünk azonban arra is, hogy a metafizikai (például valami létére vagy nemlétére vonatkozó) kérdések indexre tétele nem annak teljes jogvesztettsége miatt történik meg, hanem azért, hogy eljér

¹³ Vö. ZAHAVI 2002, ZAHAVI 2003: 39. skk, illetve ZAHAVI 2008: 154. skk.

¹⁴ Vö. Hua XIX/1, 26. lj. (= A 20) A második kiadásban Husserl gyengíti a megfogalmazást, illetve szűkíti azt, és tárgyak helyett általánosan „dologian »reális« tárgyak”-ról beszél. (Vö. Hua XIX/1, 26: 13 (= B 20).

vegyük a metafizikai vagy faktikus-szaktudományos kérdések az ismertelmélet feladataival való összekeverésének.¹⁵

Már az első *Logikai vizsgálódás*ban is felmerül az a tétel, hogy egy kifejezett értelem tárgyi vonatkozása független attól, hogy „a tárgy létezik-e, kitalált, sőt esetleg lehetetlen”.¹⁶ Az ötödik vizsgálódásban pedig mind annak első, mind annak második kiadásában Husserl több olyan megjegyzést tesz, amelyek szilárd álláspontként állítják elének azt, hogy metafizikai kérdésekben nem érzi kompetensnek saját elméleti koncepcióját. Az *Ötödik logikai vizsgálódás* első kiadásában azonban komoly praktikus tétje van annak, hogy a létezésre vagy nemlétezésre való rákérdezés érvényét veszítse. Az ötödik vizsgálódás igyekszik ugyanis tisztázni, hogy a logikai aktusok szigorúan deskriptív vizsgálata esetén nincs strukturális különbség a létező, illetve nem-létező (vagy már *éppen* nem létező), az észlelésből vagy hallucinációból stb. származó képzeink között. Ez a döntő mozzanata az ismeret matériája és formája közötti különbség leírásának, illetve annak, hogy milyen esetekben módosul az ismeret anyaga annak megformáltságával együtt.¹⁷ A vizsgálódások második kiadása azonban ezt többször nem az első edíció szellemében egészíti ki, szűkíti és pontosítja. Ha megvizsgáljuk ezeket a toldásokat és változásokat, jól látható, hogy a látszólag változatlan érvelés súlypontjai teljesen máshova helyeződnek. Husserl itt már a fenomenológia redukció koncepciójához igazodva úgy beszél a metafizikai kérdések érvénytelenségéről a deskriptív analízis során, mint a „lét vagy nemlét kikapcsolásáról”, tulajdonképpen nem is deskriptív, hanem „tisztán fenomenológiai” összefüggésről, amelyben az észlelési élmény „saját lényege számára irreleváns a tárgy léte vagy nemléte”.¹⁸ De nemcsak a megfogalmazások lexikális vonatkozásai változnak ezzel, hanem a filozófiai módszertan is komoly változáson megy keresztül: az első kiadás, úgymond, ismeretelméletileg motivált semlegessége mind a reális vagy ideális (tehát elme-függő vagy elme-független) tárgyakkal kapcsolatban, mondhatni *metafizikai neutralitásának* megtartása mellett komolyan mérlegeli a fenomenológiai módszertanban a tárgyak saját „*lényegét*”, tehát semmiképpen sem csak a tárgyra vonatkozó logikai aktus felépülését.

¹⁵ Vö. pl. Husserl levelét Ernst Machnak 1901. június 18-án, in: BW VI, különösképpen 255–257.

¹⁶ Hua XIX/1, 59 (mindkét kiadásban változatlanul), magyarul lásd I. LV. 26.

¹⁷ Vö. Hua XIX/1, 358: 14–17 (= A 327), 386: 29–387: 15 (= A 353–353). Magyarul: HLV 29. „Az immanens vagy mentális tárgy nem tartozik az élmény deskriptív állományához”; illetve „A tudat számára az adott lényegileg ugyanolyan, attól függetlenül, hogy az elképzelt tárgy létezik-e, avagy teljesen fiktív, vagy akár értelmetlen”, 427: 8–12. (= A 388, illetve HLV 40): „Közömbös, hogy milyen értelemben vagy milyen jogosultsággal beszélünk ennek a tárgyiságnak a »létéről«, közömbös, hogy a tárgyiság reális vagy ideális, hogy vajon valóságos, lehetséges vagy lehetetlen: az aktus »erre a tárgyra irányul.«”)

¹⁸ Vö. Hua XIX/1, 360., lj. (= B 351), 396: 28–32 (= B 382), illetve HLV 40.

Habár a *Vizsgálódások* két kiadása közötti összehasonlítására azok teljes terjedelmében érvényes – és ez szintén széles körben ismert –, hogy a tíz évvel későbbi módszertani változásokat Husserl időhiány és terjedelmi, valamint egyéb okok miatt a teljes koncepció átalakítása nélkül alkalmazta az első kiadás szövegére,¹⁹ mégsem egyértelmű, hogy eközben Husserl döntésének milyen metafizikai mozgatórugói lettek volna.

Többen rámutattak már arra is, hogy Husserl korai metafizika-ellenessége, vagy metafizika-semlegessége legalább három értelemben is releváns. Egyrészt abban, hogy (1) a metafizikáról való lemondás egyfajta felszabadító gesztus a klasszikus filozófiatörténeti kérdések klasszikus megfogalmazásával szemben, másrészt, hogy (2) a metafizikai érveléssel szembeni ellenkezés annak a kifejezője, hogy a deskriptív filozófiai módszer nem kíván végleges megoldást adni egy olyan klasszikus kérdésre, amellyel szemben érdeklődést is tanúsít, illetve hogy (3) a metafizikai kérdések továbbra is releváns kérdések, azonban ezek módszertani vizsgálatának mind a hagyományos dualizmusokon, mind a Husserl-féle metafizikai neutralizmuson túl kell jutnia.²⁰ Ameddig azonban ez nem sikerül maradéktalanul, még mindig a metafizikai semlegesség bizonyos formája maradhat érvényben. Nem állíthatjuk biztosan, hogy Husserl bármelyik mellett egyértelműen elkötelezte volna magát. Mérlegelnünk kell azonban egy negyedik alternatívát (4), amelyik arra vonatkozik, hogy Husserl épp a filozófia módszerének, illetve a módszer hatókörének megítélése tekintetében formálódik a legtöbbet a két kiadás, vagyis 1900/1901 és 1913 között, illetve olyan témák iránt kezd el érdeklődni, amelyek megkövetelik az alkalmazott módszertani elvek kibővítését és finomítását. Pontosabban: nem elégedhet meg azzal, amit a logikai aktusok deskriptív tisztázása kapcsán módszertanilag sikerrel vitt végbe. Metafizikai változás vagy pozícióváltás ebben a helyzetben is végbemehet: vagyis a módszertani alapelvek az eddigi témákkal szemben bonyolultabbakra és összetettebbekre vonatkoznak, ezért maguk is változáson mennek keresztül.

Kétségtelen, hogy Husserl filozófiafelfogása a *Logikai vizsgálódások* megjelenése utáni években több kérdésben átalakult. Pontosabban önálló filozófiai álláspontja ekkor még csak nagyon homályosan körvonalazódott. Tulajdonképpen önálló filozófiai irányvonalról beszélni a századforduló Husserljénél csak nagyon óvatosan lehet. Mindezt azért lehet mégis nagyon határozottan állítanunk, mert ebben az időben Husserl maga a legóvatosabb saját filozófiai álláspontjának tekintetében. Eredetileg a LV-ről is azt tartja a legfontosabbnak elmondani, hogy miközben „az ismeretelmélet nincs híján a szisztematikus próbálkozásoknak,

¹⁹ Lásd LOHMAR 1988, MELLE 2002a, illetve magyarul VARGA 2009.

²⁰ Vö. különösen ZAHAVI 2003: 41.

[...] annál inkább híján van az olyan analitikus alapvizsgálódásoknak, amelyek szellemi tartásuk szerint tisztán deskriptívek”.²¹ Vagyis a részeredmények felmutatása előtt nincs értelmük az elmélyültebb módszertani kutakodásoknak – hiszen ilyesmikben (előmunkálatok nélküli, úgymond, vak módszertanokban) már eddig is dúskáltunk.

Első, már érettebb „filozófiai” munkájának, a *Prolegomenának* önismertetőjében (önrecenziójában) például egyszer sem használja sem a filozófia vagy a filozófiai koncepció, esetleg a filozófiai módszer szavakat vagy szókapcsolatokat. Csak a „logika pszichológiai megalapozása”-ról, a „logika alapfogalmainak tisztázása”-ról, „mélyreható fenomenológiai (vagyis deskriptív és nem genetikus-pszichológiai) és ismeretelméleti vizsgálódások”-ról beszél.²² A főszöveg is tulajdonképpen tudományelméletként jellemzi a teljes bevezető mű vállalkozását,²³ és nem a filozófia helyes módszerének előadásaként. Annak ellenére, hogy ez a koncepció gyorsan elmélyül, és filozófiai perspektívát kap az elkövetkező hat logikai vizsgálódásban, továbbra is jellegzetesen deskriptív pszichológiai, illetve ismeretelméleti eszmefuttatásokról van szó. Husserl a filozófiailag legkiérleltebbnek tekintett *Hatodik vizsgálódás*²⁴ tekintetében is éppen a teljes és koherens módszertani keret hiányára panaszkodik.

1902. május 11-én, mintegy egy esztendővel a VI. és záró vizsgálódás publikációja után levélvázlatot fogalmazott egykori hallei tanárának és barátjának, a LV hivatalos ajánlásával megtisztelt és ekkor már berlini professzor Carl Stumpfnek:

„Tegnap, az előadás megtartása után újból kézbe vettem könyvemet [a *Logikai vizsgálódásokat* – Z. D.], hogy belemélyedjek ezekbe számomra nehéz megfontolásokba.

²¹ Hua XIX/2, 783 (HLV 96).

²² Hua XVIII, 261–262.

²³ A *Prolegomena* 6. §-a saját bevallása szerint a tudás fogalmával és annak többértelműségével foglalkozik, valamint azzal a sajátos kérdéssel, hogy a tudás hiányos formái, illetve nem közvetlenül szemléletileg alátámasztott, de tulajdonképpen valamikor (az elmúlt időben) szemléletileg megalapozott formái is tudásnak minősülnek. Ezek azok az esetek, amelyekben a tudás átadását nem kíséri közvetlen „evidencia”, az illető tudás alapjainak belátása, illetve valamilyen tudást létrehozó aktus végrehajtása, de az adott információ mégis tudótként használható fel. („»Tudom, hogy a püthagorászi tantétel fennáll – be is tudom bizonyítani«, ehelyett azonban azt is mondhatom, hogy – »a bizonyítást elfelejtettem.«.”) Hua XVIII, 28–29. A *Prolegomena* mértékadó kommentárjai sem azonosítják annak egyértelmű filozófiai módszertani álláspontját. A *Prolegomena* célja tiszta logika koncepciójának tisztázása, illetve azoknak az érvrendszereknek a kidolgozása, amelyek a pszichologizmus tudományos szerepét veszik górcső alá. Vö. ehhez ROSADO HADDOCK 2000, TIESZEN 2008.

²⁴ Vö. ehhez a hatodik vizsgálódás *Bevezetését* és a teljes hat vizsgálódás *Önismertetőjét*. Hua XIX/2, 539, 781 (HLV 48, 95).

A nehézségek egyrészt – és ezt szeretném így mondani – a dolgokban magukban rejlenek, másrészt pedig abban, hogy nem haladtam előre a fogalmi gondolkodás egy szisztematikusan zárt elméletéig.”²⁵

Husserl számára ebben a félévben a legnagyobb tanári megterhelést a tiszta formális etika és értékelmélet lehetőségét felvázoló *Az etika alapkérdései* című egyetemi előadás jelentette. Ez volt az az oktatói foglalatосkodás is, amelyben saját koncepcióját és nem egy az egyetem által elvárt információtípust kellett átadnia – vagyis nagyban támaszkodhatott a *Logikai vizsgálódások* módszertani ívére. Valószínű, hogy ennek a Husserl filozófiai fejlődése és a fenomenológiai mozgalom számára is alapvető fontosságú előadásnak²⁶ egyik szombati (!) alkalma után vetette papírra ezt a levélvázlatot,²⁷ amelyben tökéletes egyértelműséggel fogalmazott: nemcsak a felvetett problémák (a logika megalapozása és főleg az absztrakció és az általános tárgyak problémájának leírása) bonyolultak, hanem a módszertani keret sem volt kellően kidolgozva ezek tárgyalásához. A levél folytatása ezt tovább indokolja:

„Vizsgálódásaim sokkal jobban elmerültek a részletekben, mint ahogyan az a könyv tárgyalásmódjából kiderülhetett volna, eközben pedig mégis igencsak átfogó kísérleteket hagytam félkész állapotban, mert a könyv publikációjáig nem volt időm és energiám azokat megnyugtató állapotba hozni.”²⁸

Az ehhez hasonló megnyilatkozásait Husserl többször tompítja, mint például 1913-as, az LV új kiadásához írott előszóvázlatában. Ennek a szövegnek azonban alapvetően polemikus céljai voltak, mivel át kellett tekintenie a LV szűk másfél

²⁵ BW I, 169.

²⁶ A tiszta axiomatikus etika és értékelmélet kidolgozása Husserl egyik első nagy, szisztematikus igényű vállalkozása, amellyel elhagyta a logika és ismeretelmélet viszonyában gondolkodó álláspontját, és azt más klasszikus filozófiai problémákra terjesztette ki. Ez az a téma, amelyről több előadás-sorozatot tartott, és amelyet kidolgozottabb formában az 1908/09-es téli, majd az 1911-es és 1914-es nyári szemeszterben is oktatott, ugyancsak *Grundprobleme der Ethik* vagy *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre* címmel. Vö. Hua Dok I, 121, 157, 186. skk., illetve MELLE 1989 és MELLE 1990.

²⁷ Az órákra szerdai és szombati napokon került sor (Vö. Hua Dok I, 71). Mivel a levélvázlat keltetése (1902. május 11.) egy vasárnapra esik, tulajdonképpen a „tegnapi előadás” formula csak erre az etikai témájú órára vonatkozhat.

²⁸ BW I, 169. A *Vizsgálódások* önrecenziójának utolsó bekezdésében Husserl szinte pontosan ezt mondja: „Nem kis merészségre vall [...] egy ilyen mértékben hiányos és bizonyos gondolat-sorok tekintetében nem letisztázott munkát nyilvánosság elé tárni” (Hua XIX/2, 783, illetve HLV 96).

évtizedes megjelenése óta kialakult viszonyát a filozófiai olvasóközönséghez, illetve tisztázni kellett a legfontosabb félreértéseket. Ami viszont nagyon szembe-
 tűnő, hogy Husserl itt sem beszél az igazi filozófiai módszer 1900–1901-es
 megtalálásáról, viszont arról igen, hogy azért botorság lenne minden módszer-
 tani belátástól megfosztani ezt a terjedelmes művet, különösen pedig a legmaga-
 sabb rendű problémákig jutó *Hatodik vizsgálódást*. Kiemelkedően fontos ebből
 a szempontból az első előszóvázlat harmadik tematikus egysége, amelyben
 Husserl egy, a LV metafizikai semlegességéhez nagyon közel álló gondolatmene-
 tet ad elő. Vagyis:

„A megismerés értelmével és tárgyával kapcsolatos problémák nem oldódnak meg,
 ha egy vélhetően tiszta gondolkodásnak vetik azt alá, és a hagyományos filozófiai
 nyelvet új, mély értelmű fordulatokkal gazdagítják; hanem csak akkor, ha ezeket az
 elejétől fogva összességében többértelműen homályos problémákat fáradságos
 munkával a szemléletek fényében tisztázzák, *in concreto* példázzák, majd végül
 munkaproblémává alakítják őket [...]”.²⁹

Az érvmenet eleje szerint tehát semmi értelme a hagyományos filozófiai nyelv
 újabb kategóriákkal való kibővítésének és ezáltal a hagyományos problémák
 olyanféle megoldásának, amely átveszi a régi megoldási javaslatok fő kategóriáit
 és (terminológiai) keretét. Ezzel csupán kissé elmélyültebb szószaporításhoz jut-
 nánk. Ebből a szempontból tehát álláspontja semleges a korábbi, úgymond,
 szubsztantív metafizikai kérdésekkel szemben. Ez az álláspont azonban itt rend-
 kívül konkrét fordulatot vesz: az ilyen jellegű problémák megoldása csak úgy
 valósulhat meg, ha tisztázzák azoknak a szemléletekkel való kapcsolatát – még-
 hozzá nemcsak bizonyos helyzetekben, hanem *globálisan*. Az erre hivatott tudo-
 mány pedig – mint ahogy Husserl Stumpf-levélvázlatában lejjebb fogalmaz –
 olyan intuitív tudomány, amely „a pszichológia helyébe lép”. Ennek a tudomá-
 nyak a „módszerét” körvonalazta a LV részeredményeket felvonultató része, vagyis
 a *Prolegomenára* következő második kötet első része (tehát az öt részvizsgálódás):

„Ezt az intuitív, az itt kérdéssé vált »dolgozatra magukra«, vagyis a megismerésre
 »magára« (éppen annak közvetlen intuitív adottságára) hivatkozó módszert követte
 a *Logikai vizsgálódások* második kötete, amely véleményem szerint nem hiába író-
 dott meg.”³⁰

²⁹ Hua XX/1, 280: 5–11. Az adott 3. § címe (*Intuitív módszer a filozófiában a szemléletre való visz-
 szatérés által*) a kötet sajtó alá rendezőjétől, Ullrich Mellétől származik.

³⁰ Hua XX/1, 281: 15–19.

Husserl itt az a vád is érheti, hogy retrospektív módon egyfajta módszertani érettséget vetít bele korábbi szövegeibe. De ha jobban megfigyeljük, erről szó sincs. A kérdés ugyanis nem arra vonatkozik, hogy valami mikor tekinthető szemléletinek és mikor nem, hanem arra, hogy hogyan lehet intuitív módon adott, vagyis hogyan válik szemléletivé egy ismeret egyáltalán, függetlenül attól, hogy vonatkozik-e konkrét érzékelésre és észlelésre vagy sem. Abban pedig a kortárs szakvélemények sem mondanak ellent, hogy a LV legfontosabb részei (különösen a kategoriális szemléletekről szóló paragrafusok) éppen erre kérdeznak rá: hogyan lehet egyáltalán egy ismeret szemléletivé (legyen szó bár egyszerű érzéki felismerésekről vagy bonyolult elméleti állításokról)?³¹ Ennek alapján Husserl már teljes nyugalommal mondhatja, hogy az utolsó, tehát a *Hatodik vizsgálódásban* „a módszer fejlődik ki”, „felismerhetővé válik a tiszta logika problémája megoldásának általános értelme és stílusa, mindez pedig a kategoriális (»analitikus«) szférára vonatkoztatott általánosságban”.³²

Ebben pedig szerzőnk szándéka teljesen világos: csak arról van szó, hogy a módszertani keret bizonyos elemei már akkor is megtalálhatók voltak, amikor a szöveg nem tartalmazott módszertani, illetve programatikus részeket! Ezt a viszonylag semleges állítást Husserl nyugodtan megkockáztathatta, önmaga szándékos félreértelmzésének lehetséges vádját megkerülve. Husserl az úgynevezett szemléleti módszertan helyének önértelmezése tekintetében pedig már 1902-ben sem állt nagyon távol a második kiadás periódusától. A Stumpfnek készülő, már fent is idézett levélben például ezt veti fel:

„Pozitív szemléletem szerint nem pusztá tartalmak sajátosságai, hanem bizonyos tartalmak bizonyos (a kategoriálishoz tartozó) felfogásformái tudatosítják az általános tárgyiságot [...] Az adekvát általánosságtudat (az általános adekvát kategoriális szemlélete) az objektíváló aktusok osztályához tartozik, amelyben egy átélt, érzékelt és bizonyos módon kiemelt, hangsúlyozott absztrakt tartalmon egy „általános intenció” alapozódik meg, amely az egyes mozzanatnak megfelelő általánosra »irányul«, és amely azt (kibővített értelemben véve) »meglátja«.”³³

A fenti részletben az a kérdés merül fel, hogy észlelésszerű értelemben felfoghatunk-e absztraktumokat, jobban mondva az, hogy hogyan szemlélhetünk absztrakt tárgyakat? Husserl saját koncepciója szerint erre a válasz magán a felfogott

³¹ Vö. például LOHMAR 2008.

³² Hua XX/1, 281: 33–282: 2. A „módszer” szó helyett az Eugen Fink-féle szövegváltozatban a következő szerepel: „tudat és tárgyiság korrelátumainak intencionális analízise” (uo. l.). Az adott szövegösszefüggés tekintetében ez a szövegváltozat kevésbé tűnik koherensnek.

³³ BW I, 170.

konkrét tartalmon múlik, amelynek bizonyos felfogott és az összefüggésből kiemelt mozzanatai megalapozzák az úgynevezett absztrakt szemléletét, amelyet egy, az érzékihez képest kibővített értelemben véve szintén „látható”, vagyis mintegy szemléletivé tehető. Az tehát nem tagadható, hogy a tulajdonképpen a kategoriális szemlélet problémájára adott megoldási javaslat már felvetette az úgynevezett intuitív módszer mérvadó voltát. Persze nyomban el kell mondani azt is, hogy ennek ellenére a LV soha nem állítja azt, hogy, mondjuk, a kategoriális szemlélet elméletének bizonyos mozzanatai hozzásegítenének egy olyan tudománynak a kidolgozásához, amely túlmutat az addigi kísérleti és legszigorúbb elméleti tudományok módszertani sekélyességein. A kategoriális szemlélet elmélete még korántsem eléggé érett arra, hogy önálló státust adjon a deskriptív pszichológiaként jellemzett fenomenológiának. A metafizikai neutralitás tana pedig ennek a szándéknak konkrétan is ellentmond. Hol – pontosabban milyen részeredményekben – keresendők hát a sorsdöntő változások?

A sztenderd elemzés szerint természetesen abban, hogy Husserl metafizikai semlegességét egyfajta transzcendentális idealizmus melletti *engagement*-nal váltotta fel, de legalábbis egészen biztosan (egy még nagyon keveset implikáló értelemben) feladta azt a nézetét, hogy úgynevezett metafizikai kérdésekben nem kompetens, és ezért nem is kíván válaszokat adni. Nagyon keveset implikált ugyanis az, hogy Husserl a megismerés önmagában vett tárgyával, a „magában való dologgal”, illetve a megismerő szubjektum önállóságával szembeni semlegesség, kvázi-realista értelmező magatartás majd elutasítás³⁴ után érdeklődni kezd a tárgyi transzcendencia kérdései, illetve annak bonyolultabb részletei iránt.³⁵ 1906/07-es logikai és ismeretelméleti előadásában nagyon talányosan úgy fogalmaz, hogy metafizikára éppen azért van szükség, mert „az ismeret objektív érvényességének lehetősége és értelme egyáltalában véve *talány* [kiemelés tőlem – Z. D.] ”.³⁶

³⁴ Az 1902/03-as téli szemeszterben, Göttingenben tartott általános ismeretelméleti előadásban Husserl ráadásul nagyon sarkosan fogalmaz a magában való dologgal kapcsolatban. Azzal indít, hogy: „Ha nem tehetünk mást, mint hogy az ideában a realist és az érzékihez hozzáférhetőt azonosítsuk, akkor abszurd annak lehetőségéről beszélni, hogy vannak tisztán kategoriális, érzékiség nélküli képződmények.” Majd levonja a radikális következtetést: „A magában való dolog gondolata, amely nemcsak számomra, számunkra, emberek számára, hanem, úgy mond, alapvetően emberfeletti, nem más, mint nonszensz. Teljesen üres, sőt értelmetlen fogalom.” Hua Mat III, 171. A magában való dolog kritikája viszont azért sem teljességgel döntő instancia, mert Husserl főleg a LV időszakában – feltehetően hallei kollegájának, Alois Riehlnek köszönhetően – a „Ding an sich”-kérdést a kanti ismeretelmélet sarokkövének tekintette. Lásd erről KERN 1964: 14. skk., 30. skk., 120. Alois Riehl egyébként egy szélsőséges Kant-interpretáció szerzője, amely szerint az a priori kategóriák az emberi szellem intellektív formái, és így az érzékiség működését mutatják fel.

³⁵ Erre hívja fel a figyelmet MELLE 1984: xxiii.

³⁶ Hua XXIV, 177: 33–35.

Ez még annak ellenére is igaz, hogy már említett 1907-es, a tér fenomenológiai problémáival foglalkozó előadásban többször beszél arról, hogy az elvégzendő vizsgálódásnak a fenomenológiai redukció következményeként a véleményeket és ezek érvényességét „a legtisztább immanencia szférájában kell tanulmányoznia”. Ekkor pedig az alacsonyabb rendű problémák olyan magasabb rendűekké állnak össze, amelyek fokozott nehézségét a különböző típusú evidenciákban megjelenő „transzcendencia” okozza. A folytonosan változó hangok és hangsorok egységének kérdése például olyan problémákat vet fel, amelyek egyenesen úgy jellemezhetők, mint „az immanencia tiszta alapján adott transzcendencia”.³⁷ Ez a fajta érdeklődés a szövegben még több helyen is előfordul.³⁸ A tárgyi transzcendencia kérdésének felmerülése azonban mégsem lendíti ki Husserlt metafizikai semlegességéből, elsősorban azért nem, mert továbbra is osztja a *Logikai vizsgálódások*-ból örökölt kvázi-realista álláspontját. Ez könnyen tetten érhető a hangok közötti távolság észlelésével kapcsolatban. Ezek szerint a hangok közötti távolságok csak akkor válnak érzékelhetővé, ha azokat különböző térbeli és időbeli koordináta-rendszerekhez viszonyítják. A hangok közötti távolságok észlelése és ezáltal a hangok potenciális diszkontinuitása ezek szerint elsősorban a látottak és tapintottak alapján származtatott, vagyis ezek alapján megfogalmazott folytonosság-hiány. A hangsorok észlelésének rejtélye ezek szerint éppen abban fogalmazható meg, hogy a hangok közötti folytonosság és folytonosság-hiány tulajdonképpen „idealizált”,³⁹ vagyis a vizuális és a taktilis tájékozódás fogalmai szerint alkotunk róla képzetet.⁴⁰ Ebben az értelemben már Carl Stumpf hangpszichológiája által tárgyalt úgynevezett összeolvadási fenomének leírása is megfogalmazta egy, úgy mond, „tárgyi transzcendencia” kérdéseit. Az eziránt tanúsított érdeklődés tehát sokkal régebbi keletű, még ha e kérdésnek a globális filozófiai módszertani háttérre nem is volt kidolgozva.

A fenomenológiai módszer első részletes bemutatása és taglalása az említett szöveg bevezetőjében azonban már felvetett olyan összefüggéseket, amelyek Husserl közelebb vitték a hiányolt szisztematikus tisztánlátáshoz. Ennek a szövegnek már az áttekintő fejezete (amelyet a fenomenológiai vizsgálódás három

³⁷ Vö. Hua XVI, 168. A teljes idézet így hangzik: „A megváltozó hang egység a folyó és váltakozó sokaságban. Az egységtudatban adekvát adottságról van szó, de nem valósan immanens adottságról; ha pedig azt, ami valósan immanens, legalábbis immanensnek tekintjük, akkor transzcendenciáról, az immanencia tiszta alapján adott transzcendenciáról beszélünk.”

³⁸ Hua XVI, 20–23, 116, 295 stb.

³⁹ „Mindenesetre ezek a tételek bizonyos értelemben idealizált tényállásokat közvetítenek. Kontinuitást és diszkontinuitást természetesen nem matematikai exaktsággal kell érteni.” Hua XIX/1, 248:29–31.

⁴⁰ Vö. Hua XIX/1, 250. A kérdésről lásd még SINIGAGLIA–GIORELLO 2007: 108. skk.

fokának elméleteként igen jól ismerhetünk) is beszél az egyik legfontosabb kérdésről: a fenomenológiai redukció által vizsgálhatóvá váló, „az ismeret-objektum” és az „ismeret-fenomen” vagy a megjelenő és a megjelenés közötti „lényegi”, „csodálatos” korrelációról, amely az evidencia különböző formáin keresztül belátott tudás formáinak felépülését tárgyalja. Ugyanakkor a megismerés és annak megismert tárgya közötti korreláció lévén jelölheti ki Husserl az általa a megismerés fenomenológiájának nevezett filozófiai álláspont kettős feladatát: annak célja mind a megismerő aktusok, mind az „így jelentkező tárgyiságok” megismerése.⁴¹ Ez a kettős feladatmegjelölés Husserl számára a kiindulópont az úgynevezett *konstitutív*⁴² vizsgálatok elvégzésére is: ez biztosítja a megoldást arra, hogy a megismerő aktusok leírása révén adjon számot a megismerés különböző típusú tárgyiságairól, amelyeket konstitúciójuk bonyolultsági foka szerint vizsgálhatunk. Azonban Husserl ekkor még nem tud teljes mértékben ehhez a módszertani kerethez alkalmazkodni: nagyon hasonlóak azok az ismeret szerkezetére vonatkozó problémák és megoldások is, mint amelyeket a logikai vizsgálódások legbonyolultabb kérdésekkel foglalkozó részeiben (az *Ötödik* és a *Hatodik vizsgálódásban*) ír, valamint amelyeket még 1907-es előadásban is hangoztat. Husserl a megismert tárgyiságokra és a megismerő aktusok természetére vonatkozó kettős (korrelatív) szempontrendszer azonban csak fokozatosan nyer teret. Husserl ezt a korrelációt nevezi majd később noetiko-noematikusnak. De még 1907-es „tételőadása” is elsősorban a megismerő aktusoknak a logikai tárgyiságok konstitúcióján túli

⁴¹ Hua II, 14: 11–13. (Válogatott, 42.) A fenomenon fogalmának kettős jelentéséről és ezáltal a fenomenológiáról mint egyszerre ontikus (a megismerés tárgyaival, vagyis a noémákkal foglalkozó) fenomenológiáról és az élmények tudományáról egy 1907 szeptemberére datált, tehát a tételőadás és a fenomenológiai bevezető kurzus után papírra vetett kutatási kéziratában beszélt. Vö. Hua XXIV, 411. skk.

⁴² A *konstitutív* vizsgálatokról való beszéd sokkal korábbi fejlemény Husserl filozófiai álláspontja tekintetében. Tulajdonképpen már a *Logikai vizsgálódásokban* megjelenik a konstitúció fogalma, és pedig abban az értelemben, ahogyan később használta (a leírt aktusok és folyamatok deskriptív, illetve fenomenológiai felépítését értve rajta – a megismert tárgyak attól függetlenül, hogy valójában léteznek-e vagy sem, *konstituálódnak* a megismerő aktusokban). Vö. például Hua XIX/1, 523, 526, illetve Hua XIX/2, 681. Azonban ehhez nem társul módszertani értelemben vett „érett” konstitúcióelmélet. A konstitúció fogalma egyébként már a *Prolegomenában* is előfordul, sokkal semlegesebb jelentésében, általában valaminek a felépítését és szerkezetét jelölve. (Vö. Hua XVIII, 126, 151, 165, 201 stb.) Husserl egy 1903. január 25-én kelt levelében írta le William Ernest Hockingnak nagyon pontosan, hogy mit is ért a kérdéses fogalmon: „Az az ismételt előforduló kifejezés, hogy az aktusban »tárgyak konstituálódnak«, mindig az aktus azon tulajdonságát jelenti, hogy az a tárgyat a képzetalkotásig viszi (*vorstellig macht*).” (Vö. BW III, 131.) A konstitúciófogalom említett értelmének igen korai használatára már az ötvenes években felhívta a figyelmet Walter Biemel. Vö. BIEMEL 1959: 200. skk. Lásd még a konstitúció korai fogalmához: ZAHAVI 1992: 139–143.

összefüggését (vagyis annak aktus felőli oldalát, noetikus oldalát) vizsgálja a tér, a távolság, a mozgás és a vizuális tájékozódás problémahorizontjában. A tárgyi transzcendencia mint metafizikai kérdés a konkrét probléma deskripciójában alig van jelen. Ebben pedig Husserl – bármit is állít – soha nem megy szembe azzal a fél évvel korábbi álláspontjával, amelyet az 1906-os téli félévben tartott logikai és ismeretelméleti bevezető előadásában osztott. Ott a következőket mondja:

„A metafizikának azt kell kutatnia, ami végső és abszolút értelemben *realiter*. Az az *empirikus realitástudományok* interpretációját és *végleges interpretációját* akarja végrehajtani. Azt mondtuk, hogy ez pedig lényegileg vonatkozik ezeknek a tudományoknak a tartalmára [...]”.⁴³

A metafizika tehát (ha a realitástudományok tartalmára vonatkozik), akkor azokat a problémákat „interpretálja”, amelyek az empirikus realitástudományok tárgyiságainak vizsgálata révén merülnek fel. Mivel ezek Husserl szerint ismeretelméleti tisztázásra szorulnak, a metafizika semmiképpen sem előzheti meg az ismeretelméleti tisztázás elsődleges feladatát. Az előbb mondottakat majd meg is erősíti, mondván, hogy „a metafizika feltételezi az ismeretelméletet (már ha ilyesmi létezhet), vagyis nem támaszthatja ezt alá”,⁴⁴ illetve hogy „először az ismeretelmélet és a természettudományokon végzett ismeretkritika révén lehetséges metafizika: *nota bene* metafizika és nem fantáziálás”.⁴⁵ Ha tehát komolyan vesszük a metafizikát, és lehetségesnek tartjuk annak művelését, nos, még akkor is először végig kell járnunk az ismeretkritika útját! Ez az álláspont kétségtelenül nem írja felül az úgynevezett metafizikai semlegességet, hanem csak annak esetleges feladását *ad calendas greacas* tolja el.

Egyébként pedig Husserl tudja a legjobban, hogy a metafizikai kérdésekkel szembeni neutralitás maga sem több filozófiai, vagyis egy elméleti kiindulópontnál, amely önmagában nem garantálja a teljes módszertan sikerét. Ugyanebben az okfejtésben a korreláció problémájáról mondottakkal szemben is hangot kell adnia bizonyos gyanúnak. A sokat idézett 1907-es előadás-sorozatnak a fenomenológia ideájáról tartott introduktív részében rendkívül tömören foglalja össze a probléma állását. Így fogalmaz:

⁴³ Hua XXIV, 100: 22–27.

⁴⁴ Hua XXIV, 177: 27–29.

⁴⁵ Hua XXIV, 178: 4–6.

„Könnyű általánosságban beszélni a korrelációról, nagyon nehéz azonban tisztázni azt, hogy mi módon *konstituálódik* egy ismeret-objektum a megismerésben. S most mégis az a feladatunk, hogy a tiszta evidencia vagy önadottság keretén belül utánajárjunk valamennyi adottságformának és valamennyi korrelációnak, és valamennyin tisztázó elemzést hajtsunk végre. És így természetesen nem csupán az egyes aktusokat kell figyelembe vennünk, hanem összetételeiket és összefüggéseiket – megegyezésüket, egymástól való eltérésüket – és az ezekben napfényre kerülő teleológiákat is.”⁴⁶

Husserl érvelése itt egy nagyon bonyolult gondolatot ad elő kristálytiszván. Az elméleti keret természetesen nem elegendő, fel kell tudnunk mutatni azt, hogy ennek a korrelációnak több formája van, illetve hogy ezek viszonyulnak egymáshoz, különböznek egymástól vagy hasonlítanak egymásra. Ennél azonban még fontosabb, hogy összekapcsolódhatnak, hathatnak egymásra, befolyásolhatják a másikat. Éppen ez adja a teljes fenomenológiai módszertan felépítésének nehézségét. Hogyan lehet a különböző korrelációs konstitutív folyamatok egymást befolyásoló tevékenységéről számot adni? Ez azonban olyan komplex vizsgálódást kíván, amely az említett kérdésig csak igen későn fog eljutni, először tehát megkívánja az alapvető vizsgálódások elvégzését. Husserl majd a genetikus fenomenológia elmélyítésével jut el oda, hogy ezt a kérdést, illetve a különböző korrelációs viszonyok egymásra való hatását tárgyalni tudja. Csak ekkor lesz képes arra, hogy az áhított metafizikai kérdéseket, vagy – az itt használt, meglehetősen intuitív kifejezésével élve – „teleológiai” összefonódást a fenomenológia eszközeivel le tudja írni.

Minek köszönhető az, hogy Husserl még nem érzi magát képesnek ilyen problémák megoldására? Ezt a kérdést annál is ildomosabb feltenni, mivelhogy Husserl látszólag éppen saját maga által 1913-ban publikált programatikus művében, az *Ideen* első kötetében sem nagyon érdeklődött az úgynevezett komolyabb vagy magasabb rendű metafizikai kérdések iránt, illetve híresen nem foglalt állást abban a tekintetben, hogy magát filozófiatörténeti kategóriákkal „realistának” vagy „idealistának” tekintse-e.⁴⁷ Fenomenológiáját egyértelműen transzcendentális tudománynak tekinti, de soha nem mondja azt, hogy abban – a későbbi értelmezők szavaival élve – *transzcendentális idealizmust* látna. A fenomenológia „lényegtudomány” vagy az „irreális fenomének tudománya”,⁴⁸ de semmiképpen sem filozófiai idealizmus – amely Husserl szerinte a realizmus ellentéte, és ebben a keretben saját mondanivalója szempontjából értelmetlen.

⁴⁶ Hua II, 12: 37–13: 8, illetve Válogatott, 40–41.

⁴⁷ Vö. Hua III/1, 8–9.

⁴⁸ Hua III/1, 6.

Hogy ebben a munkában mégis, úgymond, tetten érhető az idealizmus felé való orientálódás, azt Husserl beismeri ugyan, de komolyan tiltakozott ellene még jelentős, de sajnos nem eléggé ismert, 1930-as utószavában, amely pedig már a húszas-harmincas években is két kiadást élt meg: egyszer a fenomenológiai mozgalom *Jahrbuch*jában, még a megírás után, majd William Boyce Gibson az *Ideen I* angol fordítója a szerző előszavaként csatolta a szöveget az 1931-es London–New-York-i kiadáshoz.⁴⁹ Husserl itt éppen arra panaszkodik, hogy mivel az *Ideen I* megírása idején még nem álltak rendelkezésére érett filozófiai álláspontjából olyan problémacsoportok, mint az interszubjektivitás vagy a szolipszizmus kérdésének megoldásai, nem tudott elegendő indokot szolgáltatni egy „transzcendentál-fenomenológiai idealizmus” jogosultsága mellett.⁵⁰ Majd kicsit lejjebb a következőket mondja:

„Talán jobban tettem volna, hogy ha a lényegi összefüggés megváltoztatása nélkül, de a transzcendentális idealizmus melletti végleges döntés lehetőségét nyitva hagytam volna, és csak nyilvánvalóvá tettem volna, hogy itt szükségszerűen adódnak és átgondolást igényelnek bizonyos, döntő jelentőségű filozófiai gondolatmenetek (amelyek egyfajta »idealizmus« felé hajlanak).”⁵¹

Ennek annál is nagyobb a súlya, mivel – mint mondja – a megszokott értelemben vett filozófiai realizmust (vannak elmefüggetlen entitások), és filozófiai idealizmust (nincsenek elmefüggetlen entitások) továbbra is egymás cáfolatára született elméleteknek és magyarázó erő nélküli, értelmetlen álláspontoknak tekinti.⁵² A transzcendentális fenomenológia pedig egészében véve nem egy az eddigi idealista elméletek leküzdésére született újabb elmélet, hanem „abszolút önálló tudomány”.⁵³ Ugyanakkor igaz, hogy a fenomenológiai „idealizmus” sajátos szem-

⁴⁹ Lásd ehhez SCHUHMAN 1976: 1–li. és Hua Dok I, 352. skk., 364.

⁵⁰ Husserl itt a *transzcendentál-fenomenológiai idealizmus* terminonológiai bevezetésével igen csak rafináltan jár el. Egy szóval sem mondja azt, hogy módszertani eljárás módja azonos lenne egy bármilyen transzcendentális idealizmus történeti vagy szisztematikus álláspontjával. A szót viszont többször is használja ugyanabban a tisztázó szövegrészletben: Hua V, 149: 36–150: 1, 150: 32–151: 1.

Azt, hogy a transzcendentális idealizmus melletti gyors elköteleződés jó döntés volt-e, Husserl már pár évvel korábban is tagadta az *Ideen I* második részének 2. fejezetéhez írott átdolgozási kísérletben, és pedig hasonló indokokból kifolyólag: nem állt rendelkezésére a koncepció „a világ létezésének objektivitásáról mint interszubjektív tapasztalhatóról” (vö. Hua III/2, 636). A transzcendentális idealizmus melletti elköteleződés tehát nemcsak hogy nem volt „praktikus”, gyakorlati szempontból kifizetendő döntés, hanem nem is volt rendesen megalapozva!

⁵¹ Hua V, 150: 23–29.

⁵² Vö. még Hua V, 152: 29–35.

⁵³ Vö. i. m. 152: 10–13.

léletmódja kitüntetett szerepet biztosít a világ konstitúciójában a transzcendentális (a megismerés lehetőségfeltételét adó) énnel, de ennek pontos szerepmegjelölését nem kívánja elvégezni.⁵⁴ Majd még egyszer szembeszáll „idealizmusának”, úgy mond, történeti kezelésmódjával, amikor elmondja, hogy véleménye szerint miben tévedtek régi és általa már a *Prolegomenában* is célkeresztbe vett „pszichologisztikus” idealizmusok, illetve az ennek ellenpólusaként ismert angolszász „szenzualizmus” és „naturalizmus”. Ezek ugyanis „a reális konstitúcióját nem tudták egy intencionális, a transzcendentális szubjektivitásnak értelmet és igaz létet biztosító teljesítményként érthetővé tenni”.⁵⁵ A kulcsszó itt a reális konstitúciója, amelyet Husserl filozófiatörténeti elődjeinek elmulasztott lehetőségeként aposztrofál. Saját idealizmusa tehát éppen erre koncentrál: a „reális konstitúciójának” feltérképezésére. Idealizmusa a *reális konstitutív idealizmusa*, amelynek „univerzális [...] feladata a tárgyak fenomenológiai »konstitúciójának« leleplezése”.⁵⁶

A fenomenológia ebben az időszakban már máshol is feltűnt, olyan tudományként, amelynek egyetemes feladata nem más, mint a konstitúció különböző típusainak (és ezáltal a noetiko-noematikus korreláció különböző típusainak) vizsgálata. A *Formális és transzcendentális logika* 98. §-ában a konstitutív vizsgálatokat a priori jelentőségűnek nevezte, majd úgy jellemezte azt, mint „a transzcendentális fenomenológia roppant nagy, de teljességgel megfogható és fokozatosan megoldható feladat”-át.⁵⁷ E feladat megfoghatóságának alátámasztására azt is érdemes felidéznünk, hogy – ugyancsak az FTL-ben – egy rendkívül rövid paragrafusban (még a 64-ben) kijelenti, hogy „a realitásnak elsőbbsége van minden irrealitással szemben, és minden irrealitás lényegileg valóságos vagy lehetséges realitásra vonatkozik”.⁵⁸

De ha Husserl idealizmusa valóban a *reális dolgok konstitutív idealizmusa*, a noetiko-noematikus korreláció különböző formáinak feltérképezése, és ezáltal szorosan összefügg a *Logikai vizsgálódások*, úgy mond, „realista” álláspontjával, akkor mi akadályozta abban, hogy már korábban felszínre kerüljön, illetve mi akadályozta a legkülönbözőbb konstitutív folyamatok együttes vizsgálatának korábbi megtörténtét? Erre kell választ adnunk Husserl konstitúcióelmélete fejlődésének bizonyos részproblémáira való kitéréssel.

⁵⁴ A szöveg utolsó bekezdésében Husserl még tizenhét év távlatából is így vall a kérdéses munkáról: „ez a mű senki olyannak sem lesz majd segítségére, aki bizonyos a maga filozófiájában és filozófiai módszerében [...]”. Hua V, 162: 5–7.

⁵⁵ I. m. 154: 16–18.

⁵⁶ I. m. 157: 38–158: 2.

⁵⁷ Hua XVII, 253: 31–34.

⁵⁸ I. m. 177: 16–18.

2. A KONSTITÚCIÓELMÉLET KIDOLGOZÁSA ÉS ANNAK HATÁSA HUSSERL IDEALIZMUSÁRA

Mint már említettem, Husserl a konstitúció bizonyos formáival már azelőtt foglalkozott, hogy lett volna érett konstitúcióelmélete. Ez azt jelenti, hogy Husserlnek korábban is volt konstitúcióelmélete, viszont az egy, a *Logikai vizsgálódásokból* örökölt, egyszerű mintát vagy sémát követett. Ez pedig a husserli életmű egyik legismertebb ismeretelméleti sémája, a felfogott tartalom és a felfogás, vagy formálisabb nevén a *felfogás-tartalom* modellje. Ezt a sémát Husserl többször kritizálta saját életművén belül, viszont bizonyos, hogy sohasem adta fel teljességgel.⁵⁹

A sémát Husserl már az 1890-es években többször használta az észlelés leírására, vagyis a LV-ben megjelenése nem előkészítés nélkül történt.⁶⁰ Ellenben első, rendszerezettebb bemutatására és szisztematikus integrálására a századfordulás „úttörő” filozófiai műben került sor. A séma rendszeres felvezetésének alapja egy, még a *III. Logikai vizsgálódásban* bemutatott koncepció, amelyet a rész-egész viszonyt konstituáló logikai aktusok tisztázása kapcsán említ. A *III. Logikai vizsgálódás* itt bevezeti az úgynevezett fundációs viszony elképzelését, amely szerint a nem független és nem analitikus tartalmak esetében (amelyet tulajdonképpen később is mértékadóként ismer el a műben) fennáll az, hogy ha „lényegileg egy α mint olyan, csak egy olyan átfogó egységben létezhet, amely azt egy μ -vel köti össze, akkor azt mondjuk, hogy az α mint olyan egy μ általi fundálásra szorul [...]”.⁶¹ Ezt Husserl később egyoldalú fundálásként jellemzi, és megkülönbözteti a kölcsönös fundálástól, amelyet a LV későbbi fázisaiban nem használ. Az egyoldalú fundálás egyik klasszikus példája ráadásul bizonyos tartalmak predikatív kifejezése, amely emblematisz lesz a konstitúció korai elméletében. A fundálási

⁵⁹ Vö. ennek új értelmezéséhez LOHMAR 2009. A szöveg hosszasan kritizálja az úgynevezett Boehm-Sokolowski-tézist, amely szerint Husserl bizonyos ideig használta, majd teljesen elvetette a tartalom-felfogás modelljét. Az adott tézis klasszikus hivatkozásának alapja Husserlnek egy, az 1904-es téli szemeszteri, göttingeni, első időtudatról tartott előadásához fűzött jegyzete, amelyben megvallja, hogy „nem minden konstitúció rendelkezik a felfogástartalom-felfogás sémával”. (Hua X, 7 l.j., illetve magyarul *Idő* 17., l.j.) Mivel Husserl minden fontosabb kései művében használta ezt a modellt, annak elvetése csak bizonyos konstitúciós szintekre érvényes. Vö. LOHMAR 2009: 12. skk.

⁶⁰ Vö. például a *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894) II. részét (Hua XXII, 114. skk.), illetve az említett szöveg előmunkálatainak tekinthető, 1893-as *Anschauung und Răpresentation, Intention und Erfüllung* című tanulmányvázlatot (Hua XXII, különösképpen 274. és 276. skk.). Ez utóbbiban különösen jellegzetes az alábbi meghatározás: „Tehát: egy tárgyat egyáltalán, egy objektív egységet szemlélethez juttani azt jelenti, hogy alkotóelemeinek ideális egyesítéséből, mely gondolati szintézisnek egységét köszönheti, ezeket az alkotóelemeket (részeket vagy ismeretobjektumokat) *successive* egy érdekünket kielégítő teljességben szemlélethez juttatjuk” (274: 8–13).

⁶¹ Hua XIX/1, 267: 16–19.

viszony struktúráját Husserl kiterjeszti mind az intencionális élmények szerkezetére az *V. Logikai vizsgálódás* 14. §-ában,⁶² mind a kategoriális aktusok szerkezetére és ezáltal a kategoriális szemléletek elméletére a *VI. Logikai vizsgálódás* második részében (főleg a 40–48. §). Mi több, a kategoriális aktusok szerkezetének előképét fundációfogalmának bemutatása kapcsán Husserl már a *III. Logikai vizsgálódás*ban is felfestette egy helyen.⁶³

Ezt követi a megismerésnek a *V. Logikai vizsgálódás*ban előadott elmélete is, amelynek lényege, hogy a megismerés nem a különböző érzetekből következtet valamilyen megismerésegységre, hanem a felfogó aktus hermeneutikai tevékenysége révén teszi megismerésegységgé a különböző és legtöbbször szintetikus egyesített (például egy tárgy elő- és hátoldala esetében tapasztalt) érzeteket. Az érzetek ebben az esetben érzettartalmaknak vagy egyszerűen csak tartalmaknak tekintjük. A tartalmakat felfogó aktuskaraktert Husserl „felfogásnak, értelmezésnek, appercepciónak” nevezi, és az aktus deskriptív tartalmában megjelenő többletnek tartja „az érzet nyers létezésével szemben”.⁶⁴ Ahhoz, hogy egy tárgyat megismerjünk, hogy azt észlelni tudjam, az intencionális tartalomnak (bizonyos érzeteknek) az apperceptív „átlelkésítésére” van szükség. Például ahhoz, hogy egy, a látómezőmben levő és tapintóérzésem által hozzáférhető, sajátos formájú tárgyat, amelyet barnának és kopogós, sima felületűnek érzékelek, asztalként észleljek, egyfajta apperceptív, értelmező tevékenységre van szükségem. Ezt Husserl a *VI. Logikai vizsgálódás*ban is említi, és a felismerés mozzanatának is nevezi (6. §), amely nyilvánvalóan nem magából a felfogott tartalomból származik, hanem ahhoz képest valami újként jön létre.⁶⁵ A felfogás vagy appercepció modellje ahhoz segít hozzá, hogy valamit *mint* valamit észleljünk, ahhoz elengedhetetlen, hogy rendelkezünk „az érzetek osztályából származó élmények bizonyos összességével, amely érzeteket a »felfogás« egy bizonyos, nekik objektív értelmet kölcsönző aktuskaraktere a maguk így és így meghatározott egymásra következtetésben

⁶² Hua XIX/1, 394. skk. (HLV 32. skk.)

⁶³ Vö. Hua XIX/1, 288. skk., különösképpen 289. lj. Husserl itt az *Aritmetika filozófiájában* előadott elméletét egészíti ki, amelyet annak idején az „érzéki többség jeleiről” vagy az úgynevezett „figurális momentumokról” adott (Hua XII, 203. skk.). Mint mondja, a kategoriális egység az érzéki egységtől abban különbözik, hogy a különböző érzéki tartalmaknak egy újfajta (kategoriális) megformáltságot ad, és nem csupán egy érzéki konfiguráció (madárraj, méhraj, faszor) egységéért kezkesedik. A kategoriálisan megformált egységet mindig az azt alátámasztó tartalmak (és sohasem maguk az érzékelt tárgyak) fundálják egyoldalú módon.

⁶⁴ Hua XIX/1, 399, HLV 36.

⁶⁵ Hua XIX/2, 558. skk. illetve HLV 63. skk. Az érzéki tartalom a *VI. Logikai vizsgálódás*ban később is feltűnik még „primér tartalom” megnevezéssel, amely a „reflexiók tartalmakat” fundálja. Vö. Hua XIX/2, 708–709.

érzékileg egységesít és átszellemít”.⁶⁶ Bármilyen tárgy mint éppen az a tárgy (vagyis egy konkrét észlelés folyamatában megjelenő tárgy) a felfogás vagy appercepció révén konstituálódik, és tulajdonképpen azt a folyamatot jellemzi, amikor „felismerek” egy bizonyos tárgyat az észlelésben.

Ennek a modellnek a továbbvitelét az egyoldalú fundáció biztosítja. A konstitúció bonyolultabb szintjei mindig az egyszerűbbekre mint konstituáltakra építenek – az elemzés tehát alulról indul a konstituálótól a konstituált felé. Egy észlelés például a meglevő érzeteket egyesíti és apperpciálja, az így létrejövő észlelés (például ennek a – barna, kopogós felületű – asztalnak az észlelése) pedig egy magasabb formájú konstitúciós tevékenységet fundál majd hasonló módon (egyfajta interpretatív modellként: például az érzeteket a tárgy appercepciójaként *interpretáljuk*). A modell azonban ugyanaz a predikatív kifejezés esetében is. Mint Husserl mondja „hasonló módon konstituálódik a megjelenő szó is az észlelés vagy a fantáziaképzet valamely aktusában”.⁶⁷ A konstituált észlelés lesz annak az alapja, hogy annak tárgyról valamit kijelenthessünk (például hogy: „Ez egy asztal.”), tehát hogy ennek nyomán egy predikatív kifejezést hajthassunk végre. Majd pedig annak is, hogy a predikatív kifejezésre egy újabb predikatív kifejezés révén reflektáljunk. A nyelvi kifejezés és a magasabb rendű értelmezési és szövegértési folyamatok is egy tartalom (intencionális aktuskarakter révén való) felfogása nyomán épülnek fel, ahol a magasabb rendű (bonyolultabb) konstitúciós folyamat anyaga mindig az alacsonyabb rendű (egyszerűbb) konstitúciós folyamat eredménye. Mivel ez a modell az egyoldalú fundáció rendje szerint működik, a felsőbb konstitúciós réteg nem hat *vissza* az alacsonyabbra (kölcsonössé téve a folyamatot).

A Husserl-életmű történetében immár köztudott, hogy Husserl a *Logikai vizsgálódások* átdolgozása közepette hozzányúlt ennek a sémának a szerkezetéhez is, még ha annak használatát nem is akarta feladni. Tulajdonképpen az V. Logikai vizsgálódás esetében terminológiailag pontosított, és az addig használt értelmezés (*Deutung, Interpretation*) szavakat cserélte át *felfogásra* vagy *appercepcióra*. Ezzel akarta elkerülni azt, hogy sémáját minden esetben a felsőbb konstitúciós folyamatokban megfigyelhető, a nyelvi értelmezésre emlékeztető struktúra szerint értsék.⁶⁸ Ennek pedig komoly oka, hogy Husserl konstitúcióelmélete több forrásból is kibővült, és kénytelen volt átszabni az említett sémát.

Ennek a szándéknak a megjelenése azonban nem volt olyan egyértelmű. Főleg azért nem, mert Husserl *Logikai vizsgálódásai* legértettebb részének, vagyis

⁶⁶ Hua XIX/2, 559: 11–15, HLV 64.

⁶⁷ Hua XIX/2, 559: 17–19, illetve HLV 64.

⁶⁸ Vö. LOHMAR 1988: 263–264.

hatodik darabjának az a határozott célja, hogy deskriptív eszközökkel leírja az érzéki és a kategoriális szemléletek közötti különbséget, és erre az egyszerű és a fundált szemlélet közötti elválasztást használja fel.⁶⁹ A kategoriális szemléletek fundált szemléletek, mert bizonyos érzéki szemléletek egyoldalúan fundálják őket, majd az apperceptív (kategoriális) forma révén kategoriális szemléleteket alkotnak. A kategoriális forma azonban semmilyen körülmények között nem következik a fundáló szemléletekből, hanem attól radikálisan különbözik. Husserl még két évvel később sem győzi hangsúlyozni, hogy „érzéki és kategoriális egység *toto coelo* különböznek”,⁷⁰ vagy hogy a „kategoriális reprezentációk *toto genere* más fajtához tartoznak, mint az érzékiek, így pedig abszurd, hogy az, ami az egyikben tárgyi, a másikban is tárgyi legyen”,⁷¹ valamint hogy a kategoriális reprezentációnak szüksége van az érzékiekre ahhoz, hogy ezt a radikálisan másfajta tárgyiságot konstituálja. Teljesen nyilvánvaló, hogy ebben a helyzetben nem sok jel mutat arra, hogy Husserl feladná az alulról felfelé építkező, egyoldalú fundációk soraként feltételezett konstitúció elméletét. Ennek oka pedig feltehetőleg az, hogy Husserl a *Logikai vizsgálódások*ban a genetikus problémák iránt szinte semmifajta érdeklődést nem tanúsít, így az a kérdés sem érdekli, hogy érzéki és kategoriális mozzanatok hogyan tudják egymást befolyásolni, illetve hogyan keverednek össze egymással.

Nem kívánok itt hosszú ismétlésekbe bocsátkozni, ezért csak néhány fontos mozzanatot emelek ki azok közül a hatások közül, amelyek az említett modell átgondolásához vezettek.⁷²

(1) A *fantázia működése*. Az egyik legnyilvánvalóbb az, hogy Husserl már a fenomenológia fő részeivel, és ezen belül a fantáziaképzetek konstitúciójának vizsgálatával való elmélyültebb foglalkozása során érintette a séma korlátozott hatáskörét (tulajdonképpen már 1904-es téli szemeszterbeli nagy előadásában⁷³). Mivel a fantáziaintenciókat betöltő fantazmák nincsenek adva az észlelés által fel-fogott érzetek módjára, azokat nem lehet az appercepció működése révén leírni. Mint még az előadás főszövegében írja:

⁶⁹ Vö. Hua XIX/2, 541, 681. skk.

⁷⁰ Hua Mat III, 168.

⁷¹ I. m. 169.

⁷² A séma konstitúcióelméleti helyéről és a kiegészítésére szolgáló indokokról ad kiváló áttekintést LOHMAR 2009: 8–12. Itt olyan mozzanatokra koncentrálok, amelyeket az említett tanulmányban felsoroltak kiegészítéseként használhatunk.

⁷³ Ennek szövege ma már teljes terjedelmében olvasható a *Husserliana*-féle kritikai kiadásban. (1. és 2. rész: Hua XXXVIII, 3. rész; Hua XXIII, 4. rész; Hua X). Az előadások menetéről lásd még Hua Dok I, 83. skk.

„egy ítélet éppen véghezvitt fantáziálása újból egy jelenbeli, mégpedig olyan módon, hogy az ítélettudatot fantazmaként foglalja magába. Ez a fantazma mint olyan, mint reprezentáns pedig ismételten egy jelenbeli, de egy olyan, amelyik a hiteltelenedés jellegével bír. Tehát ezzel a tudattal való szövetségében jelenbeli.”⁷⁴

A fantazmákra nem lehet felfogható, appericiálható tartalomként tekinteni, hiszen azok a tudat appericiáló tevékenysége révén lesznek fantazmává. A fantazma folyamatosan változik, nem lehet rá – mint változatlan tartalomra – kategóriális formát vonatkoztatni. Ezekben az esetekben nem is lehet olyan érzetéről beszélni, amelyek a tudat apperceptív tevékenysége nélkül állnának elő. Így tehát az eddig ismert módszer szerint deskriptíve nem elválasztható egymástól a fantazma mint tartalom és a fantáziáfelfogás. Ennek pedig nem meglepő módon „genetikus” szerepe is van, hiszen felveti annak a kérdését, hogy hogyan viszonyul egymáshoz egy valamilyen tárgy apperceptív képzete, illetve ugyanannak a tárgynak a „hiteltelenítő” fantáziaképzete, hatnak-e egymásra, befolyásolják-e egymást.⁷⁵

Néhány évvel később, 1909-ben született Husserlnek az a kutatási kézírata, amelyben éppen erre a kérdésre reflektált, egyben a problémát a *Logikai vizsgálódások*ra is visszavetítette, illetve felvetette az abban elhangzott bizonyos kérdések korrekcióját. Így fogalmaz a szöveg egy röviddel a megírás után átszabott változatában:

„Ezek szerint ismét feladom érzékelés és érzettartalom azonosítását (amelyet a *Logikai vizsgálódásokban* hajtottam végre)? Bizonyos módon igen. Vissza kell-e tehát térnem ahhoz a nézethez, hogy érzékelés és az észlelés alapvetően egy szinten állnak, hogy minden érzékelés észlelés, csakhogy nem teljes észlelés, hiszen hiányzik belőle a megfigyelés és a véls?”⁷⁶

Az itt kérdés formájában felvetettekre Husserl 1908-as, jelentéstani előadásában már megelőlegezte a választ. Ott expressis verbis kijelentette, hogy szemléletekkel rendelkezni, illetve valamilyen felismert tárggyal is rendelkezni nem egy és ugyanaz.

⁷⁴ Hua XXIII, 104: 1–6.

⁷⁵ „Genetikus szempontból egy ilyen hiteltelenítésnek rendkívüli jelentősége van.” (104: 24–25) Más kérdés, hogy ez a szövegben azt a tézist támasztja alá, hogy a fantáziaképzet (mivel diszkreditív, ismerethiteltelenítő jellegű) nem vezethet cselekvéshez vagy akaráshoz. Ennek a nehezen védhető koncepciónak az alapja egy régebbi keletű, az ismeret teljes adekvációjának lehetőségéről szóló gondolat, amelyet Husserl már 1907-es térelődása során feladott. (Vö. Hua XVI, 123.)

⁷⁶ Hua XXIII, 267, lj.

Husserl kérdései azért is tanulságosak, mert arra engednek következtetni, hogy olyan eseteket vesz figyelembe, amelyek nem feltétlenül tartalmaznak megfigyelést vagy vélelmet, pontosabban nem *objektíválják* a felfogott tartalmakat. Tehát nem öntik ezt egy konkrét tárgy mint tárgy, vagy egy konkrét ismertetőjegy mint ismertetőjegy formájába. Ilyen eseteket pedig többet is találunk, pontosabban nem csak a fantáziaképzet példájában.

(2) A *nem objektíváló intenciók*. Ennek a sajátos aktusmozzanatnak a felfedezéséről Husserl a 1908-as téli szemeszterben tartott etikai előadásában adott számot. A felfedezés egy rendkívül egyszerű felvetésből indult ki, tulajdonképpen abból, hogy a tudat intencionális jellege nemcsak a megismerés észlelési aktusában merül ki, hanem ezeken kívül az értékelő (vagy lelki) és akarati aktusokban is jelen van, viszont kétségtelenül nem ugyanolyan módon. Az intencionális aktusok ezen három formája ráadásul együtt is működik egymással. Az objektíváló tárgyakat és tényállásokat appercepcióját felmutató megismerő aktusok fundálják az értékelő és akarati kifejező aktusokat. Egy apperceptív aktus az alapja annak, hogy valamivel érték- vagy akarati viszonyra lépünk.⁷⁷ Az értékek konstitúciója olyan aktusokon keresztül történik, amelyek viszont nem ezeknek az objektíválóknak a megismeréséről szólnak, hanem ezekkel együttműködve alakítják ki saját tartalmaikat. A probléma összetettségét jól jellemzi, hogy ennek ellenére visszaható értelemben az értékelő és akarati aktusok is fundálhatnak objektíváló aktusokat – sőt ez az alapja annak, hogy valamilyen konkrét érték- vagy akarati ítéletet ki tudjunk fejezni. Habár az, úgymond, etikai és értékelméleti aktusok ismeretelméleti-objektíváló aktusok által fundáltak, de az előbbiek is fundálhatják az utóbbiakat.⁷⁸

Ez az alapvető felfedezés azonban látszólag mégsem vetett komolyabb hullámokat.⁷⁹ Mivel Husserl etikai előadásainak célja annak bizonyítása, hogy hogyan lehet egy nem objektíváló intenciókra épülő tudást az objektíváló intenciókra épülőkkel hasonló elvek alapján felépíteni, ezért jogosan koncentrál arra a részletre, hogy objektíváció még a nem objektíváló intenciókhoz is kapcsolódhat.

A programatikus szöveggént megírt *Ideen I*-ben ráadásul egészen odáig megy, hogy kijelentse: „minden aktus egyáltalán [...] »objektíváló«, tárgyakat ereden-

⁷⁷ Vö. ehhez MELLE 1990 és MELLE 2002b.

⁷⁸ Hua XXVIII, 350. Megjegyzendő, hogy a fundációs viszonyok bonyolultságát az *V. Logikai vizsgálódás* is érintette. „Az öröm nem egy konkrét aktus magáért való módon, miközben az ítélet emellett folyó aktus, hanem az ítélet a fundáló aktus az öröm számára, meghatározza tartalmát, megvalósítja annak absztrakt lehetőségét [...]” Hua XIX/1, 418: 21–24.

⁷⁹ Ezt gyorsan egészítsük ki azzal, hogy bizonyos kutatási kéziratokban kitért a nem objektíváló aktusok által meghatározott tárgyterületekre. Vö. például Hua XXXVI, 37. skk.

dően »konstituál«⁸⁰, amelyben látszólag eldönti a kérdést. Ezt a kategorikus megnyilvánulást azonban nem szabad meghatározó érvényűként kezelni. Több okból sem. Az egyik magában a szövegben rejlik, és egyértelműen tisztázza, hogy ezen túl vannak olyan aktusok, amelyek csak »potenciálisan objektíválnak«, de mivel ezek nem adnak át konkrét ismeretet (vagyis nincs, úgymond, kifejezett doxikus tartalmuk) vizsgálatuk nehézkes. Ez a megfejtése annak, hogy miért van ismeretelméleti elsőbbsége, illetve univerzális szerepe a logikának és a logikai jellegű objektíváló aktusoknak. A másik ok ennél sokkal egyszerűbb. Husserlnek még az *Ideen I* publikálásának idején sincs érett konstitúcióelmélete, legalábbis nincs azon a szinten, hogy egy programatikus szövegben explicitté lehetne tenni.

Ennek ékes bizonyítéka, hogy több átgondolási kísérlet után is ismét írásba foglalja az appercepcióról szóló elméletét az *Ideen I* 85. §-ban, amely a kategoriális forma »átlelkesítő«, »jelentésadó« funkciójáról beszél, ez pedig nyilvánvalóan egyfajta többletet képvisel a »primér tartalmakhoz képest«, és azoktól határozottan elválasztandó.⁸¹ Viszont egy fontos új megállapítást tesz: ezekben a jelentésadó, jelentéstöbbletet forgalmazó aktusokban jelenik meg az, amit az »intencionalitás« konstitutív mozzanatának nevez. Tulajdonképpen intencionalitás nincs azelőtt, hogy az appercepció révén objektíválna (majd pedig magasabb fokon tovább objektíválna) a szenzuális primér tartalmak anyaga, az, amit itt Husserl a fenomenológiai redukció nyomán egy aktuális tudatban vizsgálható, érzéki *hülének* nevez. Az érzéki *hülében* »semmi sincs az intencionalitásból«.⁸² A meglepő dolog ezután történik. A szöveg ugyanis egyéb lehetőségeket is felemlít:

„Az, hogy ezek az érzetárambeli szenzuális érzetek mindig és szükségszerűen valamilyen »átlelkesítő felfogást« hordoznak-e (mindazzal együtt, amelyet ez az előbbiek karakterétől megkövetel, illetve amit számára lehetővé tesz), vagy ahogyan mi is mondjuk, hogy mindig is intencionális funkcióban állnak-e, nos, azt itt nem fogjuk eldönteni.”⁸³

Azért kell erre a mozzanatra fokozott figyelmet fordítanunk, mert a szöveg módszertani megfontolásból, a teljes mű eljárás módjára való tekintettel teszi félre azt a kérdést, hogy az intencionalitás vonatkozásának megjelenése, vagyis a tudat által végrehajtott felfogás mindig kíséri-e a primér tartalmakat a primér

⁸⁰ Hua III/1, 272: 3–6.

⁸¹ V.ö. i. m. 192, illetve vö. az átlelkesítő jelentéstöbbletről mint »felfogásról«: 227 és főleg 230. skk: »Nem lesz-e ezzel már világos, hogy az átlelkesítő felfogásokban magukban mint élménymozzanatokban lényegi különbségek rejlenek [...]«

⁸² Hua III/1, 192: 20–23.

⁸³ I. m. 192: 24–28. Illetve tulajdonképpen azt a kérdést is felveti, hogy mi történik az olyan intenciókkal, amelyek alátámasztó, fundáló érzetek, primér érzetek nélkül is képesek működni.

tartalmak sokaságában vagy a primér tartalmak áramában. A teljes mű egyik központi tétele azonban pontosan az, hogy a fenomenológiai redukció eredményeképpen a fenomenológiai filozófia lényegi vizsgálódási területe „a tiszta tudat a maga abszolút önlétében [...], amely minden világi transzcendenciát magában rejt, magában »konstituálja« azokat”.⁸⁴ A konstituáló tudat vizsgálata azonban ezek alapján – célzatos módon – csak azokkal a konstitutív folyamatokkal foglalkozik, amelyek a külvilág tárgyi transzcendenciáját intencionális módon, vagyis appercepció, felfogás révén konstituálják, de nem foglalkozik más, ettől eltérő lehetőségekkel, illetve nem akarja eldönteni az ezzel kapcsolatos kérdéseket. Viszont éppen ez a felfogás a sarokköve annak, hogy Husserl ebben a programatikus művében milyen értelemben értelmezzük idealistaként és milyen értelemben nem. Úgy tűnik, abban az értelemben igen, hogy az abszolút tudat által végzett konstitutív tevékenységek az apperceptív felfogás és a felfogott tartalom mintájára épülnek fel. Husserl idealizmusa itt nem más, mint az intencionális felfogás által konstituált tárgyi transzcendencia idealizmusa, amely szándékosan kerüli meg az ehhez kapcsolódó elbizonytalanító kérdéseket.

És éppen ez az, amit Husserl nemcsak az *Ideen I* megírása előtt, hanem sokáig annak megírása után is több ponton kiegészített. Nézzünk néhány példát arra, hogy pontosan mivel.

(3) *Az idő konstitúciója*. Az idő problémája kapcsán végzett fenomenológiai vizsgálatok, főleg azoknak a *Bernaui kéziratok* címen elhíresült darabjai (1917 és 1918 között keletkezett szövegek) sok aporetikus vizsgálat mellett kézzelfogható eredményeket is felmutattak. Az egyik ilyen eredmény éppen a felfogás és felfogott tartalom modelljét érinti.

Husserl már a fantázia kapcsán írt és már feljebb említett kutatási kéziratban is kitért arra, hogy a tudat annak bármifajta felfogó tevékenyége előtt is tudatnak tekinthető,⁸⁵ vagyis az *Ideen I*-ből megismert (de 1909 táján Husserl általa még nem alkalmazott) terminológiáját használva, még azelőtt, hogy a tudat mint intencionális appercepció konkretizálná vagy objektívalná az érzékelt primér tartalmakat. A *Bernaui kéziratokban* pedig ugyanehhez az elképzeléshez tér vissza egy sajátos fenomén vizsgálata tekintetében. Így foglalja össze mondanivalóját:

⁸⁴ Vö. Hua III/1, 107: 1–3.

⁸⁵ Hua XXIII, 265: 24–26: „Sokkal inkább [azt kell mondanunk – Z. D.]: »a tudat« keresztül-kasul tudatból áll, és már az érzet és a fantazma is »tudat«.” Ez a szöveghely jellegzetes hivatkozási alapja a Husserl idealizmusát állító szerzőknek. Lásd például MARBACH 1974, MARBACH 1980 és SCHUHMAN–SMITH 2004. Schuhmann–Smith szerint (2004: 44) Marbach azon vindikációja, hogy Husserl tudatfelfogásában az 1909-es időszakban írt szövegek nyomán áll be sorsdöntő változás, csak a fent említett szövegek alapján nem igazolható. Ennek az elmarasztalásnak kétségtelenül igazat kell adnunk.

„A reflexió előtti, vagy jobban mondva a megfigyelő megragadás működése előtti ősfolyamat az őskeletkezés és lecsengés (*Abklingen*) folyamata mindenféle felfogás vagy reprezentáció nélkül olyan, mint mikor az érzetadatok észrevétlenül fellépnek és lefutnak.”⁸⁶

Az érzetadatok folyama már azelőtt is feltűnik, hogy az appercepció azt konstituálná, tehát ha beszélhetünk konstitúcióról az appercepció előtt, akkor ezt nem ebben az értelemben kell megtennünk. Husserl egyértelművé teszi, hogy konstitúcióról már pedig beszélhetünk ezen a fokon is, hiszen ez is része az tapasztaló ego életének. Az ego élete olyan folyamat, amely a felfogó figyelem aktusai, vagyis az „intencionálisan adott időjelenségek”⁸⁷ (például egy időben kiterjedő tárgy felfogása) előtt is működik. Az eredendő időtudatnak nem kell feltétlenül intencionális vonatkozást tartalmaznia. Egy, a háttérben ketyegő óra zakatolása (amelyet nem fogok fel a figyelem valamely aktusával) és az újabb ketyegő hangok fokozatos „lecsengése” ugyanúgy hozzátartozik tudatéletemhez, mint az a mozzanat, amikor egy egész óra elütése kapcsán a jellegzetes formájú és jellegzetes részeket tartalmazó, jellegzetes hangú tárgyra felfigyelek, és a lakás halljában álló óraként ismerem fel, vagy úgy nevezem meg, mint „ez az óra itt”. Ebben az értelemben a tudat ideálisan tudat még azelőtt is, hogy valamit tudatosítana, vagyis hogy valamit egy felfogó aktusmozzanat révén konkretizálna. Husserl persze komolyan hezitál abban a kérdésben, hogy milyen értelemben tekintse konstitutív folyamatnak az ősfolyamatot az abban felmerülő lecsengés-fenoménekkel együtt. A lecsengés-fenomént Husserl még nem tulajdonképpen konstitúciónak is nevezi, amely legalábbis „ideális lehetőség az én számára, hogy spontán funkciókkal éljen az objektiváció előtti ősfolyamat alapján [...]”⁸⁸. Egyértelmű megfogalmazást még itt nem használ. Az azonban körvonalazódik, hogy az objektiváció előtti konstitúciós folyamatok csak lehetőségfeltételeik szerint objektiválnak.

Husserl tehát egy új modellt javasol, vagyis a konstitúció olyan modelljét, amely helyet biztosít az appercepció előtti tudatfolyamnak és a primér érzetek még csak felfogás nélküli lecsengésének. Mint ezt a szövegben világossá teszi: az úgynevezett „ősfolyamat” (amely elsősorban intencionális megragadás előtti folyamatot jelent) modellje felveti annak a kérdésnek a tisztázását is, hogy a „fundált politetikus aktusok” (vagyis a kategoriális szemléletek) esetében „hogyan viszonyul a fundált tárgyiságok időkonstitúciója a fundáltakhoz és éppen az

⁸⁶ Hua XXXIII, 245: 23–27.

⁸⁷ Hua XXXIII, 253. A Bernaui kéziratokban úgy is fogalmaz, hogy „Az én nem tud valaminek a tudata nélkül irányulni” (256: 1). Vagyis az én passzív „tudatosságát” és az aktív odafigyelést, reflexiót elválasztja egymástól.

⁸⁸ I. m. 257: 14–19.

aktusokhoz?”⁸⁹ Fontos kérdésről van szó, mert az intencionális vonatkozás előtti tudatfolyam szintjén az, úgymond, primér tartalmak tulajdonképpen csak potenciálisan járulnak hozzá egy bonyolult, politetikus tárgyiség konstitúciójához, tehát egyoldalú módon nem fundálják azt.

Itt merül fel ugyanakkor először komolyan annak a kérdése is, hogy az konstituáló én mennyiben érintett a konstitúciós folyamatok végrehajtásában? Elképzelhető annak a lehetősége, hogy az aktív (spontán) viszonyuláson kívül bizonyos passzív folyamatok is az ego konstitutív tevékenységei közé tartoznak, amelyekben viszont az ego érintettsége elmarad vagy csak nagyon alacsony.⁹⁰ Ennek tisztázásával az előbb felvetett kérdésre is képesek lehetünk válaszolni. A felfogás-tartalom séma korrekciója az én érintettségének csökkenésével együtt történik meg: a hűletikus adatok már nem kizárólag olyan reális-immanens állapotok, amelyek az appercepció számára felfogástartalomként funkálhatnak.

(4) A *passzív szintézisek*. A passzív szintézisek elméletét Husserl az 1920-as tanulmányi esztendő téli félévében adta elő első, rendszerezett formájában. Ekkor már több kérdés tekintetében biztosabb talajon mozgott, mint az 1918-as esztendő elején. Tulajdonképpen ebben a szövegkorpuszban találjuk meg Husserl érett konstitúcióelméletének egyik első dokumentumát, amely egyben kívánja látni a különböző korrelációkat és ezek egymásra való hatását vagy – ahogy a *Fenomenológiai ideájában* említette – „sajátos teleológiáját”. A passzív szintézisek természetesen nagyon régen jelen voltak Husserl filozófiájában, már a számképzés, vagyis a kétféle képzet elmélete alapján felépített husserli matematikafilozófiában is megjelentek.⁹¹ Viszont a húszas évek elején válik először nyilvánvalóvá

⁸⁹ Vö. i. m. 245. lj.

⁹⁰ A passzivitásról mint az én érintettségének elmaradásáról lásd még: Hua XI, 148. skk. Az én érintettségének problémája, illetve annak megoldási kísérletei végigkísérik Husserl teljes időskori pályafutását. A bernai szövegek bizonyos eredményei, mint például az „ösfolyamat” a „legeredendőbb időesítő tudat”-ként még a harmincas évek elején is megjelent bizonyos szövegeiben (Hua Mat VIII, 112–113). Mi több, az önmagára folyton intencionálisan viszonyuló tudat kérdését ekkor vetette le a leghatározottabban. Végso megoldása az úgynevezett reflexív és nem reflexív aktusok abszolút különbségének tételezésében adja. Eszerint a legtöbb észlelési folyamat egyszerre prereflexív és reflexív sikon is végbemegy, és ezek nem keverednek szükségszerűen egymással (vagyis különbségük nem viszonylagos, nem függ a másik aktustól). Az ego tehát egyszerre érintett és nem is érintett saját konstitutív tevékenységeiben. Vö. Hua Mat VIII, 365–366. Az abszolút különbség gondolata egyébként ismerősen cseng érzéki és kategoriális szemléletek elválasztásából, illetve érzéki matéria és kategoriális forma megkülönböztetéséből a VI. *Logikai vizsgálódásból*. Vö. Hua XIX/2, 664–665, illetve ZUH 2008: 63–65.

⁹¹ Ezt Husserl maga is elmondja a *Karteziánus meditációk* kései programatikusan textusában (51. §). „[...] ego és alterego mindenkor és szükségszerűen eredeti párosításban adódik”, illetve „a párosítás a transzcendentális [...] szféra egyetemes fenoménje” (Hua I, 142, KM 128–129). A passzív asszociációk az interszubjektív tapasztalat esetében is hasonlóan működnek, mint az egyszerűbb

a szerepük, amikor például a számosságok összefogását biztosító passzív folyamatok mellett megjelennek bizonyos, hosszabb idői lefutásban szerephez jutó (tehát genetikus) szintézisek is.

Az *Ideen* Husserl életében meg nem jelent *második* kötetében már többször beszélt az érzékiség egy olyan fokáról, amely nem feltételez közvetlen, hanem csupán közvetett aktivitást az én részéről. A másodlagos érzékiségnek nevezett fenomenológiai összefüggést transzcendentális logikai előadásában „retencionális lerakódásnak” vagy „szedimentációnak” tekinti.⁹² Az úgynevezett szedimentációk, vagyis a felsőbb konstitúciós tevékenységek a megismerés folyamatában megtartott, megőrzött eredményei az alacsonyabb, egyszerűbb konstitúciós szintekre süllyednek vissza passzív módon, és befolyásolják azok működését. Ez egyben a különböző szemléleti típusok megjelenésének alapja is. Mivel a szedimentációk alapvetően másodlagos érzékiséggként működnek, segítséget nyújtanak abban, hogy az érzékek valamilyen előzetes minta alapján működjenek vagy működjenek együtt egymással. A közösségi, kulturális, interszubjektív jelentésképzések mind használják a szedimentáció passzív szintézisének bizonyos formáit, illetve a szedimentáció szintézisének bizonyos bonyodalmaiként érthetőek. A szedimentáció is úgy határozza meg a konstitúció alacsonyabb fokain lezajló folyamatokat, hogy eközben nem válik explicitté, illetve nem kívánja meg az ego konkrét aktivitását.

De a passzív szintézisekről szóló szövegek számos más passzív, az én aktivitását csak korlátozottan feltételező konstitúciós tevékenységet is leírnak. Ilyenek az érzéki kiemelések konstitúciói,⁹³ amelyek jelen vannak minden előtér- és háttér- vagy olyan sorozatészlelésekben, amelyekben még nem viszonyulnak kifejezetten az érzékileg kiemelt mozzanatokra vagy mozzanatokra. A passzivitás jellemző a legtöbb prepredikatív megismerésre is, ellenben annak egy magasabb rendű formájaként értelmezhető, amely feltételezi más aktív konstitúciós teljesítményeknek a meglétét (például predikatív aktivitást, ítéletalkotást stb.). A szedimentáció ezeknek a konstitúciójában is részt vesz. Ez pedig a passzivitásnak olyan formáját vonja maga után, amely egyszerre alapul szolgál a különböző aktivitások végrehajtására, miközben maga is eredhet valamifajta aktivitásból. (Egy valamilyen tudatosan vállalt megismerési folyamat oda hathat, hogy a későbbiekben annak tudatosítása nélkül hasonló rendezettséggel észleljünk, miközben azt már nem tudatosítjuk.)⁹⁴ A szedimentáció ilyen fajta működése nagyon hasonlít

számosságok képzésének esetén, még ha a helyzet ilyenkor sokkal bonyolultabb is, lévén, hogy egymagam nem vagyok elegendő arra, hogy a konstutív folyamat lezajljodjék.

⁹² Vö. Hua XI, 113, 178 vagy még az előadások első vázlatában is: uo. 281.

⁹³ Vö. Hua XI, 133. skk.

⁹⁴ Az aktív passzivitás vagy passzív aktivitás Husserl érett logikaelméleti szövegeinek kulcsmomentuma. Lásd EU 116–119, illetve még Hua IV, 11: 33–12: 19.

ahhoz, amit Husserl már a nem objektíváló aktusok és az objektíváló aktusuk között fundálási viszonyok sokrétűségében felfedezett, ellenben annak még nem adott komolyabb konstitúcióelméleti esélyt (vö. a fenti (2)-es ponttal).

Nem megkerülhető tehát az a probléma, hogy ebben az új – nagyrészt genetikusan – perspektívában hogyan alakulnak a fundációs viszonyok? Nyilvánvaló, hogy Husserl részben feladja az egyoldalú fundálás appercepcióhoz kapcsolódó sémájának egyedüliségét. A szedimentáció azért jelentős ebben a perspektívában, mert ilyenkor a konstitúció rendje tulajdonképpen megfordul.⁹⁵ A konstitúció, úgymond, visszahatóan is működik, vagyis – részben – kölcsönössé válik. Kölcsönössége azonban nem állandó. A szedimentálódott mintákra, jelentésekre szükség van a magasabb rendű konstitúciós teljesítmények eléréséhez, de nem szükségszerű, hogy minden esetben éljünk is ezekkel a mintákkal. „Világos” – fogalmaz Husserl még 1920 körül – hogy egy valamikor konstituálódott észlelés felidézése „nem kötődik egy reprodukív jelenhez, hanem az folyamatosan vagy ugrásszerűen más szedimentációs rétegekbe vándorolhat”.⁹⁶

(5) *A konstitúció ABC-je.* A konstitúció ABC-je Husserl egyik legtalálóbb metaforája a konstitúcióelméletbeli különböző, egymással együttműködő rétegek jellemzésére.⁹⁷ Tulajdonképpen Husserl érett konstitúcióelmélete nyugodtan jellemezhető ezzel a formulával.

A betűk alfabetikus elrendezésére egyrészt jellemző, hogy nem szükségszerűen kapcsolódnak egymáshoz, ezért egy a képzés helye, illetve bizonyos mnemotechnikai követelmények együttes érvrendszere szerint az ABC sorozatába rendezhetők. Viszont a nyelvi hangok egy viszonylag zárt rendszerét jellemzik, amelyek egyszerűbb és bonyolultabb formában nemcsak szavak képzését segítik elő, hanem hatnak egymásra, hasonulnak egymáshoz. A konstitúciós rétegek is

⁹⁵ Vö. ehhez HELD 1972: 49.

⁹⁶ Hua XI, 183: 4–7.

⁹⁷ Husserl először a konstitúció ABC-je kifejezést a tranzscendentális logikai előadásban használta a passzív asszociációk egyetemes jelenlétéről a konstitúciós folyamatok között: „A tudatossá váló objektivitások és szubjektivitások magukban valóan mint létezők konstitúciójának ABC-jében itt rejlik az A” (Hua XI, 125: 19–21). A szinonim értelemben a „tudat ABC”-jének is nevezett összefüggérendszeréről beszél még Husserl egy, Ludwig Binswanger visszaemlékezése szerint 1923. augusztus 13-án a Binswanger család reichenauai (Konstanz melletti üdülőtelep) vendégönyvébe írt, irodalmi igénnyel megfogalmazott filozófiai bejegyzésében. Itt Husserl a következőket vetette papírra: „Az igazi pszichológia áhított mennyországába jutni csak kisgyerekké válva van esélyünk. A tudat ABC-jét keresve igazi kisiskolásokká kell lennünk. Utunk az ABC-től az elemi nyelvtanig vezet, majd onnan fokozatosan emelkedünk a konkrét alakzatok egyetemes apriorijához. Ezen az úton lesz lehetséges az igazi tudomány és válik érthetővé a Mindenség” (BINSWANGER 1959: 65). A metafora ezen túl egy látszólag még ennél is obskurusabb helyen fordul elő: Hua XV, 403. skk.

egymástól elválaszthatók, állandó együttműködésük nem szükségszerű, de legalább lehetőség szerint fent kell állania.

Habár Husserl nem sokszor használja ezt a szemléletesen metaforizált hasonlatot, de 1920/21-es transzcendentális logikai előadásában is igyekszik hangot adni annak, hogy milyen helyet biztosít a konstitúcióelméletnek saját fenomenológiai filozófiájának egészében. Majd az előadás zárlatában hangzik el egy nagyon sokat sejtető formula:

„A transzcendentálfilozófia nagy témája a tudat egyáltalán mint konstitutív teljesítmények felépítménye, amelyben mindig új lépcsőfokokon és rétegekben új objektivitások, és az objektivitások mindig új típusai konstituálódnak, mindig újfajta önadódások fejlődnek ki, és ehhez tartozóan a lehetséges igazolások és az igaz lét lehetséges gondolatainak mindig újfajta és előkészített útjai jelennek meg.”⁹⁸

Majd lejjebb még egyszer szóvá teszi, hogy egy radikálisan fenomenológiai vizsgálódásmód a konstitúció felépítményének szerkezetét vizsgálja.⁹⁹ Az idézet azonban nem csak radikális megfogalmazása miatt érdekes. Kifejezi ugyanis azt, amit eddigi konstitúcióelméleti vagy kvázi-konstitúcióelméleti (az appercepcióról szóló) szövegeiben nem tudott kinyilvánítani: (1) A fenomenológia a tudat működéséhez köthető konstitúciós teljesítmények vizsgálata, illetve azt, hogy (2) a konstitúciós teljesítmények egyik része nem ad konkrét objektivációkat, hanem csak hozzájárul ahhoz, hogy objektivációk újabb sora jöjjön létre. A konstitutív teljesítmények egy része csak feltételeket biztosít az objektivációkhoz. Az *Ideen I* azon tételét, hogy a „tulajdonképpen minden aktus objektiváló”, egy diszjunktív formulával úgy finomítja, hogy tulajdonképpen „minden aktus vagy objektiváló, vagy hozzájárul az objektiváció létrejöttéhez”. A konstitúció ilyen meghatározásával pedig nagyon sokat nyerhetünk: immár az is megérthető, hogy a tudat konstitúciós tevékenysége nem mindig objektivál, és ezért habár közben felkészül bizonyos objektivációk létrehozására, ezeknek a kiteljesítésében szükség van másokra, más konstituáló tudatokra is. Husserl filozófiájának legmagasabb rendű problémái (az interszubjektivitás és a külső időtudat kérdései: álom, halál, kulturális öröklődés, történelmi folyamatok) ebből a szempontból egységesen foghatók fel a tudat konstitúciós tevékenységeinek keretében.¹⁰⁰

⁹⁸ Hua XI, 218: 8–15.

⁹⁹ Vö. i. m. 219: 8–10.

¹⁰⁰ A történelemről mint felsőbb konstitutív kérdésről ír már az említett előadás-összefoglalóban: Hua XI, 219. A külső időtudat kérdéseihez lásd Hua Mat VIII, (Tx. 94–97): 417. skk.

Jellegzetes ugyanakkor, hogy Husserl nagyon komolyan kitart a konstitúció ABC-jének azon következménye mellett, hogy miközben ez az elmélet jól leírja a legkülönbözőbb konstitúciós szintek keveredését, egyik hasonlóan fontos célja az is, hogy el tudja őket egymástól választani, illetve fel tudja mutatni különbségeiket aszerint, hogy melyik tartalmaz egyszerűbben és melyik bonyolultabban konstituálódó folyamatokat. A fenomenológiai elemzésnek mindig az egyszerűbek tisztázásával kell kezdenie.¹⁰¹ Ezt az álláspontot érvényesítve, vagyis az „ABC betűrendjét” betartva mondhatjuk el, hogy bizonyos filozófiai módszertanok használhatatlansága éppen annak volt köszönhető, hogy kezdetben túlzottan magasfokú problémákkal foglalkoztak. Magasabb fokú problémák és bonyolultabb tárgyiságok, például a logika ideális (kategoriális) tárgyiságainak vizsgálata csak az érzéki aktusok és az ezekhez tartozó tárgyiságok vizsgálata után valósulhat meg teljes terjedelmében.¹⁰²

3. KÖVETKEZTETÉSEK

A fenti öt pontban összefoglalt konstitúcióelméleti eredményeknek van legalább két, teljesen kézzelfoghatón közös momentumuk.

(A) Az egyik az, hogy mind a fantázia működésében, mind a nem objektiváló aktusokban, mind az időkonstitúció ősfolyamatában, mind a passzív szintézisekben és ezeknek az aktív szintézisekkel való összefüggésében, mind a konstitúció „ABC-jének” átfogó elméleti keretében közös az, hogy háttérbe szorítják a felfogás intencionális mozzanatát, miközben azt kapcsolatba hozzák nem intencionális, passzív folyamatokkal. Husserl konstitúcióelmélete ezek révén lesz mélyebb egy egyszerű, tudat általi, intencionális jelentésadás teóriájánál.

¹⁰¹ Ez régi védjegye Husserl filozófiájának. Már 1904/05-ös, négyrészes nagyelőadásának előszavában nehezményezte saját *Logikai vizsgálódásaival* szemben, hogy az túl sokat foglalkozott a magasabb rendű intellektív folyamatokkal, miközben nem csak pedagógiai szempontok szólnak amellett, hogy „az egyszerű, legalul fekvőek” vizsgálatában mélyüljön el. Vö. Hua XXXVIII, 3. skk. A kategoriális szemléletek vizsgálata ebben a helyzetben tehát túl bonyolult az érzékiség alacsonyabb fokához kötődők minél pontosabb leírása előtt. Hasonló összefoglaló visszatekintést ad még Hua XX/1, 328.

¹⁰² Jól ismert, hogy ez kései Kant-kritikájának egyik sarokköve: „Kant problémái elejét fogva túl magas szinten voltak feltéve [...]” (Hua XVII, 271: 36–38). Ez adja például Hume módszertani forrját: transzcendentális kérdéseket tesz fel, de először a szemléleti valóságra nézve. „Csak ha a természet transzcendentfilozófiája a szemléleti természetre való alapvető korlátozással kezdődne, nos, csak ekkor lenne alkalmas az idealitások megfejtésére, hogy ezáltal a transzcendentális logika létrejöttét motiválja” (i. m. 272: 23–27).

(B) A másik pedig az, hogy mindezek az új szempontok hozzásegítenek a tudatnak mint nemcsak a „tulajdonképpen” konstitutív folyamatok lelőhelyének, hanem a lehetséges egyéb konstitutív folyamatok feltételeit megadó instanciának a megértéséhez. A tudat nemcsak egyszerűen létrehozza, illetve saját ösztönzésére felfogja a tapasztalat tárgyainak és tényállásainak változatos eseteit és sokaságait, hanem lehetőséget biztosít arra, hogy ezek a tárgyak és tényállások megjelenhessenek, illetve hogy másokkal közösen konstituálhatók legyenek. A tudat mint a fenomenológia témája tehát nem más, mint egy jellegzetesen transzcendentális, a megismerés különböző formáinak lehetőségfeltételeit implikáló probléma. A fenomenológiát transzcendentális filozófiának nevezni ebben a konstitúcióelméletileg kondicionált értelemben tehát több, mint jogosult.

De nevezhetjük-e ugyanakkor ebben a konstitúcióelméletileg kondicionált értelemben idealizmusnak is? Tudomásom szerint a közelebbi és távolabbi „közelmúltban” legalább két szerző vállalkozott jelentős tanulmányban ennek a kérdésnek a megválaszolására: a konstitúcióelmélet szempontjából Husserl filozófiája mennyiben tekinthető idealizmusnak?

(a) Vittorio de Palma érvelésének egyik kiindulópontja, hogy Husserlt többek között egy úgynevezett „dogmatikus” indok vezette a transzcendentális idealizmus melletti lándzsatorésig. A dogmatikus indok pedig tartalom-felfogás sémában és az appercepció modelleiben öltött testet. Ez volt az az ismeretelméleti modell, amely egy nem várt dualizmus melletti elköteleződést iktatott már Husserl korai deskriptív pszichológiájába is. A séma felszámolása a hülétikus adatok reális immanenciájáról alkotott tézis feladásához és az ebből levont idealisztikus metafizikai következtetések kizárásához vezetett. Mivel Husserl ezt a sémát feladta, az ebből származó következtetéseket már nem volt kénytelen levonni: így például a világ tapasztalásának a priori struktúráit nem volt kénytelen a konstituáló énbe pozicionálni.¹⁰³ De Palma számba veszi főleg azokat a késői Husserl-szöveghelyeket, amelyek a világ tapasztalásának és az érzékiség szerepének megkerülhetetlenségéről mond (különösen a húszas-harmincas évekből), és egy furcsa következtetéspárra jut: (1) Husserl filozófiája nem idealizmus, hanem empirizmus (mivel az érzékiség szférája nem a konstitutív ego konstitutív tevékenysége). (2) Ez a filozófia nem transzcendentális, hanem mivel a faktikusan megismerhető világ lényegstruktúrájára kíváncsi, tulajdonképpen eidetikus elmélet. Husserl filozófiai álláspontja tehát nem transzcendentális idealizmus, hanem a szemléletileg megragadható lényegstruktúrák empirikus elmélete, vagyis eidetikus empirizmus.¹⁰⁴

¹⁰³ Vö. DE PALMA 2005: 184, 190.

¹⁰⁴ DE PALMA 2005: 200.

Minden erényével együtt ezt az érvelést igen nehéz lenne elfogadni. Egyrészt Husserl viszonya az appercepciós sémához nem olyan egyértelmű, mint ahogyan azt De Palma kritikátlanul elfogadja.¹⁰⁵ Majd pedig, ahogyan Husserl ahhoz viszonyul, ami szemléletileg adott, nem filozófiájának kései fejleménye, hanem műveiben már igen korán felmerül. Érzéki és kategoriális elválasztásának szükségessége éppen annak leküzdését szolgálja, hogy a megismerés e kétfajta forrásának szükségszerű hierarchiájából vagy különbségeik egymáshoz képest megjelenő relativitásából induljunk ki – de nem azt, hogy ezzel egyáltalán foglalkozunk. De Palma érvelésének *nervus demonstrandij*a, az appercepciós minta elvetése azonban ugyanis éppen azért nem áll, mert ez az intencionalitás konstitutív szerepét hordozó séma a késői szövegekben sem kerül feladásra. Az intencionalitás és az ezzel összefüggő egológia elmélete, az én érintettségének tana a legkésőbbi szövegekben is fennáll.

Nagyobb probléma azonban az, hogy hogyan lehet tagadni Husserl filozófiájának transzcendentalitás jellegét? Husserl álláspontjának ezen vonatkozását ugyanis tulajdonképpen sohasem adta fel. A legjellegzetesebb pedig éppen az, hogy Husserl a lényegmegismerésre vonatkozó (eidetikus) tanokat is transzcendentálisnak tartotta,¹⁰⁶ hiszen az az empiria, amelynek transzcendentális lehetőségfeltételeinek leírása bizonyos lényegstruktúrák, tehát egy folyamatosan kialakuló típusosság szerint történik, maga is onnan kapja lehetőségfeltételeinek egy részét, hogy a magasabb rendű konstitúciós teljesítmények hozzájárulnak zavartalan lezajlásukhoz.¹⁰⁷ A transzcendentális filozófia tehát egyszerre tartalmazza az empirikus-érzéki és a lehetőségfeltételeket adó tudást, vagyis nem csak konkretizáció nélküli lehetőségek leírása. Ezért is meglehetősen nehéz megérvelni azt, hogy De Palma végül a husserli fenomenológiát „eidetikus empirizmusnak” nevezi.

¹⁰⁵ Rudolf Boehm és Robert Sokolowski után ezt a tézist már Eduard Marbach is csak korlátozottan tartotta érvényesnek. Vö. MARBACH 1980: lxii.

¹⁰⁶ Erről legtömörebben a *Fenomenológiai pszichológia* című, 1925. nyári félévi előadásban ír. Vö. különösképpen Hua IX, 46. skk.

¹⁰⁷ Vö. Hua VIII, 179: 21–27. A transzcendentális filozófia meghatározása szempontjából egy rendkívül fontos szövegheletről van szó: „[...] transzcendentális nem más, mint valóságos és lehetséges, szilárd lényegstruktúrával rendelkező tapasztalatok meghatározottan leírandó rendszere. Olyan tapasztalatokról és tapasztalat-lehetőségekről van szó, amelyek beható transzcendentális összefüggéssel rendelkeznek, amelyet transzcendentális empiriában és konstituáló szemléletben futhatnak át. A transzcendentális filozófiát tehát nemcsak az úgynevezett intencionálisan konstituáló szemléletek, hanem a konkrét empiria lehetőségfeltételei alkotják. Ennek is köszönhető, hogy a transzcendentális filozófia »az intencionális érintettség fokozataival« operál.” (i. m. 175: 17–18).

(b) Ennél szűkebb és finomabb következtetésre vállalkozott Richard Tieszen, amikor a fenomenológia transzcendentális jellege mellett érvelt. Tieszen elfogadja Husserlnek azt az álláspontját, hogy a realizmus és idealizmus filozófiatörténeti megkülönböztetése nem célravezető, és tulajdonképpen nem is ellentétei egymásnak (emellett Husserl főleg az *Ideen* 1930-as utószavában állt ki). Ehhez pedig reális és ideális tárgyiságok deskriptív és nem szubsztanciális megkülönböztetésére megy vissza mint a *Logikai vizsgálódások* kulcsmomentumára.¹⁰⁸ A deskripció kritériuma az illető tárgyiságok időfeltételekhez való viszonya. Az ideális tárgyiságok nem ugyanabban az értelemben rendelkeznek időbeli kiterjedéssel, illetve időbeli lefutással, hiszen végül is időn kívüliek. Ebben látja Tieszen Husserl matematikai realizmusának platonista jellegét is: az ideális tárgyak ugyan kategorikusan különböznek a reális tárgyaktól, de nem abban, hogy az egyik felfogható, a másik pedig felfoghatatlan lenne. Mivel Husserl ezt az elkülönítést a továbbiakban is bizonyos időfeltételekhez köti, az időfeltételek változása adja az elkülönítés gerincét. A kései szövegekben viszont Husserl az időfeltételekről egy sokkal komplexebb képet tud alkotni, és pedig éppen azért, mert immár képes többféle konstitúciós elemzés elvégzésére.¹⁰⁹ Az ideális tárgyak nem időn kívüliek, hanem ugyanúgy a tudat által konstituálódnak, mint az időben levő egyéb tárgyak, csak hogy lehetőség szerint bárhol és bármikor felmerülhetnek – lehetőség szerint tehát az ideális tárgyak is kötődnek a tudat konstitúciós tevékenységeihez.

Tieszen végül arra az eredményre jut, hogy Husserl elmélete az ideális tárgyakról (és ezáltal a matematika tudományának tárgyairól) életművében egy koherens álláspontot képvisel. Az úgynevezett transzcendentális idealizmus szemszögéből tekintve Husserl az időfeltételeknek egy újabb formájával gazdagítja az ideális tárgyak leírását, pontosabban a konstitúció egy másik lehetséges formájával. Ezért Husserl idealizmusa tulajdonképpen nem más, mint eddigi nem naiv platonista álláspontjának konstitúcióelméletileg fejlettebb változata, vagyis egyfajta „konstituált platonizmus”.¹¹⁰ Ez pedig azt jelenti, hogy Husserl, úgymond, realista álláspontja és idealista álláspontja éppen konstitúcióelméletének transzcenden-

¹⁰⁸ Habár Tieszen ennek kiemelésére nem fektet nagy hangsúlyt, de kétségtelenül Husserl érvelésének egy pontos értelmezésére támaszkodik. A reális és ideális tárgyak elválasztása deskriptív elválasztás, mivel az érzéki és kategóriális szemléletek elválasztását követi. Vö. ehhez Hua XIX/2, 674, 684 (HLV 85, 91). A későbbi (és nagyon változatos spektrumban tett) visszatekintésekben Husserl sokszor írt arról, hogy reális és ideális tárgyak megkülönböztetése miatt az egyik legfontosabb mozzanata a LV-nak: Vö. Hua XXII, 159; Hua IX, 24–25.

¹⁰⁹ TIESZEN 2010: 12.

¹¹⁰ TIESZEN 2010: 14, 18. Tieszen főleg az *Erfahrung und Urteil* 65. §-ként beválogatott, de nagyrészt 1917/18-ban, Bernauban született kéziratokra hivatkozik (13. skk.). Vö. ehhez EU 303. skk.

talizmusa miatt kompatibilisek egymással. Tieszen főleg matematikaelméleti tétellel rendelkező elemzése azért is konkluzív egy nagyobb perspektívából szemlélve, mert egy bonyolult megismerési folyamat szempontjából érzi relevánsnak Husserl kései konstitutív vizsgálatait. Ennek az idealizmusnak a célja a megismerés minél pontosabb leírása.

Nevezhetjük-e Husserl fenomenológiáját teljes joggal transzcendentális idealizmusnak? Ha a fenti gondolatmenet elfogadható, akkor, úgy érzem, igen. Elsősorban azért, mert e fogalom jelentésének precíz megadásával meglehetősen sokat nyerhetünk. Tulajdonképpen a következőket:

(1) A megismerés többfokú konstitúciójának elmélete transzcendentális elmélet, mivel a megismerés lehetőségfeltételeit tisztázza.

(2) Ugyanakkor a megismerés konstitúciója a reális dolgok megismerésére vonatkozik – éppen arról szól, hogy

(2') a konkrét megismerés hogyan működik együtt annak lehetőségfeltételeivel, illetve

(2'') hogyan befolyásolja egy konkrét ismeret a további ismeretek lehetőségét. Tehát a reális dolgok transzcendentális filozófiájáról van szó.

(3) A reális dolgok transzcendentális filozófiája viszont abban az értelemben idealizmus, hogy éppen a megismerő szubjektum többféle konstitúciós teljesítménye alapján igyekszik tisztázni a realitás megismerésének formáit és típusait. Ennek a többféle teljesítménynek pedig ugyanúgy vannak nem intencionális irányulást tartalmazó mozzanatai, ahogyan legfejlettebb és legbonyolultabb jellemzője továbbra is az intencionális viszonyulás marad.

EGYÉNI RÖVIDÍTÉSEK

EU = *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (LANDGREBE, L. red. und Hrsg.). Meiner, Hamburg [Philosophische Bibliothek], 1939, 1948², 1999⁷.

HLV = VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2009): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan, Budapest.

Idő = *Előadások az időről* (ULLMANN T.–SAJÓ S. ford.). Atlantisz, Budapest, 2002.

KM = *Karteziánus elmélkedések*. <vagy: *Karteziánus meditációk*> *Bevezetés a fenomenológiába* (MEZEI B. ford.). Atlantisz, Budapest, 2000.

Válogatott = *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (VAJDA M. vál., BARÁNSZKY-JÓB L. ford.). Gondolat, Budapest, 1972.

Válság I–II. = *Az európai tudományok válsága*. I–II. kötet. (BERÉNYI G.–MEZEI B.–ENYEDI A.–ULLMANN T. ford.), Atlantisz, Budapest, 1998.

IRODALOMJEGYZÉK

- BIEMEL, W. (1959): Die Entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 13. 2. (Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag Edmund Husserls). 187–213.
- BINSWANGER, L. (1959): Dank an Edmund Husserl. In: VAN BREDÁ, H. L.–TAMINIAUX, J. (eds.): *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil comémoratif publiée à l'occasion de centenaire de la naissance de la philosophe*. Phaenomenologica 4. Nijhoff, Den Haag. 64–72.
- DE BOER, T. (1973): Die Begriffe »absolut« und »relativ« bei Husserl. Versuch einer Analyse. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27. 4. 514–533.
- HAEFLIGER, G. (1990): Ingarden und Husserls transzendentaler Idealismus. *Husserl Studies*, 7. 103–121.
- HELD, K. (1972): Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In: CLAESGES, U.–HELD, K. (Hrsg.): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seiner Kölner Schülern*. Phaenomenologica 49. Nijhoff, Den Haag. 3–60.
- INGARDEN, R. (1963/1975): *On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism* (HANNIBALSON, A. trans.). Phaenomenologica 64. Nijhoff, Den Haag.
- INGARDEN, R. (1931): Kritische Bemerkungen zu den Cartesianischen Meditationen. In: *Hua I*, 203–218.
- KERN, I. (1964): *Husserl und Kant*. Phaenomenologica 16. Nijhoff, Den Haag.
- LAVIGNE, J.-F. F. (2004): *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. PUF, Paris.
- KORTOOMS, T. (2002): *Phenomenology of Time*. Phaenomenologica 161. Kluwer AP, Dordrecht.
- LOHMAR, D. (1988): Logische Untersuchungen, Bd. II. [recenzió]. *Husserl Studies*, 5. 261–264.
- LOHMAR, D. (2002): Die Idee der Reduktion. Husserl Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn. In: HÜNI, H. (Hrsg.): *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Duncker und Humblot, Berlin. 751–771.
- LOHMAR, D. (2008): Kategoriale Anschauung. In: MAYER, V.–ERHARD, C. (Hrsg.): *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Klassiker Auslegen 35. Akademie-Verlag, Berlin. 209–237.
- LOHMAR, D. (2009): Die Entwicklung des husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, LIV. 2. 3–21.

- MARBACH, E. (1974): *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Phaenomenologica 59. Nijhoff, Den Haag.
- MARBACH, E. (1980): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua XXIII*, xxiii–lxxxii.
- MELLE, U. (1984): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua XXIV*, xiii–li.
- MELLE, U. (1990): Objektierende und Nicht-objektivierende Akte. In: IJSELLING, S. (Hrsg.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Phaenomenologica 115. Kluwer AP, Dordrecht. 35–49.
- MELLE, U. (2002a): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua XX/1*, xiii–lii.
- MELLE, U. (2002b): Edmund Husserl: From Reason to Love. In: DRUMMOND, J. J. – EMBREE, L. (eds.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Kluwer AP, Dordrecht. 229–248.
- DE PALMA, V. (2005): Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus? *Husserl Studies*, 21. 183–206.
- PLESSNER, H.: Bei Husserl in Göttingen. In: VAN BRED, H. L. – TAMINIAUX, J. (eds.): *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil comémoratif publiée à l’occasion de centenaire de la naissance de la philosophe*. Phaenomenologica 4. Nijhoff, Den Haag. 29–39.
- HADDOCK, G. R. E. (2000): The Structure of Husserl’s *Prolegomena*. *Manuscripto*, 23. 61–69.
- SCHUHMANN, K. (1976): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua III/1*, xv–lvii.
- SCHUHMANN, K. – SMITH, B. (2004): Against Idealism. Johannes Daubert vs. Ideas I. In: LEIJENHORST, C. – STEENBAKKERS, P. (eds.): *Karl Schuhmann. Selected Papers on Phenomenology*. Kluwer AP. 35–60.
- SINIGAGLIA, C. – GIORELLO, G. (2007): Space and Movement. On Husserl’s Geometry of The Visual Field. In: BOI, L. et al. (eds.): *Rediscovering Phenomenology*. Phaenomenologica 182. Springer. 103–123.
- TIESZEN, R. (2008): Husserl’s Concept of Pure Logic. In: MAYER, V. – ERHARD, C. (Hrsg.): *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Klassiker Auslegen 35. Akademie-Verlag, Berlin. 9–26.
- TIESZEN, R. (2010): Mathematical Realism and Transcendental Phenomenological Idealism. In: HARTIMO, M. (ed.): *Phenomenology and Mathematics*. Phaenomenologica 195. 1–22.
- VARGA P. A. (2009): A Logikai vizsgáldások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően. In: *HLV* 226–274.
- WALLNER, I. M. (1987): In defense of Husserl’s Transcendental Idealism: Roman Ingarden’s critique re-examined. *Husserl Studies*, 4. 3–43.
- ZAHAVI, D. (1992): *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*. Museum Tusculanum Press, Copenhagen.

- ZAHAVI, D. (2002): Metaphysical Neutrality in Logical Investigations. In: ZAHAVI, D.–STJERNFELT, F. (eds.): *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations revisited*. Phaenomenologica 164. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht. 93–108.
- ZAHAVI, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford UP.
- ZAHAVI, D. (2004): Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts. *Husserl Studies*, 20. 99–118.
- ZAHAVI, D. (2008): Intentionalität und Bewusstsein. In: MAYER, V.–ERHARD, C. (Hrsg.): *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Klassiker Auslegen 35. Akademie-Verlag, Berlin. 139–158.
- ZUH D. (2008): Az önaffekció problémája Merleau-Ponty 1960-as Husserl-előadásában és Derrida a *Hang és a fenomén* című művében. *Kellék*, 36. 55–68.

◀ ELLENTMONDÁS, SEMLEGESÍTÉS, TARTÓZKODÁS. HUSSERL A KÉPKONSTITÚCIÓRÓL

1. BEVEZETÉS

Az aktus és a szubjektum viszonyának fenomenológiai elemzésekor Husserl hibás módszernek tartja a képelméletet. A *Bildertheorie*, amely szerint az elme csupán leképezi a világot, tehát kívülre (*Draußen*) helyezi a tárgyat, falat emel a tudat és a tárgy közé.¹ Husserl meglátása szerint nem világos, hogyan követhető nyomon maga a tárgy, ha minden jelenség kép. Honnan tudjuk, hogy a kép egy tudatidegen tárgyra vonatkozik? „Az arra való utalás, hogy kép és dolog hasonlít egymásra, nem vihet előbbre, hiszen csak a képről tudunk.”² Ha észreveszünk is egyfajta hasonlósági viszonyt, miért lenne egy tárgy a másik képe, pusztán azért, mert hasonlít rá? – Nyilvánvaló, hogy Husserl kérdéseit a közvetlen tárgytapasztalat védelmében fogalmazza meg, és bár a kép elemzése ekkor még indirekt, a kritika hátterében ott munkál a kép új szerepe is, és így tér nyílik a kép által közvetített felfogás számára. A mozzanat, hogy különbséget teszünk a pusztá kép és a valóság között, arra utal, hogy a kép részben az észleléstől eltérő tudatélményekben konstituálódik. A tudat és a tárgy viszonya ekkor valóban közvetett, azonban úgy írható le, hogy „a fal”, maga a kép, *transzparens*. Ha tudatában vagyunk annak, hogy egy képet látunk, tudjuk, hogy a kép nem maga a dolog, hanem csak hasonlít rá; mintegy túlnyúlva önmagán a tárgyra mutat: azt ábrázolja, reprezentálja. A *Logikai vizsgálódások* vonatkozó szakaszában Husserl belátja, hogy bár az elemzés eddigi eredményei nem elégedők az észlelés, illetve a kép- és jeltudat (*Abbildungs- und Zeichenbewusstsein*) közötti világos különbségtételhez, kétségtelenül felmutatható, hogy „itt az aktuskarakterek különböznek, és például a képiséggel az intencionális élmények új módja jön létre”.³ – A hatodik logikai vizsgálódás már közvetlen analízis tárgyává teszi az ítéleteket megalapozó képzetek forrásait, köztük az imaginációt. A képfenomén célzott, alaposabb elemzéseit mégis elsősorban a *Fantázia, képtudat, emlékezet* című

¹ Vö. LV II/1, 421.

² I. m. 422.: „Der Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen Bild und Sache bringt uns nicht weiter.”

³ Vö. LV II/1, 385.

XXIII. *Husserliana*-kötet tartalmazza. A képtudat jellemzői összes előfordulásukkor többnyire összehasonlító elemzés során, a többi tudatmódhoz hasonlítva írhatók le, illetve ott is kapcsolat áll fenn a többi tudatmóddal, ahol a képfenomén egészen zártnak tűnik. Míg a viszony alapvető jellemzői többnyire világosak, tudniillik több szintet is meghatározó ellentmondás (*Widerstreit*) és bizonyos összhang (*Übereinstimmung*) egyszerre uralja a kapcsolatot, addig nem egyértelmű e feszültség- és egyensúlypontok létrejötte. Kérdéses, hogy az ellentmondás és az összhang folytonosan fennáll, vagy az egyik, illetve a másik tudatmód javára kioltódik, esetleg éppen megléte teszi-e lehetővé azt a különbségtételt, hogy csak egy *képet* látunk, nem pedig az észlelés tárgyának megfelelő valós tárgyságot, és hogy a tapasztalat mégsem csupán illúzió. Tovább bővíti a fogalmi hálót Husserl azon, már a *Logikai vizsgálódásokban* megfogalmazott állítása, hogy a képtudat nem tétikus aktusokkal operál, és ez szorosabbra fűzi a viszonyt a fantázia tudatával. Ez az állítás azonban már összefügg a – különösen az *Eszmékben* kifejtett – semlegességi modifikációval is, amelynek előzménye a *Logikai vizsgálódásokban* a kvalitatív modifikáció. A semlegesség motiválja az ellentmondást, vagy az ellentmondás vezet odáig, hogy a képpel való viszonyom – létének tételezése, valóságossága és a tárgyakhoz általában fűződő érdekek szempontjából – semleges? Talán a semlegesség és az ellentmondás egyazon fenomén?

Az egyes tudatmódok és intencionális rétegek egymáshoz és a modifikációkhoz való viszonya rendkívül árnyalt, nehezen leírható összefüggésekhez vezet. Tanulmányomban nem arra vállalkozom, hogy tisztázzam e sokrétű viszonyrendszert, sokkal inkább a képtudat és az észlelés között feszülő többszintű ellentmondást vizsgálom, és igyekszem rekonstruálni mind az ellentmondást motiváló, mind az általa motivált modifikációk működését. Először bemutatom a kép és az észlelés ellentmondásából fakadó problematikát, majd a modifikációkat vizsgálom, végül arra a kérdésre keresem a választ, hogy hogyan alakul át a viszony akkor, ha a képtudat tárgya kifejezetten esztétikai tárgyság – hiszen nem minden kép műalkotás.

A tudatmódok egymással való viszonyának tisztázása közel folytonos kihívás: Husserlnek egyes fogalmak ekvivokatív jegyeivel mindvégig számolnia kell. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a megjelenítő tudataktusokról való beszéd nem tűr semmilyen általánosítást. A *Logikai vizsgálódások* és az *Eszmék* megjelenése közötti időszak végére Husserl az alapvető elemzéseket már elvégzi, így a képtematika terminológiáját a *Logikai vizsgálódások* mellett az 1904/05-ben *A fenomenológia és az ismeret elméletének főbb fejezetei* (*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*) című, négyrészes, Göttingenben megtartott előadás teljes harmadik része határozza meg. Tanulmányomban a huszonhét évet felölelő *Husserliana*-kötet azon állításait és fogalmi megfontolásait

tartom szem előtt, amelyeket Husserl előzetes tisztázásuk után többé-kevésbé következetesen fenntartott. Az 1904/05-ös előadásokon túl a szintén Husserl gőttingeni tartózkodása alatt, 1912-ben, illetve az 1922–24-ben, Freiburgban keletkezett szövegekre figyelek, miközben felhasználom az *Eszmék* (1913) vonatkozó paragrafusait is.

2. AZ ELLENTMONDÁS

Az ellentmondás több szinten működik: egyszerre határozza meg a képre irányuló intenciót, de azt a szubjektumot is, amely szemléli ezt a képet, és meghatározza a kép és az észlelés terét, de befolyásolja a tudatmódoknak az időtudathoz való viszonyát is. A viszonyt azonban nem csupán az ellentmondás jellemzi; hol világos differencia, hol egyes felfogástartalmak közössége. A képtudat aktusai már a korai, az 1904/05-ös előadásokban sem függetleníthetők egészen az észleléstől, így ami az időtudathoz való viszonyukat illeti, a kép aktusai nem kizárólag a megjelenítő tudataktusok közé tartoznak, hiszen a képben megjelenő, nem jelen idejű és nem jelen való képobjektum „perceptív megjelenő” (*ein perzeptiv Erscheinendes*).⁴ Egy 1921/24 körül készült kéziratban Husserl úgy fogalmaz, hogy a fantázia egyértelműen (újra)megjelenítés (*Vergegenwärtigung*), „nehezebb azonban a helyzet a »képobjektum« esetében, amelyet úgy jellemezhetünk, hogy testileg jelenlévőként jelenik meg, és mégis »fikció«, megjelenítésről azonban itt már nem beszélhetünk”.⁵ A szembenállás a tér, a térbeliség kapcsán is megfigyelhető. A képszűzsé, az ábrázolt rendelkezik a maga, csak a képtudatban előálló elgondolt terével, ám az a képtárgy, amely a szűzsének alapot ad, még az észlelés látókörének része. Tény, hogy „amíg a képszűzsé imaginációjában élünk, nem tűnik el az észlelésünk látóköre”.⁶ Azonban az első felfogás tartalma a képszűzsére irányuló felfogás működésbe lépésekor máris annak tartalmaként szolgál – Husserl úgy fogalmaz, hogy e felfogás tartalmait a másik „elorozza” (*geraubt*).⁷ A látókör elgondolása, amelyet „látókörfelfogásnak” (*Blickfeld-Auffassung*)⁸ nevez – lényegében a kép mint a fizikai tárgy felfogásához, tehát az elsőként működésbe lépő felfogáshoz tartozik, ám a képobjektum és a képszűzsé felfogástartalmai

⁴ I. m. 79.

⁵ Hua XXIII, 575. „Aber schwieriger wird es schon beim »Bildobjekt«, das leibhaft gegenwärtig erscheinend doch auch als ‚Fiktion‘ bezeichnet werden kann, wo aber von einer Vergegenwärtigung nicht mehr zu sprechen ist.”

⁶ I. m. 45.

⁷ Vö. i. m. 46.

⁸ I. m. 45–46.

ennek a tartalmait is átveszik, a képszűzsé kiemelésével meghaladják azt, mégsem egészen sajátítják ki: ellentét-ellentmondás áll fenn, és a kép ezen ellentmondás erőterében konstituálódik. Világos, hogy a felfogástartalmak különféle szempontok szerinti különbségei motiválják az ellentmondást. A differencia azonban önmagában nem az egymástól világosan elütő jelenségekből áll. Nem arról van szó, hogy van egy észlelési élményem, majd egy képélményem. Egyszerre működő, egymásnak ütköző intenciók képezik az ellentmondást.

2.1. AZ ELLENTMONDÁS MINT INTENCIÓCSALÓDÁS

A különbségtétel – a XXIII. *Husserliana*-kötet terminológiájában: a „differencia”⁹ – tudata azon alapul, hogy észlelés és a képtudat egyidejű működése ütköző felfogásmódok, és e tudat jórészt az egymásnak ellentmondó tudataktusok intenciócsalódására épül. A hatodik logikai vizsgálódás pontos leírását nyújtja annak a folyamatnak, amely során a kezdeti intenció betöltetlen marad: a valós tárgyságra, a képdologra irányuló intenció mintegy meghasad. E csalódás azonban kizárólag akkor megy végbe, ha csak egy részét képezi az egész intenciónak. Ahogy Husserl megjegyzi, „egyszerű, illetve különálló aktusok esetén tehát nem beszélhetünk ellentmondásról.”¹⁰ Valóban, annak tudata, hogy képet látunk, bár az észleléshez képest utólagos, attól nem különálló, elszigetelt élményt jelent. A képiség olyan komplex aktusszerkezetből (*Komplexion*) épül fel, amelynek szintjeit megalapozza az észlelés aktusa – önmagában tehát nem működik.¹¹ Ennek példája a megalkotott kép, a festmény. A kép három rétege a mindenkor adott fizikai képtárgy, ez a hordozó, például a vászon, a keret; a képobjektum, amely reprezentál, tehát az ecsetvonások, a színfoltok, és ezektől elrugaszkodva konstituálódik a kép, majd a tudat által elgondolt, fentebb már említett képszűzsé, a reprezentált. Nem beszélhetünk képtudatról, ha a képlényegiségek közül valamelyik hiányzik.¹²

A különbség éppen ezért sem radikális. Az ellentmondás, illetve a csalódás tehát csak részben határozza meg az intenciót, a tudataktusok közötti összhang és a betöltődés szintézisével egyszerre építi a képkonstitúciót. Különösen, hogy Husserl egy későbbi szakaszban a kép kritériumát a következőképpen fogalmazza meg: a kép belső meghatározottságából fakad, és nem a véletlen egybeesés ered-

⁹ Vö. i. m. 41.

¹⁰ Hua XIX/2, 576. „Bei einfachen, bzw. vereinzelt Akten ist also von Widerstreit keine mögliche Rede.”

¹¹ Vö. LV II/1, 438.

¹² Vö. Hua XXIII, 489.

ménye, hogy a kép a dologra a hasonlóságon keresztül utal; a szignifikatív viszonyban szemben itt a hasonlóság követelmény. Husserl példája a márványból készített mellszobor, amelyre nem mint pusztá márványból készült dologra tekintünk, hanem a valóságosra hasonlító, ábrázoló tárgyiségra.¹³

A hasonlóság tematizálása azonban az imagináció és az észlelés egy további szempont szerinti szembenállására mutat rá, tudniillik hogy különböznek az intenciók betöltődésének szintézisében. A kép megjelenésekor valamely mozzanatnak mindenképpen a valóságban máskülönben tapasztalhatóhoz hasonlóan kell lennie, miközben a tapasztalás világos különbséget tesz a látott és az elgondolt között: nyilvánvaló, hogy a hasonlóság még nem vezet valóságossághoz. Az imagináció a hasonlóság, az észlelés a tárgyi azonosság szintézise során töltődik be. Ez talán a döntő különbség, amely a két tudatmód tárgyi vonatkozását befolyásolja. Ha nem lennénk tudatában annak, hogy a képkonstitúció során egy fizikai hordozót és az általa elgondolt képet, de nem magát a dolgot látjuk, akkor a tapasztalatunk nem lenne más, mint észlelés vagy pedig a szintén csupán az észlelés aktusaiból építkező illúzió.¹⁴ Husserl gyakori példájával élve: a berlini palotáról készült kép nem téveszt meg, tudjuk, hogy az előttünk álló tárgyiség nem maga a berlini palota. Világos tehát, hogy az észlelés során magát a jelen időben jelen való dolgot látjuk, a képet felismerve pedig csak a tárgy megjelenítését, reprezentációját gondoljuk el; az intenciócsalódás és az összhang saját és együttes szintézise oda vezet, hogy a dolog ugyanaz, mégis más; nem önadódásában intencionáljuk, hanem a kép által közvetítve.

3. A KVALITATÍV ÉS AZ IMAGINATÍV MODIFIKÁCIÓ

A *Logikai vizsgálódások* nyomán az ellentmondást megalapozó modifikációk már összegyűjthetők. Abban a mozzanatban, hogy a kép aktusa által megjelenített nem maga a dolog, tehát azt nem annak léteiben gondolja el, hanem csupán mint pusztá odaállítottat (*bloß dahingestellt*), amelyet a szemlélő valóságosnak sem tart, az aktus minőségi modifikációja rejlik. A képtudatban az észleléssel szemben elmarad a létállítást motiváló valóságkarakter, a belief, a hitmódusz (*Glaube*), míg a képként való felfogást az imaginatív modifikáció motiválja. Míg a modifikációk általában a materiára vonatkoznak, a kvalitatív modifikáció csak a minőségre vonatkozik, és fontos, hogy kizárólag aktusokra, és azok tételező, illetve

¹³ Vö. Hua XIX/2, 587.

¹⁴ Az illúzió esetében a viaszbabu észlelése nem nyújt alapot a képtudatnak. Viaszbabut látunk, és az általa megformált személyt, azaz két perceptív felfogás működik egyszerre. Vö. LV II/1, 443.

nem tételező jellege felől dönt. Az imaginatív modifikáció egyaránt vonatkozhat tárgyakra és aktusokra, minőségre, illetve matériára is. Azonban a képkonstitúciónak (például egy festmény esetében) alapot adó aktus minőségi változása érintetlenül hagyja a matériát, a modifikáció eredményeképpen kialakuló aktus nem egy gyökeresen más tudataktus, tehát alapjait megőrzi. A kép szemlélése során nem egy, a dolgot eredendően képként konstituáló aktus ütközik a kép terétől különböző észlelési környezetre irányuló aktussal. A márvány mellszobor kapcsán fentebb már említettem a megképzett dolog voltában előálló képiségét. A márvány anyagi mivoltában adott, az általa megformált megjelenő azonban csak a tudat számára jelenik meg. Az észlelés és a képtudat közötti markáns ontológiai ellentét alapja azonban mégsem csupán az, hogy míg az észlelés a dolog létét, valóságosságát állítja, addig a kép ennek ellenkezőjét. A kép felfogása során nem érdekel sem a kép léte vagy nemléte, sem valóságossága. A beállítódás, amely nem fűzi hozzá a tételezést mint érdeket az intencióhoz, bár a feszültség, az ellentmondás felelőse, semleges álláspont a megjelenővel szemben.

A kvalitatív modifikáció a semlegességi modifikáció előképe, és három fontosabb szöveghelyen jelenik meg. Husserl mindhárom esetben másként értelmezi a semlegesség és az intenció viszonyát. A *Logikai vizsgálódásokban* a szóban forgó modifikáció mint kvalitatív modifikáció szerepel; az *Eszmék* már kiemelten, míg a *Fantázia, képtudat, emlékezet* című kötetben olvasható egyes előadások szisztematikusan foglalkoznak a semlegesítés és a kép viszonyával.

Az ötödik logikai vizsgálódás 34. paragrafusa akaratlagos, univerzális és visszafordítható, de nem ismételhető modifikációként írja le a kvalitatív modifikációt, amely csak tudataktusokat módosíthat, azokból azonban az összesre vonatkozhat. Eszerint „minden tételező aktushoz hozzátartozik egy lehetséges, ugyanazon matériával rendelkező nem tételező aktus”.¹⁵ A kvalitatív modifikáció hatóköre korlátozott, amennyiben modifikálni csak egy adott aktust lehet, és ez a módosítás előre haladva nem fokozható, vagyis újra végre nem hajtható. Nem ismételhető, de reverzibilis: elrugaszkodhatunk az alapot adó fizikai képtárgy konstitúciójától, ekkor látjuk az ábrát, amelytől vissza is léphetünk magához a konkrét tárgyisághoz.

A képszűzés elgondolása azonban nem a kvalitatív, hanem az aktusmatériára és a felfogásformára irányuló imaginatív modifikáció eredménye. Az imaginatív modifikáció nélkül a nem tételezésnek megfelelő pusztá elképzelés (*Einbildung*) arra utalhatna, hogy minden efféle modifikáció azonos a képiséggel. Husserl azonban hangsúlyozza, hogy a képkonstitúció során mindkét modifikáció közre-

¹⁵ LV II/1, 465. „Zu jedem setzenden Akte gehört ja überhaupt ein möglicher nichtsetzender Akt von derselben Materie, und umgekehrt.”

működik. Tehát „[...] semmiképpen sem állíthatjuk, hogy az összes nem tételező aktus imaginatív, és hogy az összes tételező nem imaginatív.”¹⁶ Az imaginatív modifikáció bár lényegében maga a fantázia, Husserl a megjelenítést (valamely tárgyét), illetve a reprodukciót (valamely aktusét) is az imaginatív modifikációk közé sorolja. Tehát az imaginatív egyaránt vonatkozhat tárgyakra (*Objekt*) és aktusokra, és korlátlanul iterálható (beszélhetünk a fantázia fantáziájáról), míg a kvalitatív modifikáció csak aktusokat illethet.

3.1. A SEMLEGESSÉGI MODIFIKÁCIÓ MINT DOXIKUS MODIFIKÁCIÓ

A tételezés és nem tételezés elnevezésükben is hordozzák, hogy egymás ellentpontjai, és hogy viszonyuk egészen szimmetrikus. Az *Eszmék* I. kötetének 19. paragrafusától elemzett semlegességi modifikáció elnevezése ezzel szemben nem árulkodik arról, hogy mitől különbözik el, és nem is a neki megfelelő aktus ellenkezőjét képezi. Annál inkább beszédes a semlegesség fogalma. Az *Eszmék* változtat a terminológián. Az aktív tételezést leváltja a pozicionalitás passzív karaktere, míg a nem tételezést a továbbiakban semlegesség, avagy a neutralizáció fogalma hordozza. A semlegesség ennek megfelelően „nem pozicionáló tudat”.¹⁷ A pozicionalitás az intencionális élmények alapkaraktere, és e tételezés-karakter (*Setzungscharakter*) előzetessége folytán fölényre tesz szert, tehát aszimmetrikussá válik a tételezés és a nem tételezés korábban kiegyensúlyozott viszonya. „A pozicionális élmények olyan tudatélmények, amelyekben valami fontos az énnek, amelyek magukban foglalnak valamilyen véleményt.”¹⁸ Az alapkarakter a tárgyról való bármilyen állítás előtt már a látens hitmódusszal felvértezve létezőként tételezi a tárgyat; és ősdoxaként ez tesz lehetővé minden egyéb tudatos (*erfassende*) tételezést, további doxikus modifikációt.¹⁹ A semlegességi modifikáció megörökli a minőségi módosulás jellemző jegyeit; bizonyos pontjai hangsúlyosabbá válnak. Minden egyes tételező, tehát doxikus modalitást „teljességgel elerőtlenít”.²⁰ Mindez az ítéletekre ráakódó járulékos tételezések mintegy lefejtését jelenti. Az aktusok értelmében vett képzetek járulékosan határozzák meg az ítéleteket, és ezek a képzetek kinyerhetők az ítéletekből, ha „a hit blokkolásával

¹⁶ LV II/1, 490–491. „[...] wir doch keineswegs sagen können, alle nichtsetzenden Akte seien imaginierende, alle setzenden nicht-imaginierende.”

¹⁷ Hua III/1, 249. „kein positionales Bewusstsein”

¹⁸ Hua XXIII, 578. „Positionale Erlebnisse sind Bewusstseinerlebnisse, in denen dem Ich etwas gilt, in denen eine Meinung beschlossen ist [...]”

¹⁹ Vö. i. m. 411.

²⁰ Hua III/1, 247. „völlig entkräftet”

tartózkodunk az ítélestdől. Ez azonban nem egy pszichikai momentum félretolása, hanem az egész aktus modifikációja, és ami létrejön, az a semlegességi modifikáció.”²¹

Husserl hangsúlyozza, hogy ez nem negáció. Ahogyan a kvalitatív modifikáció sem egy újabb ítélet végrehajtása volt, a semlegesítés „teljesítménye” sem teljesítmény: nem pozitív; nem arra törekszik, hogy bármit is megalapozzon, különösen nem valaminek az ellentétét, hiszen például a nemlét állítása csak újabb tételezés volna a „valamiként létező” tárgyról, mégpedig annak nem létezőként tételezése; a semlegességi modifikáció azonban nem priváció.²² Husserl egyre árnyaltabban igyekszik leírni a semlegesség természetét: akaratlagos, visszafordítható, de mégsem aktívan végrehajtott modifikáció. Passzivitása aktív nyitottság, ugyanaz jellemzi, mint mindazt, amiben benne rejlik; a „puszta elgondolás” éppúgy, mint a „működésen kívülre helyezés”, a „zárójelezés” vagy az „eldöntetlenség”.²³ A semlegesítés által generált nyitottság nem kétséget, bizonytalanságot jelent, és nem is a tárgy hipotetikus szemléletét, mintha csak e modifikáció valamely előzetes elvárás alapján döntene a tárgy mibenléte felől. Lényege éppen az, hogy nem dönt: korrelátumára nem vonatkozik sem hittételezés, sem léttételezés, sem ezek lehetőségének vagy valószínűségének a feltételezése. A semlegességi modifikáció ennek megfelelően nem valamihez képest *változtat*, így nem például a belief-mozzanat modifikációjára irányul, hanem bizonyos tudatmodifikációként „működik”.

Tehát nem specifikus, hanem univerzális, de Husserl élesen elválasztja egymástól az egyes tudatmódok semlegesítését az általános neutralizálásától: például maga a fantázia az emlékezet semlegességi modifikációja, de ez nem jelenti azt, hogy minden neutralizált tudataktus fantázia, különösen, hogy az utóbbi iterálható (így beszélhetünk a fantáziája fantáziájáról).²⁴ A kép szempontjából az észlelés semlegesített „változata” a meghatározó, hiszen ez éppen a képobjektum-felfogáshoz vezet. „Ez az ábrázoló képobjektum sem nem létezőként, sem nem-létezőként, és nem is valamely további tételező modalításban áll előttünk, vagy jobban mondva létezőként tudjuk, de a lét semlegességi modifikációjában mintegy-létezőként.”²⁵ A fogalmakkal való küzdelem és főleg a mintegy-létezés

²¹ Hua XXIII, 576. „[Diese »Vorstellung« ist zwar jederzeit aus dem Urteil zu gewinnen – durch Urteilsenthaltung im Sinn der Inhibierung des Glaubens. Das ist aber nicht Wegtun eines qualitativen psychischen Momentes, sondern eine Modifikation des ganzen Aktes, und was erwächst, ist die Neutralitätsmodifikation [...].”

²² Vö. Hua III/1, 252.

²³ Vö. i. m. 248.

²⁴ Vö. i. m. 253.

²⁵ I. m. 252: „Dieses abbildende Bildobjekt steht weder als seiend, noch als nichtseiend, noch in irgendeiner sonstigen Setzungsmodalität vor uns; oder vielmehr, es ist bewußt als seiend, aber als gleichsam-seiend in der Neutralitätsmodifikation des Seins.” – Ez a megállapítás különösnek

hangsúlyozása arra utal, hogy a felfüggesztett ősdoxa hatályon kívül helyezése, semlegesítése nem esik egybe megsemmisítésével. Látható, hogy kettősség jellemzi a neutralizálást: észrevétlen aktivitás, amely lényegében tudatos passzivitás; eközben felfüggeszt minden doxikus modifikációt, de érintetlenül hagyja az ősdoxát.

Talán ezen a ponton körvonalazható a válasz a bevezetésben feltett kérdésre, miszerint azonos-e az ellentmondás és a kvalitatív, illetve a semlegességi modifikáció? Azonosságuk nem egészen állítható, inkább egyszerre működnek, illetve az ellentmondás motiválja a semlegesítést. Az intenciócsalódások kapcsán már szó volt arról, hogy nem az észlelési jelenségek egymásnak feszülése hordozza az ellentmondást – hiszen az illúzióhoz vezet –, hanem az aktus lényegi változása, így a perceptív intenció „meghasad”, és nem marad egészében perceptív. Az aktus minőségi elkülönöződése az, amely már önmagában mint különbség ellentétet jelent az alapját képező intencióhoz képest, és ez a különbség motiválja a semlegesítés mozzanatát. „Amikor ránézek [a képre] nem ámitásként nézem, hanem a doxa minden »állásfoglalása« nélkül”²⁶ – „annak ellenére, hogy ellentmondásban van a »környezettel«.”²⁷ Bár a mellszobor szemlélése közben tudjuk, hogy egy személy teste általában folytatódik mell alatt, a fekete-fehér fotón látható személyekről pedig, hogy valójában „színesek” – nem kérjük számon a teljes valóságot. Bár a felfogástartalmak különbsége teszi lehetővé, hogy képet lássunk, a szemlélő számára érdektelen a nem valóság és a nemlét kérdése. A semlegesség nem számol sem az ésszerűséggel, sem az ésszerűtlenséggel. Ez vezet ahhoz, hogy a kép-tudatot nem a pusztá megjelenés abszurditása motiválja, mintha csak a képiség a valóság ügyetlen mása volna, és mintha ugyanebben az illúzió nagyobb sikereket érne el.

4. AZ ESZTÉTIKAI TAPASZTALAT ÉS A SEMLEGESSÉGI MODIFIKÁCIÓ

A XXIII. *Husserliana*-kötetben a képtudatról szóló fejtegetések egyes szakaszai egybeesnek az esztétikai tárgyiség jellemzésével. Első pillantásra talán nem egészen világos, hogy miben különbözik az esztétikai beállítódás a képfelfogástól. Az esztétikait, akár a képet, ugyanúgy a differencia tudata teszi kitüntetett tárggyá

hat a kvalitatív modifikáció „hatókörének” figyelembevételével, hiszen a minőségi változás csak az aktusra vonatkozhat, tehát a noémát nem érinti. Ezzel összefüggésben lásd FINK 1966: 67.

²⁶ Hua XXIII, 590: „[...] wenn ich darauf hinsehe, ist es nicht als Trug gesehen, sondern ohne jene »Stellungnahme«.”

²⁷ Uo.

a puszta megjelenések között. E tudat által tudom én, a szemlélő, hogy az, amit látok, nem a valóság, hanem annak csupán reprezentánsa. Így állíthatja Husserl, hogy az esztétikai jelenség nem illúzió, „nem vásári mutatvány”.²⁸ A szóban forgó tudat éber tudat, amely nem vízió és nem álom, hanem a valóság és az ábrázolás közötti feszültség. E jellemzés azonban bármely kép tapasztalatára áll, és bár „nincs képzőművészet kép nélkül”,²⁹ önmagában a képfelfogás korántsem egyenlő az esztétikai fenomén tapasztalatával.³⁰ Ha a képtudatról szóló elemzések meghatározó belátásait tartjuk szem előtt, akkor miben különbözik a kép által előálló esztétikai fenomén az általában vett képtől? Mivel itt nem az esztétikai axiológikus megközelítést tárgyalom, eltekintek a műalkotás mint ideális, értéket teremtő tárgyiság Husserlnél nem különösebben tisztázott elméletétől,³¹ a válasz úgy fogalmazható meg, hogy bár a tapasztalás itt is minden érdektől mentes, a figyelem, az *attenció* nem pusztán a képszűzsére irányul, hanem esztétikai élvezetét abban leli, *ahogyan* a képszűzsé megjelenik. Ez természetesen nem a kép-konstitúció önreflexív elemzése, a figyelem nem a kép előállításának hogyanjára irányul, hanem az ábrázolás felé fordul. Az 1904/05-ös előadás 17. paragrafusa szerint a fantázia és az emlékezet esetében ez nem feltétlenül jár együtt az élménnyel, igaz, megtehetem, hogy a fantáziám által kiépített világot e felépítés mikéntjében szemlélem, esztétikáját csodálom, ám nem ez a jellemző fantáziaélmény. Az esztétikai tapasztalathoz ellenben elengedhetetlen a figyelem egy bizonyos minősége, tehát maga az esztétikai érdek, amely „az ábrázolt tárgyra ábrázoltsága hogyanjában irányul, anélkül, hogy az egzisztenciája maga és a kvázi-egzisztenciája érdekelne.”³² – Az esztétikai tárgyra való figyelmet tehát egyszerre határozza meg a tárgy megjelenési módja, nem pedig csak annak tudata, és a semleges beállítódás. Tehát hiába közömbös a figyelem a léttel szemben, „ez önmagában nem

²⁸ I. m. 41. „[Ästhetische Effekte sind] nicht Jahrmarktseffekte.”

²⁹ Uo. „Ohne Bild keine bildende Kunst.”

³⁰ Fontos azonban megjegyezni, hogy Husserl 1918-ban a színház példája okán a perceptív fiktumok felé fordul, miközben már a képzőművészet területén is megkérdőjelezi a kép által való ábrázolás szükségességét. Egy színdarab megtekintése során előzetesen már tisztában vagyunk azzal, hogy a színpadi térben a fa, a pad stb. tárgyak a díszlethez tartoznak. Ez egyfajta illúzió, a művészi illúzió, de korántsem az illúzió általánosan: miközben itt is perceptív aktusokra épül a szemlélet, Husserl szerint az a döntő különbség, hogy nem tekintjük a valóság részének, hanem már eleve elfogadjuk a színház inaktualitását. A perceptív fiktumok létrejötte nem a tétélezéstől való elfordulástól függ, itt nem játszik szerepet az ellentmondás, hiszen a színészek hús-vér valóságban, létező tárgyakkal körülvéve játszanak. A perceptív fiktumok közegében a tétélezés megmarad, csupán átfantáziálásukról van szó. Vö. i.m. 516.

³¹ Vö. SCARAMUZZA–SCHUHMANN 1990.

³² Hua XXIII, 586. „[Das ästhetische Interesse] geht auf den dargestellten Gegenstand im Wie der Dargestelltheit, ohne Interesse für seine Existenz selbst und *quasi-Existenz*.”

esztétikai aktus”.³³ „A portré arra szolgál, hogy megjelenítsen számomra egy személyt: e személy leírása szintén érzéketlen mind a léttel, mind a nemléttel szemben. A leírás ugyanúgy hangzik, akár valós, akár fiktív a személy.”³⁴

Az ábrázolás hogyanjára irányuló figyelem összefonódik a semlegesítéssel – együttes meglétük hangsúlyozása még mindig nem rajzolja ki az esztétikai sajátosságát, hiszen a semlegességi modifikáció motivációja többféle lehet: „felléphet mint »ötlet«, mint »képobjektum-tudat« egy ábrázolásban, mint érvényes és emellett pozicionálisan értéküket veszítő reprodukciók szabad játéka, de úgy is, mint szándékos tartózkodás mindenfajta pozíciótól”.³⁵ Szabatos distinkciónak tűnik, Husserl mégsem dönt világosan az egyes esetek felől. Az idézett *Husserliana*-kötet 1921–1924-ben keletkezett *Fantázia – semlegesség* című szakasza a mindenfajta pozíciótól való tartózkodáshoz először hozzárendeli a fantáziát, ennyiben tehát a fantázia akaratlagos elfordulás a meghatározottságtól. Ám egy szakasszal később Husserl már úgy fogalmaz, hogy „a tartózkodás feltételez egy valóságos pozíciót, amelyet aztán felfüggesztenek. Egy fantáziát azonban nem lehet így jellemezni.”³⁶ Talán érdemes mindarra figyelni, ami az egymásnak ellentmondó meghatározások ellenére konzisztensnek tűnik, és máris feltehető a kérdés, hogy amíg talán a fantáziában a tartózkodás akaratlagos, milyen viszonyban áll az esztétikai a tartózkodással? Szükség van-e akaratlagos végrehajtására, esetleg önmagától végbemegy?

A fantázia során „valamiképpen elképzelem magamnak a véltet, anélkül, hogy én magam vélekednék”. A noéma ugyanígy jelenik meg az esztétikai tartományán belül is: anélkül rendelkezem az elgondolttal, hogy tételezném. Ez talán a legfontosabb mozzanat. A tartózkodás módusza (*die Enthaltung*), amelyben a figyelem minden előzetes elvárás nélkül irányul a tárgyra, annak megjelenésében, a semlegességi modifikáció korábbi jelzőinek megfelelően „zárójelbe tétel”, tehát epokhé. Mindez annyit jelent, „mint a tartózkodás móduszában tudatában lenni a tárgynak és meghatározottságai nyílt horizontjának, illetve tematikus végrehajtás híján is rendelkezni azzal, ami egyébként csak a tematikus végrehajtás alakjában sajátítható el”.³⁷ „Mármost hogyan tudatosul ilyenkor a tárgy,

³³ I. m. 391.

³⁴ I. m. 390. „Das Porträt dient mir als Vergegenwärtigung der Person: deren Beschreibung ist auch unempfindlich gegen Sein und Nichtsein. Sie lautet gleich, ob die Person eine wirkliche oder fingierte ist.”

³⁵ I. m. 577. „[...] sie kann als »Einfall« auftreten, als »Bildobjektbewusstsein«, in einer Abbildung, als freies Spiel sich durchsetzender und dabei positional entwertender Reproduktionen, aber auch als willkürliche Enthaltung von aller Position.”

³⁶ I. m. 580, lj. „Enthalten setzt voraus eine wirkliche Position, die eben inhibiert wird. Eine Phantasie ist aber nicht so charakterisiert.”

³⁷ I. m. 585. „Das Noema erfassen, das ist in einer modifizierten Weise, in der der Erhaltung, den

hiszen mégiscsak megjelenik”³⁸ – teszi fel a kérdést Husserl; gondot tehát a tudat felől nyitva hagyott konstitúció problematikája okoz. Egyfelől az appercepciót meghatározó horizont nyitottsága ellenére nem jelenti azt, hogy lehetőséget ad a végtelen lehetséges tapasztalás sokféleségére. Az esztétikai tapasztalás során „a végtelen horizont az összes hozzá tartozó, számomra közvetlenül és közvetve hozzáférhető (általam előállítható) szintézissel együtt le van választva [a látóteremről], amennyiben az számomra nem az általam [aktuálisan] végrehajtott tematikus érvényesség horizontja”.³⁹ Másfelől az esztétikai tapasztalat nem teljes passzivitás, hanem a semlegességi modifikációnak megfelelően aktív nyitottság. Az epokhé bekövetkezik,⁴⁰ „nem hajtom végre a tételezéseket és a kvázi-tételezéseket, hanem az epokhé után az immár tételezhető intenciók új tételezéseit hajtom végre”.⁴¹ A nyitott horizontban a tárgy tehát elsőbbséget élvez, irányít, azaz meghatározza az intencióimat, ezáltal a tárgy lesz az, ami pozicionál, adott helyzetből így és így tárul fel. „[...] Az esztétikai objektumra vonatkozó hitem arra az optikai jelenségsorra korlátozódik, amelyet innen a völgytorokból nézve felfogok, valamint az ebben optikailag konstituált egységre mint olyan valamire, ami önmagáért valóan identifikálható és megismerhető.”⁴² Amikor Husserl a tárgy egyfajta meghatározottságát, a végtelen horizont bizonyos korlátait hangsúlyozza, akkor nem a tárgy gazdagságát, az interpretációk sokszínűségét vitatja, sőt, éppen meghagyja annak lehetőségét, hogy a tárgy különbözőképpen jelenjen meg, hogy a látott tárgyat mindig másképpen szemléljem, hogy a szintézis egysége csak adott pillanatban legyen érvényes. „Ez a korlátozott szintetikus egység úgy, ahogyan itt és ekkor szemlélhető – ez az esztétikai objektumom.”⁴³

Tehát az esztétikai nem csupán pozicionálja a szemlélt, a pusztá megjelenése által kikényszeríti a szemlélő figyelmét, és maga szabja meg a horizont határait.

Gegenstand und den offenen Horizont seiner Bestimmungen bewusst haben, bzw. ausser thematischem Vollzug haben, was sonst die Gestalt thematischen Vollzuges annehmen kann.”

³⁸ I. m. 586. „Wie ist er dabei nun bewusst, da er doch erscheint [...].”

³⁹ I. m. 587. „Der unendliche Horizont darüber hinaus mit allen Synthesen (von mir herstellbaren) ist abgeschnitten, insofern er nicht Horizont der thematischen Geltung ist, die ich jetzt vollziehe.”

⁴⁰ Arról, hogy mi a közös és a legfőbb különbség a semlegességi modifikáció (a későbbiekben fenomenológiai-pszichológiai redukció) és a transzcendentális redukció között lásd Nr 1999: 205–214.

⁴¹ Uo. lj. „Ich vollziehe nicht die Setzungen und *quasi*-Setzungen; aber nach der Epoché vollziehe ich neue Setzungen des nun setzbaren Intentionalen.”

⁴² I. m. „[Mein ästhetischer] Glaube, der des ästhetischen Objektes, aber beschränkt mich auf die optische Erscheinungsreihe, die ich von hier, vom Taleingang aus, gewinne und die darin optisch konstituierte Einheit, als etwas für sich Identifizierbares und Erkennbares.”

⁴³ I. m. 588. „Diese beschränkte synthetische Einheit, und so wie sie da anschaulich ist, ist mein ästhetisches Objekt.”

Továbbá a tartózkodást Husserl nem az állásfoglalás elejtésének, hanem – ezzel egy kevésbé akaratlagos folyamatra utalva – átalakulásnak tartja. Elmondható, hogy a fantáziával és a puszta képtudattal szemben itt a tartózkodás módusza az esztétikai tárgyiság által irányított modifikáció. A tárgygal szemben minden ítéletemet felfüggesztem, mert a tárgy erre motivál.

IRODALOMJEGYZÉK

- FINK, E. (1966): *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*. Phaenomenologica 21. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- NI, L. (1999): *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Kluwer, Dordrecht.
- SCARAMUZZA, G.–SCHUHMANN, K. (1990): Ein Husserlmanuskript über Ästhetik. *Husserl Studies*, 7. 3. 165–177.

◀ 3. GENETIKUS FENOMENOLÓGIA ÉS INTERSZUBJEKTIVITÁS

SAJÓ SÁNDOR

◀ AZ INTERSZUBJEKTIVITÁS PROBLÉMÁJA A KARTEZIÁNUS ELMÉLKEDÉSEKBEN

1. A HUSSERL-SZÖVEGEK

Husserl írásaiban az interszubjektivitás, az „alterego” problémája csak a késői időszakban, a húszas évek végén lép előtérbe: egyetlen kidolgozott és többé-kevésbé egységes tárgyalását a *Karteziánus elmélkedésekben* találjuk, azonban ennek is csak francia fordítása jelent meg Husserl életében.¹

Husserl 1929-ben *Bevezetés a transzcendentális fenomenológiába* címmel két dupla előadást tartott a Sorbonne-on (ezek szövege szintén hozzáférhető²), majd ugyanerről a témáról adott elő Strassbourgbán, Freiburgba való visszatérése után pedig tovább dolgozott a szövegen. E munka során az eredetileg csak röviden felvázolt interszubjektivitás-problematika került az írás középpontjába, amelynek tárgyalása – az utolsó, ötödik elmélkedés – végül a teljes szövegnek csaknem felét tette ki. Miután Husserl a német szöveget elküldte a fordítóknak, tovább dolgozott a kéziraton, ám nem fejezte be, és mivel a francia fordítás alapjául szolgáló korábbi német szöveget sem találta kielégítőnek, végül azt sem jelentette meg – így csak halála után, az összkiadás 1950-ben kiadott első kötetében vált hozzáférhető az eredeti változat.

1973-ban a *Husserliana* XIII., XIV. és XV. kötetében az interszubjektivitással kapcsolatos kéziratokból egy hatalmas terjedelmű, csaknem kétezer oldalas

¹ Med Cart. A szöveget Emmanuel Lévinas és Gabrielle Peiffer fordította le, és Alexandre Koyré nézte át.

² Pariser Vorträge. In: Hua I. Magyarul: Párizsi előadások. In: *Válogatott*, 227–275.

válogatás jelent meg. Ezek az 1905 és 1935 között keletkezett szövegek egyetemi előadásokat, előadásvázlatokat, munkajegyzeteket, „kutatási kéziratokat” tartalmaznak, számos önkritikus megjegyzéssel. A *Karteziánus elmélkedések*hez kapcsolódó dokumentumok a XV. kötet első szakaszában jelentek meg: a végül francia fordításra elküldött német szöveg egy korábbi változata, valamint további, részproblémákkal foglalkozó feljegyzések.

Az utóbbi évtizedekben születtek olyan kísérletek, mindenekelőtt Dan Zahavi írásai,³ amelyek amellett érvelnek, hogy a *Karteziánus elmélkedések* a husserli interszubjektivitás-felfogásnak csupán egy részét vagy rétegét tartalmazzák, még hozzá annak nem is a legalapvetőbb formáját. Zahavi az interszubjektivitás-probléma megközelítésének három szintjét különíti el Husserlnél: az első a „nyitott interszubjektivitásé”, amely apriorisztikus-apodiktikus jellegű; a második a „konkrét idegen-tapasztalaté”, amely aposzteriorisztikus-prezumptív karakterű (ide sorolja a *Karteziánus elmélkedéseket*); a harmadik pedig a történeti-generatív interszubjektivitásé. Zahavi hatalmas anyagot feldolgozva, meggyőzően mutatja meg, hogy ez a három koncepció valóban jelen van Husserlnél: ám, úgy gondolom, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy az első és a harmadik megközelítés alá sorolható fejtegetések soha nem állnak össze egységes egészzé. Mindent egybevetve a *Karteziánus elmélkedések* Husserl legkidolgozottabb szövege a témában, ezért az alábbiakban ezt veszem alapul a probléma tárgyalásakor.⁴

2. A HUSSERLI MEGKÖZELÍTÉS: TRANSZCENDENTÁLIS EPOKHÉ ÉS SAJÁT SZFÉRÁRA VALÓ REDUKCIÓ

Az interszubjektivitás kérdése csak a husserli transzcendentális fenomenológia egészen belül kapja meg a maga értelmét, ezért röviden felvázolom, hogyan jelenik meg a probléma. Ennek során elsősorban az első négy elmélkedésre támaszkodom, hiszen Husserl – mivel a szöveget bevezetésnek szánja – itt is kifejti az alapvető fenomenológiai belátásokat.

³ ZAHAVI 1996, ZAHAVI 2003. Zahavi elképzelése nem maradt folytatás nélkül, vö. REYNAERT 2002, RODEMEYER 2006.

⁴ Husserl számos helyen hivatkozik az 1910/11-es téli szemeszterben *Grundprobleme der Phänomenologie* címen tartott előadására (Hua V, 150; Hua VIII, 433; Hua XIII, 245; Hua XIV, 307; Hua XVII, 250), és mindenütt nagyjából azt állítja, hogy „már itt kidolgozta az interszubjektivitás és a transzcendentális szolipszizmus problémája megoldásának alapvonalait” (Hua XV, 215). Ezt az állítást azzal kell kiegészítenünk, hogy ezek valóban alapvonalak maradtak, az elképzelés részletesen kimunkált kifejtése nélkül.

A természetes beállítódásban, a hétköznapi tapasztalatban többnyire adottnak vesszük, hogy a világ dolgai és mások léteznek. A fenomenológia kezdete ezzel szemben a transzcendentális epokhé, amellyel felfüggesztem a világ magától értetődő adottságának kimondatlan tézisé: ennek végrehajtása után minden létező úgy jelenik meg számomra, mint „értelem és érvényesség bennem”.⁵ Azt a kérdést, hogy a világ létezik-e tőlem függetlenül, önmagában, függőben hagyom: nem azt vizsgálom, hogy az, úgymond, eleve létező világgal miként kerülök utólag kapcsolatba, hanem azt, hogy miként vagyok már mindig is a tudatában.⁶

Minden, ami van: az én tudatfolyamom intencionális tárgya, korrelátuma.⁷ Abban az értelemben, hogy az epokhé után sem a világot, sem az alteregót nem fogadom el létezőnek, a transzcendentális fenomenológia kiindulópontját tekintve valóban egyfajta „kartezianizmus”, az „ego cogito” bizonyosságának filozófiája, ám Husserl alapvető pontokon tér el a descartes-i felfogástól. Először is világossá teszi, hogy az ego nem a világ része, hanem transzcendentális én, tehát nem a descartes-i „gondolkodó szubsztancia”: ha ennek tekintené, akkor ugyanis vele együtt a világot is már eleve adottnak venné, holott éppenséggel a világ az, aminek konstituáltságát, pontosabban e konstituáltság mikéntjét meg akarja mutatni.⁸ További lényegi eltérést jelez a transzcendentális fenomenológia egyik alap gondolata, amely szerint az „ego cogito” valójában szükségképpen egy „cogitatumot” is magában foglal, azaz a tárgyak mint cogitatumok már magával a cogitóval együtt adóttak. Ezt fejezi ki az intencionalitás fogalma: a tudataktus mindig irányul valamire, a tudat szükségképpen valaminek a tudata.

Az alterego mindazonáltal gyökeresen más cogitatum, mint az egyszerű tárgyiságok. Sajátossága abban áll, hogy a puszta tárgyakkal ellentétben úgy konstituálok, mint ami a világot és engem is – aki persze őt konstituálok – konstituál. Ez a sajátos husserli „monadológia”: olyan monászokkal, amelyeknek *vannak*

⁵ Vö. „(...) bármely létező csak számomra létező és létértelmét kizárólag belőlem, saját tudati szférámból merítheti” (KM 167). „Bármilyen tárgy csak a valóságos és lehetséges tudat tárgyaként létezhet számunkra.” (79) „Ha különbséget teszünk valódi és hamis tapasztalat, lét és látszat közt, tudatomban teszünk különbséget.” (97)

⁶ A világ és a dolgok különbségét a KM is leszögezi: a dolgok „egyenként nem mondhatók abszolút módon kétségtelennek” (40), de a világ igen.

⁷ Vö. KM 43–45; továbbá: „a transzcendentális ego [...] csak az intencionális tárgyak összefüggésében (*in Bezug auf*) [...] az, ami” (79); „az önkonstitúció fenomenológiája egybevág az általában vett fenomenológiával” (83); „Az ilyen, interszubjektív tevékenységgel kapcsolatos tárgyak transzcendentális konstitúciója (mint például a kultúra tárgyaié) föltételezi a transzcendentális interszubjektivitás megelőző konstitúcióját” (93). (A fordítást módosítottam.)

⁸ Uo. 35–37; Fink a transzcendentális fenomenológiát „konstitutív idealizmusnak” nevezi (vö. FINK 1988: 170. skk.).

ablakai.⁹ A husserli ego-cogito-cogitatum alapképletet David Carr nyomán a következő formába kell átalakítanunk: ego cogito cogitatum *qua cogitatum cogitans*.¹⁰ Azaz: úgy konstituálom az alteregót, mint aminek értelmébe belejátszik, hogy ő is konstituál, azaz több, mint az én konstitutívumom.

A fentiek azonban csak az alterego mint értelem kialakulását hivatottak leírni, az alterego érvényességét (= létezését) nem. Ahogyan a tárgyak akkor és addig bizonyulnak létezőnek, ha és amíg harmonikusan viselkednek, pontosabban, ha a rájuk irányuló tapasztalat harmonikus, az alterego is akkor bizonyul létezőnek, ha a rá irányuló tapasztalat harmonikus. Mindazonáltal itt is van egy döntő különbség a puszta tárgyiságokhoz képest: míg a tárgyak esetében az, ami egy adott pillanatban közvetlenül nem jelenik meg, csak apprezentáltan (például egy tárgy hátoldala), megjelenhet közvetlenül is, addig az alterego esetében a közvetlenül adott fizikai testtel apprezentált tudatfolyam soha nem jelenhet meg közvetlenül. Ebben az esetben az igazolódásnak csak az a lehetősége marad, hogy addig tekintem az alteregót létezőnek, amíg úgy viselkedik, mint ahogyan én viselkednék, ha ott lennék, ahol ő van.

A *Karteziánus elmélekdedések* a transzcendentál-fenomenológiai epokhé mellett egy másik művet is bevezet: a saját szférára való redukciót¹¹ vagy – más kifejezéssel – az elvonatkoztató epokhét. Ennek a Husserlnél korábban nem szereplő redukciónak az a feladata, hogy előkészítse a terepet az alterego leírásához: a transzcendentális epokhé után feltáruuló tárgykonstitúciós folyamból minden olyasmitől elvonatkoztat, ami bármilyen módon más szubjektumokra utal, és így módon egy tiszta egologikus szféra marad meg. Az epokhé és a saját szférára történő redukció végrehajtása után kezdődhet el az a konstitúcióelemzés,¹² amelynek számot kell adnia az alter ego tapasztalatáról, szigorúan egyes szám első személyű perspektívából.

3. A HUSSERLI MEGKÖZELÍTÉS KRITIKÁJA

Az alterego analízisében Husserlnél egy lényegi és feloldatlan kétértelműség jelenik meg. Nem világos ugyanis, hogy a világ már mindig is szükségképpen közös

⁹ VÖ. LANDGREBE 1977: 106.

¹⁰ CARR 1987: 78; RICOEUR 1986 képlete: „cogito alterum se cogitantem” (213).

¹¹ Ezt „originális szférá”-nak, „primordiális szférának”, az *Ideen II*-ben pedig (vö. Hua IV, 79. skk., 161. skk.) „szolipszisztikus szférának” is nevezi Husserl.

¹² A transzcendentális fenomenológia alapl műve, az *Ideen* ezt világossá teszi: Husserl először az epokhé/redukció elméletét adja (1. kötet), és ezt követik a konstitúcióanalízisek (a kéziratban maradt 2. és 3. kötet).

világ, tehát az alterego is a világ része, azaz a világgal együtt adott, vagy éppen ellenkezőleg: a világgal együtt még nem adott az alterego, a világ eredendően nem közös világ.¹³

Amellett, hogy Husserl úgy gondolja, hogy a világgal együtt már az alterego is adott valamilyen módon, felhozhatjuk, hogy ha nem így gondolná, akkor nem lenne szükség arra, hogy ezen a ponton bevezesse a saját szférára történő redukciót – ezzel ugyanis éppenséggel minden olyan mozzanattól vonatkoztat el, amely az alteregóra utal. Ugyanakkor bizonyos megfogalmazások arra mutatnak, hogy Husserl a „saját szférát” mégsem pusztán a tapasztalat egy absztrakt mozzanatának tekinti, hanem önálló, méghozzá alapvető-eredendő rétegének.

A saját szférára való redukció végrehajtása után megmarad a fizikai világ, benne az alteregók fizikai testével (*Körper*).¹⁴ Ezek után azt a kérdést teszi fel Husserl, hogy vajon mi történik, amikor egy sajátos fizikai test jelenik meg számomra: hogyan jutok oda, hogy ezt egy alterego testének (*Leib*) tekintsem? Nyilvánvalóan ellentmondásos lenne azt mondani, hogy azért, mert hasonlít más testekre, hiszen az elvonatkoztatás után számomra nem lehetnek adottak más testek; csak az a megoldás marad, hogy az én testemre hasonlít, hiszen ez az egyetlen test. Itt megint két lehetőség adódik: vagy arra hasonlít az ottani fizikai test, ahogyan magam számára adott vagyok belülről, vagy arra, ahogyan én kívülről jelenek meg. Husserl az utóbbi mellett dönt, és azt mondja, hogy a saját testem értelmét viszem át a megjelenő fizikai testre, egy analogizáló appercepció/apprezen-táció révén – ez azonban számos problémát vet fel.

(1) Kérdéses, hogy a másik fizikai teste pontosan miben is hasonlít az én testemre; továbbá, hogy ennek a hasonlóságnak a belátása vajon nem keveri-e máris ellentmondásba Husserlt.¹⁵ Ugyanis, ha Husserl válaszát elfogadva azt mondom, hogy a másik fizikai test ott olyan, mint amilyen az én mindig is itt levő testem lenne, ha ott lenne (közvetett intencionalitás), ezzel az én testemre irányuló külső perspektívát feltételezek, tehát éppenséggel egy alterego nézőpontját. Márpedig ezzel kilépek a vizsgálódás eredeti, egyes szám első személyű pozíciójából. Ha csakis én létezem (értsd: az absztrakció után csakis a saját létezésemet használhatom fel), akkor egyáltalán tudomásom sem lehet mások nézőpontjáról. Ahhoz, hogy egyáltalán felmerüljön a saját testem külső nézőpontból megmutatkozó látványának képzete (ehhez hasonló az alterego fizikai teste a husserli érvelés szerint),

¹³ Egyik önkritikus megjegyzésében Husserl azt mondja, hogy „az első-harmadik elmélekdedekben kifejtetteknek implicit módon a beleérzést is fel kellett használniuk – csak hogy erről szó sem esett”, idézi KERN 1973c: xxxiii. 3. jegyzet, amely azonban tévesen a HUSSERL 1950: 239. oldalát jelöli meg forrásként; helyesen: 242.

¹⁴ A *Körper*t fizikai testnek, a *Leib*ot testnek fordítom.

¹⁵ Vö. SCHÜTZ 2009: 237.

már az alteregót kell feltételeznem. Ebből a szempontból irreleváns, hogy Husserl hangsúlyozza, hogy itt nem következtetésről, nem gondolati aktusról van szó, hanem a passzív szintézis egy formájáról, amelyet párképződésnek (*Paarung*) nevez. A párképződésnél is ismernem kell az alapul szolgáló tagot, jelen esetben a saját testemet, ahogyan az akkor nézne ki, ha ott lenne, ahol most a másik fizikai teste van.

Az itt jelen levő kétértelműségekre hívja fel a figyelmet Klaus Held is, aki a „minta csak ott lennék” (*wie wenn ich dort wäre*) fordulatot „kontaminációs képletnek” (*Kontaminationsformel*) nevezi.¹⁶ Szerinte két dolog keveredik itt össze: potencialitás és irrealitás. Egyfelől valóban ott lehetnék, hiszen elvileg képes vagyok rá, hogy helyet változtassak; másfelől viszont nem lehetek ott, hiszen szükségképpen egy állandó itt-et foglalok el, és amikor ott lennék, akkor az számomra természetesen már nem ott lenne, hanem itt.

(2) Egy további kétértelműség is terheli azonban a „saját szférára való redukciót”. Saját szférán ugyanis Husserl olykor „a lehető legeredendőbb önadottság” szféráját érti, olykor viszont azt a szférát, amely a természetes beleérzés motivációs fundamentumaként szolgál. Az első értelemben ebbe beletartozna az idegentapasztalat is, hiszen mint az alteregóra *irányuló* tapasztalat, ez is hozzáférhető számomra a reflexióban; a második értelemben viszont nem lehetne része, hiszen éppenséggel ez lenne az, aminek alapján számomra megjelenik az alterego. A „primordiális” kifejezés kétértelműségére Husserl néhány hónappal a *Karteziánus elmélkedések* lezárása után egyébként maga is felfigyel (1929. október–november).¹⁷

Ebből a tisztázatlanságból fakad az is, hogy a szöveg ellentmondásos abban a tekintetben is, hogy statikus vagy genetikus analízisről van-e itt szó.¹⁸ Noha egy helyen Husserl kifejezetten leszögezi, hogy itt statikus elemzéseket végez,¹⁹ a konkrét analízis mégis a genetikus fenomenológia alapfogalmait (eredeti alapítás, asszociatív párképződés, idői genezis stb.) felhasználva születik meg. A statikus elemzés azt feltételezi, hogy az alterego már mindig is jelen van a tapasztalatomban, a genetikus viszont azt implikálja, hogy az alterego egy idői genezis révén lesz a tapasztalatom része, következésképpen van egy olyan pillanat – ráadásul ez az eredendő helyzet –, amikor az alter ego semmilyen formában, semmilyen értelemben nincs jelen a tapasztalatban.

¹⁶ HELD 1972: 36, idézi TENGELYI 1998: 74.

¹⁷ KERN 1973c: xviii skk.; KERN 1989: 148.

¹⁸ Vö. HELD 1972: 49; KERN 1973c: xxi.; LEE 2002.

¹⁹ KM 122; ugyanakkor az értekezés végén „statikus és genetikus” problémákról beszél (159). (Kiemelés tőlem – S. S.)

(3) Egy további kérdés, hogy vajon marad-e bármi is akkor, ha elvonatkoztatok nemcsak az alteregótól, hanem mindentől, ami valamilyen módon az alteregóra utal vissza (ember készítette eszközök, kulturális predikátumok). Valóban van-e a fizikai természetnek egy olyan összefüggő rétege – Husserl itteni elemzése szerint van –, amely még minden közösségségtől, kulturális meghatározottságtól, történetiségtől, hagyománytól mentes, és annak számára megalapozó lenne?²⁰

(4) Egy további ellenvetés lehet, hogy az egológiai kiindulópon²¹t²¹ folyamánként Husserl az alteregót csakis az ego mintájára fogja fel, azaz egyoldalú viszonyt feltételez a kettő között. Ezt különösen világossá teszik az olyan megfogalmazások, mint hogy az alterego az én tükröződése,²² az én analogonja,²³ az én módosulása.²⁴ Korántsem egyértelmű azonban, hogy ilyen egyoldalú a viszony: gyakran éppenséggel saját magunkat értjük meg mások révén, mások mintájára, mások alapján.²⁵ Ez a mozzanat azonban teljesen idegen a husserli elemzéstől, legalábbis attól a formájától, amelyet a KM-ben találunk.

Úgy gondolom, mindegyik kétértelműség mögött végső soron az húzódik meg, hogy Husserl egologikus kiindulópon²¹t²¹ú magyarázatra törekszik, azaz az ego-világ-alterego hármasságából a primátust egyértelműen az egónak tulajdonítja. A kétértelműségek azért törnek felszínre elkerülhetetlenül, mert minduntalan kiderül, hogy ez a megközelítés szükségképpen olyan pontokhoz jut el, ahol Husserl nem képes boldogulni az alterego kimondatlan előfeltevése nélkül. Az egologikus koncepció az, ami miatt mind a kortárs, mind a következő nemzedék fenomenológusai számára a husserli interszubjektivitás-felfogás nemcsak egyes mozzanataiban, nemcsak bizonyos belső ellentmondásai miatt, hanem alapjában véve – és emiatt a maga egészében – kétségessé válik. Scheler és Heidegger, valamint később Sartre, Merleau-Ponty és Ricoeur saját filozófiai koncepciójuk kifejtésekor ezen a ponton élesen szembehelyezkednek Husserl álláspontjával. Minden köztük levő eltérés ellenére az említett szerzők abban az alaptézisben megegyeznek, hogy az interszubjektivitás problémáját szükségképpen elvétjük, ha egologikus kiindulást választunk: ego és alterego szétválasztása ugyanis utólagos

²⁰ Uo. 112.

²¹ „[...] tudományunk tiszta egológikaként kezdődik” (KM. 42); „[...] egyelőre nem látható be, hogy a redukció beállítódásában miként tételezhetnénk létezőként más egókat (nem pusztán jelenségként, hanem transzcendentális egóként)” (42); „abszolút, érintetlen egológiai létszféra” (48); „Az eidosz-ego terjedelmét saját egóm változatai határozzák meg. Csak magamat képzelem el úgy, mintha másként volnék, nem pedig Másokat képzelek el” (87). (A fordítást módosítottam – S. S.).

²² Uo. 110.

²³ Uo. 110, 131.

²⁴ Uo. 132.

²⁵ Vö. TENGELYI 1998: 73. skk.

azok eredendő összetartozásához képest. Ezt a felfogást képviseli Scheler a *Sympathie*-tanulmányban, Heidegger a *Lét és időben*, Sartre *A lét és a semmiben*, Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* (és persze a késői *A látható és a láthatatlanban* is) és Ricoeur a *Soi-même comme un autre*-ban.²⁶

Ennyiben a *Karteziánus elmélkedések* legfontosabb és valóban komolyan veendő hozadéka az, hogy rajta keresztül – indirekt módon – világossá válik az egologikus interszubbektivitás-konceptió ellentmondásossága. Zahavival egyetértve elmondhatjuk, hogy saját egologikus felfogásának kritikája jelen van Husserlnél is,²⁷ és ennyiben az ő saját fejtegetései szolgálhatnak alapul egyfelől magának a husserli koncepciónak a kritikájához, másfelől egy új típusú megközelítésnek a kidolgozásához is.²⁸ Azonban – mint korábban jeleztem – az alternatív elmélet részletes kidolgozását Husserlnél nem találjuk meg.

IRODALOMJEGYZÉK

- CARR, D. (1987): *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Phaenomenologica 106. Martinus Nijhoff, Dordrecht–Boston – Lancaster.
- FINK, E. (1988): *VI. cartesianische Meditation*, Band II/1. Kluwer, Dordrecht.
- HELD, K. (1972): Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In: CLAESGES, U.–HELD, K. (Hrsg.): *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*. Phaenomenologica 49. M. Nijhoff, Den Haag. 3–60.
- KERN, I. (1973a): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua XIII*.
- KERN, I. (1973b): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua XIV*.
- KERN, I. (1973c): Einleitung des Herausgebers. In: *Hua XV*.
- KERN, I. (1989): Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Fremderfahrung. In: BERNET, R.–ISO, K.–MARBACH, E.: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Meiner, Hamburg. 143–153.

²⁶ Ide sorolhatjuk THEUNISSEN 1971 és WALDENFELS 1971 műveit is. A másik szélső póluson pedig Lévinast találjuk, aki a primátust az alter egónak, a „Másik”-nak adja.

²⁷ Számtalan helyet lehet idézni ennek kapcsán, de álljon itt csak egyetlen, egy 1930 körül keletkezett szöveg részlete: „Csak a kifejtés (*Auslegung*) révén látom be, hogy ami számomra mint világ érvényes, ezen az érvényességen belül másokat is magában foglal, hogy ezek a mások számomra úgy érvényesek, mint amelyek a maguk részéről az én érvényességeimet meghatározzák (*mitbestimmend*), hogy a világ számomra nemcsak az, amit én magam tapasztaltam és bármely módon megismertem, hanem az is, amit mások tapasztaltak és megismertek, hogy tehát *Mások léte a világ létét, mely számomra van, megelőzi*.” (Ms. B I 10. 142b) (Kiemelés tőlem – S. S.) Idézi: KERN 1973a xxxiii, 3. jegyzet.

²⁸ Az utóbbi szempontot emeli ki MEZEI 2000 is.

- LANDGREBE, L. (1977): Phenomenology as Transcendental Theory of History. In: *Husserl. Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame.
- LEE, N.-I. (2002): Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl's Fifth *Cartesian Meditation*. *Husserl Studies*, 18. 165–183.
- MEZEI B. (2000): Utószó. In: KM 175–195.
- REYNAERT, P. (2001): Intersubjectivity and Naturalism – Husserl's Fifth *Cartesian Meditation* Revisited. *Husserl Studies*, 17. 207–216.
- RICOEUR, P. (1986): Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne. In: *A l'école de la phénoménologie*. Vrin, Paris. 197–225.
- RODEMEYER, L. M. (2006): *Intersubjective Temporality. It's About Time*. Phaenomenologica 176. Springer.
- RÖMPP, G. (1992): *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Phaenomenologica 123. Kluwer, Dordrecht–Boston–London.
- SCHÜTZ, A. (2009): Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl (1957). In: *Philosophisch-phänomenologische Schriften I*. Konstanz. 227–256.
- SCHÜTZ, A. (1942): Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2. 323–347.
- TENGELYI L. (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest.
- THEUNISSEN, M. (1965): *Der Andere*. W. De Gruyter, Berlin.
- WALDENFELS, B. (1971): *Das Zwischenreich des Dialogs*. Phaenomenologica 41. Nijhoff, Den Haag.
- ZAHAVI, D. (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. Phaenomenologica 135. Kluwer AP, Dordrecht.
- ZAHAVI, D. (2003): Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Phenomenology. In: WELTON, D. (ed.): *The New Husserl*. Indiana UP.
- ZELTNER, H. (1959): Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13. 288–315.

◀ ALVÁS ÉS ÉBERSÉG HUSSERL FENOMENOLÓGIÁJÁBAN

1. BEVEZETÉS

A címben szereplő fogalompár, éberség és alvás egyrészt arra az egyszerű tényre utal, hogy egységes tudatéletünket rendszeresen az alvás szünetei szakítják meg, ugyanakkor figyelembe kell vennünk, hogy a normál alváson kívül is előfordulhatnak „szünetek”, akár csak pillanatnyi kábultság, „kihagyás” formájában, illetve – mint látni fogjuk – az éber tudatot szükségszerűen övezi egy „alvó”, tudattalan szféra. Alvás közben megkülönböztethetünk olyan szinteket, mint a félálom, az álom, és a mélyalvás állapota. Köztük az első két esetben nyilvánvalóan nem beszélhetünk teljes tudattalanságról – az álom esetében egyértelmű intencionális aktusokat, emlékeket találunk – hétköznapi szóhasználatunkban mégsem nevezzük ezeket éberségnek, ébrenlétnek. A jelen dolgozat azonban nem tekinti feladatának e fogalmak hétköznapi értelmükben vett tisztázását, célunk, hogy a husserli fenomenológián belül magyarázatot adjunk az éber tudatra, választ arra a kérdésre, hogy milyen kritériumok alapján nevezi Husserl a tudatot ébernek.¹

Ennek vizsgálatánál Husserl középső és utolsó alkotói korszakának művei és kéziratai közül azok kaptak szerepet, amelyek konkrétan foglalkoznak éberség és alvás kérdésével, illetve azok, amelyek e fenomének genetikusan fenomenológiai hátterét többek között az élő-áramló jelen, az affekciók és akciók centrumaként felfogott én és a passzív szintézisek fogalmainak segítségével segítenek megközelíteni.²

¹ A tudat fogalma Husserlnél nem egyenlő az éberséggel.

² A *passzív szintézisek* analízise Husserl az 1920-as évek első felében több ízben, de különböző címek alatt megtartott előadásának szövegéből, illetve ahhoz kapcsolódó további kutatási anyagokból áll. A *Tapasztalat és ítélet* (*Erfahrung und Urteil*) a Landgrebe által Husserl halála után kiadott, az 1929-ben *Formális és transzcendentális logika* (*Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*) címen kiadott munkájához kapcsolódó, az 1910-es és 20-as évek alatt keletkezett, majd később átdolgozott szöveg. További két jelentős forrás a kéziratok alapján közelmúltban kiadott két válogatás, a *C-kéziratok* (*Späte Texte über Zeitkonstitution [1929–1934]: Die C-Manuskripte*) és az úgynevezett *Életvilág*-kötet (*Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass [1916–1937]*). Megemlítendő még az *Eszmék* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*) második

Jeleznünk kell még, hogy dolgozatunk nem vizsgálja az álom (álmodás), éberség és realitás témáját – ezek ugyanis mind olyan kérdések tárgyalását igényelnék, amelyek messze túlnyúlnak az itt megadott problémakörön. A témával kapcsolatban – kissé előrefutva – annyit jegyeznek mégis meg, hogy az „álom” és az ébrenlét közötti elsődleges különbség nyilvánvalóan az éber élet összefüggésegeszt, a személyes én és életének egységét biztosítani hivatott, elemi szinten működő szintézisre vezethető vissza. Bár az alvással minden egyes alkalommal egy kicsit „meghalunk”, reggelenként az ébredéssel újra összeáll az egész. Nemcsak az előző nap, hanem az az előtti, és így tovább. „Aktuális visszaemlékezések és visszaemlékezések iteratív szintézise révén nyerem [...] múltamat és napomat, mint az éber periódus egységét” – írja Husserl egy 1932-es jegyzetében.³

2. AZ ÉBREDÉS ÉS ELALVÁS FENOMÉNJEI

Éberség és alvás fogalmai szorosan összekapcsolódnak a tudat „keletkezésével” és „megszűnésével”, csakis olyan fenomének segítségével juthatunk hozzájuk közelebb, amelyek a fenomenológiai vizsgálódások határát képezik. Ébredés és elalvás ilyen határfenomének, amelyeknek az elemzéséhez figyelmünket a mundán realitások kizárásával nyert ősimpresszionális, immanens, hülétikus-kinesztikus szférára kell fordítanunk.

Ez a szféra megelőzi a tárgyelfogás magasabb szintjeit, énszerű teljesítményeit, azaz nem tartalmaz appericipiált tárgyakat, mégsem pusztá érzéki káosz. Szabályszerűségeinek leírásához nem elegendő a statikus-leíró fenomenológia módszere, ugyanis számára csak kész appercepcióink vannak, hiszen az énszerűen konstituált alakzatok, struktúrák, típusok egymáshoz való viszonyát vizsgálja, illetve konstitutív fenomenológiaként azt, hogy ezek hogyan adódnak számunkra. Ezzel szemben a konstitúció genezisének fenomenológiája megkísérli az objektiválódás szükségszerű történetét, a tárgyaknak mint lehetséges ismeret tárgyainak történetét – őstörténetét (*Urgeschichte*) a hülétikus tárgyakig, az immanens tartalmakig, azaz a tárgy eredeti időtudatban való geneziséig megragadni. Fő témáját tehát az képezi, miként magyarázhatjuk a tárgyiságok időhorizontbéli konstitúcióját az alsóbb szintű érzéki egységektől a magasabb szintűekig, és az ezt lehetővé tevő habituális apperceptív rendszerek működését.

kötete, és a figyelem témaköréhez az 1912 előtti kéziratokon alapuló *Észlelés és figyelem (Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass [1893–1912])*.

³ Hua XXXIX, 587.

Elsődleges kutatási mezőnk az élő-áramló, észlelési jelen, amely nem azonos sem az ősbnyomással illetve az álló és megmaradó ős-most formájával azonosítható absztrakt maggal, sem pedig egy konkrét észleleti időtartammal.⁴ A benne megjelenők egyrészt az ős-most formája révén „időiesülnek”, de ez az ős-felfakadási pont maga is az élő észlelési jelen absztrakt magjaként, retenciók, illetve protenciók kontinuumának ideális határáként konstituálódik. A benyomások retencionális lecsengésében azok tartalma egyre ködösebbé válik, míg végül el nem merül, azonban mégsem válik semmivé. Felidézhető, de már csak a visszaemlékezés, mintegy reprezentáció módján, ez pedig újra csakis a mindenkori eleven jelenben bukkanhat fel (nem észlelésként, ám észlelésszerűen), továbbá a múltbéli, leülepedett tapasztalatok adják alapját a protencionális várakozásnak is, amely az elkövetkezőt üresen konstituálja. A bágyadtság, az elalvás előtti állapotok fenomenéi kapcsán megfigyelhetjük, hogy a retencióban elmerülő benyomások helyét egyre kevésbé veszik át újabbak, ahogy álmosodunk, az ősbnyomások áramának sokfélesége elsimul, elszegényedik.⁵ A növekvő fáradtsággal egyre csökkennek arra irányuló törekvéseink, hogy részesei legyünk a körülötünk zajló eseményeknek, egyre inkább megszüntetjük aktivitásainkat, mindekelőtt a praktikus érdeklődéseinkhez kapcsolódóakat.⁶ Az aktív én visszahúzódik, és egyre erősebb ingerekre van szükség, hogy azok bármilyen aktivitásra motiváljanak bennünket, és normális álmoság, fáradtság esetén minden általában riasztó vagy tevékenységre motiváló gondolatainkat vándorolni, elmerülni.⁷

De lehetséges az, hogy elalvás során az afficiáló tárgyakról csupán mi fordítjuk el figyelmünket, vagy mondhatjuk azt, hogy maguk az affekciók is egyre csekélyebbek lesznek, és intenzitásukban közelednek egy nullponthoz?⁸ A kérdésre adott válasz az affekció értelmezésén múlik.

Többféle szempontból is nehéz helyzetbe kerülünk. Az affekció fogalmának egyik problémája, hogy könnyen félreértelmezhető oksági hatásként, amikor a tárgy felől érkező ingerként értelmezzük, ugyanakkor egészében a szubjektum receptivitásával sem magyarázható. Másik nehézség az ősaffectiónak az őseredeteti asszociáció működésével való összefüggése, ami bizonyos értelemben egy „tyúk-tojás” kérdés. Bizonyos szövegek arra utalnak, hogy e kettősség a legeredetibb a szinten összeolvad.⁹ E kérdések megnyugtató magyarázatát továbbá az is nehezíti, hogy Husserl az affekciót kétféle értelmében használja. Egyrészt mint

⁴ Hua Mat VIII (Ms. C2 és C3). Lásd ehhez HELD 1966.

⁵ Hua Mat VIII, 98.

⁶ Hua XXXIX, 589.

⁷ Uo.

⁸ Hua Mat VIII, 98–99.

⁹ Hua XI, 151. Ősaffectió és ősaasszociáció kérdéséhez: TENGELYI 2007: 173.

tényleges affekciót, amely az én odafordulását – a legalacsonyabb szintű énaktivitást, az én receptivitását – is magában foglalja, másrészt mint az affekció pusztá tendenciáját, amikor az affektív erősugarak, az affekció alapjául szolgáló, úgynevezett „kontrasztív kiemelkedések” gyengeségükben nem érik el az ént, és nem válnak ébresztő ingerré. Ezek a „kidomborodások” affektív egységek az észlelési mező homogén egységében (lásd vizuális mező, akusztikus mező), és az egész struktúra alapját a belső időtudat szintézise alá rendelt eredeti asszociáció adja.¹⁰ Ez a legeredetibb működés homogenításra és kontrasztra épül, mégpedig úgy, hogy az ősbnyomások közötti fedésszintézisben az egyik a másikra utal vagy emlékeztet, az egyik a másikat felébreszti.¹¹

Következő kérdésünk az, hogy hogyan érik el a pusztán passzív szintézisben konstituálódó egységek az ént, hogyan lesznek az elemi asszociációk magasabb szintű tárgyiságok, tárgykonstitúciók alapjává. Mint említettük, az affekció tendenciájától megkülönböztethetjük a tulajdonképpeni affekciót, amely az én legkezdetlegesebb odafordulását is magával hozza. Ezt az odafordulást két dolog befolyásolhatja.¹² Egyrészt az affekciók rendelkeznek egy gradualitással, amelynek egyik véglete a teljesen ellenállhatatlan előretolakodás (a kontraszt maximális erőssége), míg a másik a nullához közelít. Az odafordulást tehát egyrészt a kontrasztív kiemelkedés erőssége, tolakodása ébresztheti fel, másrészt egy – az én aktuális érdeklődései szerint működő – magasabb szintű asszociációs tevékenység az egymással rivalizáló affektív tendenciák területén a már „felébredt” affekciók irányából fordulhat újabbak felé.¹³ Az én odafordulása azonban az első esetben sem lehet egy üres odafordulás, azaz törekvés-, érdeklődésmentes. Minden ébresztés a habituális törekvésekkel rendelkező én, illetve az én habituális törekvéseinek ébresztése, előnyben részesítve az éppen aktív érdeklődéseket.¹⁴ Így egyfelől felébreszthetők habituális törekvések, érdeklődések, másfelől az éppen aktív érdeklődések felébreszthetnek – az én odafordulása értelmében – korábban az ént el nem érő affekciókat, amennyiben az adott érdeklődés számára relevánsak. Ezek lehetnek az észlelési mező tárgyai, elmúlt élmények, habitualítások egyaránt (érzékeség-másodlagos érzékeség).¹⁵

¹⁰ EU 77: „Das Phänomen der assoziativen Genesis ist es, das diese Sphäre der passiven Vorgegebenheit beherrscht, aufgestuft auf den Synthesen des inneren Zeitbewußtseins.”

¹¹ EU 78: „Assoziation kommt hier ausschließlich in Frage als der rein immailente Zusammenhang des 'etwas erinnert an etwas', 'eines weist auf das andere hin'. [...] Es gibt sich in sich selbst als Genesis; das eine Glied ist bewußt charakterisiert als weckendes, das andere als gewecktes.”

¹² Husserl hangsúlyozza, hogy csupán modalitásváltásról van szó: Hua XXXIX, 593.

¹³ Hua XXXIX, 592.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

Ez a megállapítás egyben átvezet az affektív háttér és az éberség összefüggésének kérdéséhez:

„Felébredni (*erwachen*) annyi, mint valamire pillantást vetni. Ébernek lenni annyi, mint egy hatásos affekciót elszenvetni. Egy háttér élővé válik, irányából tárgyak jönnek az énhez többé vagy kevésbé közel, ez vagy az az ént sikeresen magához vonja.”¹⁶

3. AZ ÉN TULAJDONKÉPPENI ODAFORDULÁSA

Az én afficiáltságát és receptív odafordulását követő lépés, amikor a magasabb szintű tárgykonstitúció teljesítménye működésbe lép. Az odafordulásnak ez a valódi végrehajtása, amikor az intencionális háttérelmények tendenciózus jellege aktuális cogitóvá változik.¹⁷ Amikor ez a doxikus odafordulás, azaz a „valamilyen módon létezőre irányuló” intencionális aktus formáját ölti, akkor beszélhetünk tulajdonképpen figyelemről, amelyet a figyelmet irányító tendenciák, az érdeklődések határoznak meg.

Miközben olvasok (ez képezi a primér doxikus odafordulást), egyéb zajokat figyelman kívül hagyok, de csak addig, ameddig nem válnak relevánssá, például, ha időközben teát főzök, a háttérből a forró víz távoli hangja, vagy a helyiséget egyre jobban ellepő pára néhány perc elteltével elvonja a figyelmemet (ennek kapcsán beszélhetünk másodlagos éberségről). Ezek alapján, amikor valamihez figyelmemmel odafordulok – érdeklődésemnek megfelelően – akkor nem csupán a kifejezetten figyelt tárgy, hanem annak tágabb háttere, annak tartalmi is éppen aktuális érdeklődéseimnek megfelelően rendeződnek el. Bizonyos értelemben a háttér tekintetében is éber vagyok, de szekundér módon. Ezeket az éber passzivitásokat hagyom ugyan bizonyos mértékben passzivitásba süllyedni, ám bizonyos érdeklődések szerint, azok érdekében.¹⁸ A tulajdonképpen, elsődlegesen észlelt tárgy mindig valamiként, egy többé-kévesbé homályosan észlelt környezetben, egy háttérrel övezve jelenik meg,¹⁹ „[...] ez az

¹⁶ Uo.: „Erwachen ist, auf etwas den Blick richten. Gewecktwerden heißt eine wirksame Affektion erleiden; ein Hintergrund wird »lebendig«, intentionale Gegenstände kommen von da dem Ich mehr oder minder nahe, dieser oder jener zieht das Ich wirksam zu ihm selbst hin.”

¹⁷ EU 82: „[...] die Umwandlung des tendenziösen Charakters des intentionalen Hintergrund-erlebnisses, durch die es zum aktuellen Cogito wird.”

¹⁸ Hua XXXIX, 591; Hua IV, 12.

¹⁹ Méghozzá egy bizonyos tág értelemben vett észlelési jelenben, retenciókkal és protenciókkal.

odafordulás az intencionális háttérelmények tendenciózus karakterének módosulása, miáltal aktuális cogitóvá válnak”.²⁰

Husserl így megkülönbözteti az éberséget mint az énakthusok faktikus végrehajtását, az én valódi odafordulását az éberségtől mint az odafordulás potencialitásától, az ilyen aktusok végrehajtani tudásának állapotától.²¹

Husserl a tárgyészlelés tekintetében a következő fokozatokat különbözteti meg egy, a korai időelőadásokkal nagyjából egy időben tartott előadásában:²²

1. észlelés mint egy a tárgyat elhatároltan adó, kiemelő, azt vélő aktus, amelynek tárgya felé primér módon és érdeklődésünk szerint fordulunk.

2. szekundér vagy negatív vélekedés. Például, ha összevissza guruló piros és fehér golyók közül szándékosan a fehéret választom ki figyelmem tárgyául, negatív, illetve mellékes módon fordulok a pirosak felé is.

A fenti két eset mindegyikében tárgyam tisztán-elkülönítetten adódik (ez a leibnizi értelemben vett appercepció)²³ egy doxikus odafordulás korrelátumaként. A harmadik pont ilyen végrehajtott cogitók potencialitására utal:

3. pusztá perceptív adódás.²⁴

Ezek egyúttal zavaros képzetek, amelyek világosan adódó képzeteket kísérnek egy olyan tárgyi háttér módján, amelyek felé az én az appercepció során potencialisan fordulhat.

4. A SÖTÉT HÁTTÉR

A zavaros – nem világos – képzeteknek a fent említetten kívül kívül megkülönböztethetjük még egy fajtáját, amely egy teljesen tudattalan területre, háttérre utal, feltehetően ez lenne Leibniz megfogalmazásában az apró percepciók szférája.²⁵

Az ítéletek immanens időbeli, retencionális lecsengése kapcsán erről írja Husserl: „Egyre inkább visszasüllyed a háttérbe, [...] kidomborodásának mértéke

²⁰ Uo. 82.

²¹ EU 83: „Genauer gesprochen ist zu unterscheiden das Wachsein als faktischer Vollzug von Ichakten und das Wachsein als Potenzialität, als Zustand des Akte-vollziehen-könnens, der die Voraussetzung für ihren faktischen Vollzug bildet.”

²² Hua XXXVIII, (Vorlesungen Wintersemester 1904/05 – 29. §) 120.

²³ I. m. 121.

²⁴ I. m. 120.

²⁵ I. m. 121. 26 évvel később a *C-kéziratok*ban hasonló, négyes megkülönböztetést alkalmaz: 1. Amire tulajdonképpen irányulunk, amivel dolgozunk van. 2. Amivel nem elsősorban, pusztán másodlagosan, mellékesen van dolgozunk. 3. A nem figyelt, ám észrevett, amely afficiáló ereje folytán eljut hozzánk. 4. Az abszolút tudattalan.

fokozatosan egyre csekélyebb, amíg az aktuális tudat területéről egészen el nem tűnik, »elfelejtődik«. Bekebelezi a passzív háttér, a »tudattalan«, amely azonban nem egy holt semmi, hanem a tudat egy határmódusza, ahonnan egy másfajta passzivitásként újra afficiálhat, felöltő gondolat [...] formájában.”²⁶

Az éber jelent tehát szükségszerűen övezi ez a sötét horizont. Ez a nem éber módon passzív, (egy másik értelemben vett háttér²⁷) tartalmi tekintetében alvónak tekintendő az éber én számára, függetlenül azok eredetétől. »[...] [E]z a tulajdonképpeni értelemben éber önmagában semmi, ez az, ami a nem-éberség alaprétégen áll. A konkrét énben az »alvás« alapszintje fekszik.”²⁸ Ezen belül találjuk ugyanis egyrészt az őserzékiesség birodalmát, amelyben egyrészt az elemi asszociációk nyersanyaga, (esetleg) én-idegen tartalmi és az ő-eredeti ösztönök fellépnek, másrészt a másodlagos érzékiesség szféráját, ahová a retenció során elsüllyedt, leülepedett, ám újra aktuálissá tehető, reaktiválható szellemi teljesítmények, állásfoglalások, tapasztalatok, habitualítások tartoznak.

Amikor tehát valami aktuálissá válik, az ebből a tudat számára sötét szférából vándorol át az én pillantásának fényébe, és ez ébredésként, egy valamire való éberré válásként fogható fel. Bizonyos érzéki ingerek felébreszthetnek már meglévő, ám alvó érdeklődéseket, törekvéseket, ugyanakkor egy aktuális érdeklődés is tudatossá tehet ezen érdeklődés számára releváns, szunnyadó dolgokat, például emlékeket.

Az áramló élmény minden mostban – ameddig az affektivitás és aktivitás formájával rendelkezik – tulajdonképpeni értelemben éber. Az abban megélt tekintetében az én tulajdonképpeni értelemben éber, az, amire irányul, a többi [...] tekintetében alszik. A folyam egy áramló ébrenlét a valamire való éberség és alvás átmeneteiben.²⁹

²⁶ E 336: „Es sinkt dann immer weiter zurück in den Hintergrund und wird in eins damit immer verschwommener; der Grad seiner Abgehobenheit wird stufenweise immer geringer, bis es schließlich ganz dem Bereich des aktuellen Bewußtseins entschwindet, »vergessen« wird. Es ist nun dem passiven Hintergrund, dem »Unbewußten« einverleibt, das kein totes Nichts, sondern ein Grenzmodus des Bewußtseins ist, und kann von daher wie eine andere Passivität wieder affizieren in Form von Einfällen, vorschwebenden Gedanken usw.”

²⁷ Husserl több különféle háttérfogalmat is megkülönböztet: Hua Mat VIII, 184.

²⁸ Hua Mat VIII, 43.

²⁹ Hua Mat VIII, 307: „Das strömende Erleben in jedem Jetzt ist, soweit es die Form der Affektivität und Aktivität hat, eigentlich Waches. Das darin Erlebte, dafür ist das Ich wach im eigentlichsten Sinne, das, worauf es gerichtet ist, das übrige Retentionale, dafür ist das Ich »schlafend«. Das Strömen ist ein strömendes Wachsein unter Übergang von Dafür-Wachsein und Schlafen.”

5. AZ ÉBERSÉG MINT ODAFORDULÁS VALAMIHEZ

Az éberség tehát elsődleges értelmében éberség valamire, odafordulás valamihez. Ezt az odafordulást mindig már aktív intenciókra vezettük vissza, a már felébresztett érdeklődésekkel, érdeklődéshálók, relevanciahorizontok összefüggő egészeivel magyaráztuk. Tudatunk annyiban éber, amennyiben egésze egy relevanciahorizont egységében fonódik össze, és ezek a változó érdeklődésekkel-érdekekkel tolódhatnak el.³⁰ Az ébrenlét (mint az alvás korrelátuma) kritériuma, hogy a mindenkor affektív háttérből az én aktív odafordulásával valami – mint az intenció tárgya – a tudat reflektorfényébe kerüljön. Az éberség tehát mindig az énszerű aktivitásra utal, az aktivitás pedig ismét az affektív vonzást követő odafordulásra, valaminek a felébresztésére. Nem elegendő tehát az ébrenlétet az odafordulással magyarázni, mivel így nem kapunk választ arra, miért pont az éppen éber és nem más intenciók éberek.

6. AZ ÉBER SZFÉRA ÖSSZEOLVADÁSA AZ ALVÓVAL

Az alvás korrelátumaként felfogott ébrenlét nyilvánvalóan átfogja mind az elsődleges, mind a másodlagos figyelem tárgyát, és annak éberen felfogott passzív hátterét. Az előtér és a háttér egyetlen mozzanata tekintetében sem hiányozhat az érdeklődés, az akarat, illetve a közvetlen-közvetett célra irányultság. Ám hol kezdődik az alvó szféra, hol végződik az ébrenlét? Még a sötét háttérként felfogott tudattalan sem tökéletesen alvó és elszigetelt, hanem továbbra is afficiál, a potencialitás szférája, ám nyilvánvaló, hogy éberségként feltüntetni nem lehet. Ez az a sötét tudattalan háttér, amelybe nemcsak minden aktus, hanem Husserl szerint az én is elalváskor alásüllyed. Ebben a tompa alvásban „minden háttér, minden sötét” – írja az *Eszmék* második kötetében.³¹ Amikor valami aktuálissá válik, az ebből a tudat számára sötét háttérből vándorol át az én pillantásának fényébe, és ez nem más, mint egy valamire való éberré válás. Felfogható egyrészt úgy, hogy valami, például egy észlelet, egy emlék stb. tudatossá válik, amint egy érdeklődésintenció felébreszti, másrészt teljes, álomból való ébredésként, amelyet megelőzően az aktusok, aktualitások énje minden érdeklődésével, törekvéseivel együtt alszik. Ébredéskor az én számára nemcsak egy elszigetelt intenció ébred fel, hanem vele együtt egy érdeklődésegész. A tárgyhoz, amely éber figyelmünket felkelti, hozzátartozik háttere, de nemcsak az érzéki külső és belső háttér, hanem

³⁰ Hua XXXIX, Tx. 52. (3. §): 596–601.

³¹ Hua IV.

minden aktívvá vált értelem-összefüggés, sőt olyan utalások végtelenje, amelyek éppen nincsenek előtérben, viszont potenciálisan aktívvá válhatnak. Amint szó esett róla, az érvényességeknek a háttére burkolt intenciói révén szerephez jut.

Végső soron minden egy egységet alkot, és az éberségben minden éber érdeklődés; és az éberség azt jelenti, hogy ezek mind egységesen összeszövődnek, az akarat-móduszoknak egy én-pólusú szövetekét alkotják.³²

Ezen a ponton bukkanunk arra a nehézségre, hogy ha az éberséget egy akaratilag összefüggésegész jelöli ki, bizonyos értelemben minden motivációnak ébernek kellene lennie. Csakhogy nem lehet minden motiváció egy időben éber, hiába tartoznak egyazon összefüggő élet egészhez. Erre utal a hozzáférés lehetetlensége/nehézsége. Ha éber vagyok, tetszőlegesen fordulok az éppen figyelt tárgyak háttére irányába, vagy érdeklődéseimnek megfelelően számtalan emléket hozhatok felszínre, célomnak megfelelően különböző szunnyadó képességemet hozhatom működésbe, miközben vannak olyan benyomások, szunnyadó emlékek, vágyak, érdeklődések, amelyek annyira távol esnek jelenlegi motivációinktól, cselekvéseinktől, hogy afficiáló erejük gyakorlatilag nulla, kívül esnek élő-áramló jelenünkön. Ahhoz, hogy elérjenek hozzánk, relevanciamezőnknek megfelelő módon és mértékben kellene eltolódnia – váratlanul betörő, ellenállhatatlan affekciók révén. Mély alvás esetén a hozzáférés nemcsak bizonyos dolgokra nézve, hanem az egész érzéki (elsődleges és másodlagos) szférára kiterjedően hiányzik, az aktivitások énje itt nem valami tekintetében alszik, hanem mindenre kiterjedően passzivitásba vonul vissza. Az ébredéshez azonban még ekkor is kell, hogy legyen olyan intenció, amely örlángként jelen marad, és képes az aktusok alvó énjét felébreszteni. Ha ez hiányzik, nincs felébredés. Totális alvás, abszolút törekvésmentes alvó én tehát (hacsak a halált nem tekintjük alvásnak) nem létezik.

IRODALOMJEGYZÉK

- HELD, K. (1966): *Lebendige Gegenwart*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
TENGYELI L. (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest.

³² Hua XXXIX, 599.

◀ 4. HUSSERL ÉS A MAGYAR FILOZÓFIAI HAGYOMÁNY

L ENG Y E L Z SUZ SANNA MAR I ANN

◀ SZILASI VILMOS ÉS A HUSSERLI FENOMENOLÓGIA¹

1. BEVEZETÉS

A nálunk kissé megkésve, a 70-es, 80-as években, Sartre, Husserl és Heidegger újrafelfedezésével induló, és még napjainkban is tartó, második fenomenológiai hullámot megelőzte a fenomenológiai filozófia első magyarországi megjelenése, amely a 20. század első felére tehető. E korszak fenomenológiai recepciójának egyik fő jellegzetessége, hogy miközben a Heideggerrel kapcsolatos filozófiai reflexiók még szórványosak maradtak, a husserli fenomenológia recepciója már viszonylag széles körű volt a hazai filozófiai közeletben. Elegendő csupán arra gondolnunk, hogy 1938. december 13-án az akkori legjelentősebb magyar filozófusok részvételével (Baránszky-Jób László, Lehner Ferenc, Mátrai László, Pozsonyi Frigyes, Révay József és Brandenstein Béla hozzászólásaival) a Magyar Tudományos Akadémián a Magyar Filozófiai Társaság már vitafórumot rendezett a husserli fenomenológia kritikai méltatására.² Noha számos gondolkodó világosan mutatta Husserl hatását, többek között Zalai Béla, Enyvári Jenő, Lukács György, Pauler Ákos, Somogyi József, Mannheim Károly, Schütz Antal és Sík Sándor is, általában mégis az eltávolodás, a distancia és a kritikai újraértelmezés jellemezte a husserli filozófia hazai recepcióját, amelynek elsődleges célja a saját filozófiai szempontok megvalósítása volt, így nem nagyon akadt olyan gondolkodói kísérlet, amely közvetlenül elkötelezettje lett volna e fenomenológiai

¹ Jelen dolgozat az Edmund Husserl születésének 150. évfordulója alkalmából rendezett konferencián elhangzott előadás bővített változata. A tanulmány az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával készült. Előzetes kutatásaimat a MÖB, Collegium Hungaricum fiatal kutatói ösztöndíja támogatta 2010-ben.

² SOMOGYI 1939: 82–94.

gondolkodásnak. Szilasi részéről azonban egy, Husserl fenomenológiájához közelítő, azt továbbértelmezni törekvő mozgást figyelhetünk meg, amely feladatának tekintette annak tudományelméleti kérdésekre való vonatkoztatását is.

A fiatal Szilasi magyarországi pályakezdése az 1910-es években még nem kapcsolódik közvetlenül későbbi fenomenológiai törekvéseihez. Korai dolgozataiban inkább Platón-kutatónak mutatkozik, aki Lukács művészetfilozófiai és Zalai rendszerelméleti munkáiból nyer ösztönzést. Gondolkodásában a fenomenológia csak annyiban van jelen, hogy *A tudati rendszerezés elméletéről* című tanulmányában, amelyet barátja, Zalai Béla emlékének szentelt, már Meinong tárgyelméletével (*Gegestandstheorie*) foglalkozik, amelynek pszichológiaellenessége hatott Husserlre, így hozzájárult a fenomenológia megszületéséhez.³

Szilasi 1918/19-ben még Budapesten filozófiaprofesszor, 1919 után azonban, elhagyva Magyarországot, a Husserl által alapított, freiburgi Filozófiai Intézetben lett tanítvány és munkatárs, a 30-as években svájci tartózkodása alatt Ludwig Binswangerrel való barátsága révén a fenomenológiai pszichológiával ismerkedik, majd sikertelen hazatérési kísérlete után, 1947-től 1961-ig, Husserl és Heidegger utódként, a freiburgi egyetem filozófia tanszékén tanít.⁴ E nálunk alig ismert gondolkodót a nemzetközi irodalom ma is a legnevesebb Husserl-tanítványok között tartja számon. Gadamer már egyik 1960-as írásában megjegyzi, hogy miközben jó néhányan nem találtak hozzáférést a husserli fenomenológia kutatói komolyságához, Wilhelm Szilasi – Martin Heideggerrel, Oskar Beckerrel és Fritz Kaufmann-nal együtt – azok közé tartozott, akik arra törekedtek, hogy a fenomenológia örökségét összekapcsolják az új, radikális kérdések iránti odaadásukkal.⁵

Szilasi több tanulmányban is foglalkozott Husserl tanainak összefoglaló ismertetésével. Első Husserl-cikke a Nyugat 1930-as évfolyamában jelenik meg, Babits kérésére.⁶ *Macht und Ohnmacht der Geistes* (*A szellem ereje és erőtlensége*) című, későbbi kötetében már kifejezetten azzal foglalkozik, hogyan függ össze Platón és Arisztotelész gondolkodása Husserl és Heidegger fenomenológiai látásmódjával.⁷ Ezt követően 1959-ben jelent meg Szilasi legjelentősebb

³ Lásd SZILASI 1919.

⁴ Szilasi hazatérési szándékáról lásd bővebben lásd FEHÉR M. 1985: 272–313; FEHÉR M. 1991: 292. skk., Szilasi Husserlhez való viszonyáról lásd még: BABITS–SZILASI 1980.

⁵ Vö. GW 10, 427.

⁶ Lásd: SZILASI 1930. A cikk már korábban elkészült, megjelentetése azonban elhúzódott. Szilasi időközben a tanulmány átdolgozását fontolgatta, s némiképp a szöveggel kapcsolatos koncepciója is megváltozott, ezért közli Babitscsal: „A tanulmány úgyse igazán Husserlről szól, s jogtalanul viseli e címet. Inkább rövid és sematikus bevezetés a filozófiába, s tárgyalása a metafizika alapproblémáinak.” (BSZL 129)

⁷ SZILASI 1946.

és legátfogóbb Husserl-interpretációja, az *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls* című kötet.⁸ Ugyanebben az évben Szilasi ünnepi beszédet is mondott a filozófus 100. születésnapjának évfordulójára, először július 10-én, a frankfurti egyetemen, majd december 11-én, a zürichi egyetemen. Az előadás azonban már nem csupán a Husserl-kötet rövid kivonata, hanem annak továbbgondolása is, amelynek végső verziója *Werk und Wirkung Husserls (Husserl műve és hatása)* címmel 1961-ben jelent meg a *Philosophie und Naturwissenschaft* című gyűjteményes kötetben.⁹ Ezenkívül Szilasi nevéhez kapcsolódik *A filozófia mint szigorú tudomány* legelső, 1965-ös kiadása, valamint a kötethez írt részletes tartalmi elemzés és utószó is. Szilasinak a német Husserl-recepcióra gyakorolt hatása felől pedig korántsem lényegtelen, hogy e kötet sokáig az egyik legelérhetőbb Husserl-kiadás volt, és ennek megfelelően sokan hivatkozták.¹⁰ E szövegekből világosan kitűnik, hogy Szilasi Husserlhez való viszonyát erőteljesen befolyásolta a heideggeri fenomenológia ontológiai alapállása.

2. SZILASI HUSSERL-RECEPCIÓJA

Jelen tanulmányom célja Szilasi Vilmos említett írásaiból kiindulva elsősorban nem Husserl és Szilasi párhuzamos olvasása (bár ez is termékeny megközelítés volna), hanem e szövegek alapján annak bemutatása, hogy Szilasi felől milyen kép bontakozik ki a husserli fenomenológiáról. Ez az értelmezés mennyire kapcsolódik közvetlenül Husserlhez, mennyire átfogó, és mennyire termékeny megközelítés a korabeli Husserl-kutatás vonalában?

Az adott keretek között nem áll módomban e recepciót teljes részletességgel bemutatni, csupán a figyelmet szeretném felhívni azokra a pontokra és hangsúlyokra, amelyekben Szilasi Husserl-értelmezésének a jelentőségét látom. Elsősorban arra a kérdésre szeretnék választ adni, hogy Szilasi árnyalhatja-e még a husserli fenomenológiáról formálódott képet. Így talán annak megválaszolásához is közelebb kerülhetünk, hogy ma, amikor a számtalan újdonságot hozó Husserl-kutatás eredményei már nyilván meghaladták az 1950-es évek Husserl-recepcióját, miért érdemes, sőt érdemes-e egyáltalán Szilasi szövegeit elővenni. Ennek megfelelően Szilasi és a husserli fenomenológia viszonyát elsősorban nem a részaspektusok felől vizsgálom, hanem átfogóbb pillantást szeretnék vetni e vonatkozásokra. Megközelítésem nem titkolt célja azonban az, hogy az így adódó összefüggések

⁸ SZILASI 1959.

⁹ SZILASI 1961.

¹⁰ Köszönöm, hogy ennek jelentőségére Varga Péter András felhívta a figyelmemet.

fontos adalékul szolgálhatnak a husserli fenomenológia specifikumainak további kutatása szempontjából is.

Szilasi interpretációjának egyik legszembetűnőbb vonása, hogy a Husserl-előadások legtöbbjét hallotta, mégis az volt a meggyőződése, hogy az eddig ismeretlen Husserl-művek hozzáférhetővé tételével a fenomenológia olyan alakban áll előttünk, amely tanítványként nem volt megismerhető. Szerinte a Husserl-kiadás révén ma már egy egészen új fenomenológiát ismerhetünk meg, mert most látható először az egész életműből, hogy Husserlt milyen szándékok vezették. És Szilasi Husserl-értelmezései e szándékokról szólnak.

Miközben a hazai Husserl-recepció fő hivatkozási pontja – Somogyi József fenomenológiaértelmezését kivéve – még a *Logikai vizsgálódások* szövege, Szilasi már a husserli fenomenológia egészéről igyekszik képet adni. Bár elismeri, hogy Husserl munkásságában három korszakot különböztethetünk meg, interpretációjában mégis inkább a leíró, a transzcendentális és a konstitutív vagy genetikus fenomenológia közötti összefüggés jelentőségét, a motívumok kontinuitását hangsúlyozza.¹¹ Mivel a husserli szövegekből kifejezetten az e cél elérését lehetővé tevő összefüggéseket világítja meg, nem foglalkozik a Husserl gondolati fejlődésében fellelhető ingadozásokkal.¹²

Elsőként azt a kérdést teszi föl, hogy mit jelent a három rész, nevezetesen a leíró, a transzcendentális megalapozó és a konstitutív-genetikus vizsgálódás a fenomenológia számára? Szilasi interpretációja e tekintetben azokkal az értelmezésekkel rokon, amelyek a transzcendentális fenomenológia módszereszményének egységét hangsúlyozzák, amelyet a tapasztalatfogalma világít meg talán a legjobban. Mint írja,

„Husserl a három részt összefüggő egészként szemlélte. Mindhárom cím a tapasztalatot érinti. A természetes-empirikus, a transzcendentális és konstitutív tapasztalatok alkotják egységükben a tényleges emberi tapasztalatot egymás kölcsönös kapcsolatában és megalapozásában [...]. Minden, amit tudunk e háromszintű, egységes tapasztalat teljesítménye.”¹³

¹¹ Vö. SZILASI 1959: 3–4.

¹² Mint írja: „Hozzá kell tenni, hogy [Husserl] írásainak tanulmányozását számos ellentmondás vagy ellentmondó megfogalmazás nehezíti. Ez egyfelől összefügg Husserl lassan tapogatózó előadásával, másfelől azzal, hogy az új publikációk is számos olyan megjegyzést tartalmaznak, amelyek csak a külön meditációt szolgálják. Nem érdemes azonban az ellentmondásokra koncentrálni. Ezek eltűnnek, ha az ember az egész művet képzelel el úgy, ahogy az most lehetséges. [...] Egy ilyen gondolkodói munka nem lehet egyszerű, nem lehet ellentmondásmentes. Amit Husserl csak a legboldogabb pillanataiban látott, az az, hogy a nagy mű elkészült.” (SZILASI 1961: 133)

¹³ SZILASI 1961: 117. skk.

A természetesség, a transzcendentalitás és a konstitúció között abban az értelemben számára nincs hierarchia, hogy e három tapasztalati mező együttesen alkotja a valódi tapasztalást. Mindegyiknek külön jelentősége van a tapasztalás folyamatában. A legfontosabb talán azt kiemelni, hogy Szilasi szerint nem az egyes rétegek egymásból való kivezetése történik, hanem arról van szó, hogy a valódi tapasztalásban miként jön létre e fenomenológiai rétegek egysége. Az interpretáció fő feladatának Szilasi ezért azt tekinti, hogy a három réteg vagy váltás összefüggését hagyja szóhoz jutni. Annak megértésére törekszik, hogy mi motiválja a három kutatási tendenciában a növekedést és a fokozódást, illetve mi kényszeríti ki a területek közötti átmenet szükségességét. Az ebből adódó legsajátságosabb probléma Szilasi számára: filozófiai orientációk számára miként tehető használhatóvá az a körülmény, hogy Husserl műve nem rendezhető sem a transzcendentális idealizmus cím, sem a transzcendentális objektivizmus jelszó alá, hanem egy figyelemre méltó eldöntetlenségben, vagy pozitívan szólva egy transzcendentális indifferenciában végződik.

Amikor Szilasi az egyes korszakok fő kérdéseit tárgyalja, akkor kifejezetten azokra a kontúrokra és körvonalakra figyel, amelyeket Husserl kutatásában az egyes periódusok (a leíró, a transzcendentális és a konstitutív fenomenológia) külön-külön elnyertek. Husserl *Logikai vizsgálódásai* alapján a leíró fenomenológia fő feladatának Heideggerhez hasonlóan az intencionalitás, a kategoriális szemlélet és az a priori megvilágítását tekinti. Az interpretáció fő hangsúlyai ezen a ponton nagyjából egészében az 1925-ös nyári szemeszterben tartott *Prolegomena*-előadás azon részletének nézőpontját tükrözik (GA 20), amelyben Heidegger a husserli fenomenológia számára pozitív mozzanatait tárgyalta.

Ezt követően a transzcendentális fenomenológiára vonatkozó részben, ahol Szilasi részletesen elemzi a redukció folyamatának négy lépését, alaptémaként az apodikticitás és evidencia problémáját nevezi meg.¹⁴ Szilasi interpretációjának egyik sajátossága, hogy a transzcendentális fenomenológiában rejlő látni ontológiai vonatkozásokat hangsúlyozza. Jelzi, hogy a történeti dimenzió hogyan kerül be a husserli életműben a vizsgálódás körébe. Az 1930-ban megjelenő *Karteziánus meditációk* felől Heideggerrel ellentétben a transzcendentális redukcióban nem a karteziánus és neokantianus tradícióhoz való visszalépést látott. Az evidencia Husserlnél nem pusztán ismeretelméleti kategória, meggyőződés vagy belátás, hanem a tapasztalat funkciója, amely a dolog valóságának felfogásától függ. A döntő fogalom Szilasi szerint talán éppen ezért alapvetően nem a tudat szubjektivitástatusának kiemelése, hanem a transz-

¹⁴ Lásd még SZILASI 1965: 90. skk.

cendencia kérdése.¹⁵ A transzcendentális fenomenológia lényegét pontosan abban látja, hogy „ha a redukció lépései megvalósulnak, akkor ezek az aktusok már nem az én cselekedeteim, hanem a szubjektív hozzám tartozás indexe nélkül tisztán felfoghatók”.¹⁶ Heideggerrel szemben Szilasi tehát mély benyomást tett a fenomenológia transzcendentális irányvétele, és ennek során megkísérelte nyomon követni Husserlt a transzcendentális redukció gondolati útján.¹⁷ Szilasinál a transzcendencia kétféle iránya körvonalazódik, de nem annyira Descartes és Husserl mentén, mint Paul Ricoeur-nél, számára inkább a kanti és husserli-heideggeri megközelítés áll egymással szemben.¹⁸ Ez az oka annak, hogy a husserli utat kezdettől fogva nem egy idealista fenomenológiai interpretáció, hanem egy teljességgel realiztikus fenomenológiai pozíció irányában értelmezte, amely számára egy ontológiailag meghatározott a priori vizsgálódásra ad lehetőséget.

Szilasi érvelését egészeiben úgy rekonstruálhatnánk, hogy nem értett egyet az akkoriban népszerű Husserl-kritikák egyikével sem. A korai recepciótörténetben a fenomenológia képe az idealizmus sémájában szilárdult meg, mivel az általános Husserl-képet még az első világháború előtti alkotói periódusából származó művei alakították ki: a *Logikai vizsgálódások* (1900/1901) és a transzcendentális fenomenológiai fordulat fő műve, *A tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi*

¹⁵ Ezért írja, hogy „a problémát, amely az evidencia és tapasztalat kérdésében rejlik, a transzcendentálfilozófia irányában lehet tovább fejleszteni” Husserl-nél „nemcsak az ego cogito evidens, hanem az ego éppúgy, mint a cogito evidens a maga számára. Elsősorban mégis a cogitatum evidens.” (SZILASI 1959: 55. skk.) „A létező létének bizonyosságára vonatkozó minden kérdés transzcendentális kérdés” (uo. 57). „Nem egyszerűen az énről van szó, hanem arról a totális valóságról, amelyben az én csak pólusként van megnevezve.” (SZILASI 1959: 60) „A transzcendentális nem a tudat képességeit nevezi meg. (...) A »transzcendentális« a primér intencionális aktusokban intendált tárgyiaságot jelenti.” (SZILASI 1959: 66) Továbbá *A filozófia mint szigorú tudományhoz* írott utószavában is úgy fogalmaz, hogy „nemcsak a tudat szubsztancialitása válik szükségtelemmé, hanem szubjektumszerűségének szerepe is csak névleges. Valójában egy olyan terület, határok nélküli kontinuum jön létre [...] ami tiszta mozgásfogalmakkal fogható fel. A szubsztancia és szubjektum fogalmak többé nem tulajdonképpeni gondolati instrumentumok.” (SZILASI 1965: 92)

¹⁶ SZILASI 1965: 92.

¹⁷ A heideggeri kritika Szilasi szerint célt téveszt, amennyiben Husserl számára a vizsgálódás tétje nem az intencionális aktusok léte, hanem az intencionális aktusok bizonyossága. A kérdés tehát nem a létre, hanem az evidenciára irányul. Husserl ontológiai kérdése nem az ittlét létmódját érinti, hanem az objektív realitásra irányul. Nem az ittlét az ontológiai probléma, hanem a cogitatum. (Vö. SZILASI 1959: 58. skk.) „Husserl újítása és forradalmisága pontosan abban áll, hogy nem a tudat létszerkezetével foglalkozik, hanem a tudat aktivitásával, következőképp a leírt aktusok teljesítményének jelentésével.” (SZILASI 1959: 72)

¹⁸ Szilasi pontosan úgy fogalmaz, hogy „bár Husserl a kanti irányelvekből indul ki, a transzcendentális tapasztalat fenomenológiai jelentése [...] alapvetően más” (SZILASI 1959: 71). „A fenomenológiának egészen más szándékai vannak.” (SZILASI 1959: 74)

(*Első könyv*, 1913, *Eszmék I*). Ezt a képet azonban Szilasi szerint alapjában változtatják meg a késői, publikált művek, ezért a *Formális és transzcendentális logika* (1929) mellett különösen fontos számára a *Karteziánus meditációk* (1930) és *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* (1936, *Válság*). Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy Szilasi számára már ismert lehetett az az idealizmus és realizmus probléma körül folyó vita is az 1930-as években, amelybe többek között Max Scheler és Martin Heidegger is bekapcsolódott. Mégsem a scheleri, hanem a heideggeri úton gondolja tovább a husserli fenomenológiát.

Ezek azok a körülmények, amelyek alapján Szilasi a fenomenológiát nem az újkantianus tudatfilozófia folytatásának tekintette, hanem transzcendentális ontológiának. 1959-es Husserl-könyvében úgy fogalmaz, hogy „a fenomenológia azáltal lép túl Kanton, hogy ő tulajdonképpen a transzcendentális tudat ontológia”. Egy másik helyen pedig az áll, hogy „a tudat ontológiájának rendszere”.¹⁹ Elsősorban azt emelném ki, hogy Szilasi valójában az életmű egységességének gondolatát hangsúlyozva, a kései Husserl konstitutív-genetikus vizsgálódásaiban, ezen belül az életvilág témájában nem látott semmilyen külön instanciát a transzcendentális fenomenológiával szemben. Ennek jelentőségére már akkor felfigyel, amikor a történetiség fenomenológiai problémája a Husserl-kutatásban még nem került előtérbe.²⁰ Szilasi szerint az életvilág problematikával Husserl nem fordulatot hajtott végre, hanem a tudás transzcendentális megalapozásának kérdését mélyítette el. Az életvilág témájának tematizálásával tehát a transzcendentális egóban megvalósuló alapvetés eszméjét erősítette meg. Husserl valójában azt igazolta, hogy a transzcendentális idealizmus adhat önmagának reális megalapozást. Szilasi olvasatában ugyanis a konstitúció teszi lehetővé, hogy a transzcendentális fenoméneket reális önlétükben tapasztaljuk. Eszerint a konstitutív tapasztalat teremti meg a világi-empirikus és a transzcendentális tapasztalat egységét, amelyben feloldódik az immanencia és transzcendencia közötti ellentmondás, és létrejön a kettő adekvációja, összhangja. Erre fenntartott filozófiai fogalomként Szilasi Leibniz mentén a kompossibilitást nevezi meg. Ezzel a fogalommal azt fejezi ki, hogy az idealizmussal szemben, a husserli kutatás szerint minden tapasztalásmód receptív. A konstitúció nem azonos az ész spontaneitásával, „nem az emberi tudatból eredő hozzáttétel a tapasztalatban”, hanem „recipiált mozzanat, amely révén a fenomének úgy foghatók fel, ahogy vannak”.²¹ A konstitutív lépések nem azt jelentik, hogy valamit szubjektíven konstruálunk, hanem azt, hogy valami olyasmit,

¹⁹ SZILASI 1959: 12 és uo.

²⁰ Mint írja: „A növekvő Husserl-irodalom ellenére ezzel a nagy feladattal való utolsó heroikus küzdelmet nem vették figyelembe és nem is interpretálták.” (SZILASI 1965: 100)

²¹ SZILASI 1961: 121.

amit nem én konstituálok, egy sajátos konstitúcióban kell láthatóvá tennem. A tiszta ego teljesítményeként Husserl a természetes és transzcendentális összhangját, komposszibilitását teszi tapasztalattá. Tehát a tiszta ego sem abszolút én, amely a semmiből konstituál, eloldva minden világi aktivitástól, Szilasi ezért helyezett speciális hangsúlyt a konstitúció receptív aspektusára. Olvasatában a husserli pozíció értelmezése így hangzik: „Husserl azt igazolja, hogy a transzcendentális megalapozás egysége maga a tapasztalat tárgya, vagyis az a megfelelő tapasztalásmódokban receptív módon fogható fel”.²² Az életvilág husserli konstitúciója Szilasi szemében nem valamiféle kritikai instancia, nem a transzcendentális fenomenológia eszméjével szemben fogalmazódik meg, hanem a tiszta én végső megalapozását jelenti. Akárcsak Ludwig Landgrebe és Paul Janssen, Szilasi is a kései Husserl teleológiátételét hangsúlyozza, vagyis alapvetően szemben áll azokkal a fenomenológiai kritikákkal, amelyek a redukció előtti és utáni világot radikálisan különbözőnek mutatják fel.

Ezek a hangsúlyok azonban azért erősödhetnek föl Szilasi értelmezésében, mert Oskar Beckerhez hasonlóan ő is egyszerre volt Husserl- és Heidegger-tanítvány, aki a két filozófus törekvéseiben nem ellentétet látott, hanem a kettőt megpróbálta egymással összebékíteni. Heidegger munkáit nem a husserli transzcendentális fenomenológián kívüli, új filozófiai alapvetésnek gondolta, hanem folytatásnak, amely képes volt kimunkálni azokat a fenomenológián belüli kitüntetett problémákat, amelyekkel kapcsolatban Husserl nem végezte el a rendszeres munkát. Például a transzcendencia temporális struktúrájának heideggeri megvilágítása Szilasi szerint először adott alapot arra, hogy a transzcendentális viszony egészét tisztázzuk.²³ Felfogása szerint ezért a husserli fenomenológiáról a legtöbbet Heidegger előadásából és írásaiból tudhat meg az ember, mert – mint – írja „Heidegger korszakalkotó munkái tökéletes radikalitással vezették véghez mindazon tendenciákat, melyek Husserl gondolatait megalapozzák és összefűzik”.²⁴ Szilasi számára mindvégig meghatározó a tapasztalat konstitúciójának husserli ábrázolása, mivel ezen a módon szerinte Husserl minden jövő számára a tudományok szigorú alapvetését teljesítette, de úgy véli, hogy a tapasztalat totalitása „az értelemadással nem jellemezhető kimerítően”.²⁵ Szilasi ezzel alapvetően a *Lét és idő* egzisztenciális analitikájának optikáját juttatja érvényre.

²² SZILASI 1961: 123.

²³ SZILASI 1945: 99–101.

²⁴ SZILASI 1930, illetve BSzL 1980: 203.

²⁵ SZILASI 1945: 100.

3. FENOMENOLÓGIA ÉS TUDOMÁNYELMÉLET SZILASINÁL

Ezt követően röviden azt vizsgálom meg, hogy Szilasi saját filozófiai koncepciója hogyan kapcsolódott ténylegesen Husserlhez, vagyis a husserli fenomenológia miként járult hozzá, hogy Szilasi eljusson a legsajátabb gondolataihoz, amely már nem pusztán a husserli fenomenológia átvétele, hanem olyan alkotó adaptáció, amellyel Szilasi megpróbálja a fenomenológiának a tudományban betöltött szerepét feltárni.

Szilasi értelmezésének kritikai vonala a tudomány megközelítésében rejlik. Ha van valami, ami Szilasi műveiben eredeti gondolatként értelmezhető e Husserl-lal folytatott dialógusban, akkor az, véleményem szerint, nem más, mint hogy a saját útjából kiindulva megpróbálta továbbvinni azt, amit Husserl életvilág-problematikájának produktív momentumaként belátott. Mindenekelőtt Heidegger ontológiai kritikáját használta fel arra, hogy közelebb kerüljön az empirikus tudományok munkájához. Megkísérelte a fenomenológiát (mint transzcendentális ontológiát) transzcendentális pozitívizmusként értelmezni, és azt kifejezni, ami ebben az irányban benne rejtett Husserl radikális kérdésfeltevésének lehetőségeiben. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Szilasi szerint Husserlnél a transzcendentális fenomenológia gondolati irányának életvilági megalapozása és alátámasztása megtörtént, de ugyanezen fenomenológia életvilági fordulatára vonatkozó kérdés továbbra is nyitott, amit Husserl nem dolgozott ki valamely kimerítő analízisben. A váltás abban rejlik, hogy Szilasi már nem a husserli transzcendentális fenomenológia legitimációs problémáját gondolja tovább, hanem a fenomenológiai fordulat problémáját, amely már teljesen más kérdés. Azt gondolja el, hogy a transzcendentális fenomenológia eszméje mennyiben jelenthet fordulatot a világi tudományokban, és hogyan gondolható el ez a fordulat. A transzcendentális fenomenológia jelentőségét alapvetően abban látja, hogy az előrevetíti és lehetővé teszi a tudomány mint pozitív létforma fogalmát. Az általa kidolgozott „a priori vagy transzcendentális realizmus” tehát a fenomenológiai filozófia tudományos gyakorlatba való visszafordulásának kérdését járja végig, mert a saját világ életvilági alakzatainak lehetséges típusait szerinte a szaktudományok írják le. Szilasi e sajátos elképzelése szerint a fenomenológiai és tudományelméleti kérdésfeltevés egymástól elválaszthatatlanná válik, mivel a filozófia a tudományok alakjában teljesül be. Szilasi úgy fogalmaz, hogy a filozófia nem képes a transzcendentális tárgyjelleg sokféleségének kutatását egyedül és csak önmaga révén teljesíteni. Ha a filozófia a tudománytól elszigetelődik, akkor spekulatív világszemlélethez vezet, amelyben félreértetté válik a világszemlélet lényege. A filozófia csak a tudomány

révén marad kapcsolatban a tapasztalással mint fenomenális mezővel.²⁶ Másfelől a tudomány sem adja fel az alapot, ellenkezőleg, „egyre nyomatékosabban konkretizálja a reális milétének [...] alapszerűségét, és szemlélhetővé teszi a megnevezhetetlent”.²⁷ A tudomány szerepét abban látja, hogy minden tudásnak a lehetséges tapasztalatra vonatkozó ismeretként kell adódnia, tehát transzcendentális ismereteink szemléleti betöltődésének leírásaként, igazolási folyamatként.

Szilasi ennek során azonban tisztában van azzal, hogy a fenomenológia nem azonos a naiv pozitivizmussal, mivel pozitivizmus a redukciókat és a reflexiókat érinti. Azt emeli ki, hogy transzcendentális pozitivizmusról van szó, amely nem az empiriára vonatkozik, hanem a redukciók révén nyert pozitívra, amely a tudataktusokban válik evidenssé a receptív megértés számára.²⁸ A tudományfilozófia fogalmaira lefordítva ez azt jelenti, hogy Szilasi már nem követi a tudomány pozitivistá felfogását, hanem egy új tudományfilozófiai megközelítés irányába indul el, amely a tudomány empirikus eredményeinek elemzése helyett a tudomány tényleges-történeti működésének vizsgálatára helyezi a hangsúlyt. A tudományos tevékenység azon kérdéseit helyezi előtérbe, amelyeket a pozitivisták megválaszolatlanul hagytak. Nem a kész elméletek és tények érdeklik, hanem a tudományos kutatás és felfedezés, amely révén a tudomány képes eljutni magához az adotthoz.²⁹

Mindezek alapján egyetérthetünk Patrick Heelan azon gondolatával, hogy Szilasi Vilmos – Oscar Becker, Hermann Weyl és Kurt Gödel mellett – Husserl és Heidegger korának azon nagy hatású alakjai közé tartozott, akik lefektették a természettudomány erős hermeneutikai fenomenológiájának alapjait, de az 1970-es években ez az irányvonal háttérbe szorult.³⁰ E tekintetben Szilasinak korántsem elhanyagolható a II. világháború utáni német Husserl-recepcióra gyakorolt hatása. Külön is érdemes kiemelni, hogy Szilasi inspirálta gondolkodásában Ludwig Binswanger és Detlev von Uslar, de közvetve hatott Werner Marx és Kerényi Károly fenomenológiaértelmezésére is.

²⁶ Vö. SZILASI 1945: 32.

²⁷ SZILASI 1945: 49.

²⁸ Lásd SZILASI 1961: 128. skk.

²⁹ Vö. KISIEL 1977: 162–181; KISIEL 1971: 195–221.

³⁰ HEELAN 1989: 484.

EGYEDI RÖVIDÍTÉSEK

- BSzL = GÁL I. (szerk.) (1979): *Babits–Szilasi levelezés. Dokumentumok* (KELEVÉZ Á. jegyz.). Petőfi Irodalmi Múzeum–NPI, Budapest.
- GW 10 = GADAMER, H.-G. (1995): *Gesammelte Werke 10*. J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

IRODALOMJEGYZÉK

- SZILASI V. (1919): *A tudati rendszerezés elméletéről*. Franklin Társulat, Budapest.
- SZILASI V. (1930): Edmund Husserl. *Nyugat* 7. 521–532.
- SZILASI, W. (1945): *Wissenschaft als Philosophie*. Europa Verlag, Zürich–New York.
- SZILASI, W. (1946): *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Francke, Bern–München.
- SZILASI, W. (1959): *Erführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Niemeyer, Tübingen.
- SZILASI, W. (1961): Werk und Wirkung Husserls. In: *Philosophie und Naturwissenschaft*. Francke, Bern–München.
- SZILASI, W. (1965): Inhaltsanalyse, Nachwort und Anhang. In: HUSSERL, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (SZILASI, W. Hrsg.). Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEELAN, P. A. (1989): Yes! There is a Hermeneutics of Natural Science: A Rejoinder to Markus. *Science in Context*, 3. 2. 477–488.
- FEHÉR M. I. (1991): Fakten und Apriori... In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (PAPENFUSS, D.–PÖGGELER, O. Hrsg.). Klostermann, Frankfurt am Main. 380–408.
- FEHÉR M. I. (1985): Egy katedra sorsa. *Magyar Filozófiai Szemle*, 29, 1–2, 292–313.
- ROUSE, J. (1987): Husserlain Phenomenology and Scientific Realism. *Philosophy of Science*, 54. 222–232.
- RICOEUR, P. (1981): *Hermeneutics and the Human Sciences* (THOMPSON, J. B. ed.). Cambridge University Press, New York.
- SOMOGYI J. (1939): Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása. *Athenaeum*, XXV, 1–2, 82–94.

III.

FÜGGELÉK

◀ EDMUND HUSSERL MŰVEI, AZOK MAGYAR FORDÍTÁSAI ÉS A KÖTETBEN HASZNÁLT RÖVIDÍTÉSEK FELOLDÁSA¹

ÖSSZEÁLLÍTOTTA: VARGA PÉTER ANDRÁS

HUSSERLIANA. Martinus Nijhoff / Kluwer AP / Springer. 1950 – napjainkig

- Hua I* Strasser, S. (Hrsg. und eingeleitet) (1950, 1963²): STRASSER, S. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*.
A főszöveg magyarul: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába* (MEZEI B. ford.). Atlantisz, Budapest, 2000.
További rész magyarul: A párizsi előadások (BARÁNSZKY JÓB L. ford.). In: VAJDA M. (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972. 227–275.
- Hua II* BIEMEL, M. (Hrsg. und eingeleitet) (1950, 1958²): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (BARÁNSZKY-JÓB L. ford.).
Magyarul: A fenomenológia ideája (BARÁNSZKY-JÓB L. ford.). VAJDA M. (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972. 27–110.
- Hua III* BIEMEL, W. (Hrsg.) (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*.
- Hua III/1* SCHUHMANN, K. (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: *Text der 1–3. Auflage*.
- Hua III/2* Lásd fent: 2. Halbband: SCHUHMANN, K. (1976): *Ergänzende Texte (1912–1929)*.

¹ A bibliográfiában nem szerepelnek azok a kiadások, amelyek szövegei a kritikai kiadás itt felsorolt három sorozatán belül is megtalálhatók (például Husserl nem posztumusz megjelent könyvei, cikkei, recenziói, avagy a számos utánnyomás, külön kiadás stb.), illetve azon magyar fordítások, amelyek később javított formában újra publikálásra kerültek.

- Hua IV* BIEMEL, M. (Hrsg.) (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.*
- Hua V* BIEMEL, M. (Hrsg.) (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.*
Magyarul: Utószó az eszmékhez. In: RICOEUR, P. (1996): *Fenomenológia és hermeneutika.* Edmund Husserl Utószavával az Eszmékhez (MEZEI B. összeáll., ford., utószó és a jegyz.). Kossuth, Budapest. 61–94.
- Hua VI* BIEMEL, M. (Hrsg.) (1954, 1962²): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.
Főszöveg és válogatott kiegészítő szövegek magyarul: *Az európai tudományok válsága.* I–II. kötet. (BERÉNYI G.–MEZEI B.–ENYEDI A.–ULLMANN T. ford.). Atlantisz, Budapest, 1998.
Valamint részletek: Vajda M. (szerk.) (1972): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (BARÁNSZKY-JÓB L. ford.). Gondolat, Budapest. 276–367.
- Hua VII* BOEHM, R. (Hrsg.) (1956): *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte.*
- Hua VIII* BOEHM, R. (Hrsg.) (1959): *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion.*
- Hua IX* BIEMEL, W. (Hrsg.) (1962): *Phänomenologische Psychologie.* Vorlesungen Sommersemester 1925.
- Hua X* BOEHM, R. (Hrsg.) (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917).
Az először 1928-ban megjelent rész magyarul: *Előadások az időről* (ULLMANN T.–SAJÓ S. ford.). Atlantisz, Budapest, 2002.
- Hua XI* FLEISCHER, M. (Hrsg.) (1966): *Analysen zur passiven Synthesis.* Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926).
- Hua XII* ELEY, L. (Hrsg.) (1970): *Philosophie der Arithmetik.* Mit ergänzenden Texten (1890–1901).
Szemelvény magyarul: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *A jelek logikája (szemiotika)* (ZUH D. ford.). In: *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest. 15–44.

- Hua XIII* KERN, I. (Hrsg.) (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920.
- Hua XIV* KERN, I. (Hrsg.) (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928.
- Hua XV* KERN, I. (Hrsg.) (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935.
Szemelvény magyarul: Egyetemes teleológia. Az interszubjektív, minden egyes szubjektumot átható ösztön transzcendentális szempontból (KUKLA K.–TAKÁCS Á. ford.). *Vulgo*, 2004/1, 123–125.
- Hua XVI* CLAESGES, U. (Hrsg.) (1973): *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907.
- Hua XVII* JANSSEN, P. (Hrsg.) (1974): *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten.
Magyarul: 27. § (A formális ontológia ideájának bevezetése) (ZUH D. ford.). In: *Husserl és a Logikai vizsgálódások* VARGA P. A.–ZUH D. szerk.). L'Harmattan, Budapest, 2009. 97–99.
- Hua XVIII* HOLENSTEIN, E. (Hrsg.) (1975): *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage.
- Hua XIX/1* PANZER, U. (Hrsg.) (1984): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*.
Magyarul: Első logikai vizsgálódás (Seregi T.–ULLMANN T. ford.). *Passim*, 4/1. (2002), 1–69.
Szemelvények az Ötödik vizsgálódásból: Az intencionális élményekről és azok „tartalmairól” (1., 8–9., 11., 12.b), 14., 16., 20. §, Melléklet a 11. és 20. §-hoz) (DECZKI S.–MAROSÁN B. P.–ULLMANN T.–VARGA P. A.–ZUH D. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2009): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. L'Harmattan, Budapest. 21–46.

- Hua XIX/2 PANZER, U. (Hrsg.) (1984): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. II. Teil. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*.
Magyarul: Szemelvények magyarul a Hatodik vizsgálódásból (Az ismeret fenomenológiai tisztázásának elemei: Bevezetés, 1–8., 40–48. §) (DECZKI S.–MAROSÁN B. P.–ULLMANN T.–VARGA P. A.–ZUH D. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2009): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. L'Harmattan, Budapest. 47–92.
A Logikai vizsgálódások önismertetője (ZUH D. ford.). In: Uo. 93–96.
- Hua XX/1 MELLE, U. (Hrsg.) (2002): *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Erster Teil. *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*.
Szemelvény magyarul: A filozófia intuitív módszerének igénye a szemlélethez történő visszavezetésben. Az úgynevezett „platonizmus” vádjának visszautasítása. Az eszmék mint tárgyak (Tervezet a Logikai vizsgálódások második kiadásának előszavához. Első fragmentum 3–4. §) (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 67–74.
- Hua XX/2 MELLE, U. (Hrsg.) (2005): *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Zweiter Teil. *Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*.
Szemelvény magyarul: A kifejezésalkotás feltételezett kértéregűsége. Mennyiben foglal magába minden kifejezésalkotás már felismerést? Nem-felismerő megnevezések (Szemelvény a Logikai vizsgálódások átdolgozásának kéziratából) (ZUH D. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 75–82.
- Hua XXI STROHMEYER, I. (Hrsg.) (1983): *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*.

- Hua XXII* RANG, B. (Hrsg.) (1979): *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Szemelvény magyarul: Recenzió Palágyi Menyhért A pszichológisták és a formalisták vitája a modern logikában című könyvéről. (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 45–56.
- Hua XXIII* MARBACH, E. (Hrsg.) (1980): *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Szemelvények magyarul: Fantázia, képtudat, emlékezet. (RÓZSAHEGYI E. ford.). In: BACSÓ B. (szerk.) (1997): *Kép–Fenomén–Valóság*. Kijarat, Budapest. 9–46.
- Hua XXIV* MELLE, U. (Hrsg.) (1984): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Szemelvény magyarul: Az ismeretelmélet lehetőségéről az epokhé végrehajtását követően (Ismeretelméleti és logikai előadás 34. §) (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 57–66.
- Hua XXV* NENON, T.–SEPP, H. R. (Hrsg.) (1987): *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Husserl egyik, először 1910/11-ben megjelent tanulmánya: FEHÉR M. I. (szerk.) (1993): *A filozófia mint szigorú tudomány* (BARÁNSZKY-JÓB L. ford.). Kossuth, Budapest, 1993.
- Hua XXVI* PANZER, U. (Hrsg.) (1987): *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*.
- Hua XXVII* SEPP, H. R. (Hrsg.) (1989): *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*.
- Hua XXVIII* MELLE, U. (Hrsg.) (1988): *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*.
- Hua XXIX* Smid, R. N. (Hrsg.) (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Szemelvények magyarul: Abszolút és relatív ősalapítás megkülönböztetése (ZUH D. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 199–201. Teleológia a filozófiatörténetben (I. rész) (ZUH D. ford.). In: *Uo.* 171–198.

- Hua XXX PANZER, U. (Hrsg.) (1996): *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11.*
- Hua XXXI BREEUR, R. (Hrsg.) (2000): *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“.*
- Hua XXXII WEILER, M. (Hrsg.) (2001): *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927.*
- Hua XXXIII BERNET, R.–LOHMAR, D. (Hrsg.) (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18).*
Szemelvény magyarul: Retenció és protenció összefüggése. A betöltődés fokozatai és a jelen tudata. Az ösfolyamat grafikai ábrázolása (Bernai kéziratok) (ZUH D. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest. 83–100.
- Hua XXXIV LUFT, S. (Hrsg.) (2002): *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935).*
Szemelvények magyarul: Utak a fenomenológiai redukcióhoz (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest. 152–158.
Az én-vagyok apodikticitásának értelme (VARGA P. A. ford.). In: *Uo.* 158–160.
- Hua XXXV GOOSSENS, B. (Hrsg.) (2002): *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.*
- Hua XXXVI ROLLINGER, R. D. – ROCHUS, S. (Hrsg.) (2003): *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921).*
- Hua XXXVII PEUCKER, H. (Hrsg.) (2004): *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.*
Szemelvény magyarul: Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára (Etikai előadás 10. fejezet) (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest. 101–112.
- Hua XXXVIII VONGEHR, T.–GIULIANI, R. (Hrsg.) (2004): *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912).*

- Hua XXXIX* SOWA, R. (Hrsg.) (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*.
 Szemelvény magyarul: Emberi-testi létem apodiktikus bizonyossága a „világ” léttalaja apodiktikus bizonyosságának részeként. A karteziánus kételykísérlet visszautasítása (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 161–170.
- Hua XL* ROLLINGER, R. D. (Hrsg.) (2009): *Untersuchungen zur Urtheilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893–1918)*
- Hua XLI* FONFARA, D. (Hrsg.) (2012): *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*.

HUSSERLIANA MATERIALEN. Kluwer AP / Springer. 2001 – napjainkig

- Hua Mat I* SCHUHMANN, E. (Hrsg.) (2001): *Logik. Vorlesung 1896*.
- Hua Mat II* SCHUHMANN, E. (Hrsg.) (2001): *Logik. Vorlesung 1902/03*.
- Hua Mat III* SCHUHMANN, E. (Hrsg.) (2001): *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*.
- Hua Mat IV* WEILER, M. (Hrsg.) (2002): *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*.
- Hua Mat V* SCHUHMANN, E. (Hrsg.) (2002): *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*.
- Hua Mat VI* WEILER, M. (Hrsg.) (2003): *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*.
- Hua Mat VII* SCHUHMANN, E. (Hrsg.) (2005): *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*.
- Hua Mat VIII* LOHMAR, D. (Hrsg.) (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*.
 Szemelvény magyarul: Miként konstituálódik a folyamatos világ egysége az alvás szünetein túl? Alvás, születés és halál mint konstitúciós problémák (C-kéziratok) (ZUH D. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest. 113–128.
- Hua Mat IX* JACOBS, H. (Hrsg.) (2012): *Einleitung in die Philosophie 1919/1920*.

HUSSERLIANA DOKUMENTE. Kluwer AP / Springer. 1977 – napjainkig

- Hua Dok I* SCHUHMANN, K. (1977): *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.*
- Hua Dok II/1* FINK, E. (1988): Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Ebeling, H.–HOLL J.–KERCKHOVEN, G. Hrsg.).
Szemelvény magyarul: Hatodik karteziánus elmélkedés (1–3. §) (VARGA P. A. ford.). In: VARGA P. A.–ZUH D. (szerk.) (2011): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest. 129–148.
- Hua Dok II/2* FINK, E. (1988): *VI. Cartesianische Meditation Teil II: Ergänzungsband* (KERCKHOVEN, G. Hrsg.).
A III. kötet alkötetei:
- BW I* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Die Brentanoschule.*
- BW II* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Die Münchener Phänomenologen.*
- BW III* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Die Göttinger Schule.*
- BW IV* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Die Freiburger Schüler.*
Válogatás magyarul az Ingarden-levelezésből egy korábbi kiadás alapján: Husserl levelei Ingardenhez (PAPP Z. ford.). *Athenaeum*, 2. 1. (1993). 37–45.
- BW V* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Die Neukantianer.*
- BW VI* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Philosophenbriefe.*
- BW VII* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Wissenschaftlerkorrespondenz.*
- BW VIII* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Institutionelle Schreiben.*
- BW IX* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Familienbriefe.*
- BW X* SCHUHMANN, E.–SCHUHMANN, K. (1994): *Briefwechsel: Einführung und Register.*
- Hua Dok IV* Spileers, S. (ed.) (1999): *Husserl Bibliography.*

A kritikai kiadás kötetünk lezárásakor előkészületben lévő további részei: VONGEHR T.–SOWA, R.: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*; FONFARA, D.: *Urfassung der „Ideen II“*; VONGEHR, T.–MELLE, U.: *Studien zur Struktur des Bewusstseins*; LOHMAR, D.: *Späte Texte zur Raumkonstitution (D-Manuskripte)*.

CSAK A KRITIKAI KIADÁSON KÍVÜL JELENT MEG
(MEGJEGYZÉSEKKEL ELLÁTOTT LISTA)

- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (VARGA P. A. összeáll., kiad.). Academia Verlagsbuchhandlung, Prag. 1939. Új kiadás (változatlan oldalszámozással és a kiadó új előszavával): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Claassen&Goverts, Hamburg. (később csak: Claassen) 1948¹–1964³. A negyedik kiadástól kezdve kiadóváltás (változatlan oldalszámozással, Lothar Eley utószavával és névmutatójával kiegészítve): Felix Meiner, Hamburg. 1972⁴–1999⁷. – Edmund Husserl megbízásából készült kézirat-kompiláció (a 1–14. §§ kivételével); a mű keletkezéstörténetéről és kiindulási kéziratairól lásd LOHMAR, D. (1996): Zur Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk „Erfahrung und Urteil”. *Husserl Studies*, 13. 1 31–71.
- *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. <Aufschrift auf dem Umschlag: Umsturz der Kopernikanischen Lehre [...]. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne [...]> FARBER, M. (Hrsg.) (1940). In: FARBER, M. (Hrsg.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts. 307–325. Az Ms. D 17/1–22 kézitról készült 1934-es Landgrebe-gépirat első kiadása.
- *Zur Raumkonstitution*. <Aufschrift auf dem Umschlag: Fortsetzung der Untersuchungen zur phänomenologischen Interpretation der Kopernikanischen Lehre. Notizen zur Raumkonstitution> (Schütz, A. Hrsg. 1940). *Philosophy and Phenomenological Research*, 1. 1. S21–37. és 1. 2. 217–226. Az Ms. D 18/1–34 kézitról készült 1934-es Landgrebe-gépirat első kiadása.
- *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt* (Schütz, A. Hrsg. 1964). *Philosophy and Phenomenological Research*, 6. 3. 323–343. Az Ms. D 12 IV/55–73 kézirat első kiadása, a szöveg második része (337–343, illetve Ms. D 12 IV/ 69–73) a kritikai kiadásban is megjelent (Husserliana XV, 259–266).

- *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917). Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung* (BOEHM, R. Hrsg.1, BERNET, R. Hrsg.2). In: BERNET, R. (Hrsg.) (1985): *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. Meiner, Hamburg. 1–248. A Husserliana X kötet kiegészítő szövegeinek (135–382. o.) javított kritikai kiadása releváns szöveg- és datálásmódosításokkal, vö. BERNET, R.: *Editorischer Bicht. Uo. LXIX–LXXIII*.
- *Ästhetische Objektivität <Ein Husserlmanuskript über Ästhetik>* (SCARAMUZZA, G.–SCHUHMAN, K. Hrsg. 1990). *Husserl Studies*, 7. 3. 171–177. Az Ms. A VI 1/8–9 kézirat kritikai kiadása.
- *Husserls Abhandlung „Intentionale Gegenstände.” Edition der ursprünglichen Druckfassung* (SCHUHMAN, K. Hrsg. 1990/1991). *Brentano Studien*, 3. 137–176. Kísérlet a Husserliana XXII, 302–338. oldalain a szöveg végső állapota szerint megjelentetett husserli értekezés egy keletkezéstörténeti szempontból jelentős köztes fázisának rekonstruálására, a szöveg addig kiadatlan második részének hozzáfűzésével (Ms. K I 62/1–11).
- *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik* (BREEUR, R. Hrsg. 1994). *Husserl Studies*, 11. 1–2. 3–63. A Husserl könyvtárban fennmaradt Heidegger: *Sein und Zeit* (jelzet: BP 78) és *Kant und das Problem der Metaphysik* (jelzet: BP 74) könyvekben található megjegyzések kritikai kiadása.
- *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>* (MELLE, U. Hrsg. 1997.) *Husserl Studies*, 13. 3. 201–235. Az Ms. F I 24/68–90 kézirat kritikai kiadása.
- *Husserls Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901* (SCHUHMAN, E.–SCHUHMAN, K. Hrsg. 2001). *Husserl Studies*, 17. 2. 87–123. Kísérlet Husserl 1901. november 7-én és december 10-én, a Göttingeni Matematikai Társaság ülésén tartott előadásának rekonstrukciójára. Az itt kiadott kéziratok – Ms. K I 26/33–36, 43, 75–85, 87–95, 97 – egy része korábban az eredeti szövegösszefüggés figyelembevétele nélkül jelent meg (Husserliana XII, 430–444 és 452–457, azaz Ms. K I 26/75–88, 33–36).
- *Über die psychologische Begründung der Logik <Marperger-Vortrag>* (SCHUHMAN, K. Hrsg. 2002). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2. 302–333. Az Ms. K I 29/2–12 kézirat kritikai kiadása.
- *Über den Begriff der Zahl. <Vorlesung WS 1889/90>* (Ierna, C. Hrsg. 2005). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 5. 278–309. Az Ms. K I 28/3–12 kézirat kritikai kiadása.
- *Husserls Entwürfe für Finks Tatwelt-Aufsatz „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls* (BRUZINA, R.–LUFT, S. Hrsg. 2006). In: Fink, E. (2006):

- Phänomenologische Werkstatt*. Teilband 2. In: *Eugen-Fink Gesamtausgabe*, Bd. I 3 2 (BREZINA, R. Hrsg.) Alber, Freiburg. 237–247. Az Ms. K II 2/7–12, 13–15 kézirat kritikai kiadása.
- *Sokrates-Buddha* (LUFT, S. Hrsg. 2010). *Husserl Studies*, 26. 1. 1–17. Az Ms. B I 21/88–94, 79–82 kézirat kritikai kiadása.
 - *Der Durchgang durch das Unmögliche. An Unpublished Manuscript from the Husserl-Archives* (IERNA, C. Hrsg. 2011). *Husserl Studies*, 27. 3. 217–226. Az Ms. K I 26/73 kézirat kritikai kiadása.
 - *Einiges über Aufgabe und historische Stellung der „Logischen Untersuchungen“* (LANDGREBE, L.–BELL, J. Hrsg. 2011). *Journal of Speculative Philosophy*, 25. 3. 266–304. Husserl 1925. nyári szemeszterében tartott *Fenomenológiai pszichológia* előadásáról készült gépirat egy részének (vö. Hua IX, 20–45.) kiadása, amelyet Husserl átnézett, és ezáltal autorizált, és amely nemrég került elő a Husserl-hagyatékon kívül.

◄ A 2009-BEN BUDAPESTEN, EDMUND HUSSERL
SZÜLETÉSÉNEK 150. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL
TARTOTT KONFERENCIA PROGRAMJA

KONFERENCIA EDMUND HUSSERL MUNKÁSSÁGÁRÓL
A FILOZÓFUS SZÜLETÉSÉNEK 150. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének, a Német–Magyar Filozófiai Társaságnak és a Magyar Fenomenológiai Egyesületnek rendezésében.

Időpont: 2009. dec. 17–18.

Helyszín Budapest, ELTE BTK I épület, 228-as terem

A KONFERENCIA PROGRAMJA

ELSŐ NAP (DECEMBER 17., CSÜTÖRTÖK)

8:50 A konferenciát megnyitja Boros Gábor

9:00 Plenáris előadás:

Mezei Balázs: *Husserl Platonicus – Képesek vagyunk-e meghaladni a kozmoteológiai gondolkodást?*

1) Fenomenológiai módszer és fenomenológiai filozófia – architektonikai kérdések
(Szekcióvezető: Ullmann Tamás)

10:00 Varga Péter András: *Husserl késői vitája a fenomenológiai filozófiáról*

10:40 Takács Ádám: *Az alap fogalma Husserlnél*

11:20 Tőzsér János: *A fenomenológiai módszer*

12:00–13:00 Ebédszünet

2) Fenomenológiai módszer és fenomenológiai filozófia – tematikus kérdések
(Szekcióvezető: Varga Péter András)

13:00 Sajó Sándor: *Szemléletiség és következtetés*

13:40 Kicsák Lóránt: *Transzcendentalitás és testiség*

14:30 Komorjai László: *A tapasztalat elemei. A noéma és az eidosz viszonya*

15:10–15:20 Szekciószünet

15:20 Horváth Orsolya: *Mi köze a transzcendentális fenomenológiának a természetességhez?*

16:00 Rosta Kosztasz: *Husserl és az antik szkepticizmus*

16:40–16:50 Szünet

3) Husserl hatása a társadalom- és bölcsészettudományokra

(Szekcióvezető: Zuh Deodáth)

16:50 Besze Flóra: *A semlegességi modifikáció és a tartózkodás módusza – Husserl a képtudatról*

17:30 Toronyai Gábor: *Párhuzamok Husserl és Jan Assmann kultúrafelfogásában*

18:10 Jani Anna: *Husserli fenomenológia versus vallásfenomenológia? A husserli fenomenológia értelmeződése a korai húszas években, újraértelmezése a harmincas években*

18:50–19:00 Szünet

19:00 Plenáris előadás:

Fehér M. István: *Fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmodást végigálmodtuk?*

20:30 Könyvbemutató

MÁSODIK NAP (DECEMBER 18., PÉNTEK)

9:00 Plenáris előadás:

Vajda Mihály: *Mi a fenomenológia?*

4) Husserl tudományfelfogásának aspektusai

(Szekcióvezető: Takács Ádám)

10:00 Deczki Sarolta: *Vidám tudomány kontra szigorú tudomány*

10:40 Marosán Bence: *A fenomenológia kumulativitása*

11:20 Ropolyi László: *Husserl és a virtuális valóság*

12:00 Székely László: *A tudásszociológia erős programjának matematikafölfogása, Wittgenstein matematikafilozófiai nézetei és Husserl antipszichológista érvei a „Logische Untersuchungen”-ben*

12:40–13:30 Ebédszünet

5) A magyar Husserl-recepció néhány részterülete

(Szekcióvezető: Zuh Deodáth)

13:30 Lengyel Zsuzsanna: *Szilasi és a fenomenológia*

14:10 Hoppál Bulcsú: *Husserl és Pauler. A fenomenológia eszméjének hatása Pauler Ákosra*

14:50–15:00 Szünet

6) A husserli genetikus filozófia kortárs értelmezései

(Szekcióvezető: Toronyai Gábor)

15:00 Torma Anita: *Éberség és alvás Husserl késői gondolkodásában*

15:40 Ullmann Tamás: *Genetikus fenomenológia és ösztönelmélet*

16:20 Bakonyi Pál: *Ösztönösség, anticipáció, „excentrikus pozicionalitás”. A genetikus fenomenológia „peremproblémáiról” és a szubjektivitás paradoxonáról*

17:00–17:10 Szünet

7) A konstitúcióelmélet alapkérdései Husserlnél

(Szekcióvezető: Varga Péter András)

17:10 Molnár Gábor: *Konstrukció, konstitúció, institúció.*

A husserli fenomenológia elemei a társadalomelméletben

17:50 Zuh Deodáth: *Husserl szedimentációfogalmának konstitúcióelméleti helye*

18:30 Plenáris előadás:

Tengelyi László: *A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa*

◀ KÖTETÜNK SZERZŐIRŐL

BESZE FLÓRA (1981): Doktorandusz, az ELTE-BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Esztétika Programjának doktorjelöltje. Legutóbbi publikációja: A sürgető felfogás. Fritz Kaufmann képelmélete. In: Blandl B.–Gulyás P.–Marosán B. P. (szerk.) (2011): „A margók előadója voltam”. *Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*. Tudástársadalom Alapítvány, Budapest.

FEHÉR M. ISTVÁN (1950, Budapest): Az MTA levelező tagja. Az ELTE BTK és az Andrásy Universitát Budapest egyetemi tanára, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport vezetője, számos magyar és nemzetközi filozófiai társaság vezető tisztségviselője. Martin Heidegger gondolkodásának kutatása és a filozófiai hermeneutika terén elért eredményeiért, több évtizedes hazai és nemzetközi tudományos, tudományszervezői és oktatói tevékenységéért 2013-ban Széchenyi-díjban részesült. Néhány legutóbbi írása: Őskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő: Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai. *Magyar Filozófiai Szemle* (2011). Destruktion und Applikation oder Philosophie als »Philosophie ihrer Zeit«: Geschichte und Geschichtlichkeit in Heidegger und Gadamer. In: *Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* (2012). Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida-vitához. In: Fehér M. I.–Lengyel Zs. M.–Nyíró M.–Olay Cs. (szerk.) (2013): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. L'Harmattan, Budapest.

HORVÁTH ORSOLYA (1976, Eger): PhD. A Sola Scriptura Teológiai Főiskola docense. Publikációk: *Az öneszmélés fenomenológiája. A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest, 2010. *Páli levelek. Részletek írásmagyarázata (revideált Károlyi-fordítással)*. Sola Scriptura Teológiai Főiskola Újszövetségi Tanszék, Budapest, 2012. *A leleplező Ige. Hermeneutikai helyzetek az Újszövetségben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest. 2013.

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN (1976, Miskolc): PhD. Az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területe a hermeneutika és a fenomenológia. Legújabb publikációi: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. L'Harmattan, Budapest, 2011. Jani A.–Lengyel Zs. M. (szerk.) (2012): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. L'Harmattan, Budapest. Fehér M. I.–Lengyel Zs. M.–Nyíró M.–Olay Cs. (szerk.) (2013): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. L'Harmattan, Budapest.

MEZEI BALÁZS (1960): Az MTA doktora. Mezei Balázs mintegy két évtizede folytatja széles körű publikációs és oktatási munkáját hazai és külföldi egyetemeken. Fő témái a fenomenológia, a vallásfilozófia egyes változatai, a vallástudomány módszertana, illetve a magyar nyelvű vallásbölcseleti gondolkodás. Legutóbbi publikációi: *Religion and Revelation after Auschwitz*. Bloomsbury Academic, London, 2013. Faith and Reason. In: *Oxford Handbook of Catholic Theology* (megjelenés alatt). Faith after Auschwitz. In: Murphy, F. (szerk.): *Faith and Modernity* (megjelenés alatt).

ROSTA KOSZTASZ (1981): Doktorandusz. Rosta Kosztasz jelenleg az ELTE BTK és az Université de Fribourg doktorandusz hallgatója az antik filozófiai programon. Disszertációját *Platón és a megszelídítés gondolata* címmel készíti. Legutóbbi publikációi: Nietzsche Platón-kritikája. A megszelídítés alapgondolata. *Magyar Filozófiai Szemle* (2009). Thuküdidész, a realista. *Kellék* (2011). A platóni barlang eredete. *Elpis* (2012).

SAJÓ SÁNDOR (1965, Budapest): PhD. Az ELTE Művészetelméleti és Médiakutatói Intézet Esztétika Tanszékének és az ELTE Filozófiai Intézet Fenomenológia Doktori Programjának oktatója. Legutóbbi publikációi: Amiről tudunk és amiről nem. *Imago* (2012). Egy láthatatlan arc képének képe: az önarckép ontológiájához. In: Papp Z. (szerk.) (2012): „Viharnak kitett szavak által”. *Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*. Eötvös, Budapest.

TAKÁCS ÁDÁM (1970, Sárospatak): PhD. Egyetemi adjunktus az ELTE BTK Atelier Európai Társadalomtudományok és Historiográfia Tanszéken. Kutatási területe: klasszikus és kortárs fenomenológia, 20. századi francia filozófia, történelemfilozófia, a magyarországi szocializmus ideológiája. Legutóbbi publikációi: *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité dans la phénoménologie husserlienne*. L'Harmattan, Paris (megjelenés alatt). Camilleri, S.–Takács, A. (szerk.) (2012): *Jean Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*. Archives Karélin, Paris. Erős V.–Takács Á. (szerk.) (2012): *Tudomány és ideológia között. Tanulmányok az 1945 utáni magyar történetírásról*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.

TENGELYI LÁSZLÓ (1954, Budapest): Az MTA Doktora. Tengelyi László meghatározó szerepet játszott a fenomenológia magyarországi meghonosításában, majd 2001 óta Németországban a wuppertali egyetem professzoraként dolgozik. Számos külföldi tudományos társaság vezető tisztségviselője, például a *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung* volt elnöke. Legutóbbi könyvei:

Erfahrung und Ausdruck. Phanomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Springer, Dordrecht, 2007. *Neue Phanomenologie in Frankreich.* Suhrkamp, Frankfurt, 2011 (Hans-Dieter Gondekkel közösen).

TORMA ANITA (1976): Doktorandusz. A Miskolci Egyetem BTK doktori képzését ösztöndíjjal végezte a fenomenológia-hermeneutika program keretei között, témavezetője Schwendtner Tibor. Fő érdeklődési és kutatási területeit Husserl filozófiája, azon belül is elsősorban Husserl fenomenológiájának határproblémái képezi. Legutóbbi publikációja: *A tárgyi vonatkozás Husserl fenomenológiájában.* In: *Elpis* (2010)

ULLMANN TAMÁS (1966, Budapest): PhD. Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék docense. Legutóbbi könyvei: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.* L'Harmattan, Budapest, 2010. Olay Csabával közösen: *Kontinentális filozófia a XX. században.* L'Harmattan, Budapest, 2011. *Az értelem dimenziói.* L'Harmattan, Budapest, 2012.

VARGA PÉTER ANDRÁS (1979, Szombathely): PhD. A Kölni Egyetem Husserl Archivumának tudományos munkatársa, korábban az MTA BTK Filozófiai Intézet tudományos segédmunkatársa volt. Kutatási területei a korai fenomenológia, a 19–20. századi filozófiatörténet és a fenomenológia módszertani kérdései. Legutóbbi publikációi: *A fenomenológia keletkezése* L'Harmattan, Budapest (megjelenés előtt). *The Missing Chapter from the Logical Investigations: Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws.* *Husserl Studies* (2013). Továbbá három, Zuh Deodáth-tal közösen szerkesztett kötet: *Husserl és a Logikai vizsgálódások.* L'Harmattan, Budapest, 2009; *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest, 2011; és a jelen kötet.

ZUH DEODÁTH (1982, Nagyszalonta): PhD. A Pécsi Tudományegyetem tanársegédje, kutatási területe 19–20. századi német filozófia és a fenomenológiai mozgalom klasszikus korszaka. Legutóbbi publikációja: *Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Verhältnisses von Husserl und Frege.* *Husserl Studies* (2012). Továbbá három, Varga Péter Andrással közösen szerkesztett kötet: *Husserl és a Logikai vizsgálódások.* L'Harmattan, Budapest, 2009; *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* L'Harmattan, Budapest, 2011; és a jelen kötet.

2009-ben ünnepeltük Edmund Husserl születésének 150. évfordulóját. Husserl nem csupán a klasszikus történeti filozófusok egyike, akit ráadásul alapítójaként tisztel a fenomenológia. Az utóbbi évtizedekben – az életmű teljesebb feltárásának köszönhetően – Husserl filozófiájának értelmezése és az azzal való kritikai konfrontáció a kortárs kontinentális filozófia egyik legaktívabban művelt területévé vált, érdemi, új eredményeket kínálva nemcsak a fenomenológiai örökség továbbviteléhez, hanem a kibontakozó analitikus-fenomenológiai filozófiai dialógushoz is.

A jeles évforduló alkalmából szervezett konferencia előadásaiból nyújt válogatást ez a kötet a téma rangidős művelőinek és fiatal kutatóinak bevonásával. A kötetben szereplő szerzőket természetesen nem kívánjuk egy mesterséges Husserl-ortodoxia mögé felsorakoztatni, éppen ellenkezőleg: a tanulmányok módszertani és tematikus sokszínűsége tükrözi, hogy a mai fenomenológia építkezése és útkeresése részben éppen Husserl örökségének kritikai újraelsajátításán keresztül történik.

ISBN 978-963-312-167-2

