

Mi ellen fordult Husserl 1891-ben? Edmund Husserl és Gottlob Frege viszonyának újabb értelmezéseihez**

1. A probléma

Nézetem szerint a filozófiatörténeti módszertan három mérvadó álláspontja különböztethető meg konkrét, *A–B* gondolkodói viszonyok megítélésében. Egyrészt a fennálló elemzések relativizálása az egyik, illetve a másik oldal hibáinak és eredményeinek egymással való ütköztetése által (a), amelyben a történeti eszmefuttatás tulajdonképpen értékeléssel végződik. Másrészt (b) a kanonizációs stratégiák feltárása az adott viszony tételezésében, vagyis a nagyrészt külső, intézményes, társadalmi és metafizikai szempontok figyelembe vétele egy gondolkodói együttműködés vagy elválasztás megtételében, és ezen elválasztás kialakulásában, amelyben a tartalmi elemek külső, filozófián kívüli körülményekkel való természetes összefonódottságát állítják. Ebben az esetben az értékelés szempontja mellékes. Harmadrészt pedig (c) olyan döntően vagy kizárólagosan tartalmi elemzés végrehajtása, amely egy rendkívül leszűkített, de az érvelésben megmutatkozó mikroprobléma rekonstruálása által (több ilyen mikroprobléma összegyűjtésének lehetőségét implikálva) egyszer az értékelés előtt, majd pedig a tartalmi és kontextuális elemek összefüggésének vizsgálata számára nyújt használható nyersanyagot. Ezek az elemzésmódok egymással tehát összefüggenek, keveredhetnek. A maga kvázi-transzcendentális nézőpontja miatt viszont a harmadik elemzésmódot (c) tartom filozófiai szempontból a legrelevánsabbnak (ezáltal pedig módszertanilag érték- és külső/intézményes kontextustól semlegesnek).

Az alábbiakban Husserl és Frege viszonya recepciótörténetének egy epizódját (vagy: mikrokontextusát) mutatom be. Elemzésem célja nem az,

* A szerző a PTE Filozófia Tanszékének tanársegédje, illetve a Román Fenomenológiai Társaság munkatársa; deodath.zuh@gmail.com

** Az alábbi szöveg egy eredetileg németül íródott tanulmány magyar változata. A német eredeti (*Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Husserl-Frege-Verhältnisses*) megjelent a *Husserl Studies* folyóiratban (2012: 95–120.) A tanulmány írása során a CNCIS–UEFISCD PN II-RU 26/2010 kódszámú projektjének támogatását élveztem.

hogy Husserl és Frege kapcsolatának későbbi megítéléseit egymás ellen ki-
játszva relativizáljam az egyik vagy a másik gondolkodó javára, illetve hátrá-
nyára, hanem az, hogy a konkrét szövegek tárgyi összefüggéseit bemutatva a
kanonizációs stratégiákon túl ezek lehetőségfeltételére kérdezzek rá.

*

Több írás született már arról, hogy az 1894-es esztendő Edmund Hus-
serl életében sorsdöntő lépés előkészítője volt, még ha egyszerre a nagy sze-
mélyes kudarcok korának is számított.¹ Ebben az évben adta közre ugyanis
Pszichológiai tanulmányok az elementáris logikához (*Psychologische Studien*, a továb-
biakban *PS*) című kétrészes írását, amelyeket már korábban, vagyis 1893-tól
kezdődően írt, de melyek mégis megelőlegeztek valamit a *Logikai vizsgálódások*
(*LU*) későbbi témáiból és egyben említett korai fő művének „vázlatául” szol-
gáltak.² Husserl 1894-ben írta kemény hangú recenzióját, illetve kritikus ta-
nulmányát³ Kazimierz Twardowski tartalom és tárgy viszonyát taglaló köny-
véről, amelyek (legalábbis bizonyos témák tekintetében) igen jól dokumentál-
ják, hogy Husserl hogyan fordult el a korai gondolatmeneteitől és lépett rá az
LU megjelenésével korántsem lezáruló útra. Husserl már ekkor tervezte a *PS*
folytatását, ezen publikációs terveit azonban egyéb körülmények miatt kény-
telen volt későbbre halasztania⁴ – mint kiderült, ezen konkrét elképzelését
nem is sikerült valóra váltania. Ez az időszak nagyon lényeges az úgynevezett
„térkönyv” (*Raumbuch*)⁵ projektumának kidolgozása szempontjából is, amely
a geometria példáján keresztül mutatja be, hogy miként kell éles különbséget
tennünk a mindennapi-szemléleti és tudományos képzeink között, illetve
hogyan mi ennek az elkülönítésnek a módszertani értelme és melyek a filo-

¹ Vö. Schuhmann, K.: „Husserls Doppelter Vorstellungsbegriff. Die Texte von 1893”.
Brentano Studien 1990/91, 3, 119–136. (Neu erschienen in: K. Schuhmann: *Selected Papers on*
Phenomenology. Eds.: C. Leijenhorst–P. Steenbakkers. Dordrecht: Kluwer AP, 2005, 101–117).

² Lásd Hua XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. *Vorlesungen* 1906/07.
Hrsg. Ullrich Melle, 1984, 443: „Ezt az értekezést [...] újból elolvastam. Ez a *Logikai*
vizsgálódások különösen a harmadik és az ötödik első vázlatának számít.”

³ Ez a művet a Husserl Archívum két külön mappában őrzi. Karl Schuhmann 1991-es
szövegkiadása (vö. IG: „Intentionale Gegenstände. Edition der ursprünglichen
Druckfassung”. Hrsg. und eingeleitet von K. Schuhmann. In: *Brentano Studien* 3 (1990/91),
137–176.) a megfelelő *Husserliana*-kiadást (Hua XXII: *Aufsätze und Rezensionen* (1890–
1910). Hrsg. Bernhard Rang, 1979, 303–348.) több helyen javította és egészítette ki.

⁴ A logikai aktusok deskriptív pszichológiai megvilágításának feladata állta az említett
tervek útját. Vö. Hua XXIV, 447.

⁵ Lásd ehhez az ide tartozó nagyon változatos szövegeket a Hua XXI-ben (*Studien zur*
Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901). Hrsg. Ingeborg Strohmeier,
1983, 262–310). 1893–94-ben Husserl egy, a témában sok lényeges információval szolgáló
naplót vezetett.

zófiai következményei. A tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni képzetek elválasztására tett többszöri kísérlet után mindez persze nem volt egy váratlan fejleménye Husserl matematika-filozófiájának: a tudományos fenomenének leírásának mindig számolnia kell a szemléletek és a reprezentációk egymásra gyakorolt kölcsönös befolyásával. Ezt akár Husserl későbbi genetikus fenomenológiája egyfajta óvatos kezdetének is nevezhetjük.

Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy Husserl kinevezése rendkívüli professz-szorrá⁶ a porosz oktatási minisztérium ellenállása miatt hiúsult meg és így két kis gyerek apjaként kénytelen volt magándocensi ösztöndíja meghosszabbítását kérvényeznie a hallei jogi fakultásnál.⁷ A további dokumentumok pedig azt bizonyítják, hogy Husserl 1894-ben a szűkebb értelemben vett szakmája berkein belül a legélesebb kritikával szembesült. A kritika szerzője egy jénai matematikus-filozófus, a Husserlnél mintegy generációval (11 évvel) idősebb Gottlob Frege személyében egy olyan tudós volt, akit addig Husserlhez lát-szólag jó kollegiális viszony fűzött. Úgy tűnt, hogy kapcsolatukat mindaddig a kölcsönös elismerés és nagybecsülés uralta. Csakhogy az említett kritika után Husserl tizenkét évig halogatta az újabb kapcsolatfelvételt, és így viszonyukat ebben az időszakban teljes joggal lehet „fagyosnak” tekintetni. Csak 1906-ban került sor egy újabb levélváltásra és a Husserl publikációit tartalmazó küldeményének postázására.⁸ Közvetlenül merül fel a kérdés: miért zárkózott el Husserl ily szélsőségesen, hogy újra tudomást vegyen Fregéről?

⁶ A rendkívüli professzori státusz (*Extraordinariat, außerordentliche Professur*) annyiban különbözik a rendes egyetemi tanárságtól, hogy az adott szak által birtokolt professzori helyeken kívül létesül, nem jár állandó tartalmi és tematikus kötelezettségekkel és az extraordinarius nyugdíjba vonulása vagy halála után az is megeshet, hogy nem hirdetik meg újra. Ezen túl a rendkívüli professzor nem minősül munkaadónak és így adminisztratív szerepe és befolyása is kisebb az egyetemi szenátuson belül. A két tudományos rang különbsége tehát nem egyszerű presztízskülönbség, ugyanakkor mindkettő viselői mentesülnek a magándocensi státusz diákszám-függősége alól.

⁷ Husserl a hallei periódusban a helyi jogi egyetem és a Marperger család alapítványának magándocensi ösztöndíjaiból élt, az órákért őt megillető keresete ugyanis egy személyre nézve is meglehetősen szerény összeget képviselt. Ugyanakkor az 1898. június 6-án tartott Marperger- emlékbeszéd vagy díszelőadás (egy, az ösztöndíjjal járó kötelezettség) a *Prolegomena* keletkezéstörténetének egyik legjelentékenyebb dokumentuma. Vö. Gerlach, H.-M.-Sepp, H. R.: *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Peter Lang, 1994, 30., illetve Schuhmann, K.: „Introduction to Husserl's „Marperger Lecture“ from July 6, 1898“. In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy II*, 2002, 296–301, különösképpen 298–299.

⁸ Széles körben ismeretes, hogy kettejük levélváltásából csak négy levél maradt fent. A többi levélhez Heinrich Scholz tartalomismertetőjére kell hagyatkoznunk. Az 1906-os levelekhez lásd BW VI: Edmund Husserl: *Briefwechsel*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann, 1994, 107–112/FBW, 101–107. A Frege-hagyaték nagy része a vesztfáliai Münster város második világháborús bombázása során pusztult el.

Igen elterjedt nézet, hogy a hallei időszak (vagyis az 1887/88 téli szemesztere és 1901 nyári szemesztere között itt eltöltött 14 év) a korai, „prefenomenológiai” Husserl egyfajta *pszichobistoriai* orientáltságú jellemzéséhez a legmegfelelőbb forrásokkal szolgálhat.⁹ Sok dokumentum bizonyítja, hogy ezek az évek Husserl lélektanilag legsötétebb korszakának számítottak és korai művei az önmagával való viaskodás produktumai is voltak. Ezekben az években, melyek nem voltak mentesek a „depressziós rohamoktól”, Husserl a *Logikai vizsgálódások* megírásának folyamatát egyfajta önterapeutikus eljárásként is használta.¹⁰ Az, hogy Husserl személyes válságához Frege kritikája is jelentősen hozzájárul, az említett gondolatmenet alapján – de csakis ez alapján – igencsak valószínűnek hat. Csakhogy az idevágó érvelések nagy többsége mégis inkább filozófiai-teoretikus jellegű: olyan kérdések körül forognak, hogy Husserl első, szélesebb nyilvánosságot látott könyvében, *Az aritmetika filozófiájában* vallott pszichológiai módszerét Frege hatására adta-e volna fel, avagy sem, illetve hogy Husserl megújuló érdeklődése Hermann Lotze és Bernhard Bolzano munkáinak irányába (mint egyfajta „logikai fordulat”) Frege recenziójának befolyását tükrözi-e? Vagy lehetséges-e az, hogy a két filozófus különböző források alapján jutott volna hasonló eredményekre?

Jeles filozófusok és filozófiatörténészek többszöri erőfeszítései dacára az említett kérdések tárgyalása továbbra sem vezetett a probléma megnyugtató tisztázásához. A Husserl-Frege viszony egy apró történeti epizódból kulcsfontosságú filozófiai problémává vált. Tulajdonképpen konszenzus uralkodik abban a vonatkozásban, hogy a korabeli filozófia, logika, matematika és tudományelmélet több gondolatát szintetikus igénnyel feldolgozó Husserlnek bizonyos Frege-i nézetekkel is szembesülnie kellett, illetve ezekre valamilyen módon reagálnia is kellett. A Frege-hatás mértéke azonban épp annyira tisztázatlan, mint Husserlnek saját pszichológiai módszerére gyakorolt önkorekciós kísérleteinek hatóköre, mely kritikák nagy részére kronológiailag a Frege-recenzió után került sor. Önkorekciót azonban Husserl akadémiai pályafutásának kezdetén is többször hajtott végre. A Frege-, illetve Husserl-

⁹ Ennek talán legszemléletesebb példája Husserl egyik 1930-as levele Dorion Cairns-nek (BW IV, 21–24.). Malvine Husserl férjéről adott életrajzvázlata szintén ebbe az irányba mutat. Vö. Skizze: „Malvine Husserls *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*”. Hrsg. Karl Schuhmann. In: *Husserl Studies* 5 (1988), 105–125, 113–115. Az itt említett dokumentumokról ad jelentést még a *Husserl-Chronik* is. Vö. Chronik: Chronik, 22: Schuhmann, K.: *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff, 1977, 22. Husserl nehéz lelkiállapotáról tudósít Hans Martin Gerlach is (Gerlach, H.-M.–Sepp, H. R.: *Husserl in Halle...*, i. m. 16–17.). Husserlnek a térképzet sokféleségéről is érkező naplójában ugyanakkor több bejegyzés található arról, hogy a türelem, a kitartás, valamint a tehetség és akaraterő összefüggése milyen szerepet tölt be a tudományos kutatásban. Vö. Ms. X I 1/1–3. (lásd különösképpen az 1893. október 18-án kelteket).

¹⁰ Vö. BW IV, 22: „[...] a *Logikai vizsgálódások* tartást és reményt adtak. Önmagamát kúrálтам velük.”

pártiak távolságtartása manapság azért is rendkívül meglepő, mert az utóbbi évtizedekben számos monografikus és enciklopedikus kísérlet tette le egyértelmű voksát az erős Frege-hatás tézisének gyengítése mellett. A korábbi erős hangú kommentárok¹¹ jelentékeny finomításon¹² estek át.

Wolfgang Kühne könyvében, az egyik legújabb (2010) nagy Frege-monográfiában azonban ismét visszatér Husserl Fregétől való függőségének erős tézise. Az érvelés menete ellenben nem mindig követi az eddig ismertekét. Mint látni foguk, hivatkozási tartománya sem szorítkozik csak a Frege-Husserl-viszony értelmezésének klasszikus szöveghelyeire.¹³

Évekkel később Husserl saját pszichologizmus-kritikájában, melyet mintegy ezer oldalas *Logikai vizsgálódásainak* első kötetében, a *Prolegomena egy tiszta logikához* címűben közölt, csak egyetlen utalást tett Gottlob Frege ösztönző írására, *Az aritmetika alapjaira* (1884, VI.k), illetve a következőket fűzte mindehhez:

„Aligha szükséges elmondanom, hogy azt az alapvető kritikát, amelyet Frege antipszichologista nézőpontjára *Az aritmetika filozófiája* c. művem 129–132. oldalain gyakoroltam, már nem tartom érvényesnek. Itt jegyezném meg, hogy jelen *Prolegomena* gondolatfűzése kapcsán vegyük tekintetbe Frege későbbi művének *Az aritmetika alaptörvényeinek* (I. kötet, Jéna, 1883.) *Előszavát*.”

¹¹ Matematikatörténetében az erős Frege-hatás elvét képviselte Evert W. Beth. Vö. Beth, E. W.: *The Foundations of Mathematics*. North-Holland Publishing, Amsterdam, 1965, 353. A következőket jegyzi meg: „Husserlnek sohasem sikerült teljesen elsajátítania Frege logikai elméleteit, mindenesetre erős és tartós hatást gyakorolt olyan kiváló lengyel logikusokra, mint Łukasiewicz és Leśniewski.” Ez a mondat persze megengedi azt az interpretációt, hogy Husserl szándékai a logika tekintetében talán mások voltak, mint Frege hasonló tematikájú törekvései. Lásd még ehhez Føllesdal, D.: *Husserl und Frege*. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo, 1958, különösen 17.; Smith, D.W. *Husserl*. Routledge, London/New-York, 18. Føllesdal tézisének egy történetileg reflektáltabb változatához lásd: Smith, D.W. – McIntyre, R.: *Husserl and Intentionality*. A Study of Mind, Meaning, and Language. D. Reidel Dordrecht/Boston/London, 1982, 81–82.

¹² Vö. Mohanty, J. N.: *Husserl and Frege*. Indiana UP, Bloomington, 1974; Bernet, R.–Kern, I.–Marbach, E.: *Edmund Husserl*. Darstellung seines Denkens. Meiner, Hamburg, 1989, 19–22., ill. 25.; Drummond, J.: Frege and Husserl: Another look at the issue of influence. *Husserl Studies* 1985/2, 245–265; Vongehr, T.: *Die Vorstellung des Sinns im kategorialen Vollzug des Aktes*. Husserl und das Noema. Dissertation, München. 1995, 10–15; Rollinger, R. D.: *Husserl's Position in the School of Brentano*. Kluwer AP, Dordrecht/Boston/London, 1999, 44, lj.; Hill, Claire Ortiz, Haddock, Guillermo E. Rosado (eds): *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*. Open Court, Chicago, 2000, 23–40.; Benoit, J.: Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation. In Dahlstrom, D. O. (ed.): *Husserl's Logical Investigations*. Kluwer AP, Dordrecht, 2003, 17; Rosado Haddock, G. E.: *The Young Carnap's Unknown Master*. Husserl's Influence on 'Der Raum' and 'Der logische Aufbau der Welt'. Ashgate, Aldershot, England–Burlington, VT, 2008.

¹³ Gondoljunk itt főleg *Az aritmetika filozófiájának* nagy karriert befutott és fent is említett Frege-recenziójára.

Tulajdonképpen az itt közölt előszó [...] akárcsak a most nem említett recenzió, már igencsak sokat „megelőgezett a teljes (sic!) vitahelyzetből” (vö. 1–8. §).¹⁴

Az elemző kritikus hangvétele félreismerhetetlen. Künne egyszerűen beidézi a *Prolegomena* állásfoglalását, és ezt az egyetlen olyan szöveg helyként azonosítja, amelyben az LU szerzője Frege *Arithmetika alapjai* (AA) c. művére utal (Hua XVIII, 172.). Ez pedig az első – viszonylag klasszikus, a szakirodalomból már ismert foglalatú – érv amellet, hogy Husserl Frege hatása alatt egy jelentőségteljes változáson esett át, még ha ennek tényét a fenomenológia iskolaalapítója el is kívánta hallgatni. Csakhogy Künne ezután egy másik Husserl-tézist is felhoz gondolatainak alátámasztására. Ezt írja:

[Husserl] központi kritikáját az AA-ról már 1981-ben visszavonta: „Az ekvivalenciák révén nyert számdefiníciókról szóló fejezetben [...] döntő módon tévedtem (Hua XII, 403.)”.¹⁵

Az itt idézett sorokban, amelyek a *PA* megjelenésének évére datálható kéziratból származnak és a K I 54-es mappában kerültek archiválásra, Husserl azzal a vallomástétellel él, hogy első terjedelmesebb filozófiai kezdeményében, illetve annak egy bizonyos fejezetében „döntő módon” vált egy tévedés áldozatává. Első látásra úgy tűnik, hogy ez a tévedés annak a kritikának az elhibázott voltára vonatkozik, amelyet az adott fejezetben Frege gyakorolt, annál is inkább, mert *Arithmetika filozófiájának* ekvivalencia útján való számdefiníciókról szóló része (VII. fejezet) tulajdonképpen Gottlob Frege és a Brentano-tanítvány Benno Kerry nézeteinek kritikájáról nevezetes (Hua XII, 118./PA, 129.).¹⁶ Ha csak a stilisztikai adottságokat vesszük figyelembe,

¹⁴ Künne, W.: *Die Philosophische Logik Gottlob Freges. Ein Kommentar – Mit den Texten des Vorworts zu Grundgesetze der Arithmetik und der Logischen Untersuchungen*. I–IV. Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, 31–32.

¹⁵ Künne ezután így folytatja: „Sok mai értelmezőjével ellentétben Husserl maga is elismeri, hogy pszichológiai múltra tekint vissza.” (uo.), majd a Husserl–Natorp levelezés egy kardinális helyét idézi (Husserl Natorp-nak 1987. 01. 21-én, vö. BW V, 43.). Talán mégsem ismeretlen, hogy más (már Husserl által is publikálásra szánt vagy közölt) szöveg helyek is felsorolhatóak, amelyben Husserl a maga „pszichologisztikus” múltját emlegeti. Lásd pl. a *Logikai vizsgálódások* második előszóvázlatát 1913-ból (Hua XX/1: Hua XX/1).

Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Hrsg. Ullrich Melle, 2002 293–329, különösképpen 295.). A vonatkozó sorok azonban már 1939 óta olvashatóak voltak nyomtatásban, Eugen Finknek a *Tijdschrift voor Filosofie* első évfolyamában való szövegkiadása nyomán.

¹⁶ *Arithmetika filozófiájára* való hivatkozásokkor mindig megadom a *Husserliana*-kiadás és az eredeti kiadás (*PA* jelöléssel) oldalszámait, amelyek az előbbiben eléggé nehezményezhető módon nem jelennek meg.

az adott Husserl-idézet valódi önkritika. A Fregére gyakorolt kritika azonban csak utalásszerűen került ennek az önkorrakciónak a homlokterébe: az erre való utalás első látásra igen sokat ígér, de mégis alaposabb vizsgálatra és pontosan kidolgozott érvekre van szükségünk ahhoz, hogy kijelenthessük: Husserl az adott helyen valóban Frege-kritikáját vonja vissza.

Mivel az fentebb idézett szöveghely nem került alaposabb elemzésre sem a Husserl-, sem a Frege-kutatók részéről, különös értéke lehet az eredeti érvmenet pontos rekonstrukciójának. Künne tehát ebben a tekintetben bizonyosan jól mérte fel, hogy ennek a passzusnak jelentős szerepe van. Ezen kívül arra is szeretnék még rámutatni, hogy *Az aritmetika filozófiájának* főszövege egy kisebb következetlenséget rejt, amely könnyen vezethet inkohereus olvasathoz. Először azonosítani fogom a jelzett következetlenséget, majd történeti-textuális érvekkel támasztom alá tézisémet.

Meddig terjed tehát Husserl „önkorrakciójának” hatóköre, mire vonatkozik és hogyan határozható meg *nervus demonstrandja*? Hogy erre a kérdésre érdemben válaszolhassunk, egy hosszabb történeti kitérőt kell tennünk, amely remélhetőleg megmutatja, hogy a felhasználható közvetlen és közvetett források körének tágítása egyszerre a kérdésfelvetés tágításához is vezet. Véleményem szerint az értelmezések nagy többsége egyrészt a felhasznált források behatárolt számától, másrészt pedig a tágabb értelemben vett történeti kontextus (főleg Husserl korai vagy éppen legkorábbi korszakának kevésbé ismert, de mégis hozzáférhető dokumentumai) elhanyagolásától szenved. Esetünkben mindez fokozottan érvényes: egyes források figyelembe vételének elmaradása komolyabb következményekkel jár annál, minthogy csak egyszerűen mentesülünk a történeti körülményesség egy újabb vontatott példájától. Az említett mellékút egyben egy másik, az előbbihez szorosan kapcsolódó problémaköteget vezet minket: mi történt az 1891-es év környékén Husserl filozófiájában, ami szerzőnket arra sarkallta, hogy már igen korán önkorrakciót gyakoroljon? Hogy erre választ adjak, először a *Szemiotika* néven is ismert, *A jelek logikájához* című írás és *Az aritmetika filozófiája* főszövege viszonyának elemzését szeretném nyújtani. Ennek szempontjaként egyedül a „jelentés” fogalmának szöveghelyzetére és történeti hátterére koncentrálok.

Reméljük, hogy vizsgálódásunk végül nem esik abba az ismert tévedésbe, amelyet Guillermo Rosado Haddock 1973-ban így fogalmazott meg:

Az a teljesen hamis benyomásunk támadhat, hogy Husserl valódi logikai elméletei *Az aritmetika filozófiájában* kerültek publikálásra, majd Frege megsemmisítő kritikája nyomán Husserl vagy teljesen felzárkózott a fregei nézetekhez vagy legalábbis többé már nem mert logikai kérdésekben megnyilvánulni.¹⁷

¹⁷ Rosado Haddock, G. E.: *Edmund Husserls Philosophie der Logik und Mathematik im Lichte der gegenwärtigen Logik und Grundlagforschung*. Inauguraldissertation bei der Rheinischen

2. A felhasznált források

Először tehát össze kell állítanunk azon dokumentumok kartotékját, amelyek megvilágíthatják Husserl Fregehez fűződő viszonyát. Az idevágó dokumentumok összesítései azonban több évtizedes távlatból ismét frissítésre szorulnak. Ezek a dokumentumlisták a Husserl–Frege levélváltás 1976-os kritikai kiadásának (FWB, 91–93.) szerkesztői jegyzeteiben, Jitendra Nath Mohanty könyvének első szakaszában (Mohanty 1982, 1–17.) és John Drummondnak a Husserl–Frege viszony kutatásának állásáról szóló beszámolójában (Drummond 1985, 260–263.) voltak olvashatóak.¹⁸ Az itt következő gyűjtemény első látásra meglehetősen száraz forrásösszeírásnak tűnik, de mint látni fogjuk, ezek mindenike stabil szerepet fog betölteni a végrehajtott és távolabbi célként végrehajtandó elemzésekben, valamint alapvető problémánk megoldásában. Alkalmas forrásokra nem csak azokban a szövegekben találunk, amelyekben a két viszonyba állított folozófus explicit vagy implicit módon egymásra hivatkozik (a), hanem ezen művek textuális környezetében, vagyis a legkülönbözőbb kéziratokban is (b). Természetesen mindig értelmezést igényel, hogy milyen szövegek tartoznak az említett kontextusba. További fontos forrás a két szerző levelezése (c), illetve az egymásnak küldött saját szövegek nyomtatott anyaga (d – főleg a bennük található jegyzetek miatt), végül pedig egyéb szerzők dokumentumai (vagy dokumentumértékű visszaemlékezései) és jelentései a szóban forgó szerzők egymáshoz való közvetlen viszonyáról (e).

(a)

Frege műveinek számos helyén utal Husserlre. Az *AF* 1894-es kritikus ismertetőjén túl legalább két történetileg is jelentős szövegben kritizálja Husserlt. Mindkettő a Frege-hagyaték „Schröderi logika” megjelölésű konvolutumából származik. Az egyik egy hosszú szöveg a „jelentés” és „jelölés” terminusok elválasztásáról (NS, 128–136.), a másik pedig a Ernst Schröder *A logika algebraja* c. művének recenziója, amely 1895-ben megjelent az *Archiv für systematische Philosophie*-ban (KS, 193–210.).

Husserl viszont hivatkozik Frege *AA*-jára, illetve kritizálja azt, de ezen kritikák és hivatkozások nem csak *Az aritmetika filozófiájában* fordulnak elő, még ha a legjelentősebb *AA*-elemző szöveghelyeket ebben a műben is találjuk.¹⁹ Ezek a passzusok általában jól ismertek. További Frege-hivatkozásokat

Friedrichs-Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn, 1973, 5.

¹⁸ Az első részletesebb elemzést a témában Dagfinn Føllesdal írta. Számára azonban a Husserl- és a Frege-hagyatékok nem minden dokumentuma volt hozzáférhető. Vö. Különbözőképpen Føllesdal: Husserl und Frege..., i. m. 21–25., illetve 56–58.

¹⁹ A PA Fregét már az első fejezetben is említi, röviddel a kollektív összekötés fogalmának bevezetése előtt, mégpedig azon a helyen Husserl J. S. Mill teóriáit kritizálja (Hua XII: Hua

találunk az 1897-ben írt „Jelentés”-ben a kortárs logikai szakirodalomról (tulajdonképpen az egyik, már korábban is említett kollektív recenzióról volt szó), amelyben Husserl a jénai matematikus-filozófus kollégáról a legelismertőbb szavakkal beszél. A jelentés Robert Heilner „System der Logik”-járól (1897) írott szakaszában kiemeli, hogy Heilner művének bizonyos részei egy, a recenzált szerző által nyilvánvalóan nem ismert műre, „az éles eszű matematikus, G. Frege [...] *Függvény és fogalom* c. értékes munkájára” emlékeztette (Vö. Hua XXII, 202.).²⁰

A *Logikai vizsgálódásokban* a Künne által idézett helyen túl (amely a *Prolegomena* nyolcadik fejezetének egy lábjegyzetéből származik) az *Első vizsgálódás* 15. §-ban további Fregére vonatkozó megjegyzést találunk. Husserl itt a *Jelentés és jelöllet* c. tanulmányt említi mint a „jelentés” (*Bedeutung*) terminus ekvivokációja elkerülésének példáját (Hua XIX/1, 58.),²¹ de végül Benno Erdmann *Logikjára* és Anton Marty *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie* c. többrészes szövegére futtatja ki az elemzést.²² Az itt felmutatott elemzés alapján úgy tűnik, hogy Husserl koncepciójába Frege nem fér bele, illetve hogy az általa adott látélet egy adott pontig mérlegeli Fregét, majd nem halad tovább az utóbbi által megjelölt irányba.

XII *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890–1901). Hrsg. Lothar Eley, 1970. 17/PA, 12.). Lothar Eley szövegkiadása ezen a ponton korrekcióra szorul, mivel itt Husserl Frege a látszat ellenére sajátjával analóg nézeteiről nem a Mill-citátum kapcsán ejt szót, ahogyan az a Hua XII-ben áll, hanem éppen a teljes paragrafus végén. Ez a korrekció azért lényeges, mert ellenkező esetben azt gondolhatnánk, hogy Husserl *Az aritmetika alapjainak* vonatkozó részeit vagy nem olvasta, vagy azok értelmét egyáltalán nem tudta rekonstruálni. Frege ugyanis szintén kritizálja Millt, illetve azt állítja, hogy a szám nem a külső dolgok tulajdonsága (1)! Majd hozzáteszi (2), hogy a szám nem is olyan tulajdonság, amelyet a pszichikai megfigyelésekből absztrahálhatunk, majd fogalmakra és eseményekre alkalmazhatunk (GL, 31). Husserl megjegyzése ez utóbbi tételre vonatkozik, hiszen az első mondattal egyet kellett értenie. Ezen kívül az PA szövege számos olyan passzust tartalmaz, amelyben Husserl Fregére hivatkozik a VI., VII., VIII., IX. fejezetekben. Vö. Hua XII, 106–107, 118kk, 147kk, 160–169./ill. PA: *Philosophie der Arithmetik*. Psychologische und logische Untersuchungen. Erster Band. Halle: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891, 115–116, 129kk, 164kk, 169–189.

²⁰ Szinte megegyező diagnózist állít fel Husserl az évekkel később mind Göttingenben, mind Freiburgban megtartott logika-előadásában. Fregéről itt a következő hangzik el: „Nyilvánvaló, hogy a szubjektum nem lehet ítélet, hiszen ez az, ami »A (van) b« egyetemes és »Egy A (van) b« részleges állításában közös [...]. Ez a közös [mozzanat] nem más, mint amit a matematikus a maga területén függvénynek nevez. Az éles elméjű Frege érdeme volt, hogy a kilencvenes évek elején megjelent *Függvény és fogalom* c. szövegében mindezt felismerte, persze anélkül, hogy eljutott volna a vonatkozó ítéletaktusok teljes deskriptív elemzéséig.” Hua XXX: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11. Hrsg. Ursula Panzer, 1996, 180.

²¹ Husserl saját példányában több széljegyzetet találunk (lásd lent a (d) pontban).

²² Erről ír még Drummond: „Frege and Husserl...”, i. m. 261.

Husserl publikált írásában még egy említésre való Frege-hivatkozást találunk. 1893-ban Husserl kisebb nézeteltérésbe került a matematikus és későbbi nemzetgazdasági szakíró Andreas Heinrich Voigttal, az utóbbi *Elementare Logik* c. könyvének recenziálása²³ nyomán. Voigt válaszára érkező viszontválaszában Husserl Fregét is védelmébe veszi,²⁴ akit antikalkulatorikus filozófiai álláspontot képviselő, *characteristica universalis*ra törekvő logikusként jellemez és a *Fogalomírás eljárásáról* írott értekezésre hivatkozva élesen szembeállítja őt George Boole és Ernst Schröder koncepcióival (Hua XXII, 90.). Ezek a kijelentések arra utalnak, hogy adott ponton Husserl számára Frege munkássága a terjedelem-logikusok kiélezett technicizmusával szemben a matematikusok és logikatudósok körében képviselt szintetikus-filozófiai elméletek pozitív példjának minősül.

(b)

Azon szövegek regisztere, amelyek Husserl Fregéhez való viszonya tekintetében új szempontokat villanthatnak fel, meglehetősen tág. Évtizedek óta ismert, hogy Husserl még az AF publikálása előtt egy sor olyan cikket írt, amelyek problémánk precízebb megragadásában nagy segítséget nyújtanak. 1890-ből négy ilyen textust említhetünk: *Die Folgerungskalkül und die Inhaltslogik*, Schröder *Vorlesungen zur Algebra der Logik (Exakte Logik)* című előadásból szerkesztett szimbolikus logikai alapkönyvének recenziója (mindkét szöveget szerzője 1891-ben postai úton küldte el Fregének), Husserl vázlatai a Schröder-recenzióhoz (Hua XXII, 381–399), valamint a jelek logikájáról mint szemiotikáról írt, az AF második kötetének előkészületeként pozicionálható tanulmány. Annak ellenére, hogy a szerző életében nem került publikálásra, ez utóbbi mű folyamatosan a Husserl-interpretátorok látókörében volt. Ennek ellenére kevésbé ismert, hogy ez a szöveg mégsem egy különálló tanulmány, hanem egy hosszabb értekezés terjedelmesebb fele.²⁵ A teljes textus egy, a nem tulajdonképpeni (szimbolikus) képzetek magyarázatára használható pszichológiai és logikai módszerek parallelizmusáról szól, erről azonban később még részletesebben is ejtünk szót. Ez a szöveg egyszerre világítja meg Husserl hallei korszaka korai logikai törekvéseinek kontextusát és az általános aritmetika koncepcióját. A szöveget ennek ellenére Husserl a második kötet

²³ Vö. Hua XXII, 73–82.

²⁴ Vö. Hua XXII, 87–91. Husserl így fogalmaz: „Az általam nagyra értékelt jénai tudós művei itt vannak előttem [...]. Jellegetes, hogy Frege úr maga sem tudja eleget hangsúlyozni, hogy Boole vagy Schröder és mások kalkulatorikus törekvéseit ne keverjék össze az ő *characteristica universalis*ra törekvő fogalomírásával.” (I. m. 90.)

²⁵ Az AF soha be nem fejezett második kötetének ez a hosszabb részlete a K I 51-es konvolutumban került archiválásra, a Hua XII viszont két külön szöveggént hozta nyilvánosságra: 1) *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, 340–373; 2) *Begriff der Allgemeinen Arithmetik*, 374–379. Tematikailag azonban szorosan egymáshoz tartoznak.

függelékébe szánta.²⁶ Ezt a tervét – ahogyan az 1890-es évek első felének majd minden projektumát – újabb és az előzőn módszertanilag túlmutató publikációs tervei hiúsították meg.

Husserl első – és a későbbinél rövidebb, a recens német logikai szakirodalmat összefoglaló – kollektív recenziója („beszámolója”) 1897-ben jelent meg, és kezdeti gondolati fejlődésének 1893-tól eddig terjedő időszakából sok mindent összefoglal.²⁷ Különös jelentősége van annak is, hogy Husserl az említett recenziófolyamba saját *Psychologische Studien zur elementaren Logik*-jének diszkusszióját is belefoglalta. Ez arról is információkkal szolgál, hogy Husserl hogyan látta saját korábbi években véghezvitt teljesítményét. 1893/94 ugyanakkor nagyon gazdag publikálatlan (de publikálásra szánt) vagy kutatási kéziratokban. A *Psychologische Studien* vagy a több ízben átdolgozott *Intentionale Gegenstände* már említett tanulmányain kívül,²⁸ Husserl korabeli naplója is fontos dokumentum, hiszen igen szépen tükrözi vissza, illetve fogalmazza meg szabatosan Husserl korabeli filozófiai célkitűzéseit (Husserl naplója a „térkönyvhöz” (*Raumbuch*)).²⁹

Husserl 1901/02 téli szemeszterétől Göttingenben dolgozott. Az ottani egyetemi munkaközösség tagjaként korának neves matematikusaival ápolt szoros – és bizonyos esetektől eltekintve – igen jó szakmai viszonyt. Ez mutatkozik meg Husserl azon feljegyzésében is, amelyben Ernst Zermelóval folytatott egyik beszélgetésének gondolatmenetét rögzíti. A naiv halmazelmélet egy részben tőle (részben Bertrand Russelltől) ismert paradoxonának megfogalmazását Zermelo Husserl Schröder-recenziójának kapcsán fejt ki, illetve Schröder egyik érvelésének érvényét állítja vissza a paradoxon következményeinek tükrében (Hua XXII, 399.). Nagyon tanulságos, hogy Husserl hogyan dolgozta fel ezt a Fregét történeti és szisztematikus értelemben is komolyan érintő témát: látszólag nem tudta vagy nem akarta ezt a kérdést érvelésmenetébe felvenni.

²⁶ Erre utal Husserl az AF XI. fejezetének elején (Hua XII, 193., lj./ PA, 215–216., lj.). Vö. Még ehhez Husserl 1890-ben elkezdett „vastag fekete jegyzetfüzetének” (K VI 2-es archívumi jegyzettel) 35–36. oldalait, amelyeket először a Chronik (30.) idézett (hibásan K IV 2 szignatúrával). A hivatkozott bejegyzés az AF II. kötetének tartalmi beosztását adja vissza. Husserl ugyanakkor itt William James *Principles of Psychology*-jének elmélyült studiózását is célul tűzi ki, különös tekintettel a *fringe* fogalmáról szóló részekre (36.). Itt James könyvének pontos oldalszámait is megadja.

²⁷ Vö. Hua XXII, 394–356.

²⁸ Az IG-n kívül Husserl Twardoski könyvéről egy recenziót is megszövegezett, amelyet hasonlóképpen nem közölt. Vö. Hua XXII, 349–356.

²⁹ Az X I 1 archívumi szignatúra alatt őrzött könyvecske néhány oldalt leszámítva még publikálásra vár. Vö. Hua XXI, 285–286. és 402–403.

(c)

Frege levelezése nem csak a Husserl-lel való levélváltás megmaradt darabjai (FWB, 94–107./BW VI, 107–120.) miatt fontos, hanem Frege más egyedi levelei miatt is. Egy ilyen levélben beszél aktuális tudományos projektumairól Anton Martynak vagy Carl Stumpfnek³⁰ és arról panaszkodik, hogy *Fogalomírás*ának recepciója nem érte el az általa elvárt kielégítő szintet, illetve – ha mégoly vázlatosan is – megemlíti a szubjektum-predikátum viszony kritikájának műveiben felbukkanó alapkoncepcióját, illetve a fogalom és fogalom, valamint a fogalom és tárgy közötti bennfoglalási viszonyokat, amelyeknek a mi kérdésfelvetésünk szempontjából is nagy jelentőségük van. Megemlítendő még a matematikus és *Ido*-nyelvész Louis Couturat egy Fregének küldött fontos levele (FWB, 17–18.), valamint a David Hilberttel való levélváltás, amelynek bizonyos részleteit Husserl személyesen lemásolta, miután Hilberttől, egykori göttingeni kollégájától az eredetieket tanulmányozás végett kölcsönbe kapta (Hua XII, 447–451.).

Husserl levelezésében csak nagyon kevés helyen utal Fregére (amelyeket az értelmezők még is nagyon jelentőségteljesnek tartanak). 1936-ban Husserl válaszlevelet küldött a münsteri logikus Heinrich Scholznak, aki a Frege-Archívum alapítása ügyében kereste meg a wismari tudós levelezését kutatva (1936. II. 19., BW VI, 397.). Ebben a néhány sorban Husserl igencsak elmarasztalóan szól Frege tudományos jelentőségéről. Mivel ezt a levelet Scholz a Frege-hagyaték katalógusába³¹ is belefoglalta, az említett iromány már régóta ismert volt. Husserl 1890 februárjában egy nevezetes levelet küldött Carl Stumpfnek (BW I, 157–164.), amelyben habár nem említi Fregét, de összefoglalja a jelek logikája és az *arithmetica universalis* ezzel összefüggő conceptusait. Ezek a körülmények az említett levelet jelentőssé és az *AF* kiegészítő szövegei közé emelik (egyben pedig az *AF* II. kötetének előmunkálataihoz sorolandó). Ennek a szövegnek a jelentőségére először Walter Biemel hívta fel a figyelmet 1957-ben a Royaumont-i kollokviumon, egyben azt is kiemelve, hogy Husserl számára már 1890-ben „a logika jelelméletként való meghatározásának nehézségei” alkalmat adtak arra, hogy a logika alapjainak komolyabb vizsgálatokat szenteljen.³²

³⁰ Carl Stumpf 1882-ben azt tanácsolta Fregének, hogy a *Fogalomírás* eredményeit a komolyabb tudományos visszhang érdekében ne csak szimbolikus logikai nyelven adja közre (FWB: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hrsg.: Gabriel–Hermes–Kambartel–Thiel–Veraart. Meiner, Hamburg, 1969, 257.). Mivel Frege erre a javaslatra explicit módon válaszolt, igen valószínűtlen, hogy ezt az explicit választ Anton Martynak küldte volna. Ezt a feltehetőleg téves információt Heinrich Scholz G. Katkovtól, a prágai Brentano-Archívum egykori munkatársától kapta, aki Frege levelének címzettjeként Martyt jelölte meg. Vö. FWB, 162.

³¹ Először közölte Scholz, H.: Verzeichnis des wissenschaftlichen Nachlasses von Gottlob Frege. In *Studien zur Frege/Studies on Frege* I.: Logik und Philosophie der Mathematik. Hrsg. Matthias Schirn. Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1976, 85–106, 85.

³² Vö. Biemel, W.: Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XIII/2, 1959, 187–213, 196. W. Biemel a Stumpf-leve-

(d)

Frege Husserltől két könyvküldeményt vagy küldeménycsomagot kapott. Az első, 1891-es, *Az aritmetika filozófiája* egy példányát, valamint a *Schröder-recenzió*, illetve a *Folgerungskalkül und die Inhaltslogik* c. tanulmányok egy-egy különnyomatát tartalmazta, a második, 1906-os pedig csupán Husserl 1904-es második német logikai szakirodalmi áttekintésének ötödik részét (Hua XXII, 113.).³³ Ezek a Frege tulajdonába jutott példányok ma már nem fellelhetőek.

Husserl ezzel szemben számos Frege-munka tulajdonosa volt. A példányok nagy része személyesen a szerzőtől származott. Az alábbi lista az említett szövegek példányai az archiválás rendjében és annak eredeti nyelvén sorolja fel:³⁴

- (BQ141) *Begriffsschrift* – Frege ajánlásával, széljegyzetekkel és két befűzött jegyzetlappal³⁵
- (BQ142) *Funktion und Begriff* – szerzői ajánlással és jegyzetekkel
- (BQ143) *Grundgesetze der Arithmetik* – széljegyzetekkel
- (BQ144) *Die Grundlagen der Arithmetik* – széljegyzetekkel
- (SQ27) *Anwendung der Begriffsschrift*
- (SQ28) *Über Begriff und Gegenstand*
- (SQ29) *Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift*
- (SQ30) *Literaturbericht* – „Georg Cantor: *Zur Lehre vom Transfiniten*”
- (SQ31,32) *Über die Grundlagen der Geometrie* (1903) – Frege ajánlásával, két példányban
- (SQ33) *Über die Grundlagen der Geometrie* (1906)
- (SQ34) *Literaturbericht* – „Edmund Husserl: *Philosophie der Arithmetik*”
- (SQ35) *Über Sinn und Bedeutung* – Frege ajánlásával és széljegyzetekkel
- (SQ36) *Über formale Theorien der Arithmetik*
- (SQ37) *Über das Trägheitsgesetz*
- (SQ38) *Über den Zweck der Begriffsschrift*

let helyesen datálja 1890 februárjára (uo. 195). Vö. még ehhez a *Chronik*-ban a levél hibás datálását 1891 februárjára (29.).

³³ Vö. ehhez BW VI, 107./FWB, 94, 101.

³⁴ Husserl Frege műveire fűzött széljegyzeteinek és megjegyzéseinek analízise még várat magára. Ezek a margináliák azonban nem tesznek ki olyan mennyiséget, amely egy olyan vagy hasonló nagyobb lélegzetű elemzést kívánjanak meg, mint amelyet Karl Schuhmann végzett el Husserl Alexander Pfänder műveivel kapcsolatban. Vö. Schuhmann, K.: *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*. Den Haag: Nijhoff, 1973, 29–81.

³⁵ Ezeket a pluszlapokat Ignacio Angelelli Frege *Fogalomírásának* kritikai kiadásában, annak második mellékleteként publikálta. Vö. BS: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen. Hrsg. I. Angelelli. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, 119–121.

Ezek a nyomtatványok Husserl részéről az alapos olvasás nyomait tartalmazták. Ennek köszönhetően feltűnő az, hogy éppen a szövegben nem találjuk az alapos tanulmányozás jeleit, vagyis az 1894-es, általunk is többször említett AF-recenzióban, amely elméletileg Husserl későbbi gondolati fejlődésének egyik fordulópontja lett volna. Mint látni fogjuk, ez nem jelent sokkal többet annál, mint hogy Husserl nem igazán törődött a nevezetes könyvismertetőben foglaltakkal, azonban Frege egyéb fontos szövegeivel részletesen foglalkozott.

(d)

A Husserl–Frege-viszony mások által adott dokumentumai és rekonstrukciói közül kiemelkedik William Ralph Boyce Gibson visszaemlékezése saját göttingeni tanulóéveire. Az 1971-ben Herbert Spiegelberg által publikált Gibson-naplóbejegyzések annak reményét táplálták, hogy Husserl Frege érdemeinek saját filozófiai evolúciójával kapcsolatos elismerésére végre kézzelfogható bizonyítékot szolgáltató.³⁶ Habár a levél- és naplórészletek különösen hasznosak lehetnek filozófiai nézete pontosabb elhelyezése tekintetében, ebben az esetben mégsem nyújtanak releváns segítséget, mivel egy nagyon általános és túlságosan közvetett köszönetnyilvánításra utalnak csupán. A dolgok állása nem sokban különbözik Osborn nevezetes 1935-ös Husserl-látogatásának dokumentumaival kapcsolatban sem, amelyről szintén csak nagyon homályos ismereteink vannak.³⁷ Végül pedig megemlíthetjük Roman Ingarden szóbeli közlését Dagfinn Føllesdalnak,³⁸ amely amellett, hogy a Husserl–Frege-viszony *oral history*jának egyik fontos állomása, szintén egy felettébb általános képet fest a helyzetről, még ha részletesebb elemzéssel új eredményekre is vezethet. Az azonban kétségtelen, hogy Ingarden saját műveiben a kérdésről jóval óvatosabb volt.³⁹

³⁶ Boyce Gibson Husserllel folytatott beszélgetésének egyik mondata világhírnévre tett szert: „Husserl megjegyezte, hogy Frege kritikája az egyetlen olyan volt, amelyre hálával tekintett. [A kritika] fején találta a szöveget.” Boyce Gibson, W. R.: From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W. R. Boyce Gibson. Ed. H. Spiegelberg. *The Journal of the British Society for Phenomenology* 2 (1) 1971, 63–77, 66.

³⁷ Vö. Chronik: Schuhmann, K.: *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Nijhoff, Den Haag, 1977, 463. Schuhmann Herbert Spiegelberg szövegére a *Scraps of Interviews with Various Philosophers* stb., amelynek publikálatlan kéziratát a Bajor Állami Könyvtárban (*Bayerische Staatsbibliothek, München*) őrzik.

³⁸ Føllesdal így emlékezett vissza Ingardennel való találkozására: „Tulajdonképpen [Husserl] hálája kifejezésének három szóbeli dokumentuma ismeretes. Az egyikről Roman Ingarden számolt be nekem. Egyszer megkérdezte Husserlt, hogy vajon Frege hatott-e rá, és Husserl azt válaszolta, hogy *Frege's Bedeutung war entscheidend*.” Føllesdal, D.: Response to J. N. Mohanty's Husserl and Frege. A New Look into Their Relationship. In Dreyfus–Hall (eds.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge MA–London, 1982b, 52–56, 55.

³⁹ Lásd Ingarden, R.: Die Hauptphasen der Entwicklung der Philosophie Edmund

A problémafelvetésünk számára releváns dokumentumok itt közreadott listája természetesen rendelkezik bizonyos hiányosságokkal, de az általam ismert mégoly alapos és reflektált elemzések egyike sem használta fel, vagy vette figyelembe a kivétel nélkül mindegyik, itt felsorolt forrást. Az elemzésbe bevonható anyagok mennyisége tehát a vártnál jóval nagyobb.

Husserl korai jelentésfogalma a Schröder-recenzióban és a *Szemiotika*-tanulmányban

Az itt következőkben történeti bevezetővel kívánok szolgálni annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy Husserl korai Frege-kritikájától milyen mértékben vonta meg az érvényességet a későbbiekben, illetve hogy egyáltalán beszélhetünk-e itt egy olyan implicit önkritikáról, mint amit egyes elemzők Husserl bizonyos megnyilvánulásaiából kiolvasnak. Husserl korai Frege-kritikája a szám fogalmának definiálhatóságával helyezkedik szembe, és a tényállás pszichológiai-logikai elmélyítése mellett foglal állást. A korai Husserl számára azonban a definiálhatóság kérdése – akárcsak Fregénél – nem választható el a fogalom jelentésétől, vagyis tulajdonképpen a „fogalom fogalmának” kérdésétől. Ennek eredményeként fogunk a továbbiakban a jelentés fogalmának XIX. századi előtörténetére koncentrálni. Célunk az, hogy azonosítsuk és meghatározzuk Husserl korai jelentésfogalmát a *Schröder-recenzióban* és a *Jelek logikája (Szemiotika)* című szövegben, valamint hogy ennek lehetséges történeti előzményeire kérdezzünk rá. A jel és a megnevezett tárgy között közvetítő „jelentés”, valamint a „fogalom” és „értelem” szavakat több esetben (a későbbi finomítások és terminológiai sarkítások dacára) az eredeti történeti jelentésmagot szem előtt tartva több esetben szinonimaként használom.

A Husserl–Frege viszony értelmezései között fontos, ha nem éppen az egyik vezető szerepet kapta (a pszichologizmus kardinális kérdése mellett) az a probléma, hogy a két gondolkodó hogyan jutott a szemlélet, tartalom és tárgy megkülönböztetéséhez. Szeretném itt az egymásra gyakorolt hatás mértékének megállapításától tartózkodni, és ezzel a Husserl–Frege-hatásról tett szubsztantív állítások aknamezejét megkerülni. Sokkal inkább arra koncentrálok, hogy bemutassam egy filozófiai igényű ismeret- és nyelvelméleti, valamint logikai megkülönböztetés gazdag filozófiatörténetének bizonyos

Husserls (1939/63). In Roman Ingarden: *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Hrsg. Włodzimierz Galewicz. Niemeyer, Tübingen, 1998, 139., l.j.: „Nem tudjuk, hogy mindez a problémafelvetés természetes fejlődéséből következett-e, avagy Husserl tudományos törekvéseinek megváltozását Fregének a könyvéről publikált éles kritikája okozta-e?” (29.)

részleteit, amely itt fontos hangsúlyok kitételéért felelős. Husserl korai szövegeiben három olyan szöveghelyet találunk, amelyekben explicit módon elvlasztja egymástól a képzetet (vagy aktust) a tartalomtól (vagy fogalomtól)   s a tárgytól. Először sorra vesszük ezeket a szövegeket majd végül az el  s   elemzéséhez fogunk visszatérni.

(1)

Husserl második, nemcsak kinyomtatott, hanem a terjeszt  kn  l is megjelent írása, a Schröder-recenzió több fontos filozófiai különbségtétellel   l. Az egyik ilyen a nyelv és a matematikai-logikai kalkulus világos elvlaszt  sa. Husserl szerint ez az elvlaszt  s k  t egymástól k  l  nbs  z   jelrendszer természetéből adódik. Azt azonban nem teszi egyértelművé, hogy az elvlaszt  s alapját a jelrendszerek logikai vizsgálatából meríti. Ugyanakkor igen találó leírást ad a nyelvről:

A nyelv sajátos teljesítménye a pszichikai fenomének szimbolikus kifejezésében áll, amelyre részben ez utóbbiak közlése miatt, részben pedig azért szorulunk rá, mert saját gondolattevekenys  g  nknek érzéki támasztékra van szüksége. A nyelvi megjelölés idevágó mestersége a grammatika.⁴⁰

majd pedig a kalkulusr  l:

A másik részről pedig a kalkulus sajátos teljesítménye abban áll, hogy az ismeretek bizonyos k  re számára szimbolikus következtetési formaként szolgáljon.⁴¹

Ebben az itt kifejezett értelemben a kalkulus nem valamilyen nyelvi struktúrát artikuláló logika, hanem csak egy olyan új módszer, amelyet logikai célokból (az   tel  s vagy a következtetés elősegítésére) találtak fel. M  ivel Husserl ezeket a meghatározásokat saját szűkebb célkitűzésének, vagyis Schröder fontos könyve recenz  l  s  nak rendeli alá, nincs it csodálkozni azon hogy a meghatározásai mögött rejlő koncepc  io ismertetése itt elmarad. Csak utalásszerűen kerül említésre, hogy a „jelek tanulmányozása” nem csupán egy igencsak általános módszertani alapállást foglal-e magába? M  ivel a matematikai bizonyítás során nem jeleket, hanem az ezekkel összefüggő tárgyakat elemzik, meg kell adnunk azokat a logikai alapokat, amelyek révén a jelek a „tulajdonképpen megcélzott” tárgyak „  rz  ki mank  j  ul” szolgálhatnak (*Hua*

⁴⁰ Hua XXII, 21:18–23.

⁴¹ Hua XII, 21: 26–29. A szövegben valamivel feljebb Husserl már ennek szellemében jár el: „Csak hogy a megnevezés alapelvei –   s ezen a ponton fordul meg kérdésfelvetésünk – semmiképpen sem tekinthetők egyben azon sajátos megjelölések alapelveinek is, amelyek *algoritmusokk  *   llnak össze. Ha Schröder ezeket egymással összekeveri, akkor annak a nyelv és algoritmus viszonyának f  ltre  rt  s  n kell alapulnia – minderről később majd bővebben is szólunk.” Hua XXII, 9.

XII, 10–11.). De, mint ahogy említettem, a recenzens szándéka nem az volt, hogy teljes koncepcióját ezen a helyen fejtse ki.

(2)

Az ezen problémák mögött álló átfogó filozófiai koncepcióról Husserl más helyeken beszélt részletesebben. Ezek a szöveghelyek egyértelműen bizonyítják, hogy Husserl jól át tudta tekinteni a korszakban aktuális és divatos jeleméleteket, illetve ezeket filozófiailag is tovább kívánta fejleszteni, illetve érthetőbbé kívánta tenni. Husserl már a Schröder-recenzió vázlataiban⁴² is egyértelművé tette, hogy a logika számára olyan tudomány, amely nem a szimbolizációs folyamat eredményeivel (vagyis magukkal a jelekkel) foglalkozik, hanem a szimbólumok és gondolatok közötti kapcsolat formájával és működésével. Ennek folyamánként Husserl nem tartja a logikus lényegesebb feladatának azt, hogy a szimbolizálás egy újabb és hatékonyabb rendszerét dolgozza ki. Mindez számára nem tulajdonképpeni értelemben vett logika, hanem a logikai technikák egy újabb módszere – legyen az bár mégoly zseniális is. Ebből az okból kifolyólag Ernst Schrödert sem tekinti rendkívüli logikusnak, hanem egy felettebb tehetséges és különösen gyakorlott logikai technikusnak.⁴³

Az algoritmus elméletéről itt most nem értekezhetek részletesebben. De mondanivalóm könnyen érthetővé válik, ha figyelembe vesszük a következőket: a nyelvi jelek szerepe, hogy érzéki, a gondolatokat állandóan követő kifejezőeszközzé váljanak. Az algoritmikus jelek szerepe pedig, hogy érzéki, a gondolatokat helyettesítő és megtakarító jeleket hozzanak létre, mégpedig legalább ideiglenesen, ameddig egy szimbolikus következtetési folyamat céljait szolgálják. [...] A jelek logikájának, vagyis a szemiotikának nagy kérdése: hogyan lehetséges az, hogy az érzéki jelek vak mechanizmusa a logikai gondolkodást helyettesítse, illetve megtakarítsa számunkra. Ennek helyes megválaszolásától függ az aritmetika, az analitikus geometria, a kiterjedéstan, a logikai kalkulus, röviden minden algoritmikus módszert használó diszciplína megértése. Szemiotika nélkül a deduktív logika még csak e név viselését sem érdemli ki. Az itt felhozott ellenvetés a jelenlegi és a múltbeli logika egészét érinti, de annál inkább érvényes a szimbolikus logikára, amely a szimbolikus módszerek kidolgozását tekinti fő feladatának.⁴⁴

⁴² Ezek az összefüggő, de mégsem teljesen összeillő gondolatvázlatok a K I 52 archívumi konvolutumban (3kk.) találhatóak.

⁴³ Vö. Hua XXII, 23. Ha nem begyünk bele a *quid juris*-kérdés feltételébe, akkor Schröder a kalkulus technikájának kirívóan fontos mestere marad. 1891 július 18-án hasonlóan nyilatkozott egy Fregének címzett levélben is: „[Schröder] erőssége egész másban rejlik; az aritmetika ragyogó technikusa, és nem több.” (FWB, 100/BW VI, 111–112.) Egészen meglepően hasonlít ehhez Alois Riehl véleménye is, amelyet egy 1891-es levelében írt meg Husserlnek (BW V, 193.).

⁴⁴ Hua XXII, 394.

(3)

Ezek a gondolatok szinte szó szerint megegyeznek *A jelek logikája* (*Szemiotika*) c. 1890-es tanulmányban mondottakkal.⁴⁵ A *Szemiotika* tulajdonképpen az AF IX. fejezetének egy utalását fejt ki részletesebben, vagyis azt, hogy képesek vagyunk olyan fogalmakról beszélni, amelyekkel nem rendelkezünk, illetve hogy minden tudományok legbiztosabbika, az aritmetika ilyen fogalmakon alapul. A *Szemiotika* (vagyis az AF koncepciójának elmélyítése) nem csupán a „pszichológiai elemzés” ezen sajátossága iránt érdeklődik, hanem a pszichológiai automatizmusok logikai megalapozását veszi górcső alá.⁴⁶

Ez a szöveg, amelyet Husserl eredetileg az AF második kötete számára írt, igen jó áttekintést ad a 19. századi jelelmélet fontosabb kérdéseiről, anélkül hogy történeti gyökereit különösebben kihangsúlyozná. Habár bevallotta a logika és a pszichológia tudományának klasszikus szövegeit használja alapvetően,⁴⁷ a Husserl által itt bevetett példaanyag mintája nagy valószínű-

⁴⁵ Vö. Hua XII, 373.

⁴⁶ A X. fejezet végén a következő áll: „A lényegi különbségtéves kifejtése és a szimbolikus számképzet pszichológiai elemzése a következő fejezetek feladata lesz.” Hua XII, 192./PA, 215. Husserl itt az alapvető különbség megvilágításán vagy kifejtésén a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni képzetek differenciájának felmutatására és magyarázatára céloz.

⁴⁷ Bizonyos történeti alaptényekre itt mindenképpen ki kell térnünk. Husserl egy, a *Szemiotika*-hoz írt jegyzetében úgy fogalmaz, hogy a további stúdiumok három fontosabb forrás vizsgálatát teszik indokolttá (Vö. Hua XII, 373, szövegkritikai jegyzetek – lásd itt a szöveg fordítását a függelékben): Karl Friedrich Bachmann *System der Logik*-ja, Bernhard Bolzano *Wissenschaftslehre*-je (WL: Bernhard Bolzano's *Wissenschaftslehre. Versuch einer Ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Sulzbach, 1837.*) és William James *Principles of Psychology*-ja (PP II: James, *William: The Principles of Psychology. Henry Holt & Co., New York.*). Bachmannat leszámítva mindegyik másik szerzőnél pontos hivatkozásokat is megad. Husserl 1894-ig biztosan nem tanulmányozta behatóan James műveit, ennek ellenére nem csak a *Szemiotika*, hanem Husserl vázlata az AF második kötetének tartalomjegyzékéhez is azt mutatja, hogy James bizonyos nézeteit már ekkor fontolóra vette. Bolzanónál a szerző *Logikájának* „teljes negyedik részére hivatkozik”. Vö. különösképpen a WL 637.§-t (WL, 4. kötet, 5. rész, 7. főrész: „A jelek tana, avagy egy tankönyvben részben ajánlatos, részben használatos jelekről” [500.]. A negyedik kötet tartalomjegyzékében (és csak ott!) a jelek tana helyett az áll, hogy: „Szemiotika, avagy... stb.” [vö. uo., xvi.]). Még hivatkozik a WL III. kötetének egy passzusára: „Fontos Bolzano III, 355kk egészen 376-ig. Vö. Különösképpen 376-at is.” (Hua XII, 373.) Ezen a helyen Bolzano a pszichológiai alaphelyzetet egészen Husserl *Szemiotikájának* stílusában mutatja be. Vö. pl. WL III, 344.§: „Ha azonban megengedett, hogy az elgondolás folyamatában gyakran csak homályos képzeteket kövessünk, akkor annak is megengedettnek kell lennie, hogy gyakran anélkül használjunk jeleket, hogy teljesen tisztán lennénk tudatában azoknak a képzeteknek, amelyek ezekkel összekötnek bennünket, vagy éppen teljesen tisztán lennénk tudatában ezeknek a jeleknek maguknak [...]. Legrosszabb esetben sem kell tehát azon bosszankodnunk, hogyha az elgondolás folyamatában úgy beszélünk vagy írunk, hogy meg is tudnánk adni magunknak azt, amit ilyenkor mondunk vagy írunk [...].”

séggel Carl Stumpf bizonyos hallei logikai és pszichológiai előadásában keresendő.⁴⁸ Ezek az előadások nemcsak a Brentano-iskola bizonyos klasszikus tematikus súlypontjainak⁴⁹ hallei-szász-anhalti terjesztése, hanem a képzetek különböző típusai közötti összefüggés részletes kidolgozása szempontjából is megkerülhetetlen jelentőségűek. Husserl hivatkozását Brentano különbségtételére „tulajdonképpen” és „nem-tulajdonképpen” képzetek között véleményem szerint nagyban meghatározta Carl Stumpf tanári és szakirányítói tevékenysége. (Ezzel pedig implicit módon választ adhatunk Alexius Meinongnak is, aki egy 1891-es Husserlnek írt levelében Husserlt tulajdonképpen plágium-

376–377. Vö. ehhez a Hua XII-ből kiolvasható párhuzamokat: 368:36–39., 369:12–29., 369:30–370:11. James esetében Husserl a következő szöveghelyet idézi: „[...] Ha viszont az embert vesszük tekintetbe, nagy különbségre bukkanunk. *Az ugyanis megfontolt intenció révén mindenre jelet kíván alkalmazni.* A nyelvi készítés benne általánossá és rendszeressé válik. Az eddig még észre nem vett vagy nem érzett dolgokra is jelet *kíván* még azelőtt, hogy rendelkezne eggyel. Habár a kutya számára a „vakkantás” erre, a „szűkülés” arra és a „patkány” hallásképp pedig amarra a dologra értendő, de ezeken mégsem lép tovább. [...] Az ember viszont *posztulálja* azt, hiánya irritálja őt, majd mindez egy jel feltalálásával ér véget. Ez az ÁLTALÁNOS CÉL adja elgondolásom szerint az emberi beszéd sajátosságát és magyarázza annak csodálatos fejlődését.” PP II, 980–981. (22. fejezet: *Érvelés*). Az emberi megismerésben fellépő jelölésigény Husserl szövegében is megjelenik, ellenben itt nem ugyanarra a fejlődépszichológiai tényállásra éleződik ki. Vö. Hua XII, 194: 1–3.

⁴⁸ Husserl Halléban Stumpf két előadását látogatta rendszeresen: 1886/87 téli szemeszterében az *Előadásokat a pszichológiáról* (Husserl erről készült jegyzeteit a leuveni archívum Q 11-es jelzet alatt archiválta) és 1887 nyári félévében a *Logika és a filozófia enciklopédiája* c. kurzust (Q 14). Husserl korai szövegében nagyon sok, feltehetően Stumpf által inspirált szöveghelyet, gondolatmenetet találunk. (Vö. ehhez Ierna, C.: The Beginnings of Husserl’s Philosophy, Part 2: Philosophical and Mathematical Background. In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VI, 33–81, 66–80. Itt utalunk kell egy hosszabb részletre a Q 11-ből, melyben Stumpf egy nagyon hasonló gondolatmenetet vázolt, mint amit a *Szemiotikában* is végigkísérhetünk (vö. Hua XII, 351–356.), annak egy rendkívül aprólékosan letisztult és roppant aprólékosan megszerkesztett változatában: a nem tulajdonképpen képzetek távolsága a tulajdonképpenektől mind nagyobb lehet, annak függvényében, hogy a nem-tulajdonképpen képzetek adott esete hányszorososan közvetített ahhoz az elsődleges nem-tulajdonképpen képzethez képest, amely még közvetlenül vonatkozik egy tulajdonképpen (szemléleti) képzetre. A legkisebb távolság ilyenkor a tulajdonképpen képzet és egy visszaemlékezésből származó képzet között van, a legnagyobb pedig a legelvontabb fogalmak és a tulajdonképpen képzetek között. Vö. Q 11/506 és Q 14/17b.

⁴⁹ Brentano leírása a nem-tulajdonképpen képzetekről nagyon hasonló formában merül fel Stumpf logika-előadásában is. Tulajdonképpen semmi sem bizonyítja egyértelműen, hogy a brentanói formulák éppen a Brentano-előadásokból kerültek volna Husserl szövegeibe. Vö. Q 14/17a: „A nyelvi kifejezések egy különbségtételi jellel gazdagítják azt, amit elgondolunk és így megakadályozzák azt, hogy a gondolatokat összekeverjük egymással. Gondolatainkat ugyanis gyakran nagyon nehezen tudjuk megkülönböztetni egymástól. Vegyünk mindjárt két olyan fogalmat, amelyek különbségéről nem kellene gondolkodnunk: 10=1+1+1....; 11 pedig nem 1+1+1.... A különbség senkinek sem tűnik fel. A szavak által viszont értelmesen tudjuk őket elkülöníteni egymástól.”

mal vádolta meg azzal, hogy e megkülönböztetés eredete ügyében intenzíven tudakozódott.⁵⁰ A pontos terminológia eredetének kérdése ettől függetlenül még nyitott marad.)

A szöveg ezután egy, a jelek logikájának értelmében felfogott logika kiépítését tűzi ki célul. Husserl magabiztosan mutat rá arra a különbségre, ami pszichológiai és logikai módszerek és összefüggések között húzódik, és megállapítja, hogy habár a jelek feltalálása és használata a legelementárisabb emberi képességek közé tartozik, a szimbólumhasználat alapjaival csak igen korlátozott esetben rendelkezünk. A szimbólumhasználat alapjain itt olyan jólformált logikai szabályokat értünk, amelyek a „vak” pszichológiai szabályokkal párhuzamosan futnak. Ezeknek a (pszichológiaiakkal parallel) szabályoknak a leírása a logika tulajdonképpeni feladata, mert habár a pszichológiai összefüggések a gondolkodás és az ítéletalkotás minden pillanatában képesek ugyan kisegíteni vagy irányítani bennünket (így vagyunk például képesek arra, hogy automatikus módon, mindenféle nagyobb nehézség nélkül beszéljük tulajdonképpeni módon nem hozzáférhető, pl. rendkívül elvont filozófiai kérdésekről),⁵¹ de mégis csak a mindennapi élet „vak” szabályszerűségei maradnak. A logikai tisztázás nem ezeken a pszichológiai mechanizmusokon keresztül történik, hanem az ezekkel párhuzamosan futó logikai szabályokon keresztül, mivel ez utóbbiak az egyszerű meggyőződés helyett igazolt ismerethez vezetnek (Hua XII, 373.), illetve arra is magyarázattal

⁵⁰ Vö. BW I, 129. Meinong itt egy, az AP XI. fejezetének egy passzusát parafrázálva Husserl szemére veti, hogy honnan meríti Brentano elsőségét a terminusok tárgyalásában: „Az Ön által említett »elejétől fogva«, mivel nem alapulhat személyes tapasztalaton, ezért csak hamis tájékoztatásból származhat.” (Meinong Husserlnek 1891. június 19-én.) Vö. még ehhez a levél feltételezhető vázlatát in PhB, 95.: „[...] Ebben a kérdésben Önt minden kétségen felül rosszul tájékoztatták”, illetve „Hogy honnan tudhatná ön azt, hogy Brentano a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzeteket már az »elejétől fogva« szembeállította egymással, nem tudom [...]”. A kérdés persze retorikai fordulat csupán, hiszen Meinong meggyőződése volt, hogy az említett elválasztás az ő szellemi tulajdona, és Husserl kijelentései mögött első számú tudományos és intézményes konkurensének, Anton Martynak a hatását sejtette. Meinong és Marty viszonyára nagyon jellemző az a tény, hogy a Brentano logikareformjával sok tekintetben szakító meinongi tervezet intézményes fiaskója nagyban volt annak köszönhető, hogy annak oktatáspolitikailag Meinong és közeli tanítvány és munkatársa, Alois Höfler által átdolgozott változatáról Marty egy nagyon negatív és támadó véleményezést írt az Osztrák Oktatási Minisztériumnak.

⁵¹ Erről bővebben lásd: Ierna, C.: Husserl and the Infinite. *Studia Phaenomenologica* III/1–2, 2003, 179–194, 191–193. Carlo Ierna kiemeli azt a sajátos pszichológiai tényt, hogy a nem-tulajdonképpeni, vagy (valamiképpen) szimbolikus képzetek, amelyek a tulajdonképpeniéktől a legnagyobb távolságra vannak, éppen filozófiai szakterminusok („[...] Isten, külső tárgy, valóságos tér, valóságos idő, a másik lelke stb. [...]”, lásd ehhez Hua XII, 356). Ezeket a fogalmakat viszont furcsamód ugyanolyan természetesen tudjuk felhasználni, mint azt az információt, amit az imént szereztem egy, a konyhában gőzölgő kávéscsészéről.

szolgálnak, hogy „miért jut ez a mechanikus folyamat helyes eredményhez” (Hua XII, 363.).⁵² Hogyha a *Szemiologia*-tanulmány szerkezetére egy figyelmesebb pillantást vetünk, egyből világossá válik, hogy annak első része, amely a jelek különböző fajtáiról és azok kettős (természetes és mesterséges jelekre való) felosztásáról szól, csak pszichológiai bevezetőt nyújt az ezután következő, már a logikai módszerekről és tárgyalásmódról szóló részhez.⁵³ Számunkra itt különlegesen fontos az, amit Husserl a „pszichológiai módon” megírt első rész végén vet fel:

A felhasznált nyelvi megjelölések természetéhez tartozik, hogy ha nem is minden körülmények között, de az itt felmerülő szisztematikus kapcsolatokban mégiscsak egyértelműek. A szavak szisztematikus kapcsolódásformáinak a gondolatokéit pontosan kell visszatükrözniük, ellenkező esetben az előbbiek nem válhatnak az utóbbiak megszokott szurrogátumává. A többértelműségek oda hatnának, hogy minden reprodukció dacára is kénytelenek volnánk mindig a valódi képzeteket, ítéleteket és következtetéseket használni, a mechanizmus pedig így lehetetlen lenne.⁵⁴

Habár szerzőnk meglehetősen ügyetlenül fogalmaz, mégis világosan fejezi ki azt, hogy egy logikailag korrekt eljárás módjában a jelek lehetnek ugyan különbözőek, de mégiscsak ugyanazt a tárgyat kell megjelölniük. Ezen túl pedig legtöbbször szükség van a „valóságos képzetek” ismételt végrehajtására, mivel ezeket a jelek nem tudják teljes mértékben visszaadni. A számok sajátossága viszont az, hogy egy tulajdonképpeni szám és annak szimbolikus megjelölése egyértelműen tükrözik egymást. Husserl tehát itt nem egy szó és egy mondat értelme között von éles különbséget, hanem meglehetősen általános talajon mozogva fogalmazza meg azt, amit egy logikailag igazolt jelrendszer felépítése esetén tiszteletben kell tartanunk. Ennek a tényállásnak a pontos leírása rendkívül fontos az úgynevezett „mechanizmusok”, vagyis a számok olyan mindennapi pszichológiai használata esetén, hiszen ilyenkor

⁵² Az AF megjelent szövegében Husserl ezt hasonlóképpen fejezi ki – vö. Hua XII, 197:16–17.: “De miben rejlik – és ez most a kérdés – a szimbolizáció alapja és támasza?” Így hangzik e gondolat logikai megfogalmazása. Hasonló kifejezőmódot és a mondani-való tartalmának hasonló felépítését adja Husserl az 1895 nyári szemeszterében tartott egyetemi előadásában (Vö. Hua Mat I: *Logik. Vorlesung 1896*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann, 2001, 311.). Ez a párhuzam érdekes adalékot nyújthat a *Prolegomena* fejlődéstörténetéhez is, amelynek egyik első komoly forrása ez a Halléban előadott kurzus.

⁵³ Habár a szöveget Husserl nyilvánvalóan publikálásra szánta, de a közlés kész változat sohasem készült el. Éppen ezért hiányzik abból az eredeti szöveg tematikus tagolása, illetve annak egyértelműen elhatárolt paragrafusokra való (a korabeli publikációk szten-derd tagolásmódja szerinti) felosztása is.

⁵⁴ Hua XII, 363:22–32.

a logikai eljárásmód kezeskedik az említett, vele párhuzamos pszichológiai végrehajtásáért.

Ezt az egyébként csak vázlatos gondolatmenetet Husserl már a *Szemiologia* elején végrehajtott, a logikai és pszichológiai módszerek között tett éles elválasztáshoz köti, azonban a megkülönböztetést terminológailag nem rögzíti elég világosan. A jelek klasszikus felosztását véve alapul Husserl ezután különbséget tesz közvetlen jelek (pl. tulajdonnevek) és közvetett jelek között, mely utóbbiak más jelek segítségével vonatkoznak egy bizonyos dologra. Ezeknél a közvetett jeleknél „szükségszerűen el kell választanunk egymástól azt, amit a jel *jelent*, attól, amit a jel *megjelöl*” (Hua XII, 343.). A jelölőeszközök (jelek) és a megjelölt dolgok (tárgyak) között tehát mindig egyfajta *közvetítés* esete áll fenn.⁵⁵ Husserl különbségtétele ennek a helyzetnek a bemutatására törekszik.

Az alábbi elválasztáshoz a szöveg egy újabb különbségtételt kapcsol, ekvivalens és nem-ekvivalens jelek elválasztását. Husserl itt két, egymással szorosan összefüggő részallítást tesz:

a) Két jel ekvivalenciája azt jelenti, hogy azok „ugyanazt a tárgyat, illetve egy és ugyanazon tárgykörhöz tartozó tárgyakat különböző módon jelölnek, történjen ez bár külső vagy fogalmi eszközökkel, mint például néhány ugyanolyan jelentésű név esetében: király és rex; II. Vilmos = a jelenlegi német császár; $2+3=5=7-2=+\sqrt{25}$.” (Uo.)

b) ennek köszönhetően pedig a definíció pedig egy olyan mondatot jelent, „amely egy külső jel jelentését egy ugyanilyen fajtájú ekvivalens jellel fejezi ki.” (I. m. 344:27–30.) A definíció tehát nem jelent mást, mint a közvetítő jelek megadását, vagy másképpen szólva: a közvetítő jelentés megadását.

Ez a tárgy, jelentés és jelölőeszköz közötti határozott elkülönítés csak részben került bele Husserl publikált műveibe, annak ellenére, hogy az ekvivalencia jellemzését (a) már az AF-ben is megtaláljuk, igaz, hogy az ehhez szervesen illeszkedő és azt érthetőbbé tevő definíciós tétel (b) nélkül. Husserl ugyanis az AF-ben még tovább megy, és az ekvivalencia-relációt a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni képzetek közötti különbségtetés leírásának legjobb eszközévé avatja. A XI. fejezet elején úgy fogalmaz, hogy az említett „körülmenyen alapul, hogy ítéletalkotási érdekeink céljából a szimbolikus képzetek a legnagyobb mértékben szurrogálhatnak a megfe-

⁵⁵ Mind Mohanty (*Husserl and Frege...*, i. m.), mind Ortiz Hill – Rosado Haddock (*Remarks on Sense and Reference in Frege and Husserl...*, 21. kk) kiemelik ezeket a szöveghelyeket és részletesen elemzik is azokat. Haddock 2008-as könyvének, a *Young Carnap's Unknown Master*-nek egyik lábjegyzetében szintén azt erősíti meg, hogy az elemzőnek kötelező módon számot kell vetnie a *Szemiologia* említett szöveghelyeivel. Vö. *The Young Carnap's Unknown Master...*, I. m. 47., lj.

lelő tulajdonképpeniekre” (Hua XII, 194/ PA, 217.). Ez pedig azt ahhoz a következményhez vezet, hogy a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek különböző jelentésekkel rendelkeznek, de mégis ugyanarra a dologra (tárgyra) vonatkoznak. Husserl ehhez viszont nem teszi hozzá, hogy az említett körülmény a definíció (vagyis a jelentés megadása) struktúrájának világos leírását nyújtja. Ezzel szemben a *Szemioltika* szövegében, amelyet Husserl minden valószínűség szerint ugyanabban a periódusban írt, mint amikor az AF XI. fejezetének végleges változatát fogalmazta,⁵⁶ az említett második tétel is helyet kapott.

Ezek után a vizsgálatok után visszatérhetünk a Schröder-recenzió (1) szövegéhez. Ebben egy sokat idézett passzust találunk, amelyben Husserl világosan különbséget tesz a képzet, jelentés és a tárgy között. Egyből két olyan szöveghelyet érdemes idéznünk, amelyekben Husserl számunkra releváns konzekvenciákat von le Schröder univokáció- és ekvivokáció-fogalmainak elemzéséből:

Az univokáció említett formáját a következő formula is visszaadja: „A névnek... konstans jelentéssel kell rendelkeznie” (48.). Eközben az idevágó megfontolások után a 47-48. oldalon a szerző a név jelentését a név által megnevezett tárgy képzetével azonosítja, amelyből azt a találó következtetés adódik, hogy minden köznév ekvivok. Nem mintha a szerző nem ismerte volna fel az ekvivok nevek és a köznevek közötti különbséget – hiszen hogyan is lehetne ezt nem felismerni. Csakhogy egy különbséget meglátni és annak lényegét megragadni két különböző dolog.⁵⁷

Egy fél oldallal lejjebb pedig így nyilatkozik:

[Schröder] nyilvánvalóan összekeveri egymással a két kérdést, (1) azt, hogy egy névhez egy »jelentés« (egy „értelem”) járul-e; és azt hogy (2) névnek megfelelően egy tárgy is létezik-e avagy sem.⁵⁸

⁵⁶ Ierna (Ierna, C.: „The Beginnings of Husserl’s Philosophy, Part 1: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*“. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* V, 1–56) bizonyította (vö. 24–30.), hogy a XI. fejezet bizonyos részeit Husserl még a Habilitációs értekezéséből emelte át. Ugyanakkor a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek kulcsfontosságú megkülönböztetése abban még nem szerepelt. (Ennek szerepét lásd még később, Husserl 1887 és 1890 közötti gondolkodói fejlődése kapcsán az első szakaszban.

⁵⁷ Hua XII, 11. Ez az idézet az eredeti kiadásban a *Göttintinsche gelehrte Anzeigen* 1890-es évfolyamának 250. oldalán található. Az idézetbeli oldalszámok Schröder könyvére utalnak.

⁵⁸ Hua XXII, 12.

Husserl tehát azt a tényállást szeretné tisztázni, hogy annak a tárgynak a létezését, amelyet a „jelentésen” vagy „értelmen” keresztül egy név által nevezünk meg, ne keverjük össze magával a jelentéssel (vagy értelemmel). Fontos megemlítenünk, hogy a Schröder-recenzió itt idézett passzusát Frege kritizálta hagyatéka úgynevezett Schröder-konvolutumában, és ebben nem azt a szakirodalomban sokszor feltett kérdést hangoztatja, hogy Husserl az említett összefüggés vázolásakor egyáltalán tudatában volt-e jelentés és jelöllet vagy tárgy és tartalom Fregétől jól ismert elkülönítésének. Frege kritikáját nem is ennek a kérdésnek az ürügyén fogalmazza meg, hanem azért, mert úgy gondolja, Husserl megfogalmazása nem kellően precíz, és a „köznév” (*Gemeinname*) helyett indokoltabb lenne a „fogalomszó” (*Begriffswort*) használata, hiszen ezzel elkerülhetővé válhat annak a tévhitnek a felmerülése, hogy egy tulajdonnév és egy köznév ugyanolyan jellegű tárgyiságokat (tárgyakat) nevez meg. A köznevek esetében ugyanis a tárgyak és nevek közötti közvetítés sokkal bonyolultabb, mint az tulajdonneveknél.

Ez a különbségtevés nem kielégítő. A ‚köznév’ szó ahhoz a feltevéshez vezet, hogy a köznevek lényegében ugyanolyan tárgyra vonatkoznak, mint a tulajdonnevek, csak hogy miközben ez utóbbi csak egyetlen tárgyat nevez meg, az előbbieket általánosságban többre is alkalmazhatók. Csak hogy ez a nézet hamis; ezért mondok a köznév helyett inkább fogalomszót. A tulajdonnévnek (abban az értelemben, ahogy azt én használom) legalább egy jelentéssel kell rendelkeznie, ellenkező esetben a hangok üres soraként jogtalanul használnánk rá a név megjelölést. A tudományos használat céljából azonban nem csak jelentéssel, hanem jelöllettel is rendelkeznie kell; vagyis hogy egy tárgyat jelöljön vagy nevezzen meg. A tulajdonnév tehát egy jelentés közvetítésével és ezen keresztül vonatkozik tárgyára.⁵⁹

Frege ezt a nézetét azokban a híres jelentés-jelöllet összefoglaló táblázatokban fogalmazta meg, amelyeket már ismert, 1891-es, Husserlnek küldött levelében is felvázolt,⁶⁰ és melyet az interpretátorok nagy része reprodukált

⁵⁹ NS, 135.

⁶⁰ Vö. FWB, 96./BW VI,112. Husserl az említett levélre küldött közvetlen válaszában semmit sem reagál ezekre az összefoglaló táblázatokra, viszont komoly érdeklődést tanúsít Fregének az imaginárius számokról való elképzelései iránt (I.m.: “[...] még nincsenek pontos fogalmain arról, hogy Ön hogyan legitimálná az imaginárius számokat a matematikában.”). Az 1887-es székfoglaló előadás és az 1891-es *anum miraculum* közé eső időszakban többször adott elő Halleben az imagináriusról és a végtelen sorokról. Így az 1889/90-es és az 1890/91-es téli szemeszterekben is megtartott *Válogatott kérdések a matematika filozófiájából során*. Ezeket az anyagokat a K I 28-es archívumi konvolutumban találjuk meg, melynek anyagait különböző helyeken publikálták. Vö. pl. Vorlesung, Hua XXI, 216–243., és az *Arithmetik der Reihen und reihenartigen Größen* c. értekezés a K I 27-ből (Hua XXI, 154 – 214.)

és kommentált a későbbiekben. Ezzel a struktúra-táblázattal kapcsolatban azonban Husserlnek nagy valószínűséggel nem volt hozzáfűznivalója. Frege megjegyzésével ellentétben viszont azt kell állítanunk, hogy Husserl szövegéből igen nehezen következtethetünk arra, hogy annak szerzője tagadta volna: a tulajdonnevek esetén is a jelentés közvetít tárgy és név között. Ezzel szemben Husserl konkrétan kiemeli, hogy a jelentés általi közvetítés valóban nem jelenik meg az olyan hangutánzó szavaknál, mint pl. az „abrakadabra” (amelyet az adott kontextusban „jelentés nélkülinek” – *unsinnig* – is nevez). Az ekvívok közneveknek ezzel szemben van jelentése, de az „igazságban” nincs megfelelőjük. (Vö. Hua XXII, 12: 12–16.)

Ha elemzésünkbe egy másik idevágó szövegrészletet is bevonunk, egyre biztosabb lesz, hogy Husserl nem a jel és a tárgy közötti közvetítés nyelvelméleti vagy nyelvfilozófiai problémáját tekintette alapvető kihívásnak, hanem a jelölés folyamatának alapjai iránt érdeklődött. A Husserl által választott példanyag szerkezetében sem mindig esik egybe azzal, ami a nyelvi jelentés magyarázatában segítségünkre lehet. Schröder-recenziója eredeti kiadásának 271–272. oldalain ismét azért illeti kritikával az általa bemutatott szöveget, amit már a fentiekben is említettünk: két kritérium összekeverése, vagyis a tárgyak (vagy tárgynosztályok) létezésének, illetve jelentésük értelmes használatának összekeverése miatt.

A reális vagy imaginárius osztályokról beszélni a mi területünkön értelmetlen. A tiszta következtetéstankokban az arany, fém stb. osztályai ugyanabban az értelemben használatosak, mint a kerek négyzet, a nemlért stb. Például teljes helyen mondhatjuk, hogy: A kerek négyzetek osztálya a nemlétezők osztályához tartozik.⁶¹

Az itt említett passzust néhány évvel később Frege is beemelte elemzéseibe és kritikának vetette alá. A kritika kulcsa ismét nem az, hogy Husserl elmulasztotta volna a jelentés (értelem) és a tárgy kategóriáinak elkülönítését, hanem mert nem volt eléggé pontos az osztályok osztályokkal, illetve az osztályok egyedekkel való kapcsolatainak modulálásában (vö. KS, 198kk.). A Husserl-idézet kiigazítását ráadásul Euler grafikai módszerének kritikájába, illetve hatókörének megkérdőjelezésébe fordítja át. Fregehez hasonlóan Husserl is a filozófiai-logikai elemzés egyik közös javaként tekintett a jelentés és a tárgy elkülönítésére. Ebben az értelemben teljesen azonos úton járnak. Az ezzel kapcsolatban Frege által megfogalmazott kritika persze nem csak erre, vagy nem főleg erre vonatkozik, de ennek a sok irányba vivő filozófiai kérdésfelvetésnek (meddig terjed, illetve milyen kérdésekben releváns egy-

⁶¹ Hua XXII, 35.

általán Frege kritikája) a kidolgozásától itt kénytelen vagyok eltekinteni.⁶² Habár Frege már 1891-es levelében sem tette vita tárgyává, hogy Husserl ismerte és használta a tartalom és tárgy különbségét (hiszen a különbségtevés finomításának igénye a különbségtevés alapvető meglétét feltételezi), a képzetek és tárgyak egymáshoz való viszonyának nem kielégítő tárgyalása további problémákhoz vezetett. Szembetűnő, hogy minden valószínűség szerint nem a tartalom és tárgy elkülönítésében keresendő, egyébként több tekintetben eltérő nézeteik leírásának döntő faktora, hanem abban, hogy az említett különbséget hogyan és milyen körülmények között sajátították el. Mohanty már 1977-ben jelezte, hogy mindkét szerző ugyanazt a különbségtevést használta, viszont rendre különböző szisztematikus-tárgyi háttérrel rendelkeznek.⁶³

4. Husserl Frege-kritikája és az 1891-es önjavítási kezdeményezés

Már megjegyeztük, hogy Husserl az *AF*-ban az ekvivalencia kérdésének olyan leírását adja, amely két állítást foglal magába, annak ellenére, hogy a szöveg XI. fejezetében e két állításból csak az egyik szerepel. Más helyen (a *Szemiotikában*) Husserl azokat a jeleket nevezi ekvivalensnek, amelyek ugyanazt a tárgyat másként nevezik meg, ami egyben azt is jelenti, hogy a kérdéses tárgyat ezen jelölési viszony kifejtése nyomán definiálhatom. Ez tehát Husserl korai definíció-elmélete. Az *AF*-ban ezeket a meglátásokat Husserl a tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni képzetek közötti viszonyra alkalmazza, de anélkül, hogy definíció-elméletét expliciten kifejtené. Ez a tény bizonyos problémákhoz vezetett, ugyanis Husserl éppen a XI. fejezetben azt

⁶² Frege a saját Schröder-recenziójának vége felé például implicit, de sokféle értelmezést megengedő módon kritizálja Husserlt. Vö. KS: *Kleinere Schriften*. Hrsg. Ignacio Angelelli. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, 209–210. „Tulajdonképpen amellett vagyok, hogy a fogalom logikailag megelőzi annak terjedelmét, illetve hibásnak tartom azt az eljárást, amelyben a fogalom terjedelmét osztályként nem a fogalomra, hanem az egyedi dolgokra alapozzák. Ezen az úton területi kalkulushoz jutunk és nem logikához. Ennek dacára mégis közelebb érzem magam ezekhez a szerzőkhöz, mint azokhoz, akiket az előbbiekkal szemben tartalom-logikusokként jelölhetnénk meg.”

⁶³ „Husserl nem csak, hogy nem Fregétől vette át a döntő megkülönböztetést, hanem filozófiai orientációjának körülményei is teljesen másfélék voltak. [...] A nevek tekintetében Frege úgy jutott el jelentés és jelöllet különbségéhez, hogy érveket keresett arra, hogyan lehet az 'a=a' és az 'a=b' mondatoknak különböző kognitív értékeik. [...] Tudomásom szerint Husserl nem tematizálta ezt a fregei problémát.” Mohanty, J. N.: Husserl's Theory of Meaning. In Frederick A. Elliston – Peter McCormick (eds.): *Husserl, Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame Press, Notre-Dame–London, 1977, 19–37, 20–21.

is bejelentette (egyébként az *AF* előszavával, befejező kapitulusával és önismertetőjével⁶⁴ teljes összhangban), hogy az említett kérdések vizsgálata a második kötetre marad. Mivel ennek megírásától végeredményben eltekintett, az *AF* bizonyos pótolatlan hiányosságokat mutat fel.

Husserl Gottlob Frege *Az aritmetika alapjai* c. művét az *AF*-ban beható kritikának vetette alá, mivel több tekintetben is elégedetlen volt Frege számfogalom-kezelésével. Ennek a Frege-kritikának a rekonstrukciójához a legfontosabb dokumentumokat az *AF* VI. és VII. fejezetében találjuk. Csakhogy éppen ezeket a fejezeteket Husserl nem sokkal publikálásuk után máris bizonyos pontokon elhibázottnak minősítette. De mennyiben vonatkozik Husserl önkritikát szorgalmazó imperatívusza a már véghezvitt Frege-kritikára? A Husserl saját magával szemben alkalmazandó korrektúráját megnevező textust és annak szöveggörnyezetét a K I 54-es archívumi konvolutumban találjuk, amelyet a Hua XII. és XXI. kötetei részben már kiadtak, és alapvetően az *AF* második kötetéhez tartozó gondolatmeneteket adnak közre.⁶⁵

Husserl tulajdonképpeni éles Frege-kritikája egy erősen antidefinitórikus gondolatra épül, pontosabban arra, hogy bizonyos egyszerű (tehát nem összetett) fogalmak nem definiálhatóak. Ezért arra van szükség, hogy a konkrét fenoméneket vizsgáljuk meg és ezáltal megvilágítsuk a további fogalomképzés absztrakciós alapzatát. Husserl itt a fogalmak komplexitásának visszaadását vagy az összetett fogalmak elemeinek megadását érti definíció alatt, tehát valami egészen mást, mint amit a *Szemiotikában* olvashattunk.

Definiálni csak a logikailag összetettet lehet. Amennyiben pedig a végső, elementáris fogalmakra bukkanunk, akkor ott minden definiálás véget ér.⁶⁶

Forduljunk most Husserl későbbi, de szintén 1891-es megjegyzéseihez. A Wolfgang Künne által citált önkritikus szöveghely látszólag nem foglalkozik Husserl korábbi Frege-kritikájával. Természetesen feltételezhetjük, hogy az önkritika kapcsolata Fregéhez többszörösen közvetett: ennek értelmében a későbbi továbbgondolás során Husserl az *AF* teljes antidefinitórikus részét

⁶⁴ Vö. Hua XII, 6., 283./PA, 322–323. A könyv önismertetője (*Selbstanzeige*) így foglal állást: „Az éppen megjelent I. kötet két részre bomlik. Az első a fő témája szerint pszichológiai vizsgálódásokat tartalmazza, a sokaság, egység, számosság fogalmait érintve, már amennyiben azok nem szimbolikus (közvetlen) formában adódnak számunkra. A második rész tárgyalja a sokaság és számosság szimbolikus képzeteit. [...] A magasabb és egészen másféle szimbolikus módszerek tárgyalása, vagyis azoké, amelyek a számosság általános aritmetikájának lényegét teszik ki, a II. kötet számára van fenntartva [...]” Hua XII, 287–288.

⁶⁵ Vö. Hua XII, 308–407. A Hua XXI (252.) csak Husserl egyoldalas, feltételezhetően előzetes megjegyzését vagy figyelmeztetését tartalmazza a második kötet olvasóihoz.

⁶⁶ Hua XII, 119./PA, 130.

törölte az érvényes nézetek közül, és ezáltal Frege-kritikáját is feladta. Mint látni fogjuk, ennek esete semmiképpen sem állhatott fent.

Husserl önkritikus szövege ugyanis alapvetően azt a kérdést járja körül, hogy a szimbolikus számokat hogyan osztályozhatjuk és ezáltal hogyan különböztethetjük meg egymástól, és pedig annak ellenére, hogy ilyenkor nem állnak rendelkezésünkre a szemléleti-tulajdonképpeni képzetek, amely révén például bizonyos elemek kollektív összekötését (úgy mint a párok képzését) megvalósíthatnánk. Ez a kérdés azonban Husserl számára a VII. fejezet megírásának idején még nem volt teljes mértékben tisztázott.

Az *AF* VI és VII fejezete⁶⁷ még *csak* a sokaságok tulajdonképpeni képzeivel foglalkozott és megállapította, hogy az ilyen sokaságok azonosságát nem lehet definíció révén megállapítani: tehát nem két halmaz elemeinek egységes-egyértelmű egymáshoz rendelésével valósítjuk meg, hanem olyan párok kollektív összekötésével, amelyek ugyanabban a szemléleti összefüggésben fordulnak elő: „[...] ezáltal pedig egymástól nyerik a megkülönböztetést” (Hua XII, 106./PA 115.) és nem egy külsődleges osztályozási szemponttól, amely nem maga az „azonos szám”, hanem „csupán kezekszik annak megállapításáért” (Hua XII, 105./PA 114.). A definíció tehát a logikai igazolás egyik formája, amely a tulajdonképpeni („képzetes”) számok szimbolikus rövidítésének formáit előkészíti ugyan, de nem helyettesítheti a kollektív összekötést. Ez különösképpen nem állhat fent akkor, amikor két olyan halmazt hasonlítunk össze egymással, amelyekről tulajdonképpeni módon alkottunk képzetet. A logikai igazolás tehát külsődleges és nem következik a tulajdonképpeni alapok tárgyalásából.⁶⁸ Két ilyen halmaz kapcsolatát nem a definíció által rögzített azonos szám, hanem a kollektív módon összekötött elemek azonos számossága határozza meg. Az *ekvivalencia* terminusának korrekt használata érdekében Husserl a már említett kérdésből indul ki: az ekvivalencia nem azonos szám, amelyet a kölcsönös-egyértelmű egymáshoz rendelés mutat fel és nem a tulajdonképpeni módon végrehajtott kollektív összekötés folyamata. Amennyiben tulajdonképpeni halmazokról beszélünk, nem szabad elfelejtenünk, hogy:

⁶⁷ Hua XII, 96kk. (VI. fejezet: Az azonos számúság definíciója a kölcsönös-egyértelmű egymáshoz rendelés révén)/PA, 103.

⁶⁸ Vö. ehhez DeBoer, Th.: *The Development of Husserl's Thought*. Nijhoff, Den Haag, 1978, 70., valamint még korábbi Farber, M.: *The Foundation of Phenomenology*. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy. Harvard UP, Cambridge, MA, 1943, 37.: „Husserl azt állítja, hogy az ekvivalens aggregátum közös mozzanata nem egyszerűen a szám egyenlősége vagy az ekvivalencia, hanem sokkal inkább a szó igazi értelmében vett azonos szám.”

Az, ami az ekvivalens halmazokban közös, az nem egyszerűen az 'azonos szám', vagy határozottabban szólva: az ekvivalencia, hanem a megegyező számosság, a szó igazi és tulajdonképpeni értelmében.⁶⁹

A vizsgált források további problémákra is fényt derítenek. A szerző az „igazi és tulajdonképpeni” számosság fogalmát említi. Elég feltűnő, hogy az a Husserl, aki már legalább az 1890-es év első felében komoly figyelmet fordított a tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni képzetek kapcsolatára, illetve ennek a viszonynak a tisztázását a teljes logika megalapozására vontakozó relevanciája miatt vizsgálta, itt (vagyis az *AF* első felében) mintha ezt a nézetét teljesen elfelejtette volna. Az is szembetűnő, hogy a VII. fejezetben „azonos szám”-ként jellemzett ekvivalencia leírása teljesen másképpen fest a XI. fejezet elején. A VII. fejezetben az ekvivalencia csupán nem zárja ki a definiálhatóságot. A XI. fejezet viszont már precízebb eszközökkel rendelkezik a fogalom megragadására: az ekvivalencia leírásának két faktora: (a) az identikus tárgyi vonatkozás, és (b) e tárgyi vonatkozás végrehajtásának két különböző módoszata. A definíció feltétele az, hogy rendelkezünk az azonos tárgy megnevezésének két különböző formájával. A tulajdonképpeni képzetek esetén viszont nincs szükségünk ilyen jellegű definíciókra.

Ennek a tárgyi következetlenségnek a magyarázata szerintem abban rejlik, hogy a fenti szövegrésznek (vagyis a VII. fejezetnek) nagy részét Husserl hallei tanári pályafutásának kezdete után (tehát már kész habilitációval a háta mögött), ellenben valószínűleg még 1890 előtt írhatta. Emellett legalább három szöveges bizonyítékot is felhozhatunk Husserl korai korszakából, amelyek egyben vizsgálatunkat ennél az egyszerű filológiai kérdésnél tovább is vezetik.

(1)

A tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek fogalmát Husserl a *Habilitationsschrift*-ben (vagyis habilitációs értekezésében) még nem különböztette meg egymástól, illetve utalást sem tesz rá, annak ellenére, hogy az elkülönítést ismernie kellett Brentano a logika reformját hirdető bécsi előadásaiából (amelyeknek hallgatója volt). Husserl 1887 tavaszán a habilitációs értekezését viszont egy olyan időszakban írta, amikor Carl Stumpf hallei előadásaira járt. Ezeknek az előadásoknak centrális témája volt az ún. „szimbolikus képzetek” tárgyalása. Stumpf szerint a szimbolikus képzetek a bonyolultabb (vagyis az emberi gondolkodást döntően elősegítő) jelrendszerek alapzatát képezik. Stumpf szerint két ilyen jelrendszer van: az algebrai vagy aritmetikai megjelölések komplexuma és a nyelv. Az efféle jelrendszerek használata az embert az állati volt regisztereiből is kiemeli, mivel ezeket „kitünteti annak

⁶⁹ Hua XII, 116./PA, 127.

az egzaktága, ahogyan elemeik a közönséges képzetekre vonatkoznak” (Q 14/507). Stumpf számára a komplex jelrendszereknek komoly elementáris logikai funkciója is van, például az ítéletképzés esetében.

Stumpf 1887-es logika-előadásai a „nyelvi kifejezés”-nek fontos architektónikai szerepet szántak,⁷⁰ ellenben az erről szóló részek nagyjából már azután kerültek az akadémiai közönség elé, miután Husserl egyetemi honosítása és a habilitációs folyamat is lezajlott (persze a szimbolikus képzetekről Stumpf már az év májusában is előadott),⁷¹ valamint Husserl véleményem szerint még nem volt abban a helyzetben, hogy a frissen hallott gondolatokat részletes átdolgozás után beépítse saját érvmenetébe és habilitációs értekezésébe. A nosztrifikációs vizsga és a próbaelőadás után viszont több ideje volt arra, hogy a több oldalról is megvilágított gondolatokat szintetizálja.⁷² Már említettük, hogy Stumpf előadásainak példaanyaga és Husserl szemiotika-tanulmányának exemplumai között sok tartalmi hasonlóságot fedezhetünk fel. Ez a körülmény aligha támaszthatja alá egy kizárólagos Stumpf-hatás tézisést, azt azonban igen jól, hogy Stumpfnek döntő hatása volt a fiatal Husserl bizonyos kulcstémáinak kidolgozására (vagy tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek kapcsolatának tárgyalásában éppen egy újabb Brentano-olvasatra). Csakhogy ezen túl egy harmadik faktorról is számolnunk kell: Husserl elképzelése arról, hogy a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek között logikai parallelizmus áll fent egyik említett forrás alapján sem következtethető ki, illetve nem támasztható alá azzal, hogy ezek mondanivalóját az *AF*-re alkalmazzuk.

(2)

Frege könyve, *Az aritmetika alapjai* először 1887-ben került Husserl tulajdonába.⁷³ Nem meglepő, hogy az akadémiai célokból 1887-ben kinyom-

⁷⁰ Vö. Ms. Q 14/8a et passim. A logikát Stumpf annak definíciója után a következő hármas feladatmegjelöléssel látja el (1887. március 27-i előadás): 1) A gondolatok és azok nyelvi kifejezése; 2) Az ismeretek ellenőrzése; 3) Az ismeretek feltalálása („felfedezése”) értelmében.

⁷¹ Vö. Ms. Q 14/22 kk.

⁷² Husserl már egyetemi pályafutásának elején is kínosan igényes volt önmagával szemben (amely igényesség az egyetemi adminisztrációs határidők tekintetében csak fenntartásokkal tartható érvényesnek). A *Habilitationsschrift*-ből csak egy „négy ívnyi füzetecskét” nyomtattatott ki (mely mindössze 64 oldalra rügött annak első kiadásában. Vö. Hua XII, 8/ PA, IX.), és a hallei adminisztratív követelmények által előírányzott szabályzatnak csak az elengedhetetlen minimumát teljesítette. Stumpfnek írt híres 1890-es levelében ezt így magyarázza: „Sajnos nem adatott meg számomra, hogy az írás és az átírás folyamán tisztázzam gondolataimat. Ameddig valamiben nem vagyok bizonyos, tollam még csak nem is érinti a lapot. Viszont ha tisztán megértettem valamit, azután már minden gyorsan megy.” (BW I, 157.)

⁷³ Lásd Husserl bejegyzését saját példányában a BQ 144-ben (lásd a fenti listát a tanulmány 2-es pontjában), illetve *Chronik*, 18.

tatott habilitációs értekezés-részletekben (vagyis a könyvesboltba nem került *A szám fogalmáról* (Über den Begriff der Zahl – ÜB)Z⁷⁴ című brosúrában nyoma sincs a későbbi Frege-kritikának, sőt még Frege említésének sem. Mint emlékeztetünk, Frege első említése az *AF*-ben éppen az első fejezetben történik. Az ÜBZ megfelelő helyein ez az utalás elmarad, mint ahogy a Frege említésének keretét adó Mill-kritikát sem találjuk meg (Vö. ÜBZ, 14–15.). Áruklodó azonban a VII. fejezet végén az a további bibliográfiai adatokat nyújtó, kiegészítő lábjegyzet, amely éppen a kritizált ekvivalencia-elméletekhez szolgál adatokkal: „Mióta ezt a fejezetet megírtam”, fogalmaz, „a fent jellemzett tendencia újabb keletű dokumentumai váltak ismertté számomra” (Hua XII, 125. lj. / PA, 137. kk, lj.). Husserl itt Gerardus Heymann könyvéről (*Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*) és Dedekind írásáról, a *Was sind und was sollen die Zahlen?*-ről tesz említést. Az előbbi 1890-es, a második 1888-as.⁷⁵

Frege könyvének megismerése valószínűleg ösztönzőleg hatott Husserlre, aki egyet nem értésének gyorsan hangot is adott és a vonatkozó kritikát beleillesztette a *Habilitationschrift* továbbírt szövegébe, valamint tovább tudakozódott a témában Heymann és Dedekind irányába, majd annak a problémáját is megfogalmazta, hogy a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek közötti viszony (vagyis az említett viszony logikai jellegének) tisztázása hogyan segíthet a felvetett kérdések megoldásában.

(3)

Az 1889/90-es téli szemeszterből származik annak első konkrét bizonyítéka, hogy Husserl gondos vizsgálatnak vetette volna alá a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek parallelizmusát. Egy hallei, „a szám fogalmáról” szóló egyetemi előadásban beszélt arról dokumentálható módon először, hogy számjegyek feltalálása nem kényelmi szempontok miatt vált szükségessé (hogy a számokat precízebben tudjuk rendszerezni), hanem azt a célt szolgálja, illetve annak módszerét alapozza meg, „hogy a számok birodal-

⁷⁴ Újra kiadta a Hua XII, 289–338. Az általam használt oldalszámok az eredeti kiadásra vonatkoznak.

⁷⁵ Dedekind szövegének eredeti kiadása ekkor Husserl tulajdonában volt (BQ 85. a személyes könyvtárban). Gerardus Heymann könyve viszont csak 1905-ben került Husserl magánkönyvtárába. Nagyon jellemző a korabeli, erősen az aktualitás és a korszerű professzionizmus jegyében fogant akadémiai viszonyokra, hogy a késő 1880-as évek publikációit Husserl nagyon gyorsan elolvasta, Frege könyvének viszont csak 5 éves késéssel fogott neki. Ez nagyban összefügg általában azzal, hogy Husserl milyen jellegű könyveket olvasott tanári pályafutása elején és a magándocensi években. Azt is meg kell jegyezni, hogy a habilitációs értekezés befejezése Husserl számára gyakorlati szükség volt: hiszen minél gyorsabban teljesítenie kellett a hallei egyetem diktálta adminisztratív feltételeket. Egy ilyenfajta jogosítvány vagy fokozat megszerzéséhez úgy tűnik, hogy Frege művének ismerete nem volt kizárólagos feltétel.

mát egyáltalán felépíthessük [...]” (*Vorlesung*, 304.), hiszen szimbolikus számképzés nélkül, még az olyan egyszerű számokról való képzetalkotásra sem lennénk képesek, mint amilyen például a 6 vagy a 7, vagyis tulajdonképpen mindazok a számok, amely a szemléletiség határát jelentő 5 fölött vannak.⁷⁶ Arról is ebben az előadásban beszélt Husserl első alkalommal, hogy a „valódi” és a „szimbolikus” (vagyis még nem használta egyértelmű terminológiai szándékkal a „tulajdonképpen” és „nem-tulajdonképpen” szavakat) számok között parallelizmus áll fent, amelynek nyomán „számfogalmak” és „számnevek” között (uo.) minden lépésben egymáshoz igazíthatóak.

Habár ez a parallelizmus egészen biztosan fennáll, a nagyobb számok képzése és használata (mivelhogy nem tulajdonképpen halmaz az alapjuk) bizonyos nehézségekkel is terhes. A szimbolikus számokat ugyanis valamilyen, a képzetes számoktól eltérő módon kell rendeznünk és osztályoznunk, mivel a tulajdonképpen (szemléleti) eszközök ilyenkor nem állnak rendelkezésünkre:

Mindez azonban *in abstracto* nem kivitelezhető [...]. Vegyük pl. a 6,7,8 vagy 5, 9, 6, 1 számokat, így koncipiálhatjuk akár a $6+7+8$ -at vagy az $5+9+6+1$ -et is. Csakhogy azt is belátjuk-e ezzel, hogy ezek a számok egymással megegyeznek? *Nem.* Ebben az esetben olyan osztályozási kritériumra van szükség, amely nem esetleges és önkényes, hanem egységes és szisztematikus képzést tesz lehetővé, és amelyet a többi képzés mércéjeként is használhatunk. Azok a számok tehát, amelyekről szimbolikus módon alkottunk képzetet, problémává válnak.⁷⁷

A szimbolikus jelek osztályozása tehát elengedhetetlen, és pedig nemcsak azért, mert ennek révén a számolás egyszerűbb, könnyebb lesz, hanem mert így olyan számok is tárgyalhatók válnak, amelyekről esélyünk sem lenne tulajdonképpen képzetet alkotnunk. Ha azonban csak az *AF* VI. és VII. fejezeteit olvassuk, ennek a parallelizálásnak nyomát sem találjuk. A halmaz elemeinek páronkénti összekötése csupán „egyenleti a szimbolikus képzetalkotás útját” és a számolási folyamat lerövidítésének világos alapjaként kerül

⁷⁶ Husserl a tulajdonképpen és nem tulajdonképpen számok közötti határt írásaiban többször el- vagy odébb tolt. A nosztrifikációs vizsgáján védelmezett tézisek ötödik darabjában (1887-ben) a *hármas* számot (*Hua* XII, 339.) tekintette határértéknek. A *PA* X. fejezetében pedig az áll, hogy: „Ennek megfelelően a tizenkettő (vagy pedig egy ehhez közel eső alacsonyabb szám) a tulajdonképpen számfogalmak végső határa” (*Hua* XII, 192/*PA*, 214.). Nem szabad elfelejtenünk, hogy ezekkel a tézisekkel Husserl nem a pontos határ kijelölését kívánja feltétel nélkül megvalósítani, inkább azt fejezi ki, hogy ennek a határnak a megállapítása nem filozófiai kérdés (vagyis regionális nézőpontok szerint a filozófiai konzekvencia komolyabb befolyásolása nélkül változhat!).

⁷⁷ *Vorlesung*, 300.

leírásra.⁷⁸ Mivel tehát Husserl már 1891 előtt is beszélt már párhuzamosan futó (értsd: egyenértékű) megismerésmódokról, az *AF* említett részéből származó szöveghelyek meglehetősen félrevezetőek. Csakhogy itt Husserl nemcsak egy régebbi érvelésmódot használ, hanem a teljes érvelés menete is egy régebbi didaktikai alapstruktúrát működtet: már az 1889/90-es számfogalom-előadás is úgy épült fel, hogy a szöveg először a kollektív összekötéssel és a tulajdonképpeni képzetekkel tisztázta azok működését; majd csak ezután és ehhez kapcsolódva foglalkozott az ezen a szinten megmaradó (akár saját magától származó) vizsgálati módok hiányosságaival, illetve a túlnyomórészt a tulajdonképpeni képzeteket mérvadónak tekintő korábbi elméletek strukturális problémáival.⁷⁹ Az *AF* szövege tehát egy olyan textuális mozaik, amely Husserl filozófiai fejlődésének kis időkülönbséggel kialakult, de mégis jelentős változásokat felmutató korszakaiból származó részletekből tevődik össze, melyek átmenetének megértése nem teljesen zökkenőmentes és így bizonyos egyenetlenségekhez vezet.⁸⁰

A tulajdonképpeni képzetekkel való intenzív filozófiai foglalkozás azonban Husserlt egy új elképzeléshez vezette, amely a *viszonylag későn írt* VI. és VII. (vagyis a szimbolikus képzetek klasszifikációs problémáit tárgyaló) fejezetek korrektúra-kísérletében is tetten érhető. A teljes „önkritikus” gondolatmenet így hangzik:

Minden számhoz tartozik egy vele azonos a számsorban, ellenkező esetben (valamely elrendeződés esetén) a számsorban végtelen hosszan haladnék előre; ha tehát a szám vagy annak egy része kölcsönös-egyértelmű egymáshoz rendezés útján a számsorral kerülne viszonyba, akkor épp olyan végtelen lenne, mint ez utóbbi. A számsort tehát a véges számok számterülete osztályozza [...]. Az ekvivalenciák révén nyert számdefiníciókról írt fejezetemben tehát döntő módon tévedtem. Ott azonban még csak a tulajdonképpeni számképzetekről volt szó, és ezek nem szorulnak rá ilyen definíciókra. Azt azonban rosszul ismertem fel, hogy a nem tulajdonképpeni számképzetek olyan osztályozási eljárásra szorulnak, amely *a priori* módon nem adott, tehát a priori módon nem is tud-

⁷⁸ Vö. Hua XII, 108/ PA, 118.

⁷⁹ Vö. Vorlesung: Vorlesung über den Begriff der Zahl. WS 1889/90 – Lecture on the Concept of Number. Hrsg. Carlo Ierna. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 5 (2005), 278–309, 296. Az előadás harmadik szakaszának elején ez áll: „Alapvető hibánk az volt, hogy nem ismertük fel: azok a számképzetek, amelyek 5-ön túlmutatnak, nem adódnak számunkra tulajdonképpeni módon [...], nagyrészt ennek köszönhető, hogy ezen tudomány igazi megértéséhez még nem jutottunk el [...]”

⁸⁰ Husserl hasonló dolgot állít saját szövegéről Alexius Meinongnak (egy 1891. 05. 22-i levélben): „Ez a mű [az *AF* – Z. D.] nagyrészt korábbi évek munkájának eredménye, annyi ellenállás és gátlás ellenében született, hogy nehezen áll össze egy harmonikusan kiegyensúlyozott egésszé.” (BW I, 128.)

hatjuk, hogy ez az osztályozás egyáltalán lehetséges-e. Erre szolgál [vagyis ennek áthidalására – besz. ZD] viszont találó módon az ekvivalencia-fogalom.⁸¹

De mit is jelent az a bizonyos ekvivalencia-fogalom, amely a nem tulajdonképpeni számképzetekhez találó módon illeszkedik? Az itt teljes terjedelmében visszaadott önkritika nem csak egyszerű megismétlése annak, amit a szám fogalmáról szóló előadásból már megtudhattunk, hanem az ekvivalencia-fogalom egy új felfogását adja tudunkra, még ha ennek az újdonságnak a ténye nem is feltétlenül világos az első pillanattól fogva. Az ekvivalencia itt nem „azonos szám” (mint még akár a kritizált *AF*-fejezet vagy fejezetek címében is) és nem is a számok ekvivalenciája, hanem logikai kritérium a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek közötti parallelizmus tisztázására: ennek nyomán a kétféle képzet különbsége jelentés- vagy értelemkülönbség.

5. Következtetés

A husserli önkorrektúra-kísérlet a tudottak fényében véleményem szerinti leghelyesebb olvasata tehát abban áll, hogy Husserl 1887 és 1890 között ekvivalencia-fogalmát jóval precízebben írta le. Az *AF* VI. és VII. fejezeteiben két halmaz azonos számúságának tulajdonképpeni (tehát nem szimbolikus) definícióját jelentette (vagyis a két halmaz egymáshoz rendelésének egy tulajdonképpeni, a páronkénti összekötés révén végrehajtott módszerét). Később (a XI. fejezetben – illetve még korábban, a *Szemiologia*-tanulmányban) ez az ekvivalencia-fogalom egy új meghatározást kapott: az ekvivalencia két olyan dolog kapcsolata, amelyek ugyanazt a tárgyat vagy tárgyiságot különböző értelemben (tulajdonképpeni, illetve szimbolikus módon) jelölik. Ezt azonban Husserl nem fejezte ki elég hangsúlyosan. Mégpedig olyannyira nem, hogy az ezzel a meghatározással ütköző, illetve annál jóval kevésbé pontosabb első ekvivalencia-fogalmat továbbra is használta a korábbi fejezeteiben. Az új ekvivalencia-fogalom azonban a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni (szimbolikus) képzetekkel való komoly foglalkozás egyenes ágú következménye és ezáltal Husserl módszertani fejlődésének gyümölcse: *Axiomatika filozófiája* nem olyan vizsgálódás, amely aritmetika általános elveit a szám fogalmából kiindulva magyarázza.⁸² A számosság kollektív összekötés révén való meghatározása (és az ekvivalencia mint az azonos számúság defi-

⁸¹ Hua XII, 403.

⁸² Ezt először a híres Stumpf-levélben fogalmazta meg. Vö. BW I, 158. et passim. Lásd még ehhez Ierna, C.: The Beginnings of Husserl's Philosophy. Part 1: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* V, 2005, 1–56, 36. kk.

níciója) éppen hogy a korábbi felfogáshoz kapcsolódik, amelyet Husserl szinte teljes egészében feladott már az *AF* megjelenése előtt. Husserl önkritikája tehát nem általában az ekvivalencia-fogalom használatára, hanem saját korábbi ekvivalencia-fogalmára értendő. Azt pedig, amit Fregével kapcsolatos kritikájában mondott, ebben az önkritikus megnyilatkozásban nem is érintette. Nem tudhatjuk tehát, hogy Husserl feladta volna erős antidefinitörikus elképzeléseit, illetve hogy a fenoménekről mint absztrakciós alapzatról szóló elméletét elvetette volna. Szerzőnk azonban egy szóval sem említi ezen a helyen, hogy a strukturálisan legegyszerűbb fenomének (például a legelementárisabb, a tulajdonképpeni képzetalkotással is felfogható számok) a klasszifikációs definíció bármely módszerére szorulnának. Csupán annyit mond, hogy ez az ekvivalencia révén való definíció nagyon is illik a nem tulajdonképpeni (szimbolikus) számokhoz.

Végeredményben tehát kijelenthetjük: az, amivel Husserl 1891-ben egészen biztosan szembefordult, nem más, mint a szám fogalmának olyan típusú tárgyalása, amely nem vet számot a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni képzetek közötti viszony logikai alapjaival. Husserl azonban filozófiai debütumkájának érvmenetét olyan erősen a II. kötetben mondandókra (főleg az említett logikai alapok vizsgálatának előkészítésére) élezte ki, hogy a főszövegbe bizonyos, a régebbi módszertani álláspontot tükröző részek is bekerültek. Ezt az általam mozaikszerűnek nevezett könyvszerkesztési technikát azonban könnyebben megérthetjük, ha belegondolunk abba, hogy habár az *AF* egy olyan szövegből nőtt ki, amely a szám fogalmát tárgyalta, mégis egy olyan időszakban jelent meg, amelyben Husserl már egyáltalán nem érdeklődött a számfogalom iránt. Ez nagyon erősen megmutatkozik Husserl akkori publikációs vázlataiban. A kitartóan tervezett és az első kötetben beharangozott és előkészített második azonban sohasem született meg, hiszen az említett logikai alapok tárgyalása jócskán túlmutatott azokon a témákon, amelyek kapcsán ezt a kérdést a második kötet tárgyalni szerette volna, vagyis az általános aritmetikán, a kalkulus filozófiáján (az *AF* egyik központi témáján) és azokon a már 1889 óta⁸³ végzett vizsgálatokon, amelyek az irracionális számokkal való műveletvégzés lehetőségével foglalkoztak. Husserl filozófiai életművének itt tárgyalt sajátosságát jól jellemzi az, amit az *AF* előszavában a második kötetéről mond. Állítása szerint „ha a körülmények kíméletesek lesznek”, abban az euklidészi geometria egy új elmélete is helyet kap majd. Mi, későbbi olvasók már jól tudjuk, hogy ezek a körülmények mégsem voltak eléggé kíméletesek.

⁸³ Vö. *Vorlesung*, 306–309. (negyedik szakasz).

Edmund Husserl művei

- Hua XII *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890–1901). Hrsg. Lothar Eley, 1970.
- Hua XVII *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. Paul Janssen, 1974.
- Hua XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. Hrsg. Elmar Holenstein, 1975.
- Hua XIX/1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. Ursula Panzer, 1984.
- Hua XX/1 *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913). Hrsg. Ullrich Melle, 2002.
- Hua XXI *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*. Hrsg. Ingeborg Strohmeier, 1983.
- Hua XXII *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. Bernhard Rang, 1979.
- Hua XXIV Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Hrsg. Ullrich Melle, 1984.
- Hua XXX *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11. Hrsg. Ursula Panzer, 1996.
- Hua Mat I *Logik. Vorlesung 1896*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann, 2001.
- BW Edmund Husserl: *Briefwechsel*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann, 1994.
- IG „Intentionale Gegenstände. Edition der ursprünglichen Druckfassung“ (Hrsg. und eingeleitet von K. Schuhmann), in: *Brentano Studien* 3 (1990/91), 137–176.
- PA *Philosophie der Arithmetik*. Psychologische und logische Untersuchungen. Erster Band. Halle: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891.
- ÜBZ *Über den Begriff der Zahl*. Psychologische Analysen. Halle: Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), 1887.
- Vorlesung „Vorlesung über den Begriff der Zahl. WS 1889/90 – Lecture on the Concept of Number.“ Hrsg. Carlo Ierna. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 5(2005), 278–309.

A tapasztalat fogalma John Dewey filozófiájában

Köztudomású, hogy John Dewey a pragmatizmus kiváló képviselője, ezen túlmenően azonban az is megállapítható, hogy a harminchét kötetes életműből viszonylag kevés jelent meg magyar fordításban, több évtizedes munkásságáról inkább közhelyek szintjén beszélnek, s mindent összevetve munkássága nem tekinthető a magyar filozófiai szakírások kedvenc hivatkozási pontjának. Ennek ellenére – vagy éppen ezért – Dewey szerteágazó, igen gazdag tematikájú életműve igazi kihívásnak mutatkozik.

Tanulmányomban Dewey tapasztalatfogalmának elemzésével és operacionalizálásával foglalkozom, egy olyan terminus kutatásával, amely kétségkívül az amerikai gondolkodó egyik alapfogalma. Ennek a felfogásnak a jelentősége, relevanciája abban áll, hogy fordulópontot képez a hagyományos tapasztalatkoncepciókhoz viszonyítva, hozzájárult a modernizmus dualizáló, a megismerő szubjektumot objektumától különválasztó szemléletmódnak a meghaladásához. Dewey már a 20. század elején jelentős lépéseket tett a hagyományos, metafizikai gondolkodás ellenében egy holisztikus, komplex tapasztalatfogalom, illetve egy újszerű, interakción alapuló eszmeiség kialakítása irányába. Tehát egyrészt azt tartottam érdemesnek vizsgálat alá venni, ahogyan Dewey újragondolta a tapasztalat fogalmát, valamint azt is, ahogyan a tapasztalat működ(tet)éséről értekezett az élet különböző területein.

Dewey a hagyományos filozófiák, illetve a természettudományos kutatások eredményeinek elemzése nyomán arra a következtetésre jutott, hogy szükségszerű tisztázni a tapasztalat jellegét és szerepét. Úgy látta, hogy a filozófia s az európai gondolkodás általában menekülni próbált a tapasztalat összetett mivolta láttán, egyrészt azért, hogy nem vették figyelembe a tapasztalatot, mint például a kartézianus iskola, vagy csak bizonyos vonatkozását ragadták ki a tapasztalatnak, saját filozófiai rendszerük szükséglete alapján.

* A szerző egyetemi adjunktus a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Pszichológia- és Neveléstudományi Karán.

Dewey műveit Jo Ann Boydston adta ki 37 kötetben 1969 és 1990 között a *The Collected Works of John Dewey* című kritikai kiadásban. A kiadás három részre tagolódik: korai művek – *The Early Works (EW)*, a közép időszak írásai – *The Middle Works (MW)*, illetve a késői művek – *The Later Works (LW)*. A szakirodalom ezt a kiadást tekinti az egyetlen hiteles változatnak, a tanulmányomban szereplő idézetek fordításai ennek a kiadásnak az alapján készültek, nem lévén más magyar fordításuk.

A tapasztalat komplexitását tisztázandó, Dewey néhány alapvető mozzanatot hangsúlyozott. Először is úgy vélte, hogy a tapasztalatban van valami objektív, amit tapasztalunk, ami a szubjektumtól különbözik. A tapasztalatunk tárgya a természet, a környezet, mindazok a dolgok, amiket megtapasztalunk. Vannak kezdetleges, közvetlen tapasztalatok, melyekben az elemek rendezetlenül, heterogén módon jelennek meg, és vannak valódi, megismeréssel járó tapasztalataink, amelyek anyaga egységes, integrált. Dewey elgondolásában a tapasztalat ún. „kétcsöví” fogalom, amely ember és környezete közötti interakció folyamatára és tartalmára egyaránt vonatkoztatható. Egy interakció akkor válik tapasztalattá, ha a tapasztaló szubjektum tanul belőle, következményei vannak későbbi cselekvéseiben is a tapasztaltaknak. A tapasztalat elemzésekor Dewey az elszenvedés és a tevés közé helyezte annak jellegét, valójában a tapasztalat folyamán egyaránt teszünk és elszenvedünk, akár csak a légzéskor: a be- és kilégzés egyaránt szükségszerű: „A tapasztalás olyan, mint a levegővétel, a be- és kilégzés ritmusához hasonló”.¹ Dewey megfogalmazása rendkívül szemléletes, ezzel is a szervezet és környezetének organikus egységét hangsúlyozta, s megszüntette egyik vagy másik kiemelt státusát. A tapasztalat prospektív jellegű, előrevetíti azt, ami következik, az ismeretlen fele mutat, s ily módon a jövővel teremt kapcsolatot. Olyan folyamat, amely során felhalmozódnak az ember és környezete interakcióból származó élmények, s ennek során az egyén visszafordíthatatlanul átalakul.

Dewey a tapasztalat elemzésekor két szintről beszélt: az elemi szintű, elsődleges tapasztalatról és a másodlagos, reflektív tapasztalatról. Az elsődleges tapasztalat anyaga feldolgozatlan, csiszolatlan nyersanyag, míg a reflektív tapasztalaté kidolgozott, kifinomult, származtatott ismeretanyag. Ez utóbbi annak köszönheti csiszoltabb mivoltát, hogy létrehozásában a rendszerezett gondolkodás is közbelép. A kettő közötti különbségre Dewey a következőképpen világított rá: „a különbség a minimális reflexió eredményeként létrejövő tapasztalat és a folyamatos, szabályos reflektív kutatás következtében előálló tapasztalat között lép fel”.² Ezt az utóbbi, komplexebb tapasztalatot a tudományok és a filozófia dolgozzák ki, de a reflektív tapasztalat eredményeinek tesztelésekor a tudósok visszatérnek az elsődleges tapasztalatokhoz, elmentében a filozófusokkal, akik rendszerint elmulasztják az elméleti szférából visszautalni az elsődleges tapasztalat fele, nem tartván relevánsnak ezt a mozzanatot. A másodlagos tapasztalat voltaképpen az elsődlegesnek a jelentését hivatott tisztázni, értelmezni, magyarázni. Absztrakciók és általánosítások

¹ Dewey, John: *Art as Experience*. LW, 10, 62. „Experiencing, like breathing is a rythm of intakings and outgivings.”

² Dewey, John : *Experience and Nature*, LW 1. 15. „[...] the distinction is one between what is experienced as the result of a minimum of incidental reflection and what is experienced in consequence of continued and regulated reflective inquiry.”

révén, az elsődleges tapasztalat ismeretlen elemeinek jelentésbeli gazdagságának elemzése által, a részek felfedezése és egészbe való reintegrációja nyomán jutunk el a teljes szituáció megértéséig. Az elsődleges és másodlagos tapasztalatok között oda-vissza út van, egymást kölcsönösen értelmezik. Dewey a túlzott intellektualizálás veszélyeitől próbálta megóvni a gondolkodást, hangsúlyozva, milyen alapvető jelentősége van mindkét tapasztalati szintnek, így annak is, hogy a már letisztult gondolatoktól visszatérjünk az elemi tapasztalatok gazdagságához. A kétfajta tapasztalat elhatárolása relatív, hiszen konkrét és elvont közötti határ az egyén intellektuális fejlődésének függvénye: bizonyos, konkrét, egyszerű dolgok valamikor még ismeretlenként jelentek meg az egyén számára, majd rendszerbe kerültek és nem problematikusak többé. A két tapasztalat közötti határ tehát átjárható, dinamikusan változó, individuumsfüggő. Dewey a természet és tapasztalat kapcsolatát különösen problematikusnak látta, mert szerinte a filozófiai hagyomány mindent megtett a természet és ember különválasztása érdekében, a tapasztalatot a nem természeti vagy empiria fölötti folyamatként értelmezve. A tapasztalatot Dewey szerint nem lehet és nem szabad elszigetelni a természettől, hiszen éppen általa lehet a természet lényegébe mélyebben belelátni: „[...] a tapasztalat egyaránt a természetről szól, és a természetben van. Nem a tapasztalat az, amit megtapasztalunk, hanem a természet – a kövek, a növények, állatok, betegségek, az egészség, hőmérséklet, elektromosság és így tovább”.³ A tapasztalat természeti és benne van a természetben. Az ember nem természetfeletti és a természet nem emberfeletti, a tapasztalat és természet egymást kiegészítik, csakis egymás által értelmezhetők. A tapasztalat az élő szervezet és környezetének interakciója, az emberek a természetben léteznek, a benne-valóság Dewey számára különösen hangsúlyos. Nem úgy létezünk a természetben, mint „golyók egy dobozban” vagy „pénzermék a zsebben”⁴ – itt nem egyszerűen lokációról van szó, hanem interakcióról, tranzakcióról, amelyben az ember a környezete által létezik, speciális folytonosságban áll vele, ha szakadék jelenik meg a kettő között, az élőlény megszűnik létezni. Dewey rámutatott arra is, hogy a természet folyamatosan csapdákat és nehézségeket is állít az ember elé: „a világ kockázatok színtere, bizonytalan és instabil”⁵ – a természetből eredő veszélyek véletlenszerűen és váratlanul csapnak le ránk. Ezért elődeink nagyon sokszor védtelenül álltak e csapások előtt (földrengések, betegségek stb.). Az emberiség két, alapvetően különböző, ellenőrzési módot dolgozott ki a természettel kapcsolatban: a vallásos és a tudományos kontrollt. A vallá-

³ I. m. 12. „[...] experience is *of* as well as *in* nature. It is not experience which is experienced, but nature – stones, plants, animals, diseases, health, temperature, electricity and so on”.

⁴ I. m. 224.: „marbles in a box” or „coins in a pocket”.

⁵ Dewey, John: i. m. 43.: „the world is a scene of risk, it is uncertain, unstable”.

sos felfogása a világnak elítélte a kutatást, feltalálást, az anyagi világba való beavatkozást, a tudományos, technikai felfogás viszont első szakaszaiban durva és invazív volt. Dewey hitt a tudományos kutatás önmagát javító jellegében, és úgy vélte, hogy a természeti világgal szemben is valamiféle egyensúlyra kell törekedni, mert éppoly veszélyes megadni magunkat a természetnek, mint megpróbálni legyőzni azt.

A vallási, a tudományos és a művészeti tapasztalat

Dewey vallásos neveltetése ellenére nem tekinthető vallásos gondolkodónak a hagyományos értelemben. Viszonylag hamar elvesztette bizalmát az egyház problémamegoldó képességében. Elismerte, hogy a vallásosság az emberi létezés fontos aspektusa, de bírálta az egyház idejét múlta gyakorlatát, s a rekonstrukció szükségességét hangsúlyozta ebben a szférában is. A múltban a vallás képes volt csoportokat közösséggé alakítani, integráló, morális szerepet játszott. Az emberek nem csatlakoztak vallási csoportjaikhoz, hanem beleszülettek a közösségekbe, amelyeknek egysége és hagyományai a vallási rítusok által voltak reprezentálva. Dewey az egyház igazi problémáit nem a templomba járók számának csökkenésében látta, hanem az egyháznak az irányító, integráló erejének az elvesztésében. A közösségi szellem és a valós áhítatosság helyett csak a külsőségeket, ceremóniákat biztosító egyház nem találja régi helyét a társadalomban, ezért megérett a helyzet a vallás emancipációjára, hitelességének visszaszerzésére. Dewey úgy látta, hogy az egyházak intellektuális teljesítményüket illetően csődöt mondtak azáltal, hogy dogmatikusan állították: egy speciális igazságot birtokolnak és efelé egy nagyon keskeny út vezet. A tudományos diskurzus a 20. század elejére nyilvánossá és nyitottá vált, eközben a vallásos nézetek doktrínái kizáróak és behatárolóak maradtak, s amennyiben bárki is törekedne a vallási diskurzust nyitottabbá tenni, azt szentségtörőnek tekintik. Egy másik intellektuális csőd Dewey szerint az, hogy a meg nem válaszolható kérdésekre a vallás kényelmesen, természetfeletti erőkre hivatkozva ad választ. „Annak a feltételezése, hogy csupán természetfeletti instanciák képesek a dolgokat ellenőrzés alatt tartani, biztos módszer a problémák megoldásnak késleltetésére.”⁶ Ahelyett, hogy a vallásos tapasztalat az érzelmileg megdöbbentő, megható dolgokat tárná fel, a tudomány megválaszolatlan kérdéseire próbál spekulatív válaszokat adni. Dewey úgy gondolta, hogy a vallás szerepe az emberi értékek felfedezésében, az emberi kapcsolatok elősegítésében, az élet és halál kérdéseivel való szembesülés

⁶ Dewey, John: *A Common Faith*. LW 9, 51 „The assumption that only supernatural agencies can give control is sure method of retarding this effort of solving problems.”

megkönnyítésében állhat, semmiképp sem a természeti világ meg nem fejtett rejtélyeinek megválaszolásában.

De az egyház nemcsak intellektuális csődöt mondott, hanem – és ez Dewey szerint sokkal súlyosabb – erkölcsi csődöt is. A kereszténység a kezdetekben forradalmi változásokat ígért és követelt, ma már a gazdasági, politikai és más nemzetközi intézmények, a fennálló rend védelmezőjévé vált. Szintén súlyos probléma, hogy sok esetben maguk az egyházak generálják a konfliktusokat, az egyesítő, szolidaritást szorgalmazó tevékenységek helyett megosztó, egymással versenyző egyházi csoportokat láthatunk. „Nem lehet figyelmen kívül hagyni a tényt, hogy a történelmi kereszténység elkötelezte magát a bárányok juhoktól, az üdvözültek az elveszettektől és a kiválasztottak a tömegtől való különválasztása mellett”.⁷ Mindezek ellenére Dewey hitt a vallásos tapasztalat rekonstrukciójában, olyan új szimbólumok teremtésében, melyek megérintik az embereket és új intézmények kialakításában, melyek valóban képviselik az emberek vallásos érzelmi igényeit.

Dewey szerint a vallásosság nem a természetfeletti való kapcsolatban merül ki, sokkal inkább azt tekinti vallásos cselekvésnek, amit egy ideál érdekében teszünk, akadályokat elhárítva, félelmeket legyőzve, csupán azért, mert hiszünk egy cél örök érvényű értékében. A hit nem a tudás helyett áll, nem a dolgok alakulásának előrelátásában van szerepe, sokkal inkább olyan vitális energiákat mozgósít, amelyek az emberi szolidaritást irányítják. Amennyiben a vallásosság a mindenkor jó érdekében tett erőfeszítést jelenti, annyiban nem egy speciális tapasztalatról van szó, hanem minden emberi létezés folyamatának részeként értelmeződik, mindenféle tapasztalat részévé válik.

Isten fogalmát a különleges Létező fogalmával helyettesíthetjük, a mindenható király trónolása, uralma Dewey szerint már nem felel meg a demokratikus közegben élő emberek igényeinek. Isten az emberi vágyainkból és cselekvéseinkből fakadó ideális célok egysége, összességének megtestesítője lehet – „az összes ideális cél egysége, mely vágyakozásra és cselekvésre ösztönöz”.⁸ Vagyis Dewey számára Isten lehet a még széteső energiák egyesítője: irányíthatja, beindíthatja, lelkesítheti az embereket, megvilágíthatja értelmüket, fűtheti érzelmeiket. Dewey szerint vagy elvetjük a hagyományos istenképet, vagy olyan istenfogalmat alakítunk ki, mely természeti és emberi terminusokkal jellemezhető, szoros összefüggésben áll emberi létezésünk szükségleteivel, értékeink perspektívájával. A vallás, ezek szerint, a dogmatizmus helyett kérdező, hipotetikus, természetire irányuló magatartásával nyerheti vissza régi szerepét, hitelességét a társadalomban.

⁷ I. m. 55. „It is impossible to ignore the fact that historic Christianity has been committed to a separation of sheep and goats, the saved and the lost, the elect and the mass.”

⁸ I. m. 29.: „the unity of all ideal ends arousing us to desire and actions”.

Dewey vallás és tudományok összehasonlításakor megállapította, hogy mindkettőt valamilyen formában az embereket zavaró bizonytalanságok hívták létre, de míg a vallás legyőzni próbálja a kétségeket, a tudomány elismeri, mi több, élvezi azokat, mert azok produktívan előre mozdíthatják kutatásait. A tudományos problémamegoldás nem áll távol a mindennapitól, fokozati különbségről beszélhetünk csupán, állítja Dewey. „A tudományos témák és eljárások a józan ész problémáiból, módszereiből alakulnak ki”⁹. A mindennapi gondolkodás individuálisan és sztereotip módon operál, nem bontja fel a problémát, ezzel szemben a tudomány aprólékosan elemzi a dolgokat és a köztük levő relációkat. A tudomány az állandó, ismétlődő következményeket kutatja, gazdaságosan és mélyrehatóan mutatja be a vizsgálat tárgyainak minőségét, biztosít felettük egy bizonyos uralmat, mely a különböző szituációk megoldására szolgál. A tudományos elmélet hipotézis, melyet akkor érdemes megtartani, ha a konkrét tapasztalat igazolja, érvényesíti.

Dewey, hűen kora szellemiségéhez, szorgalmazta a tudományok alkalmazásának kiterjesztését az emberi élet minden területére, de nem vált a tudományimádat áldozatává. A tudománynak életcéljaink felülvizsgálata is feladata. Gondolkodásunkat fel kell szabadítani a hagyományok és a múlt terhe alól, ami azt is jelentette, hogy a deduktív következtetések, végső igazságok helyébe a kutató, önreflektív, kultúrákon átívelő tanulmányokat helyezzük, a kutatási módszerek, ellenőrzési módok, értékelések előtérbe kerülnek. A tudományos módszer Dewey álláspontja szerint olyan módszer, mely „működésében önmagát javítja és tanul a kudarcokból, sikerekből egyaránt.”¹⁰ Úgy vélte, hogy a tudományos tapasztalat az eddigiekben túl nagy hangsúlyt fektetett a tényekre, a végkövetkeztetésekre, a felfedezésekre, és mellőzte a tudományos kutatás lényeges, inherens tényezőit: a kutatás logikáját, folyamatát, az ítéletalkotás módját. Szerinte a kognitív következtetések értéke nagyban függ az alkalmazott módszertől. A tudományos módszert olyan technikának tartotta, mely segítségével a kételyt produktívvá lehet változtatni, bizonyos kutatás műveletévé alakítva azt. Ugyancsak fontos szerepe van – a módszer mellett – a tudományos attitűdnek. Negatív meghatározásban ez a rutinoktól, előítéletektől, dogmáktól, önérdektől való mentességet jelenti, pozitív megközelítésben Dewey ezen a kutatás, vizsgálódás, következtetés levonás iránti vágyat értette. A tudományos attitűd jellemzője, hogy nem csupán elfogadja, de jónak is tartja a kételkedést mint normális kihívást az emberi lény számára, vagyis „a tudományos módszer bizonyos szempontból olyan technika, mely által produktívvá tesszük a kételyt, átalakítva azt egy adott kutatás műveletei-

⁹ Dewey, John: *Logic: The Theory of Inquiry*. LW 12, 71–72. „Scientific subject-matter and procedures grow out of the direct problems and methods of common sense [...]”.

¹⁰ Dewey, John: *Reconstruction in Philosophy*. MW 12, 270.: „a method of knowing that is self-corrective in operation, that learns from failures as from successes”.

vé”.¹¹ A tudományos attitűd azt is jelenti, hogy meghallgatást nyernek mások véleményei is, illetve kritikát gyakorolunk saját véleményeinkről. A kooperatív intelligencia a közjóra irányul, a közösség értékelése a mindenkori kutatás fő kritériuma.

A megbízható tudományos igazság megszerzéséhez a türelmes, együttműködésen alapuló, kutatás vezet, ami megfigyelésekre, kísérletekre, reflexióra támaszkodik. Ennek ellenére, nincs biztos, garantált igazság. A tudományos eredmények mindig összetettek, olykor ellentmondásosak, de mindig személyteleneek, ezért soha nem a tudomány a vétkes azért a jó vagy rossz célért, aminek a szolgálatába állították. „Talán nincs olyan eset, amikor tudományos felfedezés által elért jó ne lett volna rossz irányba terelve”.¹²

Erről a fennálló rosszról azok az emberi értékek felelősek, amelyek az alkalmazásáról döntenek, lehet szó nacionalizmusról, személyi szabadságról, engedelmességről, egyszerűségről, demokráciáról. Dewey már a század elején megállapította, hogy nem egyszer a tudományt egyéni meggazdagodás érdekében használták fel, a közösség gazdagodása helyett, ez lévén a kapitalista, iparosodó társadalmak egyik provokációja, negatív megvalósítása. Elutasította, gyerekesnek nevezte azt a fajta animizmust, mely a gépeket, technológiát tekintette vétkesnek a tudomány által elkövetett visszaélésekért – a probléma nem a gép önmagában, hanem amit az emberek tesznek vele. Felelős magatartás és intelligens értékelés nélkül nem lehetséges megfelelően használni a technika vívmányait. Dewey ötvenéves munkássága során folyamatosan visszatért erre a témára, felhívta a figyelmet arra, hogy az a tudomány, amely tönkreteszi a hagyományos értékeket, azokat, amelyek újak generálására alkalmasak, az a tudomány az egész kultúrát illetően destruktív, s fontos feladatunk ennek megelőzése.

Dewey számára a tapasztalat fogalmán *belül* van a művészet is mint tapasztalat. Elsősorban a „belül” mivoltára kell utalnunk, hiszen Dewey egyik alap gondolata ebben a tekintetben a mindennapi és a művészeti tapasztalat különválasztásának megszüntetése, ahogy ő nevezte, a „múzeum-művészet” elleni harc. „A feladat visszaállítani a folytonosságot az olyan kifinomult és erőteljes tapasztalat között, mint a művészi tapasztalat, illetve a mindennapi események között, melyek olyan cselekvésekből és szenvedésből állnak, amit egyetemesen tapasztalatként ismerünk el.”¹³ A művészi tapasztalatok

¹¹ Dewey: *The Quest for Certainty*. LW 4, 182. „scientific method is, in one aspect, a technique for making a productive use of doubt by converting it into operations of definite inquiry.”

¹² Dewey: *Knowing and the Known*. LW 16, 373. „There is probably no case in which the good achieved by the invention of science has not been offset by some evil.”

¹³ Dewey: *Art as Experience*. In *The Essential Dewey*, 391. „This task is to restore continuity between the refined and intensified forms of experience that are works of art and the everyday events, doings and sufferings that are universally recognized to constitute experience.”

általában könyvek, képek, épületek formájában tárgyasulnak, s a szépségük által kiváltott csodálat okán az évszázadok során presztízst szereztek, konvenciók épültek körükük, ezért ma már az emberi tapasztalattól függetlenül kezelik őket. Az ókorban a művészetek a közösségi élet szerves részét képezték, Dewey szerint a Parthenon jó példa egy nagyszerű műalkotásra, mely esztétikai mivoltát az emberi tapasztalatban való részvétele nyomán nyerte el, s a templom maga nem elsősorban műalkotás, hanem az athéniak polgári érzéseinek kifejeződési formája: „a templom nem egy művészi alkotás kifejeződése volt, hanem egy polgári megemlékezés”.¹⁴ De az ősemlék tűzzel kapcsolatos élményei is hasonlóak, túlmenően a tűz hasznának felismerésén, az ősemlék sem maradhatott közömbös a tűz látványa előtt, felébresztette képzeletét, megmozgatta érzéseit is. A zene, a tánc valamikor a vallási rítusok természetyszerű elemei voltak, a rajz még a barlangok falára festett rajzok is az önkifejezés eszközeit képezték, a szobrok épületek kiegészítői voltak, s a közösséget szolgálták, valamennyi a közösségi lét jelentőségteljes részei voltak, akár csak a sport és a színjátszás is.

Ehhez képest főként az újkortól a művészi alkotásokat piedesztálra helyezték, galériákba, színházakba, gyűjteményekbe izolálták. A szellem és tárgyi megvalósulás kettősségét hangsúlyozó gondolkodás kiemelte a műalkotásokat a közösség életéből, különválasztotta a művészi tapasztalatot a mindennapitól. Dewey szerint a múzeumok és galériák a nacionalizmus és imperializmus emlékművei, vagyis annak a bemutatásai, hogy különböző uralkodók mit szereztek meg más nemzetektől. A kapitalizmus erőteljesen hozzájárult a művészeti alkotások múzeumokba száműzéséhez, annak a gondolatnak a megerősítéséhez, hogy ezek az alkotások nem a mindennapi élet részei, hanem az ún. „nouveaux riches” kiváltságai. Dewey szerint a tipikus műgyűjtő azonos a tipikus kapitalistával, aki úgy halmozza a műalkotásokat, mint a részvényeket. Ebben a kontextusban egyes műalkotásokat egyenesen a piacra „gyártanak”, akár csak más termékeket, s a közösség helyett izolált (gazdag) csoportok vagy egyedek igényeinek a kifejezői. Az igazi művészek ennek láttán még határozottabban elzárkóznak, excentrikussá válnak, ami erősíti a művészet és mindennapok közötti nem kívánt szakadékot: „Egy különleges esztétikai individualizmus keletkezik. Ennek következtében a művészet termékei még erőteljesebben ezoterikus és független jelleget öltenek.”¹⁵

Bár Dewey tisztában volt azzal, hogy nem változtathatja meg a gazdasági, társadalmi kontextust, úgy vélte, hogy a művészetfilozófia dolga a fent említett szegregáció megszüntetésére, áthidalására javaslatokat tenni. Az esztétika

¹⁴ I. m. 392.: „the temple was an expression [...] not as a work of art but as a civic commemoration”.

¹⁵ I. m. 394. „A peculiar esthetic individualism results. [...] Consequently artistic products take on to a still greater degree the air of something independent and esoteric.”

számára is hasonló feladatot tűz ki, mint a filozófia összes többi területén: a szubjektum és objektum integrálását. A művészeti alkotás akkor a legsikeresebb, ha nem túlozza el sem az organizmus, sem a környezet szerepét, hanem ősegyiségbe foglalja az emberi tapasztalat gazdagságát. A művészeti élmény a mindennapi élet élményeiben csírájában fellelhető, mindkét esetben olyan szituációkról van szó, amelyek középpontjában egy különleges érzelm áll, amely az én leglényegét, mozgató energiáit jelenti.

Coleridge gondolatát parafrázálva Dewey is úgy vélte, hogy – akár egy vers olvasásakor – a fő mozgató nem a kíváncsiság, mely a végső megoldás keresésére sarkall, hanem az utazás maga, az odajutás kellemes tevékenysége („the journey itself”). Az esztétikai élmény ellenségének az unalmat tartotta, a konvencióknak való céltalan alávetettséget, a közvetlen, kaotikus, elemi tapasztalatok nem jelentenek esztétikai élményt. Dewey szerint csak két esetben nem jöhetnének létre művészi alkotások: ha egy teljesen harmonikus, tökéletes, változatlan világban élnénk, vagy – ha ellenkezőleg – egy olyan világban, melyben a sorozatos változások folyamatában az értékek nem kumulálnának. De a mi világunk e kettő között van, az egyensúly keresésének és megtalálásának állandó egymásutániságát tapasztaljuk, a kettő közötti feszültség, átmenet olyan érzéseket generál, mely a művészi alkotás alapja. A művészet azt a pillanatot celebrálja, amikor a múlt megerősíti a jelent, de a jövő még nem nyugtalanít, s olyan egységet tapasztalhatunk a környezettel, mely által valóban érezzük, hogy élünk. A művészet tulajdonképpen ebben is különbözik, Dewey koncepciójában a tudománytól: a művészet a pillanatnyi stabilitás, egység, letisztultság megtalálásáról szól, míg a tudomány az egyensúly felbontására törekszik, a konfúzió, a kétely élteti.

A morális tapasztalat

Dewey felfogásában¹⁶ az erkölcsi problémák is az ember és természeti környezete közötti kapcsolatba gyökereznek, naturalisztikus jelleget öltenek. A viselkedés természetre tett hatásai alapján dönthetjük el a cselekvés morális vagy immoralis mivoltát. Az erkölcsi erőfeszítések hozzákapcsolása a természet változó világához azt is jelzi, hogy Dewey az értékeket is folyamatos átalakulásban látta. A moralitás szorosan összefügg társas mivoltunkkal is, hiszen minden erkölcsi kérdés az együttélésre vezethető vissza. Az emberi cselekvések értékelésekor azt kell figyelembe venni, hogy milyen hatással vannak a közösség életére, minden tettünk visszahat ránk, ezért megfontolandó, hogy mit követünk el embertársainkkal. Fokozatosan tanuljuk meg, mit jelent felelni tetteinkért: nyelv és képzelet útján kivethetjük cselekedetünk következményeit a többiek számára, előfeltételezhetjük, milyen reakciókat várha-

¹⁶ Dewey: *Human Nature and Conduct*. MW 14, 164.

tunk el a környezettől, s ez az előre-tudás jelenti tulajdonképpen az erkölcsi tudatosság kialakulását. Az egyén szempontjaiból indul ki, de a cél Dewey számára a közösség jóléte. Ezért Dewey több kritikusa, így Santayana szerint is¹⁷ a filozófus feloldja az egyént szociális funkcióiban. Az ilyen jellegű kritikákkal szemben James Campbell álláspontját fogadom el, miszerint Dewey nem vak és nem érzéketlen az egyének diverzitását, vagy éppenséggel személyes fájdalmait illetően, de számára a legfőbb tét mindig az maradt, ahogyan az egyének sokféleségét a közösség szolgálatába lehet állítani. „Nem vallott kudarcot az emberi lény fájdalmainak felismerésében és értékelésében, de a hangsúlyt mindig az ezekre adott lehetséges válaszainkra fektette, arra, ahogyan mi előmozdíthatjuk a köz javát.”¹⁸

Morális kérdésekben a jövő ismét elsődlegességet élvez Dewey koncepciójában: a múltat nem lehet megváltoztatni, de alakítani tudjuk a jövőt. A múlt tapasztalatai jelentőséggel bírnak, amennyiben eszközként és nem célként gondolunk rájuk, amennyiben eligazítanak a jelen dolgaiban. A régi szabályok csak hipotetikus jellegűek, akkor maradhatnak fent, ha a következményeik ellenőrzöttek és működőképesnek bizonyultak az egyén számára. A hipotetikusan működő, reflektív moralitás a véleménykülönbséget is implikálja, nyitottságot követel mások erkölcsi „hibáival” szemben. A hagyományos erkölcs konformitást várt el egy feltételezett helyes erkölcsi kóddal szemben, a reflektív moralitás vállalni tudja a felmerülő különbségeket. A tolerancia nem a közömbös magatartásban rejlik, hanem a pozitív reflexióban, a másság kutatásában, az újszerű morális kísérletekben. Pluralizmus, experimentalizmus képezik Dewey etikájának kulcsfogalmait. A másik ember erkölcsi döntéseiben meglátni a tőlünk különböző, mégis hasonlóan kísérletező, legjobb változatokat kereső morális lényt, ez jelenti az igazi toleranciát, s az igazi szabadság éppen e sokféleség kifejezhetőségében rejlik. A morális kutatás egy másik sarkalatos kérdése a célok és eszközök viszonya. Dewey számára ezek egyazon realitás két kifejezését képezik, a szétválasztásuk alapvetően helytelen. A kívánt célok és a használt eszközök egymástól függenek, egymásba érnek - a pillanatnyi cél a későbbiekben eszközzé válik, végső cél nem létezik. A kilátásba helyezett célt szükséglet, konfliktus vagy hiány hatására dolgozzuk ki, s megmutatják a probléma megoldás irányát is, s mint ilyen, a céloknak mindig eszköz-létük is van egy szituációban. Dewey összekapcsolta a reflexiót a moralitással, de nem gondolta úgy, hogy ettől az erkölcsi döntések könnyebbnek tűntethetők fel, csupán reflektív, öntudatos jelleget öltenek.

¹⁷ Santayana: *Dewey's Naturalistic Metaphysics*. LW 3, 371.

¹⁸ Campbell, James: *Understanding Dewey*. 54. „He does not fail to recognize and appreciate the pains of human living, but his emphasis is always on our potential response to them, on how we might advance the common good.”

„Minden erény és rossz szokás olyan habitus, mely objektív erőket foglal magában”¹⁹ – vagyis habitusaink társadalmilag determináltak. Dewey számára rendkívül lényeges volt újra és újra kiemelni, hogy az egyén nem „morális vákuumban” alakítja ki habitusait, „a jellem mindig megosztott”²⁰ – a társadalom mindig felelős az egyén által elkövetett jóért és rosszért. A nevelés szempontjából is fontos Dewey elgondolása: „nem változtathatjuk meg a habitusokat közvetlenül. De megváltoztathatjuk közvetve, a körülmények változtatása révén”.²¹ Vagyis hosszú távon a nevelőnek van lehetősége változtatni a nem megfelelően kialakult habitusokon, de ez egy összetett, nagy odafigyelést és (pedagógiai) szakértelemet igénylő feladat. Tehát az egyén számára a habitusok képezik a hatékonyság, szervezethez, folytonosság – a rend és értelem lehetőségét, a társadalom számára a szokások töltik be ezt a funkciót. A habitusok mélyen bennünk rejlő cselekvéshez szükséges eszközök, amelyekről nehezen tudunk szabadulni, legjobb esetben tudatosítjuk hatalmukat felettünk. Nem az értelem és habitusok konfliktusáról kell beszélnünk Dewey meglátásában, hanem az értelmetlen és az intelligens habitusok elkülönítéséről. A társadalmi habitusok azok a szokások vagy a hagyományok, amelyekről szintén lehetetlen teljességgel megszabadulni, csakis a szokások szelektációját vállalhatjuk. A szokások fennmaradnak, mert az egyének saját habitusait az őket megelőző szokásokra építik. Az emberek éppúgy öröklök közösségüktől az erkölcsiséget, mint a nyelvet. A viselkedést mindig a szociális közeg befolyásolja – az egyének hitei, érdekei, értékei, felfogása a szociális kontextus befolyása alatt állnak, beleértve a kultúra nagy szövegeit is. Ha tudatosítjuk a környezetünk ilyen jellegű hatását, akkor megalkothatjuk saját habitusainkat, rekonstruálhatjuk környezetünket. Dewey szempontjából a viselkedés morális és szociális vonatkozásai azonosak. Ha magunkkal akarunk törődni, akkor törődnünk kell a világgal, de ahhoz, hogy törődhessünk a világgal, magunkkal kell törődnünk. A társadalomkritika és a másokkal való törődés a kulcsa a szabadságunknak és az önmegvalósításunknak, önmegalkotásunknak. A hagyományos társadalmakban a szokásokat egyben morálisnak és megkérdőjelezhetetlennek tartották, ma már nem lehetséges a szabályok abszolutizmusa, de éppen olyan problematikus a minden létező érték és szabály elvetése. Dewey megoldása folytonos növekedés elvében rejlik, amely során az emberek megőrzik ugyan a hagyományok egy részét, de tovább is gondolják, alakítják azokat. „A múlttal szembeni alázat nem öncélú, nem magáért a múltért történik, hanem a jelenért, hogy biztosíthassunk egy még jobb jövőt.”²²

¹⁹ Dewey: *Human Nature and Conduct*. MW 14, 16. „All virtues and vices are habits which incorporate objective forces.”

²⁰ I. m. 17.: „conduct is always shared”.

²¹ I. m. 19.: „We cannot change habit directly. But we can change it indirectly by modifying conditions [...]”

²² Dewey: *Human Nature and Conduct*. MW 14, 19. „Piety to the past is not for its own sake

A morális tapasztalat egyetlen legitim kritériumának Dewey a növekedést tartotta: „jelentős tényezővé a növekedés, javulás folyamata, a fejlődés válik”.²³ A morális cél nem végpont vagy határ, hanem a növekedés, tökéletesedés folyamata, azaz az élet értelme. A növekedés célja nem egy határpont, amihez el kell érünk, hanem az aktuális helyzet cselekvő átalakítása. A jó ebben az érési, kifinomulási folyamatban rejlik. A morális növekedés nem előfeltételez semmilyen ideális énképet, amit el kell érnie az individuumnak, a fejlődés az önmegvalósítás rekonstruktív folyamata. Itt arról van szó egyrészt, hogy a tökéletlen emberi lény mindig betölthet üroket saját hiányos mivoltában, illetve lehetséges fejlődési irányok sokasága közül választhat, gazdagítva saját világmegértését.

Dewey úgy vélte, hogy majd minden etikai probléma a társas életből eredeztethető, ezért „a személyes moralitásról át kell irányítanunk a figyelmet a szociális moralitásra”.²⁴ Az értékes élet a jó kutatására irányul, melyet az interakcióra, kooperációra alapuló együttlét tesz lehetővé. Dewey olyan működőképes morálfilozófia kidolgozását szorgalmazta, amely szemben áll a hagyományos nézetekkel, vagyis nem előre meghatározott, végleges értékekkel operál. A megfelelő etikai szemlélet a jövőbeli lehetőségekre koncentrál, mivel az értékek dinamikus entitások, s ezeknek mindig a jövőre kell vonatkozniuk. A cél a jövőbeni lehetőségek mérlegelése, a múlt csak annyiban fontos, amennyiben eszközt, nem finalitást látunk benne. Dewey nem azt javasolta, hogy hátat fordítsunk minden múltbeli erkölcsi szabálynak, viszont arra figyelmeztetett, hogy ezeket hipotetikusnak, nem pedig véglegesnek kell tekinteni, rendkívül fontos „tisztességesen tudomásul venni az erkölcsi szituációk bizonytalan mivoltát és az erkölcsi mércék szabályainak hipotetikus jellegét, mielőtt érvénybe léptetnénk őket”.²⁵ Amennyiben nincsenek időt álló, örökkévaló értékek és szabályok, hanem a körülmények hatására alakulnak, fejlődnek, úgy az is nyilvánvaló válik – Dewey szerint – hogy a világot rendkívüli morális sokféleség jellemzi. Ennek következtében a toleranciánknak is nagymérvűnek kell lennie, őszintén el kell fogadnunk mások morális döntéseit, szabályait, még ha idegenkedünk is tőlük. Bízott abban, hogy ha toleránsan gondolkodunk mások erkölcsi döntéseiről, akkor a másik ember hozzánk hasonló kísérletezőnek fog feltűnni, a demokratikus módszer plurális szellemében.

nor for the sake of the past, but for the sake of the present so secure that it will create a yet better future.”

²³ Dewey: *Reconstruction in Philosophy*. MW 12. 181.: „[...] the process of growth, of improvement and progress becomes the significant thing.”

²⁴ Dewey: *Ethics*. LW 7, 318.: „[...] we must change our focus from personal to social morality.”

²⁵ Dewey, MW 8, 44.: „the honest acknowledgement of the uncertainty of the moral situation and of the hypothetical character of all rules of moral mensuration prior to acting upon them”.

Dewey tehát a növekedés által magyarázta az emberi természetet, az emberi szükségleteket. A növekedés, a fejlődés a morális élet legszignifikánsabb eleme. Minden morális aktusnak kihatása van az egyénre, a már létező énünk alakítja a jövőbeli énünket. Ha egy bizonyos tárgyat választunk egy másik helyett, azáltal azt a személyt is választjuk, aki lenni fogunk. Vannak olyan tetteink, amelyek gyöngítik önünket, mások viszont megerősítik, kiteljesítik, harmonikussá teszik az ént, pozitívan hatnak rá. A morális tapasztalat, akárcsak minden más partikuláris tapasztalat értékelésekor két tényezőt kell figyelembe venni: a tapasztalat folytonosságának elvét és az interakció elvét. Az előbbi értelmében minden tapasztalat átvesz valamit abból, ami volt és hozzáad valamit ahhoz, ami következik – longitudinálisan működik. A második elv azonos szerepet tulajdonít az objektív, külső, illetve a belső feltételeknek, a szituáció környezeti, illetve individuális aspektusainak, azt vizsgálja, hogy az egyén és környezet interakciója tágítja vagy beszűkíti-e a világot. Az egyén növekedése önmagában nem elegendő, az általános növekedést is kell szolgálnia. Az emberek társas lények, így nem csupán az a kérdés, hogy milyen ént alakítanak ki, hanem az is, hogy milyen világot teremtenek maguknak. A morális növekedés társadalmi folyamat, mert az egyén alakulása szervesen összefügg a közösség fejlődésével. Dewey ezt a fejlődést spirálszerűen képzelte el²⁶ a társadalmi szokások ráébredésének az egymástól való függés tudatára és ez a tudatosság olyan tetteket eredményez az egyén részéről, amelyek jobba teszik a társas környezetünk kapcsolatait és így tovább, a végtelenségig. A társadalmi növekedés ily módon ráébreszt az ember társaival és természettel való kapcsolatainak végtelenségére, s természetszerűen az ezzel járó felelősségre.

Dewey a morálisan jó döntés elemzésekor az „ízlés” kifejezést részesítette előnyben: „az ízlés kialakítása alapvető dolog, bárhol, ahol értékekről van szó, legyenek azok intellektuális, esztétikai vagy morális értékek”.²⁷ Az ízlés nem a hétköznapi értelmezésben jelenik meg nála, nem a véletlenszerű kedvtelésekre utal, hanem a dolgok minőségéről kialakított olyan vélekedésekre, amelyek legmélyebb érdeklődésünket irányítják, szabályozzák. Így alakul ki az ízlésünk az intellektuális, esztétikai vagy morális értékekre. Az ízlés kialakítása Dewey számára az értelem és tapasztalat interakciójának folyamata: olyan kutatás, tesztelés, tanulás, mely növekedéshez vezet. A jó ítélőképesség vagy ízlés kialakítása képezheti az ember számára a legmagasabb rendű feladatot, amelyet a tapasztalatokkal való szembesülésekor kaphat.

A különböző ízléssel, érdekekkel rendelkező egyének és csoportok szabad és méltányos interakciója Dewey meglátásában azért volt fontos, mert ezáltal fedezhetnek fel az emberek olyan megoldási lehetőségeket, amelyek

²⁶ Dewey: *Human Nature and Conduct*. MW 14, 225.

²⁷ Dewey: *The Quest for Certainty*. LW 4, 209. „The formation of taste is the chief matter wherever values enter in, whether intellectual, esthetic or moral.”

az érintett feleket egyaránt foglalkoztatják. Minden lehetőséggel, életmóddal szemben őszinte odafigyelést kell tanúsítani, még akkor is, ha ezek közül többet is elutasítunk végül vagy számunkra nem megfelelőnek ítélünk. Ha az ilyen típusú kutatás hiányzik, akkor bizonyos érdekek intézményesülnek, és ez különösen veszélyes. Az izolacionizmus csökkenti a szabadságot, mert meggátolja az alternatívák elgondolásának lehetőségét, a szabad akarat és cselekvés lehetőségét.

Látható, hogy Dewey tapasztalatáról szóló textusai milyen sokféleképpen lépnek fel a modern, kartéziánus és empirikus filozófiai hagyomány szélsőségeivel szemben, elutasítva azt a szubjektumkonceptiót, amely a gondolkodó alanyt az objektív világtól függetlenül gondolta el, mintegy érintetlenül a külvilág hatásaitól. Dewey tapasztalatfogalma megkísérelte a hagyományos filozófia következményeit, a szolipszizmus, realizmus és idealizmus korlátait meghaladni, és a tudatos individuumot környezetével folyamatos interakcióban, egymás meghosszabbításaként, természetbe ágyazottan fogta fel. A tiszta szubjektum eszméje mellett a bizonyosságra való törekvést is elutasította, úgy vélte, nincs egyetlen véglegesen igaz mondatunk, tapasztalatunk, értékünk sem a világról—ez a fallibilista szemléletmód felülírta a 19. századig domináló elképzeléseket. A megismerő lény olyan kapcsolatban van a világgal, mint más, környezetéhez alkalmazkodó élőlény. A tudás nem megfigyelés, hangsúlyozta Dewey, hanem alkalmazkodás a világhoz, nincs lényegi igazság, csak folyamatok vannak, melyek kifejezik a természetben és természettel való összezapás sikerességét. Az igazságról a jövőben derül ki, hogy a környezethez való alkalmazkodásban sikeres-e vagy sem. A hagyományos empirizmus Dewey meglátásában az eszméket nem a tapasztalatból szerezte, hanem a tapasztalatba vetítette ki, noha egyértelmű számára, hogy a kreatív empirikus gondolkodás a tapasztalatból szerzi eszméit. Az eszmék válaszok a tudaton kívüli dolgokra, s ahogyan a világgal való konfrontációnk változik, úgy az igazságok is változnak, ezért az igazság nem lehet más, csak megoldás a jelentkező problémákra, semmiképp sem időn kívüli elvek megtestesítője.

Ha a huszadik század vége, az ún. (poszt-)posztmodern kor a Nagy Elbeszélésekről, a metafizikáról való lemondás kora, amikor a gondolkodók úgy próbáltak jelentést teremteni, hogy elvetették a transzcendens támpontok meglétének gondolatát, akkor joggal gondolhatjuk, Richard Rorty nyomán,²⁸ hogy Dewey több évtizede ott áll már annak a dialektikus útnak a végén, melyet a késő posztmodern filozófiái jóval utána jártak be.

²⁸ Rorty, Richard: *The Consequences of Pragmatism*. Minnesota Univ. Press, 1982, xvii–xix.

Kőműves Sándor*

A művészet vége
(Hegel – Gethmann – Danto)**„kénytelenek vagyunk a múltat saját szempontunkból megérteni”¹

(Arthur Danto)

Az alábbi rövid tanulmány arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy mennyiben tartható Annemarie Gethmann-Siefert Danto Hegel-értelmezésére vonatkozó kritikája, amelyet Gethmann a berlini esztétikaelőadások P. von der Pfordten-féle lejegyzésének magyar kiadásához készített tanulmányában fogalmazott meg. A kritika a következőképpen hangzik: „Danto ugyan Hegelre hivatkozik, amikor meg akarja alapozni a művészetnek a mindennapiságba való feloldódásával kapcsolatos végkövetkeztetéseit és a művészet »nagykorúságának« a filozófia által történő »visszavonását«, ám alaposabb szemügyre vétel után kiderül, hogy ezekért a következtetésekért maga Hegel nem vállalna kezességet. Azt a további végkövetkeztetést, hogy a művészet száműzetik egy „művészeti világba», amely művészeti világ polgárai a zseniális művész, a kongeniális műkritikus és maguk a művek lennének, a művészet kulturális funkciójának meghatározása nyomán Hegel egyszerűen kizártnak tartja.”² Gethmann nem nevez meg szöveghelyeket Dantótól, így az értelmezőre hárul az a feladat is, hogy a Dantonak tulajdonított álláspontot alátámassza vagy éppen finomítsa Danto írásainak segítségével. Írásunk menetében elsőként Gethmann Hegel-interpretációját vesszük közelebből is szemügyre, azaz azt a kérdést tárgyaljuk, hogy Danto állítólagos álláspontja hogyan illeszkedik bele a gethmanni érvelés folyamatába. Ezt követően a P. von der Pfordten által megrajzolt hegeli művészetinterpretáció ide vonatkozó

*A szerző egyetemi tanársegéd a Debreceni Egyetem Orvos- és Egészségtudományi Centrumának Magatartástudományi Intézetében; komuves.sandor@sph.unideb.hu.

** A publikáció a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0024 számú projekt keretében készült. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Danto, Arthur: A művészet vége. In uő: *Hogyan semmiszte ki a filozófia a művészetet?* Atlantisz, Budapest, 1997, 119.

² Gethmann-Siefert, Annemarie: A művészet meghatározása és a művészetek történetisége. Hegel 1826-os egyetemi előadásai az „esztétikáról avagy a művészet filozófiájáról”. In Hegel, G. W. F.: *A művészet filozófiája. P. von der Pfordten lejegyzésében* (1826). Ford. Zoltai Dénes. Canticum Kft., Budapest, 2009, 30.

részét emeljük be a diskurzusba. Végül pedig Danto „művészet vége” tézisének mutatjuk be, szövegeinek segítségével, a tézis genetikai komplexitását, választ adva arra a kérdésre, hogy Danto Hegel-interpretációja – ahogyan Gethmann állítja – valóban vakvágányra futott-e.

A gethmanni olvasat

Gethmann a berlini előadások P. von der Pfordten-féle lejegyzéseire írt tanulmányában is kiemeli, mennyire dinamikus az az esztétika koncepció, amely az előadások különféle anyagaiból kirajzolódik, szemben a Hotho által összeállított kompiláció/torzítás³ következtében kialakult statikus és rendkívül – gyakorlatilag dogmatikusan – szisztematikus koncepcióval. A mai Hegel-reneszánsz kétségtelenül azon az irányvonalon halad, hogy Hegel mai aktualizálhatósága mellett, azzal együtt, lebontsa a megmerevedett Hegel-interpretációnak nem csupán az eredményeit, hanem az interpretációs stratégiát is.⁴ Gethmann fenomenológiai olvasata, éppen a szövegek hasonlóságai mellett megmutatkozó tagadhatatlan különbségeihez való ragaszkodásának a következtében is a hegeli esztétika egységes értelmét, rendszerjellegét kérdőjelezi meg, a(z egyre bővülő) szövegahagyomány alapján kétségtelenül jogosan. Az értelmezői teljesítmény nyilvánvaló: „A hegeli előadások jelenleg ismert 12 lejegyzése, szemben a nyomtatott változattal, nemcsak élőbb, hanem egyben jórészt pontosabb képet ad Hegel művészetfilozófiájáról, annak fejlődéséről és módosulásairól. Ezek a jegyzetek egészében véve minden bizonynyal korrektebben tájékoztatnak a művészetfilozófia hegeli koncepciójáról.”⁵

³ A torzítást mint a Hotho által elvégzett interpretációs lépést egyébként kiolvashatta volna a figyelmes olvasó az *Esztétika* első kiadásához írott Előszóból, hívja fel erre a figyelmünket Gethmann (vö. i. m. 14.). Az Előszó releváns mondatai: „A legfőbb nehézséget [...] a különböző anyagok összedolgozása és egymásba olvasztása jelentette. [...] Kezdetül fogva arra törekedtem, hogy a meglévő előadásokat az átdolgozás során egységes könyvvé tegyem, és belső összefüggéssel ruhazzam fel őket. [...] Ezért a füzetekben talált mondatokban, fordulatokban és szakaszokban – az elválasztást, az összekötést és a belső struktúrát tekintve – gyakran kellett változtatásokat végrehajtanom.” In Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*. III. köt. (Werke, 15. köt.) Suhrkamp Verlag, 1986, 576. (A szövegrészt magyarul Weiss János idézi: Az igazi hegeli esztétika nyomában. *Holmi*, 2005. június, 752.) Rózsa Erzsébet megjegyzi, hogy Georg Lasson a maga kritikai Hegel-kiadásában (Hegel, G. W. F.: *Die Idee und das Ideal*. Meiner, Leipzig, 1931.) már azon az állásponton volt, hogy az esztétikának a hegeli filozófiai rendszer önálló részévé való kidolgozása Hotho érdeme, nem Hegel munkája. Vö. ehhez: Rózsa Erzsébet: A másik Hegel. *Vulgo*, 2000/1–2, 354–355.

⁴ Rózsa Erzsébet: *A hegeli filozófia jelenkori reneszánsza Németországban* (kézirat).

⁵ Gethmann-Siefert, Annemarie: „Esztétika avagy a művészet filozófiája”. Hegel az 1823-as berlini előadásai Hotho-féle lejegyzésének kiadásához. In Hegel, G. W. F.: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Atlantisz, Budapest, 2004, 17.

A hegeli művészetfilozófia gethmanni újraértelmezése – mely folyamatba természetesen számos más Hegel-kutató is besorolható – nem csupán a hitelesebb interpretációt tűzte ki célul, hanem a hegeli szemlélet aktualitásának kimutatását is. Ezzel Gethmann hatalmas feladatot vállal, hiszen azt is bizonyítani igyekszik, hogy Hegelben mi a „mai”, milyen pragmatikus megfontolások alapján nyeri el aktualitását. A hegeli „művészet vége” tételt Gethmann úgy olvassa, hogy szerinte Hegel ennek a kijelentésnek nem abszolút, hanem történeti értelmet adott: „Szerinte a művészet [...] elveszítette azt az átfogó kulturális jelentőségét, amellyel a görög antikvitásban rendelkezett, ahol az állam egyúttal ’műalkotás’ is, mert az államot a művészet alapozta meg és alakította ki. [...] Az istenség képzetével és egy bizonyos művészeti alakzattal való azonosulás a modernség számára, az észet követelő ész» által meghatározott kor számára már nem elégséges, úgyszólván nem elégséges az »affirmatív azonosulás« (H. R. Jaub) az itt ábrázolt tartalmakkal, amelyeknek nagyságát és korlátait Hegel a görög tragédiával kapcsolatos vitában ábrázolta.”⁶

A modern államban a művészet funkciója immár nem az állam alapköveinek a lerakása, hanem mindössze kulturális szerepének a betöltése. Gethmann a művészet mai funkciójának ezt a hegeli koncepcióját nem csupán a két utolsó művészetfilozófiai előadás (az 1826-os, illetve az 1828/29-es) szövege alapján véli alátámaszthatónak, hanem utal az *Enciklopédia* két utolsó átdolgozására. Hegel mind 1827-ben, mind pedig 1830-ban hangsúlyozza, hogy a művészet korábbi funkciója túlhaladott, már nem a tájékozódás egyetlen hatalma, jelentősége azonban továbbra is abban rejlik, hogy „szemléletes bizonyosságot ad az észeszmékről és velük az emberi morális cselekvés irányvonalairól.”⁷ Gethmann arra ösztönzi az olvasót, hogy a művészetfilozófiai előadásokat az *Enciklopédia* kontextusában, azzal együtt vagy legalábbis semmiképpen sem anélkül olvassa. Ezt egyfelől formálisan indokolhatja az is, hogy Hegel az *Enciklopédiához* kapcsolódó kollokviumot és az esztétikai előadásokat szemeszterenként váltogatta, de tartalmilag is indokolt, mert Gethmann szerint Hegel az összrendszernek az esztétika rendszerét érintő, az *Enciklopédiában* kifejtett vázlatát „az előadásoknál használatra” a hallgatók kezébe adta.⁸

A hegeli művészetfilozófiai fenomenológiai aspektusának a hangsúlyozása teszi lehetővé, hogy az első kérdést, a tulajdonképpeni kiindulópontot a gethmanni módon fogalmazhassuk meg: mi a művészet és az egyes művészetek jelentősége az emberi kultúrában? A fenomén történeti fejlődésének és sokféleségének analízise azt mutatja, hogy a „[...] művészet kulturális jelentősége a történeti tudat létrehozásában és – mivel a művészeti szemlélet

⁶ Gethmann-Siefert: *A művészet meghatározása...* Id. kiad. 24.

⁷ I. m. 11–12., ill. 25.

⁸ I. m. 24.

összekapcsolódott a reflexióval – az ész kiművelésében rejlik.”⁹ Gethmann szerint éppen ez a konklúzió az, amely a hegeli koncepciót aktuálissá teszi, még hozzá kétszeresen is. Egyfelől Hegel olyan tételeket érint, amelyek a mai filozófiai esztétika számára mérvadóak (pl. a művészet autonómiája). Másfelől a művészet tapasztalatát csak akkor tekinti felemelőnek, ha relevanciája mindannyiunk – tehát nem csupán egy rész – számára bizonyított. Gethmann szerint Hegel szembefordul azzal a dantói koncepcióval, mely szerint „[...] a művészet »a művészet vége után« egy »művészeti világban« települ meg; Hegel az egész emberi kultúrát a művészeti világának, minden ésszel rendelkező individuumot e művészeti világ polgárának tekint.”¹⁰ Danto tehát, ebben az olvasatban, félreérti Hegelt, a művészetet Hegel nem egy autonóm világba szeretné áthelyezni – ahogyan Danto mondja –, hanem a modern államban minden ember számára próbál szükséges életteret teremteni neki. A művészet hegeli funkciója a mai ember számára „az önmagunkról való megbizonyosodás”, az ebben az értelemben vett „kiművelődés” mással nem pótolható eszköze: „A művészet: az önmagunkról való megbizonyosodás »számunkra«, modern emberek, minden ember számára pótolhatatlan forrása. A múlt művészetével való elmélyült foglalkozás során saját történeti öntudatunk számára lehetővé válik a visszatekintésből származó *nyereség*, lehetővé válik a művészet általi kiművelődés, amelyet Hegel kifejezetten mint a modern kultúra mással nem pótolható mozzanatát állítja elélni.”¹¹ A művészet a történeti öntudat kifejlesztésének egyik kulturális eszköze, amely a világmegismeréshez és a cselekvésorientációhoz nélkülözhetetlen reflexivitás útjára segít bennünket.¹² Mondanunk sem kell, ez azonnal felidézi az *Igazság és módszer* Hegel-interpretációját azon a ponton, ahol Gadamer a művészet sajátos tapasztalatát tárgyalja; ezen olvasat alapján nevezi el Rózsa Erzsébet – vélhetően jogosan – a történeti szellem működését „a rekonstrukció gadameri–hegeli modelljének”.¹³

⁹ I. m. 26.o.

¹⁰ Uo.

¹¹ I. m. 31.

¹² Uo.

¹³ Rózsa Erzsébet: A rekonstrukció gadameri–hegeli modellje és a művészet végének tézise Hegel 1823-as esztétikai előadásainak tükrében. In uő: *A modern világ prózája. Hegel-tanulmányok*. Debrecen, 2009, 129. A gadameri Hegel-interpretációhoz lásd Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003, 129–130. Rövid, megvilágító erejű rész: „A tapasztalat fogalmát tágabban kell értelmeznünk, mint Kant, úgy, hogy a műalkotás tapasztalatát is tapasztalatként értelmezhesük. E feladat igazolásaként Hegel csodálatos esztétikai előadásaira hivatkozhatunk. Hegel itt nagyszerűen mutatta ki, hogy a művészet minden tapasztalatában igazságtartalom rejlik, s ugyanakkor ezt az igazságtartalmat a történeti tudattal is összebékíti. Az esztétika ezáltal a világnézetek történetévé válik, tehát az igazság történetévé, ahogy az a művészet tükrében megmutatkozik.” 129.

A gethmanni fenomenológiai alapállást védelmező olvasatnak (mely ugyanakkor a hegeli filozófia rendszerigényéről sem kíván lemondani) termékeny ösztönző erőt adott az 1823-as Hotho-féle jegyzet, amely egyaránt építkezik a művészet saját történeti tudatából és a műalkotások sokszínűségéből. Ahogyan Weiss János is hangsúlyozza, az esztétikát – legalábbis ekkor – Hegel alapvetően „nem a szellem önmozgásának derivátumaként” próbálta kidolgozni.¹⁴ Ez a megközelítésmód mintegy megkönnyíti az ontológiai talapzatot az *Enciklopédia* azon megállapításához képest, amely a művészetet kategorikusan az abszolút szellem legelső alakjaként, közvetlen megjelenéseként határozza meg (az abszolút szellem kibontakozásának a folyamatában).

Az 1823-as Hotho-féle lejegyzés egyértelműen bizonyítja, hogy a műalkotás mint az eszme érzéki megjelenéseként történő elgondolása Hothótól származik, a hegeli műontológia álláspont egyik esszenciális eleme a berlini előadás lejegyzésében a művészetnek a látszat közegeiben való létezése, ahol is a művészet által létrehozott látszat valami magasabb rendűre utal – ezáltal túlmutatva önmagán –, a gondolatra.¹⁵ A művészet alkotta látszat a P. von der Pfordten-féle 1826-os lejegyzésben is esszenciális: „A művészet tárgyának mi igazában az igazat tekintjük, valódi céljának pedig az eszmét, feltéve, hogy konkrét; a művészet célja és rendeltetése a legmagasabb rendűnek az ábrázolása. A vallás és a filozófia álláspontja ugyanez: a szabad szellem, a magánvalósága szerint igaz eszme ábrázolása. Különbségük az ábrázolás módjában rejlik. [...] Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a művészet a látszaton át, az illúzió [*Täuschung*] közegeiben ábrázolja az eszmét; a filozófiában viszont csakis az az igaz, ami magán- és magáértvalósága szerint létező. Az érzéki jelenlétben az igazat az örök és általános hatalmak jelentik, az erkölcsi, a szellemi; a művészet ezeket ábrázolja. [...] A realitás az állapotok káosza, a művészet viszont az ebben működő szellemi hatalmakat jeleníti meg.”¹⁶

Danto Hegel-értelmezése

A „művészet végének” Danto által adott értelmezése több szövegrészből állítható össze, jelen esetben azonban nem az értelmezés, a koncepció konzisztenciája válik elsődleges kérdéssé, hanem a dantói tézisben a Hegelt érintő interpretáció tarthatósága, méghozzá Gethmann kritikájának a fényében. Danto a hegeli tézist alapvetően *A szellem fenomenológiájának* a kontextusában értelmezi, *A szellem fenomenológiájának* olvasási stratégiáját illetően pedig egy már létező hagyományhoz kapcsolódik, amely stratégia korai példajaként

¹⁴ Weiss: i. m. 753–754.

¹⁵ Hegel: *Előadások...*, 54–55.

¹⁶ Hegel: *A művészet...* 48–49.

említi meg Josiah Royce 1920-as könyvét.¹⁷ Ez a stratégia irodalmi olvasattal *Bildungsromanként* tekint a hegeli műre, amely a Szellem öneszmélését, és ebben az öneszmélésben a saját szabadságának a tudatát ismeri fel. Az öneszmélés folyamata történeti, narratíva, amely elbeszélhető, Danto ennek a történetinek a tartalmát tölti ki a művészet nagy narratíváinak az ismertetésével, amelyet részleteiben *A művészet vége után* című könyv néhány fejezetében fejt ki.¹⁸ Ahhoz, hogy átláthatóvá váljon a dantói szótár, amelyben a Hegel-interpretáció megkapja a maga helyi értékét, nézzük meg közelebbről, Danto hogyan ábrázolja a művészet történetiségét a narratívák aspektusából.

A nagy narratívák (*master narratives*) definiálták a hagyományos művészetelméletet, és ezt követően a modern művészetet (*modern art*) is, de az uralmuk mára véget ért, mivel a kortárs művészet (*contemporary art*) nem teszi lehetővé, hogy uralkodó narratívák által legyen megjelenítve.¹⁹

A modernizmust megelőzően a festők úgy reprezentálták a világot, ahogyan az megjelenítette önmagát, ahogyan az a szem elé tárult – a modernizmus azonban lényegivé váltak a reprezentáció feltételei. Danto itt párhuzamot lát a filozófia fejlődésével, az ókorit és a középkorit követő modern periódus – amely René Descartes-tal kezdődött el – tudatos vizsgálódás tárgyává emeli a gondolkodás struktúráit, és a világot a gondolkodás által definiálja.²⁰ Clement Greenberg *Modern festészet* című esszéje is ezen a gondolati vonalon halad, a festészet a mimetikus elemekről a nem-mimetikus elemekre helyezi a hangsúlyt, így egy adott értelemben saját maga válik vizsgálódásának a tárgyává. És így válik Manet Greenberg számára a modern festészet Kantjává.

A modern és a kortárs között Danto nagyon éles határvonalat húz, a változás lényege a következőben ragadható meg: „Ami a végéhez ért, az a narratíva, nem a narratíva szubjektuma.”²¹ A művészet kortárs periódusa „poszthistorikus időszak”, amelyet mély pluralizmus és teljes tolerancia jellemez. Megszűnt a stilisztikai egységesség, amelyet a felismerő képesség alapjául szolgáló kritériummá lehetett alakítani, következésképpen nincs narratív irányvonal. A narratívák hiányának a következtében nem lehet beazonosítani a kritikai alapelveket (*critical principles*) sem. A kortárs művészet paradigmája a Max Ernst-i értelemben vett *kollázs*, egyetlen apró módosítással. Ernst azt mondta, hogy a kollázs esetében két külön realitás találkozik egy olyan bolygón, amely mindkettőjük számára idegen. A módosítás abban áll, hogy nem

¹⁷ Royce, Josiah: *Lectures on Modern Idealism*. Ed. Jacob Loewenberg. Harvard University Press, Cambridge, 1920.

¹⁸ Danto, Arthur, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997.

¹⁹ I. m. xiii.

²⁰ I. m. 6.

²¹ I. m. 4.

létezik olyan bolygó, amely idegen volna a különböző művészeti realitások számára, ahogyan ezek a realitások sem helyezkednek el egymástól annyira távol. Ennek oka Danto szerint abban keresendő, hogy a kortárs szellemisége a múzeum princípiumán formálódott meg, a múzeumban pedig mindenféle művészetnek megvan a maga helye, nincs a priori kritérium arra nézve, hogy a művészetnek milyennek kell lennie, és nincs olyan narratíva sem, amelybe a múzeum tartalmának illeszkednie kellene.²² A kortársat Danto egy helyen „információs rendellenességnek” nevezi,²³ amely a tökéletes esztétikai entrópia feltétele, ami ugyanakkor a teljes szabadság állapota is.

A 60-as évek a stílusok paroxizmusának az időszaka, a „művészet végeről” szóló beszédet Dantonak az a felismerése indította útjára, hogy – a *nouveaux realistes* és a pop művészek ténykedéseinek köszönhetően –, nincs semmi olyan különleges mód, ahogyan a műalkotásoknak ki kellene nézniük a „puszta valóságos tárgyakkal” szembeállítva. Ez lehetetlenné tette, hogy a művészet jelentését példákon keresztül lehessen tanítani, a megjelenésről (*appearance*) a gondolkodásra (*thought*), vagyis a filozófiára kellett fordítani a figyelmet.²⁴ Danto itt párhuzamot talál Hegellel: „A művészet gondolati vizsgálódására hív bennünket, éspedig nem abból a célból, hogy ismét művészetet hozzunk létre, hanem, hogy filozófiai módon megismerjük, mi a művészet.”²⁵ A modern művészet, ahogyan Greenberg is leírta, csupán az egyes művészeti ágak, műfajok esetében tette fel azt a kérdést, hogy mi az, ami az én műnememben, műfajomban specifikus, ami megkülönböztet engem a többi műnemtől, műfajtól. A ’60-as években azonban a művészetfilozófia komolyra fordult, immár azt a kérdést vetette fel, hogy mi maga a művészet, miben áll a művészet a lényegét tekintve.

Gethmann is jelzi, hogy a művészet Hegel által elvégzett fenomenológiai leírása mellett ott találhatjuk a rendszerszerűsége való törekvést is – ez a két komponens véleményem szerint megfigyelhető Danto megközelítési módjánál. Egyfelől Danto explicit kijelenti, hogy ő esszencialista álláspontot foglal el a művészet lényegét illetően,²⁶ ami mi más lehetne, mint egy rendszerigény

²² I. m. 5.

²³ I. m. 12.

²⁴ I. m. 13.

²⁵ [Hegel, G. W. F.] *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Trans. Knox, T. M. Oxford, Clarendon Press, 1975, 11. Itt szándékosan az angol szöveget fordítottam le, amely „filozófiai megismerésről”, és nem „tudományos megismerésről” beszél, mint Zoltai Dénes fordítása. A hegeli szövegrész Zoltai Dénes fordításában a következő: „A művészet gondolati vizsgálódására hív bennünket, éspedig nem abból a célból, hogy ismét művészetet hozzunk létre, hanem, hogy tudományosan megismerjük, mi a művészet.” Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások* I. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 13.

²⁶ Annak ellenére, hogy esszencialistának nevezi magát, érdekes módon elhibázottnak tartja a kérdést úgy feltenni, hogy „Mi a művészet valójában, az esszenciáját érintően?”

bejelentése, illetve a rendszer igazolásának a lehetőségfeltétele. Ugyanakkor nem regisztrálhatunk semmiféle dogmatizmust, amely az esszencialista alapállás következtében bizonyos művészeti irányzatokat száműzne a művészet terrénumából. Vagyis Danto éppúgy minden művészetinek nevezhető megnyilvánulást integrálni próbál az elméletébe, amivel – csakúgy, mint Hegel – a fenomenológiai nézőpontnak igyekszik érvényt szerezni. Nem dogmatikus a művészet történetiségét abból az alapállásból védelmezni, amely az objektív történetiség mellett a művészetvilág közönségének a konszenzusát hozza fel igazolási alapként (pl. az imitációelmélet, vagy ezt követően a kifejezéselmélet), mely objektív jelleg éppen azzal párhuzamosan töredezik szét és torkollik pluralizmusba, ahogyan a művészetvilág egységes szemléletmódja töredezik szét számtalan, a maga érvényesülésére törekvő művészeti elméletre. A pluralizmus ebben az értelemben nem valami, ami a művészetten túl létezne, amely a művészetet megfosztaná a lehetséges funkcionalitásától, hanem annak állapota, amelyben a művészet egységes története (egyetlen nagy narratíva uralma, egyetlen elbeszélés lehetősége) immár nem lehetséges, a „művészet vége” tehát csupán az egyetlen lélegzettel elbeszélhető művészettörténet végét jelenti, a története már nem a korábbi történet folytatása: „A művészet történetének tehát nincs olyasfajta előre vetíthető jövője, mint a fejlődési paradigma esetében: egymást követő egyedi aktusokra esik szét.”²⁷ Ez azonban éppen a művészeti lehetőségek szabadságfeltétele, ahogyan a Szellem is az öntudatra jutásával felismeri a saját szabadságában rejlő lehetőségeket, és ahogyan Gethmann is a művészetten keresztül történő önfelismerés, a saját történeti öntudatunk kialakításának a lehetőségét hangsúlyozza. Összességében tehát megkockáztatható, hogy Gethmann esetleg kissé leegyszerűsíti Danto Hegel-interpretációját, és azért a gethmanni kijelentésért, hogy Danto szerint a művészet száműzetik egy művészetvilágba, talán éppen Danto nem vállalna felelősséget. Kétségtelen, hogy egyes művészeti irányzatok társadalmi, illetve az értelmezői lehetőségek mezejében történő elhelyezkedése marginálisabb, „eldugottabb”, jelentősebb interpretációs teljesítmény kell a hozzáféréshez, de ez Danto szerint korántsem tesz illegitimmé olyan művészeti vállalkozásokat, amelyek mondjuk a tradicionális, jól kitaposott útvonalakon haladnak tovább. A pluralizmus felismerése és elismerése éppen a szellem öntudatának a megnyilvánulása, vagyis történeti tudatunk konstruktív eredménye.

Ehelyett a következő formát tekinti megválaszolandónak: „Miben áll a különbség egy műalkotás és egy olyan dolog között, ami nem műalkotás, ha a kettő közt nem találhatunk jelentős perceptuális különbséget?” Vö. Danto: *After...*, 35.

²⁷ Danto: *Hogyan semmizte ki...*, 117.