

Az intencionalitás új paradigmája¹

I. Az intencionalitás fenomenológiájának alapjai

A jól ismert meghatározás szerint az intencionalitás azt jelenti, hogy minden tudat valaminek a tudata. „Általában minden aktuális cogito lényegéhez hozzátartozik az, hogy valaminek a tudata [Bewusstsein von etwas].”² Ez a magától értetődőségében első pillantásra teljesen banális tétel hordozza a fenomenológiai fordulat egészét. Természetes, hogy amikor gondolkodom, valamire gondolok; amikor észlelek, valamit észlelek; amikor akarok, akkor valamit akarok. Szinte már szeretnénk megkérdezni: miként lesz ebből filozófia? Husserl válasza talán az lenne, hogy ezt az egyszerű, de éppen ezért nagy jelentőségű tételt félreértések sokasága takarja el a szemünk elől. E félreértések pedig metafizikai elméletekben öltöttek testet, amelyekkel le kell számolni, hogy képesek legyünk megérteni a tudat valódi működését.

Vessünk tehát egy pillantást azokra az elképzelésekre, amelyekkel szemben a husserli álláspont megfogalmazódott. Az újkori tudatfilozófiák reprezentációfogalma alapvetően a következő sémára épült: a tudat az önmaga számára adott evidens bizonyosságok immanens szférája; a tárgyak ehhez képest transzcendens létezők, amelyek nem közvetlenül adódnak a tudat számára, hanem közvetve, az ideán, illetve képzeteken keresztül. A tudat belső szférájában található reprezentációk *leképezik* a valóságos tárgyakat. Négy alapvető jelentőségű előfeltevés vezeti ezt a felfogást: 1. A tudat az evidens ismeretek tartálya, az interioritás zárt szférája, amely nincs közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal. 2. A tárgy a tudattól függetlenül létezik, ennek legerőteljesebb kifejezése a magánvaló lét kanti fogalma. 3. A megismerés során két egymástól független létező, tudat és tárgy lép kapcsolatba egymással. 4. Ez a kapcsolat a transzcendens tárgy reprezentációja, vagyis egy képszerű entitáson keresztüli megjelenítése a tudatban. Ez a modell Descartes-tól kezdődően Kanton át egészen a 19. századi pszichologizmusig, sőt bizonyos értelemben Brentano deskriptív pszichológiájáig érvényben volt.

Husserl az egész elképzelést elveti, és egy új sémát állít a helyébe: eszerint az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta.

² Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. (*Husserliana* III/1.) Hrsg. von Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971, 73.

mindig valaminek a tudata (*Bewusstsein von...*), vagyis a tudat soha nincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktustól függetlenül. Az intencionális viszony ugyanakkor nem leképezés, vagyis a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belső szférában, hanem közvetlen viszony. Ez a közvetlen, intencionális viszony nem a képre, hanem az értelem fogalmára épül, más szóval nem leképezés, hanem *értelemadás*. A husserli fenomenológia intencionalitásfogalma nem pusztán fordulatot jelent az újkori tudatfelfogások sorában, hanem teljesen új paradigmát kínál ezekkel szemben. Ezt az új paradigmát az imént felsorolt szempontok alapján, vagyis a tudat, a tárgy, a viszony és a viszony természetének négy tématerülete alapján próbálok bemutatni.

1. A tudat

Az *V. Logikai vizsgálódás* elején Husserl három tudatfogalmat különít el egymástól. Az első az empirikus énné az a fogalma, ami „a pszichikai élmények szövődése az élményáram egységében”.³ A második a belső észlelés értelmében vett tudat, vagyis a descartes-i öntudat. A harmadik pedig az intencionális élmény értelmében vett tudat. E három tudatfogalom elkülönítése és elemzése már önmagában is jelentős eredmény, a legfontosabb husserli belátás azonban abban áll, hogy e három tudatfogalom között függési sorrendet állapíthatunk meg: az első a másodikra épül, ez utóbbi pedig a harmadikra. Vagyis minden lehetséges tudatfogalom az intencionális tudat fogalmára vezethető vissza. Ez a megállapítás egyszersmind tekinthető a fenomenológia első és legalapvetőbb tételének is.

Nézzük ezt az összefüggést részleteiben. Az empirikus énné az a naiv fogalma, amely szerint az én tulajdonképpen nem más, mint egy létező a többi létező között, eleve elfogadhatatlan Husserl szerint. Ezt a fajta létezést ugyanis semmi sem igazolja, és ezért ellentmond a fenomenológiai vizsgálódást vezető alapelvnek, az előfeltevésmentesség elvének. „A fenomenológiaiailag redukált én nem valami sajátlagos, ami a sokféle élmény fölött lebegne, hanem egyszerűen azonos ezeknek az élményeknek a kapcsolategységével.”⁴ Husserl azonban nem csupán az empirikus én feltevését nem hajlandó elfogadni, de azt a kantianus–neokantianus gondolatmenetet sem, amely szerint

³ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, zweiter Teil. (*Husserliana* XIX/1.) Hrsg. von Ursula Panzer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984, 356. Magyarul: Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások (szemelvények)*. Ford. Marosán Bence, Deczki Sarolta, Ullmann Tamás, Varga Péter, Zuh Deodáth. *Különbség*, IX. évf. (2007), 1. szám, 17–50., 17. A *Husserliana* kiadás oldalszáma után szögletes zárójelben a magyar fordítás oldalszámát adom meg, ha az adott szöveg megtalálható a szemelvények között.

⁴ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Id. kiad. 364.

minden képzetemet az „én gondolom” kell hogy kísérje. Más szóval azt, hogy minden képzetem alapját egy sajátos önvonatkozás, az appercepció szintetikus egysége adja.

Beszélhetünk a tudati élmények sokaságának egy bizonyos egységéről, a pszichikai élmények sokaságáról, amelyeket a tudatáram tart össze, és amiről nagyon is van fenomenológiailag értelmezhető „tapasztalatunk”, az empirikus én létéről és a kantianus appercepció egységéről azonban aligha. Husserl ezen a ponton, az első fenomenológiailag igazolható szinten kezdi vizsgálódásait. A tág értelemben vett élményáram, illetve élményösszesség azonban nem olyasmi, ami evidens módon tárgygyá tehető, hiszen az élmények áramának legnagyobb része nincs jelen az éppen adott pillanatban. Husserl arra a belátásra jut, hogy egy ilyen élményáram valamilyen alapzaton nyugszik: az öntudatban, vagyis a belső észlelésben találja meg a maga támasztékát. Meg kell tehát vizsgálni a belső észlelést abban a tekintetben, hogy milyen szerkezettel rendelkezik és milyen evidenciát szolgáltat.

A tudat e második fogalma a karteziánus öntudat képzetére épül, vagyis a reflexív öntudatra. A reflexív öntudat hagyományos formája azonban problematikus a fenomenológia számára, ugyanis Descartes-tól kezdődően a reflexiót alapvetően az észlelés mintájára gondolták el. A karteziánus öntudat fogalmának forrása a belső észlelés, márpedig a belső észlelés szerkezetét tekintve semmiben sem különbözik a külső észleléstől: a figyelem befelé irányul, és külső tárgy helyett ezúttal belső tárgyat céloz meg, ez a tárgy pedig nem más, mint az éppen elmúlt pillanat tudati aktusa. Ezzel a felfogással kapcsolatban két alapvető nehézség merül fel. Az első az, hogy az újkori hagyományban a belső észlelés az adekvát tapasztalat, vagyis a belső, közvetlen evidencia szinonimájává vált. Husserl ugyanakkor megmutatja, hogy jóllehet minden adekvát észlelés csak belső lehet (a külső észlelés eleve nem észlelt aspektusok és észlelt aspektusok bonyolult rendszere), ám fordítva nem áll fenn ez az összefüggés, vagyis nem állítható, hogy minden belső észlelés adekvát. Ezért azt javasolja, hogy a belső és külső észlelés pontatlan fogalmi szembeállítását helyettesítsük az adekvát és inadekvát észlelés fogalompárjával.

A másik probléma most fontosabb gondolatmenetünk számára, mert rávilágít a belső észlelés értelmében vett reflexió nehézségeire. Husserl itt Brentano felfogásával száll szembe. Brentano szerint a pszichikai fenoméneket az különbözteti meg a fizikai fenoménektől, hogy az előbbieket irányulnak valamire, vagyis intencionálisak, az utóbbiak viszont nem. Egy intencionális aktus tartalma azonban nem azonos a tárgyával; az intencionális tartalom sajátos létmóddal, intencionális inegzisztenciával bír, vagyis egy olyan belső tartalommal, amelyen keresztül a tudat a külső tárgyra irányul. A tudat közvetlenül erre a belső tartalomra vonatkozik, a külső tárgyra pedig csak közvetve. A külső észlelést tehát egy belső észlelés „hordozza” Brentano-nál, és ebben rejlik a probléma Husserl szerint: „Emlékeztetek a végtelen regresszusra, ami

abból a körülményből származik, hogy a belső észlelés maga ugyancsak élmény, vagyis egy újabb észlelésre van szüksége, amire azután ugyanez érvényes, stb., ez egy olyan regresszus, amit Brentano az elsődleges és másodlagos észlelésirány megkülönböztetésével próbált megoldani.”⁵ Ha tehát a belső észlelést (a reflexiót) a külső észlelés mintájára gondoljuk el, és feltételezzük, hogy minden tudati élményt valamilyen belső észlelésben megalapozott tudat hordoz, akkor a végtelen regresszus elkerülhetetlen.

Husserl szerint a reflexió öntudat helyett, amely csak vélt evidenciákat szolgáltat, és tulajdonképpen a naiv tárgy tudat egy sajátosan befelé irányuló válfaját jelenti, a fenomenológiának a tudat valódi természetét kell feltárnia. Így jut el a tudat harmadik és legalapvetőbb fogalmához, az intencionális tudathoz. Világossá válik az elemzésekből, hogy amiként az egészsleges élményáram értelmében vett tudat fogalmát a belső észlelésben adódó tudat hordozza, ugyanúgy hordozza ez utóbbit az intencionális tudat.

A reflexió ugyanolyan szerkezetű tudati aktus, mint például egy külső tárgyra irányuló érzéki észlelés. Ha a reflexió belső észlelés, akkor mindössze irányában és tárgyában különbözik a külső észleléstől, szerkezetében és lényegi vonásaiban azonban nem. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Husserl azt a még alapvetőbb szintet keresi, amiből a külső észlelés és a belső észlelés közös szerkezete eredeztethető. A látszólagos különbségek ellenére az észlelés különféle fajtáit, valamint a fantáziát, az emlékezést, a képtudatot stb. ugyanaz köti össze: az, hogy tárgyra irányulnak. Vagyis nincs lényegi különbség a külső észlelés és a belső észlelés vagy reflexió között. Ebből a belátásból azonban a tudatra vonatkozó jelentőségteljes következmények adódnak. 1. A tárgyra (legyen szó ténylegesen létező dolgokról vagy fantáziált lényekről, esetleg ideális tárgyakról stb.) irányuló aktusokat nem hordozza egy olyan „tudat”, amely önmagára irányul. Ez a felismerés szakítást jelent az újkor egészét uraló elképzeléssel, amely a reprezentáció alapját az öntudatban vélte megtalálni. 2. A tudat feltárulása nem feltétlenül köthető a reflexió mozgásához, mivel a reflexió eltárgyasítást rejt magában. A tárgy tudatot eszerint nem hordozza valamilyen speciális „öntudat”, sem a *belső észlelés* karteziánus értelmében, sem az *appercepció eredeti egységének* kantianus értelmében, sem pedig az *intencionális inegzisztencia* brentano-i értelmében. A tudat mindenekelőtt és alapvetően tárgy tudat. Vizsgáljuk meg tehát a tárgy fenomenológiai fogalmát.

2. A tárgy fogalmának átalakulása

Valahányszor tárgyról beszélünk, Husserl szerint szem előtt kell tartanunk a korreláció elvét. Nem beszélhetünk olyan tárgyról, amely teljesen független lenne egy rá irányuló tudattól, egyszerűbben fogalmazva: a magánvaló

⁵ I. m. 366–367.

dolog fogalma nem csupán elfogadhatatlan, hanem egyenesen értelmetlen abszurditás. Ha fennáll a korreláció, illetve az intencionalitás tézise, akkor a magánvaló dolog feltevésének még határfogalomként sincs értelme. Ugyanis ha határfogalomként gondoljuk el a magánvaló dolgot (ahogy azt Kant teszi), az elgondolás révén még akkor is egy intencionális tudat tárgya lesz, vagyis nem „magában való”. Ez a felismerés jelentőségteljes belátásokhoz vezet Husserl: 1. Mindenekelőtt arra készíti, hogy elvesse a magánvaló fogalmát (ezzel azonban még nem lép túl a Berkeley-féle idealizmuson). 2. Ennél fontosabb, hogy értelmetlenné nyilvánítja a magánvaló és a jelenség közötti megkülönböztetést és a tárgyi megjelenés szerkezetének egész hagyományos leírását. Ráadásul a fogalompár egyik tagja sem őrizhető meg, vagyis nem beszélhetünk csak jelenségekről magánvaló nélkül (ahogy például Berkeley tette), és magánvalóról sem megjelenések nélkül. A „magánvaló dolog” és a „jelenség” fogalma csakis egymásra vonatkoztatva értelmezhető, külön-külön elveszítik a jelentésüket, vagyis ha elvetjük a magánvaló fogalmát, akkor a jelenségtől is búcsút kell vennünk. 3. A tárgyra vonatkozó legfontosabb belátás azonban a következő: Husserl felismeri, hogy a tudat tárgyhoz való viszonyát nem a tárgy léte, nemléte vagy létének milyensége felől értjük meg. Az intencionális viszony nem egy meglévő vagy valamilyen módon létező tárgyhoz igazodik. Ennek megfelelően az intencionális tárgy nem is a hagyományos értelemben vett tárgy, hanem: *fenomén*.

A fenomén fogalmát azonban meg kell tisztítani mindenféle kétértelműségtől. Mindenekelőtt azt kell rögzítenünk, hogy a fenomén nem „jelenség”, hiszen az csak egy „magánvaló” jelensége lehetne. A fenomén maga a dolog, az, amihez a fenomenológus fordul, és amihez vissza akar térni, ám épp az intencionalitás és a korreláció tézise miatt világos, hogy „magát a dolgot” nem akkor érjük el, ha ontológiai és egyéb meghatározások felől közelítünk hozzá. Magát a dolgot a rá irányuló intencionális *tudataktus* felől tudjuk kikérdezni, ekkor pedig a dolog „fenomén” egy tudat számára. Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy a fenomenológia látszattá fokozza le az objektív létezését. A fenomén nem látszat, hanem „maga a dolog”. A fenomén mögött nincs semmi. Ha egy széket látok, akkor nem jelenségek halmaza van előttem, ami mögött egy magánvaló rejtőzik, nem is látszatok villannak fel valamilyen rendet követve, hanem magát a széket látom, ám úgy, hogy bizonyos részeit, oldalait az éppen adott nézőpontból nem tudom észlelni. A széket magát látom, de a széket mint fenomént, vagyis megjelenések meghatározott rendszerét.

A fenomén fogalma azért nem azonos valamilyen létező tárggyal, mert: 1. a tárgyak egészként való létezése már feltételez valamilyen külső nézőpontot (a létmódokra vonatkozó kérdés nagyon gyakran támaszkodik valamilyen naiv, például naturalista ontológiára); 2. vannak tárgy nélküli intencionális aktusok, vagyis olyanok, amelyek nem valóságosan létező tárgyakra irányulnak,

hanem például mitikus figurákra (egyszarvú), lehetetlen tárgyakra (négyzögletű kör) stb. Ugyanakkor ezek is irányulnak valamire, ám ezt a valamit nem nevezhetjük tárgynak a hagyományos értelemben, ezért az intencionális aktus korrelátuma elsődlegesen és mindenkor egy fenomén. Ahhoz, hogy ezt világosabban lássuk, érdemes megvizsgálni magát az intencionális viszonyt.

3. Az intencionális viszony

Husserl tagadja, hogy a megismerésben, az ítélésben, az akarásban két, a viszonytól függetlenül, önmagában is létező entitás lépne valamilyen valószínű kapcsolatra. A legtermészetesebbnek tűnő meggyőződésünk az, hogy a megismerő tudat és a megismert tárgy már a megismerés aktusa előtt is létezett külön-külön, és hogy elsősorban ezt a külön-külön létezést kell először megismernünk, hogy számod adjunk a megismerésről. Husserl szerint azonban ez az egyik legmélyebbre hatoló és legártalmasabb látszat. Ez a látszat uralta az egész újkort, a korai fenomenológia legfontosabb törekvése pedig abban áll, hogy ezt a tévedést leleplezze.

Ehhez elsősorban azt kell belátnunk, hogy a fenomenológiai beállítódás-váltásnak két lényegi összetevője van, és a kettő szorosan összetartozik. 1. A természetes beállítódás elfogadja a természetes léttételezéseket és a naiv ontológiai meggyőződéseket, a fenomenológiai beállítódás azonban felfüggeszti ezeket. 2. A fenomenológiai beállítódás az általános érvényű ismeretelméleti meggyőzések talajáról visszavezet az én saját élményeim itt és most történő vizsgálatához. A léttételezés felfüggesztése és az egyes szám első személyű nézőpont felvétele szorosan összetartozik, olyannyira, hogy ha csak az egyiket vesszük figyelembe, vagy az egyiket a másik kárára hangsúlyozzuk, akkor abból félreértések származhatnak. A mostani összefüggésben azonban a második mozzanatra kell felhívunk a figyelmet. Belátható ugyanis, hogy a tárgyra irányuló tudati aktusok természete másként mutatkozik, mihelyt nem egy külső, általános nézőpontból, hanem mindenkor saját nézőpontunkból tekintünk rá. Sőt éppen a külső, harmadik személyű nézőpont felől tűnik a tudat és a tárgy viszonya úgy, mint két önálló létezőnek valamilyen reális kapcsolata, vagyis mintha mind a tudat, mind a tárgy önállóan, önmagukban is kezelhetően léteznének a viszonytól függetlenül és minden intencionális vonatkozást megelőzően. Husserl itt az egyik legfontosabb lépést teszi meg a fenomenológia szempontjából. Látszatok és hibás metafizikai meggyőzések forrásaként leplezi le azt a megközelítést, amely mintegy kívülről tekint egy általában vett tudat és egy általában vett tárgy viszonyára.

Amikor a tudatról beszélünk, akkor a fenomenológia szerint nem általános értelemben beszélünk valakinek a tudatáról: a fenomenológus mindenkor a saját tudatának nézőpontjába helyezkedik. Ez a világ legegyszerűbb dolgának tűnik, ugyanakkor egyáltalán nem magától értetődő. Mindig is a

saját tudatom nézőpontjában vagyok, de a tudat önmagára vonatkozásának ezt a tényét százféleképpen értelmezhetem a készen talált nyelvi fordulatok és köznapivá vált filozófiai fogalmak mentén. Itt két probléma rajzolódik ki: 1. Miként jellemezhető a tudat sajátos önmagára vonatkozása? 2. Milyen módszerrel tudjuk elkerülni, hogy kibillenjünk a saját tudat nézőpontjából? Ezeket a kérdéseket itt most csak érinteni tudjuk. A Husserl által később gyakran emlegetett „öneszmélés” (*Selbstbesinnung*) mint a fenomenológiai munka legfontosabb kezdő lépése éppen azt jelenti, hogy képes vagyok felvenni legsajátabb nézőpontomat, és képes vagyok abban következetesen megmaradni. A metafizika azért veszélyes, mert általános érvényű, vagyis külső nézőpontból született megállapításaival kényelmes látszatt megoldásokra csábít.

Ha pedig a fenomenológiai vizsgálódást a legsajátabb nézőpontom felől végzem, akkor világossá válik, hogy saját tudatom, ahogy belülről átélem, nem egy tudat általában, nem a tudatok általános osztályának egyik tagja, hanem élmények összefüggése, mégpedig a saját élményeim árama. Ha önmagamot vizsgálom, akkor nem egy énszerű dolgot vizsgálok, hanem aktusokat és élményeket. Ezekhez az aktusokhoz és élményekhez pedig bizonyos tárgyak tartoznak, amelyek azonban nem önmagukban megálló, „magukban való” dolgok, hanem éppen ezeknek az élményeknek és aktusoknak a tárgyai.

A tudat és a tárgy viszonyára vonatkozóan az egyik legkártékonyabb félreértés Husserl szerint az, „hogy reális folyamatról vagy reális viszonyulásról van szó, ami a tudat, illetve én és a »tudott« dolog között játszódik le”.⁶ Az úgynevezett „természetes reflexió” ugyanis oly módon állítja elénk az intencionális viszonyt, hogy különálló összetevők halmazaként írja le. A végrehajtás közvetlenségében a viszony intencionális viszonynak mutatkozik, ezt az egységes tudati élményt (amelyhez tudati és tárgyi oldal szervesen és elválaszthatatlanul hozzátartozik) csupán az utólagos reflexió osztja fel részekre és választja el benne a vonatkoztatási pontokat. A fenomenológiának ezért vissza kell térnie a hibás, tárgyiasító reflexió előtti közvetlenségbe. Nem azt kell leírnia, hogy a reflexióban, vagyis „kívülről” és utólag milyennek mutatkozik egy tudati élmény, hanem azt, hogy közvetlen átélésében milyen ez az élmény. Bizonyos értelemben ez a fenomenológia egyik legnehezebb követelménye, ugyanis senkinek nem lehet megmondani, miként térjen vissza a saját élményeihez, hogyan szabaduljon meg a reflexió közvetettségtől, hogyan figyelje meg közvetlenül az élményeit, és egyáltalán: hogyan hajtsa végre az öneszmélést. Itt nem lehet érvekre támaszkodni, ez a váltás ugyanis nem az értelem, hanem a szemlélet szintjén történik meg. Másként látjuk ugyanazt az élményt, erre a másként látásra azonban nem adható szabály. Milyennek mutatkozik az intencionális viszony, ha nem a reflexió, hanem a közvetlen átélés felől tekintünk rá?

⁶ I. m. 385. [26.]

4. Az intencionalitás nem leképezés, hanem értelemadás

Az előzőekben azt láttuk, hogy Husserl miként szabadítja meg az intencionalitás fogalmát a hagyományos reprezentációelmélet néhány tarthatatlan előfeltevésétől. Most meg kell vizsgálnunk az intencionalitás szerkezetét „tartalmi” szempontból is. Az a tudatfelfogás, amely az újkori hagyományban a reflexió és a belső észlelés torzító hatásának köszönhetően alakul ki, alapvetően a *leképezés* fogalma köré szerveződik. A reprezentáció újkori elmélete a belső kép metaforája és a közvetítés gondolata körül bontakozik ki. Husserl nem egyszerűen elveti ezt a szerkezetet, hanem egy egészen más alapokon szerveződő leírást kínál: az intencionalitás ugyanis a leképezés helyett az *értelemadás* fogalmára épül.

A karteziánus és az empirikus idea, a kanti képzet, sőt még az intencionális inegzisztencia brentano-i fogalma is bizonyos értelemben arra a – Husserl szerint – alapvetően hibás feltevésre épül, hogy a tudaton belül valamifajta közvetítő elem biztosítja a tárgyra irányulást. Ehhez a közvetítő elemhez egy közvetlen tudati viszonyulás kapcsolódik, egyfajta belső észlelés, a valóságos tárgyhoz pedig egy közvetett, amelyet ez az előző alapoz meg és tesz lehetővé. Noha Husserl az egész alapszerkezetet utasítja el, a különféle változatokkal szemben mégis különböző típusú ellenérveket dolgoz ki.

A leképező reprezentáció hagyományos felfogására az *V. Vizsgálódás* második fejezetéhez írott mellékletben tér ki „a képelmélet kritikája” címszó alatt. A középponti érv az, hogy ha a leképezést tartjuk a reprezentáció alapszerkezetének, és a leképezést valóban valamiféle képi viszonyként gondoljuk el (belső tárgy, ami hasonlít a külső tárgyra), akkor végtelen regresszushoz jutunk. A „képelmélet” metafizikai meggyőződését a következőképpen foglalja össze Husserl: „»odakint« van maga a dolog – legalábbis bizonyos körülmények között; a tudatban pedig mint a dolog képviselője egy kép”.⁷ Három érvet mutat be ennek a hibás feltevésnek a cáfolatára. Az első a képtudat fenomenológiai leírásán alapul, és abból indul ki, hogy egy kép látásakor a képtárgy alapján jelenítjük meg magunknak a leképezett dolgot. A képtárgy (festmény, szobor stb.) tekintetében azonban a képi megjelenítés nem e tárgy dologi jellegéhez tartozó tulajdonság, hanem olyasmi, ami nem része a dolog reális tulajdonságainak (mint például az alak, a szín, a súly stb.). Hasonlóan a kanti kijelentéshez, mely szerint a lét nem reális predikátum, azt mondhatjuk: a képi jelleg nem reális tulajdonság. Más szóval: egy tudatra, a képet képként észlelő tudatra van szükség ahhoz, hogy egy sajátos tárgy kép lehessen. A második érv ugyanezt hivatott alátámasztani: bármekkora is két dolog között a hasonlóság, nincs közöttük képi viszony, hacsak fel nem lép egy megjelenítő tudat, amely az egyik dolgot a másik képeként fogja fel. A harmadik, döntő

⁷ I. m. 436. [46.]

érv azonban még világosabban mutatja meg az alapszerkezet tarthatatlanságát. Ha a belső kép valóban egy belső kép, és minden tárgyra irányuló tudat egy belső képen keresztül valósul meg, akkor a végtelen regresszus elkerülhetetlen, hiszen a belső képre vonatkozó tudatnak is szüksége van egy közvetítő képre, stb.

A brentano-i elmélet ezzel szemben lényeges pontokon kifinomultabb leírást ad a tudat működéséről, és elkerüli a hagyományos képelmélet hibáit. Husserl szerint azonban az intencionális inegzisztencia fogalma is súlyos félreértésekkel terhes. Azt feltételezi ugyanis, „hogy két, a tudatban ugyanolyan módon, valóban [*reell*] megtalálható tárgy – az aktus és az intencionális objektum közötti viszonyról van szó, valami olyasmiről, mint egy pszichikai tartalomnak egy másikba való beledobozolása”.⁸ Husserl minden erejével azt igyekszik megmutatni (és itt valóban helyesebb a „megmutatás”, mintsem a „bizonyítás” kifejezés használata), hogy az intencionális viszony félreértelmezését jelenti az a brentano-i feltevés, miszerint az intencionális tárgy valamilyen speciális értelemben a tudatban van, és rajta keresztül célozzuk meg a valóságos tárgyat. A kulcsfogalom itt az „immanens tárgyiság”: az intencionális viszonyban Husserl szerint semmilyen értelemben, sem a brentano-i, sem a kanti, sem a descartes-i értelemben nem beszélhetünk immanens tárgyiságról. Félreértés úgy elgondolni az immanencia szféráját, mint amiben különleges tartalmak lennének jelen, amelyekre a tudat közvetlenül irányul. Ugyanis ekkor óhatatlanul belecsúszunk abba a hibába, amely Brentano elméletét tarthatatlanná teszi, nevezetesen az intencionális tárgy mint a tudatban immanensen jelenlévő tárgyiság feltevésébe. A husserli tudat nem valamiféle belső tér, amelyben különleges létezők, ideák, képzetek, belső tárgyak helyezkednének el. A fenomenológia értelmében vett tudati immanencia sohasem azonos az interioritás, a belső „tér” metaforájával.

II. A félreértelmezések forrása

Husserl nem csupán megállapítja, hogy az újkori reprezentációelmélet tarthatatlan elképzelés a tudat működéséről. Azt is bemutatja, hogy miért alakulnak ki szinte szükségszerűen a tudatműködéshez kapcsolódó félreértések. Ennek a gondolatmenetnek a középpontjában a *reflexió* fogalmának vizsgálata áll. A reflexió működésével és sajátosságával kapcsolatos gondolatokat Husserl elszórt megjegyzéseiből kell rekonstruálnunk.

A fenomenológiai beállítódásnak nem csupán az a nehézsége, hogy könnyű visszaesni a természetes beállítódás naiv objektivizmusába. Sokkal inkább azzal a problémával kell szembenéznie, hogy milyen „megfigyelési”

⁸ I. m. 387. [26.]

vagy „megközelítési” módszert válasszon ahhoz, hogy ne csússzon bele a természetes beállítódás naiv reflexivitásába. A természetes beállítódásnak is van reflexív irányultsága, vagyis a természetes beállítódásban is vizsgáljuk a tudat működését. A természetes beállítódásban végrehajtott tudatmegfigyelés azonban kettős problémát rejt magában: 1. a reflexió megváltoztatja azt a tudati élményt, amire irányul; 2. a naiv reflexió nem csupán tematizálja a vizsgált tudati élményt, hanem egyenesen tárgyat csinál belőle. A félreértések elsődleges forrása tehát a torzítás és a tárgyiasítás.

Az első problémát a következőképp fogalmazza meg Husserl: a nehézség, ami minden immanens vizsgálódást fenyeget, abban áll, „hogyan az aktusok naiv végrehajtásáról a reflexív beállítódásra, illetve a reflexióhoz tartozó aktus végrehajtására való átmenet során az első aktus szükségszerűen megváltozik”.⁹ A természetes beállítódásban ez a változás észrevétlen marad, a fenomenológus számára azonban úgyszólván az az első lépés, hogy észreveszi az itt rejlő csúsztatást.

A fenomenológusnak ugyancsak el kell kerülnie azt a természetes tendenciát, amely a hibás reflexió eredménye, és abban áll, hogy „azokat a meghatározottságokat, amelyek az eredendő aktus naiv végrehajtása során tárgyakhoz tartoztak, most maguknak az aktusoknak, illetve az azokban immanens jelenségeknek vagy jelentéseknek tulajdonítsunk”.¹⁰ Vagyis el kell kerülnie azt a csúsztatást, amely éppen a reflexió tárgyiasító hatása miatt áll elő, és a tárgyi tulajdonságokat átviszi – hibás és megengedhetetlen módon, de észrevétlenül – magára a tudati aktusra. A reflexióban megjelenő aktus ugyanis így a külső dolog tulajdonságait veszti át, és egyfajta belső dologgá (belső képpé, reprezentáló egységgé) válik.

A torzítás és eltárgyasítás mellett a természetes reflexió harmadik tendenciája az, hogy szinte önmagától és észrevétlenül elvezet a pszichologizmushoz. A fenomenológiai beállítódásban megkövetelt tisztaság megtiltja, „hogyan ezeknek az aktusoknak a lényegi tartalmait mint pszichológiai realitásokat, mint a természet ilyen vagy olyan »lelkes lényeknek« az állapotait tételezzük”.¹¹ Ám ha a reflexiót nem tisztán végezzük, akkor ez a csúsztatás szinte elkerülhetetlen. A természetes reflexiónak ugyanis van egy olyan következménye, hogy hajlamosak vagyunk nem csak eltárgyasítani az előző pillanat tudati élményét, de egyszersmind erre az élményre azonnal kívülről és felülről, egy vélt objektív nézőpontból tekinteni. Ez pedig nem más, mint a pszichologizmus ferdítéseinek forrása.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a természetes reflexió nem adja vissza hűen a megfigyelt aktus természetét. Ennél bonyolultabb a kép. A

⁹ I. m. 15.

¹⁰ I. m. 14–15.

¹¹ I. m. 16.

„lényegi deskriptív változás” kifejezés arra utal, hogy a természetes reflexió egyenesen eltorzítja azt, amit meg akar ragadni. Sőt, nem csupán meglévő mozzanatokot alakít át, hanem ezen túlmenően *létre is hoz* más mozzanatokot, és azokat úgy állítja be, mintha már mindig is lényegi összetevői lettek volna az aktusnak. A konkrét folyamatot a következőképpen írhatnánk le. A tudat önmaga felé fordulása, vagyis a reflexió mindig időbeli eltolódásban áll ahhoz a konkrét tudati aktushoz képest, amelyet megfigyel. A tudati aktus egy tárgyra irányul, ilyen például egy asztal észlelése: a tudat ebben az aktusban teljesen feloldódik az asztalra irányuló megfigyelésben. A reflexió azonban a tudat előző irányulását megszakítja, és önmaga felé fordítja azt (a reflexió természetesen nem egy további „tudat” a tudat mellett, hanem a tudatnak az a sajátos képessége, hogy önmagára is képes irányulni). Ekkor a tudat önmagát mint „az asztalt észlelő tudatot” ragadja meg. Ez az „asztalt észlelés” mozzanat pedig a reflexióban egy különálló elemmé válik, olyan elemmé, ami különbözik a tudattól, de ugyanúgy különbözik a tényleges tárgytól is: megszületik az immanens tárgyiség (az asztal képze, illetve ideája). A reflexióban végbemenő „tárgytételezés” azonban észrevétlen, és visszamenőleges érvénnyel bír: a reflexió által létrehozott különálló elemet úgy vesszük, mintha már mindig is létezett volna. Az „asztalt észlelés” öltheti az idea, a képzet, az intencionális inegzisztencia formáját egyaránt, a lényeg azonban mindhárom esetben ugyanaz: a tudat és a tárgy közé beilleszkedik egy feltételezett harmadik, a tudat belső terében működő tárgyiség.

A természetes reflexió felől tekintve ez a folyamat egyáltalán nem egy immanens tárgyiség jogosulatlan tételezését jelenti. A természetes reflexió feltevése ugyanis az, hogy ha egyáltalán valamit megragadhatunk, akkor az a valami valamilyen módon kell is hogy létezzék, különben nem lenne megragadható. A naiv reprezentációelmélet alapja az a meggyőződés, hogy a tudat aktusának irányulása valamilyen módon a megcélzott tárgyiségtől függ. Nem az aktus határozza meg a viszonyt, hanem a tárgy. Ekkor pedig a reflexió is úgy működik, hogy csak arra irányulhat, ami valamilyen módon van. Vagyis kell, hogy legyen ez a feltételezett immanens tárgyiség, hiszen egyébként nem irányulhatna rá a reflexió tudataktus. A husserli elmélet felől azonban ez a nehézség is elhárítható. Az intencionális aktus alapvető jellemzője az, hogy nem függ a tárgytól, amire irányul, ugyanis akkor is irányulhat valamire, ha az a valami egyáltalán nem létezik. Az intencionalitás ugyanis egy tárgyiség valamilyen *értelemben* való megcélzása, vagyis az intencionális irányulás nem a tárgy lététől, hanem az intencionális aktusban rejlő értelemtől függ. A tudataktusok hibás értelmezése azonban úgy működik, hogy ha az aktus egészének valamely mozzanatát elkülöníti és megragadja, akkor a következő lépésben óhatatlanul egyfajta létezését csúsztat ez alá az elkülönített és megragadott mozzanat alá. Ily módon tehát egy transzcendentális látszat keletkezik, amely a hibás reprezentációelméletek egyikében ölt testet.

Husserl ezt a fenomenológiai megközelítés számára lényeges, eredendőbb hozzáférést a *Logikai vizsgálódásokban* még nem tudja fogalmilag is elkülöníteni. Az 1905-ös *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* című előadás teremti meg a lehetőséget a fogalmi tisztázásra. A jelen fogalmának retenciók és protenciók általi kitágítása, illetve a kitágított jelen fenomenológiai leírása biztosít egy olyan fogalmi keretet, amely világossá teszi a tárgyiasító reflexiónál eredendőbb tudati hozzáférést. Itt elég csak utalni arra, hogy a retenció fogalmának bevezetése és a folyamatos retencionális módosulás elmélete lehetővé teszi a szakítást azzal a pontszerű időfelfogással, amely szerint a jelen egy kiterjedés nélküli, primitív egység. Tulajdonképpen a retencionális módosulás által láthatóvá váló „kiterjedt jelen” egyszersem azt is megvilágítja, hogy a pontszerű jelen és a természetes reflexió mozgása között szoros összefüggés áll fenn. A természetes reflexió talaján nem is tapasztalhatjuk a jelent másként, mint elkülönült pontok sorozataként. A természetes reflexió ugyanis *megszakítja* a tapasztalat lefolyását, és e megszakítással éppen a retencionális közvetlenségből lép ki. Egyszerre kell tehát szakítani a természetes reflexió megakasztó mozgásával és a kiterjedés nélküli, pontszerű jelen gondolatával, a kettő ugyanis nem csupán párhuzamos, de feltételezi is egymást.

Az *Előadások az időről* talán legfontosabb belátása az, hogy a jelen evidencia szférájához az éppen elmúlt is hozzátartozik, hiszen máskülönben nem tudnék egységként észlelni olyan térbeli tárgyakat, amelyeket például körbejárók. Ennek a nagy horderejű gondolatnak két aspektusa van. Érvényes egyfelől a tárgyi oldalra, hiszen minden időben lezajló tapasztalás az éppen adott észlelési pillanatnál tágabb jelent foglal magában. Másfelől érvényes a tudati oldalra is, ugyanis a retenció fogalma feltételezi, hogy saját tudatélményeim lefolyásához nem csupán úgy van hozzáférésem, hogy ebből az élményáramból kiugorva kívülről, reflexíve és utólag visszatekintve pillantok rá, hanem úgy is, hogy megmaradok a közvetlen élmény lefolyásának evidenciájában.

Retenció és reflexió különbségéről van tehát szó, amelyet Husserl a legvilágosabban az *Előadások az időről* IX. mellékletében fogalmaz meg: „Amennyiben egy új ósadat, új fázis bukkan fel, az éppen megelőző nem tűnik el, hanem még »megragadásban van« (vagyis retencionálisan vissza van tartva), és ennek a retenciónak köszönhetően lehetséges a lezajlottra való visszapillantás; a retenció maga azonban nem visszapillantás, ami a lezajlott fázist tárggyá teszi [...]. Ám mivel a lezajlott fázist még megragadásban tartom, a tekintetemet új aktusban ráirányíthatom, amit [...] reflexiónak (belső észlelésnek) vagy visszaemlékezésnek nevezünk.”¹² A husserli megfogalmazást leegyszerűsítve: csakis a retenció alapján lehetséges a reflexió. Más szavakkal: a közvetett, reflexív, önmagát tárggyá tévő tudat csakis a közvetlen, retencionális

¹² Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 2002, 144.

önvontkozás révén lehetséges. A retenció nem visszapillantás, ugyanis nem tárggyá teszi a lezajlott fázist, hanem csupán hozzáveszi az aktuálisan adódó fázishoz. E nélkül a nem tárgyiasító, vagyis nem intencionális „hozzávetel” nélkül nem lenne lehetséges a tudat folyamatos árama. De nem lenne lehetséges a tudat reflexív önmaga felé fordulása sem, sem a belső észlelés, sem a visszaemlékezés módján. A retenció és a reflexió különbsége kapcsán két lényegi szempontot érdemes rögzíteni: 1. a retenció nem tárggyá teszi a lezajlott fázist, hanem hozzáveszi a jelen fázishoz, szemben a reflexióval, amely nem csupán tárggyá teszi az éppen lezajlott fázist, hanem el is szigeteli és kiemeli a kiterjedt jelen egészéből. 2. Másfelől a reflexió teljes értelemben vett aktus, vagyis önálló intencionális szerkezettel rendelkezik, szemben a retencióval: „a retenció maga nem »aktus« [...], hanem a lezajlott fázis pillanatnyi tudata”. A retenciónak tehát nincs tárgya és nem is aktus, retencionális „kötés” nélkül azonban sem a reflexió mint önálló aktus, sem a reflexív tárggyá tevés nem lenne lehetséges. A fenomenológusnak tehát nem reflexív aktusokra kell támaszkodnia, hanem igyekeznie kell a retencionális közvetlenségben megmaradni, és tudatosan kerülnie kell a retencióból reflexióba való átcsapás állandóan fenyegető veszélyét.

A Husserl által természetes reflexiónak nevezett naiv tudatmegfigyelés hibás megközelítések egész sorozatát hozza létre. Ennek következtében gondoljuk azt, hogy a tudat tárgyra irányulásának középpontjában egy közvetítő elem, az immanens tárgyiaság áll; ennek következtében gondoljuk azt, hogy a reflexióban „feltáruuló” szféra az interioritás világa, valamiféle belső szoba, amit képzetek népesítenek be; és ugyanennek köszönhető a pszichologizmus félreértése is, amely a tudati eseményekre mint külső, objektív, természettudományos szempontból leírható valóságra tekint. A naiv reflexió torzító hatása tehát elvezet ahhoz a reprezentációelmülethez, amely az egész újkort meghatározta. Ez a hibás reprezentációelmélet azonban kettéágazott, és a benne rejlő lehetőségek alapján létrejött két, egymástól merőben eltérő alakzata: egyfelől egy olyan tudatelmélet, amely az újkantianizmusig interioritásként és belső szféraaként határozta meg a tudatot, és a szellem fogalmát helyezte a középpontba; másfelől egy olyan felfogás, amely az empirizmustól egészen a pszichologizmusig vezetett, és a tudatot objektív módon megfigyelhető tények összességékként írta le, mint a természet részét.

III. A tárgy nélküli képzetek

Már az eddigiekben is többször felmerült az úgynevezett „tárgy nélküli képzetek” problémája. Husserl mindig olyankor hivatkozott a képzeteknek erre a sajátos válfajára, amikor az intencionális viszony egyik leglényegesebb jellemzőjét akarta hangsúlyozni, mégpedig azt, hogy az intencionális aktus

irányulása egyáltalán nem függ az intencionális tárgy lététől. Vagyis ha nem létezik ez a tárgy, attól még lehetséges olyan intencionális aktus, amely egy ilyen tárgyra irányul. A tárgy nemlétének többféle változata lehetséges: vagy elképzelhető ugyan, de bizonyos feltételek következtében aktuálisan éppen nem létezik ilyen tárgy (virágzó szőlőtőke a téli fagyban), vagy nem létező mitikus figuráról van szó (kentaur, egyszarvú, mitikus istenek), vagy olyan képzetről, amely fogalmi ellentmondást tartalmaz (négyszögletes kör, kúp alakú kocka), vagy olyan matematikai fogalomról, amelynek semmilyen szemlélet nem feleltethető meg (képzetes számok). Husserl érvelése mindannyiszor azt igyekszik beláttatni, hogy az intencionális aktus irányulása egyáltalán nem a tárgy lététől függ. Ha az aktus a tárgytól függne, és csak az tudna felmerülni a tudatban, ami aktuálisan létezik vagy valamilyen tapasztalatban valaha már létezőnek bizonyult, akkor aligha lennének képesek például az aranyhegyre gondolni, vagy a $\sqrt{-1}$ számmal műveleteket végezni. És azt sem gondolhatjuk, hogy az intencionális aktus csak bizonyos esetekben független a megcélzott tárgyiság lététől, nevezetesen ebben a felsorolt néhány esetben. Határozottan azt kell állítanunk Husserl szerint, hogy ha a tárgy nélküli képzetek esetében az intencionális aktus függetlenségét bizonyul az intencionálisan megcélzott tárgy lététől, akkor ez a függetlenség az összes lehetséges intencionális aktusra igaz. Vagyis például egy észlelés esetén sem vezethető le az aktus jellege a tárgy létéből. Ez a megállapítás első pillantásra meghökkentő lehet, ám teljesen beleillik az intencionalitás elméletének logikájába. A tudat aktusai nem kész, meglévő dolgokat fogadnak be és tükröznek, hanem tárgyra irányulnak egy bizonyos értelmén keresztül, és azokat létezőnek vagy nem létezőnek tételezik.

Nem lehet tehát a tudat aktusainak létrejöttét és irányulását oksági alapon magyarázni. Az intencionális viszony semmilyen formájában nem kauzális viszony: nem egy külső tárgy okozza, és nem is egy belső, pszichofizikai történés hozza létre. „Mert az intencionális tárgy, amelyet »hatónak« fogunk fel, csakis mint intencionális jön szóba, nem pedig mint rajtam kívül valóban létező és a lelki életemet reálisan, pszichofizikai értelemben meghatározó. Egy kentaurscata, amelyet egy képen látok vagy a fantáziámban elképzelek, ugyanolyan tetszést »kelt« [*erregt*], mint egy valóságosan létező szép táj [...]»¹³

A tárgy nélküli képzet azonban kétélű fegyver: nem csupán azt mutathatja meg, hogy külső tárgy nélkül is lehetséges képzet, hanem arra a hibás feltevésre is csábíthat, hogy ha nincs külső tárgy, akkor valamiféle belső tárgy, valamiféle immanens, intencionális tartalom léte biztosítja az intencionális aktus irányulását. Husserl azonban – ahogy már láttuk – ez ellen is elszántan érvel. „Ha ilyen [tárgyat megjelenítő] élmény van jelen, akkor ez az élmény *eo ipso* van jelen, és ekkor – hangsúlyozom – sajátos lényege által »tárgyra való« intencionális »vonatkozást« valósít meg, ekkor *eo ipso* »intencionálisan

¹³ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Id. kiad. 405.

jelenvaló« egy tárgy; ez a két kifejezés pontosan ugyanazt jelenti. És természetesen egy ilyen élmény, a maga intenciójával együtt, jelen lehet a tudatban anélkül, hogy a tárgy egyáltalán létezne, vagy anélkül hogy ez a tárgy egyáltalán lehetséges lenne.»¹⁴ Husserl szerint ha például elképzelem Jupiter istent, akkor Jupiter nincs immanensen a tudatomban, nem rendelkezik intencionális inegzisztenciával, hanem van egy intencionális aktus, egy fantáziatudat, amelyben a Jupiter istenre irányulás végbemegy. Ám Jupiter sem immanens, sem transzcendens tárgyként nem létezik. „Az, hogy a tárgy »pusztán intencionális«, természetesen nem azt jelenti, hogy *létezik*, bár csak az *intentio*-ban (tehát mint annak valós [*reell*] alkotóeleme), vagy hogy ez utóbbiban a tárgy valamilyen árnyéka léteznék; hanem azt jelenti, hogy az intenció, vagyis egy ilyen és ilyen minőségekkel rendelkező tárgy »*vélelése*« létezik, *nem* pedig a tárgy.»¹⁵

A fiktív vagy abszurd tárgyakra irányuló intencionális tudat tehát nem határeset a tudat „normálműködésének”, hanem a legalkalmasabb példa az intencionalitás lényegi szerkezetének felmutatására.¹⁶ Azt igazolják ezek a példák, hogy az intencionális irányulás számára nem meghatározó az intencionális tárgy valóságos megléte. Mielőtt továbbhaladnánk ahhoz a kérdéshez, hogy ha nem a tárgy, akkor mi határozza meg az intencionális irányulást, érdemes megjegyezni, hogy milyen fenomenológiai problémák megértésében tesz szert jelentőségre a képzeteknek ez a különleges csoportja. Úgy gondolom, hogy három ilyen terület jelölhető meg: 1. a tárgy nélküli képzetek példája előrevetíti a *VI. Vizsgálódás* egyik legfontosabb fenomenológiai–ismeretelméleti belátását: a szignitív, vagyis szemléleti adódás nélküli aktusok és az intuitív, valamilyen módon szemléltető aktusok közötti különbségtevést. A tárgy nélküli képzetek bemutatása és elemzése úgyszólván a kulcsot szolgáltatja ehhez a nagy jelentőségű megkülönböztetéshez. 2. A tárgy nélküli képzetek példája ezenkívül áttételesen elvezet a későbbi fenomenológia egyik legfontosabb mozzanatához, ha nem a legfontosabbhoz: a világ létének tételezéséhez. A világ létének generáltézisére vonatkozó beállítódás ugyanis szorosan összefügg azzal az irányulással, amely immár nem a tárgyak létezése felől, vagyis valamilyen eleve adott ontológia felől kutatja a tudat működését, hanem radikális irányváltást hajt végre, és mindent az aktusok fenomenológiai jellege felől értelmez. 3. A harmadik belátás, amely a tárgy nélküli képzetek példájából adódik, nem más, mint a husserli intencionalitáselmélet talán leglényegesebb és legmélyrehatóbb belátása, nevezetesen az, hogy az intencionalitás nem pusztán irányulás, hanem értelmes irányulás, vagyis értelemadás, egy bizonyos értelemben való felfogás.

¹⁴ I. m. 386. [27.]

¹⁵ I. m. 439. [49–50.]

¹⁶ Lásd Varga Péter: Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy. *Magyar Filozófiai Szemle*, 51. évf. (2007)/1–2, 21–74.

IV. Az intencionalitás jelentősége

Az intencionális élmény fenomenológiai leírása kulcsot ad a husserli gondolkodás újdonságának és kritikai erejének megértéséhez. Ennek legfőbb támasztéka az, hogy az intencionalitás nem külsődleges viszony, hanem egységes élmény, az összetevők közvetlen vonatkozásával. Noha a későbbi fenomenológusok legfőbb kritikája Husserlrel szemben – a teoretikus megközelítés mellett – elsősorban a szubjektum–objektum szerkezet rejtett formában való megőrzésére irányult, mégis azt mondhatjuk, hogy az intencionalitás husserli elméletének legnagyobb érdeme éppen a hagyományos szubjektum–objektum szembeállítás meghaladása.

Mivel Husserl nem egy szubjektum (képzetten keresztüli) objektumra irányulásaként vagy egy objektum (érzetadatokon keresztüli) szubjektumra hatásaként határozta meg az intencionális viszonyt, hanem közvetlen felismerésként, lehetővé vált számára, hogy mind a pszichologisztikus, mind az ontológiai megközelítések hibás leírásait meghaladja. A tapasztalás különböző formáit nem lelki képességek összjátékaként határozza meg, és nem is a tárgyi ontológiára vezeti vissza, hanem a *deskriptív különbségek* felől ragadja meg. Mit jelent ez? Husserl megközelítése mindenekelőtt előítéletmentességet követel meg a fenomenológustól. Ez minden előzetes metafizikai irányzat által alapvetőnek tartott tudás felfüggesztését és az élmény közvetlen szemlélését jelenti. Így jutunk el az intencionális élmény leírásához és az ebben az élményben feltáruló deskriptív különbségek megragadásához. A „deskriptív különbségek” fogalma azt jelenti, hogy nem vesszük adottnak sem a tudatban rejlő képességek vagy fakultások működését, sem a tárgyi létezés eleve adott ontológiai formáit. Az élmény egészen belül elkülönítjük az összetevőket, és így jutunk a deskriptív különbségek hálózatához, ami a fenomenológia tulajdonképpeni alapját képezi. Ez pedig az egész újkori reprezentációelmélettel való szakításhoz vezet, mivel a meghatározó törésvonalak és elválasztások egész máshol jelennek meg, mint a karteziánus és kantianus hagyományban. Olyan ez, mintha egy jól ismert festményt röntgensugárral megvilágítanánk, és nem az ismert képnek valamilyen durvább változata, hanem egy egészen más kép sejlene fel mögötte. A *Logikai vizsgálódások*ban kibontakozó intencionalitáselmélet a tudat működésének egészen új képét adja. A fenomenológia későbbi történetére tekintve pedig talán nem túlzás azt állítani, hogy az intencionalitás husserli elmélete új paradigmát teremtett.

Deczki Sarolta

„Ich kann” –
praxis és intencionalitás¹

A kemény tudatfilozófiának induló fenomenológiát önnön belső problémái vezették el addig a pontig, ahol kérdésessé vált a tudat értelemadásának mindenre kiterjedő kompetenciája. Husserl számára sokáig nem volt kétséges, hogy intencionalitás és világ korrelációban álló fogalmak, melyek között egyértelmű és tökéletesen illeszkedő megfelelés áll fenn. Az önkonstitúció ugyanaz, mint a világkonstitúció: az ego noétikus–noématisz struktúrájának feltárása nem más, mint annak a folyamatnak vagy inkább transzcendentális tudatfolyamnak a felmutatása, amelyben minden számunkra való érvényesség és értelem létrejön. A fenomenológia nem más, mint a tudat szerkezetének a feltárása – ilyen értelemben Husserl számtalan helyen úgy beszél az énről, mint a fenomenológia legnagyobb rejtélyéről. Hiszen az ego-cogito-cogitatum reláció az, amelyben és ami által a világ és annak értelme számunkra adódik.

Azt ugyan nem mondhatjuk, hogy a genetikus fenomenológia, a passzív szintézisek konstitúciójának feltárása vagy az interszubjektivitás kérdései tökéletesen felülírták volna az idővel és időlegesen egológivá szilárduló fenomenológiai programot, ám addig-addig tágították annak határait, mígnem azokon a helyeken, ahol eladdig a tudat értelemadó tevékenysége tökéletesen illetékesnek bizonyult, apóriák jelentek meg. Husserlt aprólékos elemzései odáig vezették, hogy nem csupán a világ interszubjektív konstitúciójával kellett számot vetnie, de maga az ego is polifón képződménnyé vált, melynek egy-sége is egy saját magával való társulási folyamat (*Vergemeinschaftung*) eredménye. A történetiség és a generativitás problematikájának megjelenése szintén egy univerzális hatókörű relationalitás egyik csomópontjaként mutatta föl az egót, valamint a passzivitás és a passzív szintézisek elemzése is olyan konstitúciós folyamatokra mutat rá, melyek kívül esnek a tudat hatókörén. Husserl ugyan óvatosan fogalmaz, s maga is elismeri, hogy korántsem éles az átmenet az aktivitás és a passzivitás között, ám a passzív szintézisről szóló előadásai-ban már maga is felveti egy fenomenológiai tudattalan létének a lehetőségét. Ezek a husserli kezdeményezések az utóbbi évtizedek fenomenológiai kutatásainak fő témái, melyek éppen arra kívánnak rávilágítani, hogy az ego aktivitása legalábbis megkérdőjelezhető az értelemkonstitúció folyamatában, valamint hogy ebben számos olyan komponens is részt vesz, amelyek a tudat vakfoltjait képezik. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy ebben a

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja támogatta.

kontextusban felmutassam azt az én- és világkonstitúcióban aktívan részt vevő komponenst, mely mindenfajta aktivitás lehetőségfeltételének tekinthető, és megvizsgáljam ennek érvényességi körét. Az „ich kann” transzcendentális képességéről van szó, mely, mint ki fog derülni, nehezen kezelhetővé és olykor átjárhatóvá teszi az aktivitás és a passzivitás közötti határt, s maga is egyfajta apóriát képez a tapasztalatban. Elemzéseim egy lehetséges kimenete az, hogy ez a fajta aktivitás végső soron mindenfajta világtapasztalás lehetőségfeltételének is tekinthető, ehhez viszont a transzcendentális, áramló őselet fogalmának bevezetésére van szükségünk, mely azonban meglátásom szerint meglehetősen kétes fenomenológiai státuszú képződmény.

Kiindulópontom az, hogy az „ich kann” egy olyan formula, amely a teleologikus szerkezetű és énszerű, aktív világviszonyt jellemzi. Ez természetesen markánsan megmutatkozik abban az intencionális szerkezetű világtapasztalatban, amely a transzcendentális ego teljesítményeiben fedezhető fel, ám Husserl kései korszakában jócskán kitágítja ennek a fogalomnak a hatókörét, és bevezeti a fenomenológiába az élet problémáját. Ezzel egy olyan tapasztalati mezőt nyertünk, amely jócskán meghaladja az egológiként felfogott fenomenológiát, s így egy olyan területen mozgunk, ahol éppen a fenti határok válnak nehezen kezelhetővé. Az énszerű teljesítések ugyanis így az életbe mint egyetemes áramba – vagy ahogyan egy helyütt fogalmaz: az univerzális aktusok áramába – ágyazódnak, s az egyikre jellemző fogalmiság könnyűszerrel konvertálhatóvá válik a másira is, ami így nem csupán zavart jelenthet, de óhatatlanul metafizikai spekulációkba gabalyodunk. Az élet mint áramlás, teleologikus szerkezetű őstörékvés a fenomenológiai ön- és világkonstitúció legalapvetőbb rétegeként jelenik meg. Az élet: folyamatos levés, valamivé válás, törekvés, állandó formálódás, mely ugyanakkor megőrzi invariáns formáját. Áramlásban és törekvésben manifesztálódó akarat, a fennállás és tovalendülés dinamikája. Az élet: az önmagának formát és törvényt adó szubjektivitás élete. Az élet: a megismerés és a megvalósítás élete, makacs és ellenállhatatlan áramlás, melynek alapvető időmódusza a jövőbeliség, hiszen törekvése, fungálása folytonosan a jövő felé irányul. Ez az élet ugyanakkor már nem csupán az egyes szubjektivitás élete, hanem a monáshközösség folyamatos törekvéseinek neve, mely történeti karakterrel is rendelkezik. Ebben a kontextusban fogom tárgyalni a továbbiakban az „ich kann” transzcendentális képességét.

Husserl számos vonatkozásban alkalmazza ezt a fordulatot, valamennyiszer a szabadsággal valamilyen összefüggésben. Például: képes vagyok arra, hogy egy régi emléket felidézzek; képes vagyok arra, hogy az epokhét végrehajtsam; praktikus lényként képes vagyok a világban cselekedni stb. Mindezen aktusok az éber, aktív, akarattal bíró tudat teljesítményei, mely nem csupán konstituálja, de alakítja is világát. Ahhoz azonban, hogy egyáltalán fennálljon egy efféle teleologikus, szabadságon alapuló világformálás és világteremtés

lehetősége, már eleve rendelkezniünk kell egy képességgel, amely ezt lehetővé teszi. S ezen a ponton meglátásom szerint Husserl nem áll messze attól, hogy – kísértetiesen Heideggerre emlékeztető módon – az ego létét lehetőség-létként jellemezze, mely lehetőségek mindenkor egy faktikus *itt és most*hoz, vagy ha úgy tetszik: *da*-hoz kötődnek. Az „ich kann” mint transzcendentális képesség ugyanis a transzcendentális szubjektivitás vagy transzcendentális élet egy alapkarakterisztikumaként jelenik meg.

E képesség feltárásához a transzcendentális esztétikához kell folyamodnunk – hiszen amikor alapvető működési területét akarjuk feltárni, akkor az észlelés szerkezetét kell szemügyre vennünk, mint azt a legeredendőbb konstitúciós szintet, ahol egyáltalán olyasvalami, mint a világ, bejelentkezik. Ahhoz azonban, hogy a világ egyáltalán bejelentkezhessen, rendelkezniünk kell az észlelés képességével. Érzékiséggel, receptivitással, egyszerűen: testtel. Azokat a folyamatokat pedig, melyek az észlelés során az ego oldalán lefutnak, kinesztéziseknek nevezi Husserl. Azt állítja, hogy egy tárgy észlelése nem merül ki az érzéki, hülétikus adatok regisztrálásában és ezen adatok lefutásának észlelésében, hanem „egyfajta korrelációban áll a kinesztézis bizonyos fajtájával”.² Márpedig Husserl a kinesztéziseket – tehát ismételten hangsúlyoznám: a mindenfajta észlelés alapjául szolgáló, testi önmozgást – az „ich kann” karakterével jellemzi. Az „ich kann” legalapvetőbb szinten a kinesztézisekben jelenik meg, s válik mindenfajta tárgykonstitúció feltételévé.

A kinesztézis azonban nem azonos az érzékeléssel, hanem valamilyen „intim viszonyban áll a szubjektív potencialitással”,³ azzal a képességgel tehát, hogy egy tárgy mint tárgy egyáltalán bejelentkezhessen az észlelési mezőbe. Sőt, Husserl egyenesen azt állítja, hogy „egy tárgy identitása attól függ, hogy bizonyos relációban áll az »ich kann« képességével”⁴ – azaz ez a képesség legalábbis hozzájárul a tárgykonstitúció aktusához. A kinesztézis tehát egy testi képesség, amely éppúgy szerepet játszik a saját test konstitúciójában, mint ahogyan a testen kívüli világ konstitúciójának is feltétele. A kinesztéziseket ezért úgy jellemezhetjük, mint alapvetően 1. a testhez kötődő, 2. az észlelésben markáns szerepet játszó 3. potencialitást. Ezek a jegyek természetesen egymásba fonódnak, a könnyebbség kedvéért azonban röviden külön-külön jellemzem őket.

1. A kinesztézis tehát a testhez kötődik, annak alapkarakterisztikuma, hiszen a test képes a mozgásra. A test mozgása pedig kétféleképpen érthető: mint fizikai, térben elhelyezkedő testé, illetve mint a megélt testé. Az előbbi az a *Körper*, amely minden térbeli mozgás alapvető orientációs pontjaként,

² Dorion Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. Ed. by Richard M. Zaner. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 3.

³ I. m. 4.

⁴ Uo.

nullfokaként szolgál. Apodiktikus *itt és most*, abszolút *da*, amely perspektívába állít minden tér-időbeli jelenséget, s amelyhez képest a közelség és a távolság fogalmi értelmet nyernek. Husserl azt állítja, hogy minden perspektivikusság a kinesztetikus motivált változásokon nyugszik.⁵ Ez az abszolút *da* tehát minden térben és időben lefutó mozgás és változás, valamint kifelé irányulás és törekvés kiindulópontja, azaz abszolút értelmezési horizont: mindenfajta mozgás és tevékenység lehetőségfeltétele. Azért tudok észlelni, mert térben és időben eleve olyan pozíciót foglalok el, amely minden világviszony közép-pontjává szolgál. Az így értett kinesztézis tehát egy testi séma, amely az észlelési folyamatok rendezőelvéül szolgál, és az egyes észlelt jelenségek is a kinesztetikus sémához igazodnak. Ahogyan a passzív szintézisről szóló előadásokban elhangzott: „A jelenségek függési relációban álló rendszert képeznek. Csak mint a kinesztézisektől függőek képesek folyamatosan átmenni egymásba, és egy értelem egységét konstituálni”.⁶ Az értelem konstitúciójában ugyanakkor szerepet játszik a megélt test is, amely nem a térbeli értelemben vett fizikai test, hanem egyfajta belső önmozgás. Husserl számtalanszor utal arra, hogy az észlelés lefutásában perdöntő szerepe van az érzékszervek mozgásának. Ahogyan a kezeimmel tapogatok, mozgatom a szememet, változtatom térbeli helyzetemet stb. – ehhez igazodnak a világról nyert észleletek is, s ez a kinesztetikus séma a fizikai kiterjedéssel rendelkező test alapvető karakterisztikuma, mely azonban csakis a mozgott és megélt testben működik.

2. A fentiekben már bele is ütköztünk abba a problémába, hogy milyen szerepet is játszanak a kinesztézisek az észlelés során. Az észlelés az én oda-fordulásával veszi kezdetét – olvashatjuk az *Erfahrung und Urteil*-ban⁷ –, amire az ént a tendenciózusan lefutó kinesztézisek motiválják. Egy dolog, valamint a dolog oldalainak észlelése csak úgy lehetséges, hogy érzékszerveink, testrészeink mozgásra képesek. Oda tudok hajolni, körbe tudom járni az észlelt dolgot, több aspektusból is szemügyre tudom venni, s végül az egyes rész-észleleteket egy egységes és saját magával összhangban lévő tárgykonstitúcióban tudom elrendezni. E helyütt kell megjegyeznünk, hogy a kései Husserl az érzékszerveket, testrészeket meglehetősen tág értelemben vette, hiszen azt állítja, hogy bizonyos értelemben a testhez tartoznak azok a tárgyak is, amelyek szorosan érintkeznek vele, valamint a praxis során nélkülözhetetlenek: a ruha a bőrön, az íróasztal, ami előtt dolgozik, stb.⁸ A világ az észlelés során fenomenalizálódik számunkra, ugyanakkor saját testi-lelki-szellemi mivól-

⁵ Edmund Husserl: D12V számú kézirat.

⁶ Edmund Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, 14.

⁷ Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Hrsg. Ludwig Landgrebe. Claassen & Goverts, Hamburg, 1948.

⁸ Husserl: D10III. számú kézirat.

tunkról is csak az észlelés során szerzünk tudomást. Az észlelés intencionális teljesítmény, melynek során valamit mint valamit fogunk fel. Az intencionális aktus pedig teleologikus szerkezetű, és a fenomén betöltődését célozza. Ezt a betöltődést úgy jellemzi Husserl, hogy az nem más, mint erő (*Kraft*).

A telosz mozzanata kulcsfontosságú a fenomenológiában. Az észlelés maga teleologikus. Az észlelési sorok egymásutánját, rendezett egymáshoz kapcsolódását, összhangját, rendjét és normativitását ez a telosz jelöli ki, melynek noétikus oldalon a törekvés kategóriája felel meg. A tudatélet alapja a törekvés: tudattalan szinten az ösztönintencionalitás törekszik betöltődésre, míg a tudat célja igazság, bizonyosság és ismeret. „Így, általában mondván, minden cogito, minden specifikus énakthus egy, az énből kiinduló végrehajtott törekvés...”⁹ Ezt a törekvés-mintázatot az egyes intencionális teljesítések összhangja határozza meg, melynek mindenfajta megbomlása, a normálistól eltérő modalitása – csalódás, negáció, kétség stb. – pusztán mint derivátum értelmeződik. Ez az összhang ugyanakkor van annyira rugalmas, hogy ne feszítsék szét teljesen sem ezek a modalitások, sem pedig egyéb abnormális, azaz az optimumtól elhajló jelenségek: ezek is bevonódnak a harmóniaként felfogott észlelési mezőbe.¹⁰ Az éntörekvéseket az akarat tartja egységben, egy helyen Husserl egyenesen a következő kifejezést használja: *Wille zur Erkenntnis (a megismerés akarása)*. A tudatélet a megismerés élete – többek között, a megismerés azonban mindig kifejez egy praktikus létviszonyt is, vagyis alapvetően a praxis szintjén megy végbe. Erről a későbbiekben még lesz szó.

Nos, ha az észlelés szintjén vesszük szemügyre a teleologicitást, akkor a fentiek kiegészülnek a testi–érzékszervi intencionális törekvéssel, ezeket pedig nem más vezérli, mint a kinesztézis. A kinesztézis ugyanis minden teleologikus teljesítés, illetve lefutás alapvető feltétele. Láthattuk, hogy kinesztézis nélkül nincs észlelés, erről pedig Landgrebe a következőt állítja: „a tevékeny-lét legelementárisabb és minden egyéb tevékenység számára alapul szolgáló módja az érzékszervek célra irányultsága [...] egy olyan mozgás, amely végbemenése során észleli saját magát”.¹¹ Landgrebe ebből az alapvető transzcendentális képességként értelmezett mozgásból és önérzékelésből vezet le mindenfajta teleologikus törekvést. Ami pedig megkülönbözteti például az állati ösztöntörekvésektől, az az, hogy a kinesztézis, a kinesztetikus sematizmus nem csupán célorientált, hanem önreflexív is. És éppígy állítja Husserl is, hogy az intenció sem más, mint az élmény, „melyben a

⁹ Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Id. kiad. 82.

¹⁰ Husserl: D1. számú kézirat.

¹¹ Ludwig Landgrebe: *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*. In Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Phänomenologie und Marxismus I. Konzepte und Methoden*. Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1977, 79–80.

puszta megcélzás, a meglátottság rejlik; és betöltődése a magánál-a-célnál-levésben rejlik”, valamint hogy e céltörekvések központja az én, amelyet „az aktív törekvés éber kisugárzás-centruma”-ként¹² értelmez. A kineztezés maga tehát nem más, mint törekvés, és ez a testi célra irányultság mint egyfajta általános struktúra mindenfajta magasabb rendű teleologikus és akarati tevékenység alapformája. Azért vannak céltételezéseink, mert testi konstitúciónk, illetve az a mód, ahogyan a test a világban létezik – észlel, megragad, megéhezik és vágyakozik –, eleve teleologikus szerkezetű. Már maga az észlelés is teleologikus, hiszen aktív odafordulást igényel, azt, hogy valami megszólítson, kiemelkedjék az észleleti mezőből. Azt veszem észre, ami ezért vagy azért jelentőséggel bír számomra – ahogyan Husserl állítja: amihez valamilyen érdekem fűződik. Sőt, ennél továbbmenve azt is kijelenti, hogy az élet maga az érdek élete: amit teszünk, amit megpillantunk, ami felé fordulunk, azt azért tesszük, mert valamilyen érdek által vezérelt motiváció hajt minket, és ez a törekvés egyfajta optimális betöltődés- vagy kielégülés-szint elérését célozza. Ahogyan Husserl mondja, minden effajta törekvés célja valamilyen *entelekebeia*.

3. Fentebb láttuk, hogy az észlelés alapfeltétele a receptivitás, az, hogy egyáltalán odaforduljunk az észlelthez. A potencialitás itt mint az „aktustvégrehajtani-tudás”¹³ jön szóba. Emellett a potencialitáshoz az aktivitás és a szabadság fogalmai rendelődnek: „az aktivitás és potencialitás eredendő mezője mint a kineztetikus mozgások mezője, azaz a *test* mint organizmus a közvetlen aktivitás mezője a tárgyak világában”.¹⁴ A testben fungáló én mindenkor a világhorizont egy csomópontja, mely horizont az érdekvezérelt odafordulásban tárul föl számára. Ez a horizontalitás pedig egy kései kézirat¹⁵ tanúsága szerint egyaránt rendelkezik „kikérdezhető potencialitással”, nyitottsággal és „értelmezhetőséggel”. Az „ich kann” mint transzcendentális képesség nem más, mint eredendő nyitottság a világ felé, ami újabb és újabb átmenetekben tesz szert észlelésre és tudásra – mert képes rá.

A testi lét tehát eleve a kineztetikus ön- és világészlelés megszületésének a helye, abszolút *itt és most*-ja. A megélt test ugyanakkor egy mindenkor teleologikus szerkezetű kineztezésben tapasztalt test, melyhez a legelementárisabb transzcendentális képesség, az „ich kann” járul. Azaz mindenfajta konstitúció alapfeltétele az eredendő potencialitás, mely aktivitás-karakterrel rendelkezik. Ekkor azonban természetesen már nem csupán a megismerő aktivitásról van szó, hanem egyáltalán mindenfajta világviszonyról. Husserl

¹² Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*. Id. kiad. 84–85.

¹³ Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Id. kiad. 83.

¹⁴ Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. Id. kiad. 7.

¹⁵ Husserl: C13III. számú kézirat.

kései korszakában nagyon markánsan van jelen az a gondolat, hogy világhoz való viszonyunk alapvetően praktikus jellegű, alapformájaként pedig célirányos tevékenységek, cselekvések jelennek meg. Ahogyan egy kései kéziratában írja: „további értelemben az én folyton praktikus – amennyiben egy aktivitásból kifolyólag egy szűkebb és tágabb értelemben vett létezővel rendelkezik. A létező mindenkor egy képességből van/keletkezik, és a képesség az aktivitás egy módusza”.¹⁶ Azaz magának a tárgykonstitúciónak a feltétele a képesség megléte, ez a képesség pedig aktív karakterű. Pár sorral alább pedig: „mégpedig a testrészek mint szervek a legeredendőbb praktikus tárgyak, a test tehát az óspraxis birodalma, és ebből vezethető le minden térbeli-világi praxis”.¹⁷ Husserl máshol is egyre nyomatékosabban hangsúlyozza a megismerés, cselekvés és értékelés alapvető összefonódását, sőt magát az észlelést és megismerést is aktív cselekvésként jellemzi. Az ily módon felfogott aktív képesség pedig az akarati összhangban és célra-irányulásban teremtő elvvé lép elő, mely egyfajta *fiat* által a szabad és világteremtő szubjektivitás képzetében csúcsonodik ki.

Csakhogy míg fentebb azt állítottam, hogy az „ich kann” a szabadsággal áll valamilyen összefüggésben, most a szabadság fogalmát meglehetősen tágan kellene értelmeznünk. A kinesztetikus képesség ugyanis alapjául szolgál mindenfajta akarati szabadságaktusnak, de maga nem feltétlenül kötődik az énhez. Ezért is tartottam fontosnak fentebb hangsúlyozni, hogy itt nem feltétlenül az egologikus szerkezet játszik szerepet, hanem az élet fogalmával kell számolnunk. Azzal az étellel, melynek áramában én-nélküli konstitúciós szintek is fungálnak. Egy kései kézirat tanúsága szerint: „amennyiben a kinesztézis lefut, az én nem tevékeny, de mégis mozgásban van”.¹⁸ Az én tökéletes passzivitása mellett is működhet ez a képesség, mely ugyanakkor maga az aktivitás egy módusza. Nem kell tudatában lennem annak, hogy mit teszek, mit veszek észre, miért fordulok egy jelenség felé: a kinesztézisek akkor is lefutnak, amikor mindenfajta énleges aktivitás kikapcsolódik. Sőt, ugyanezen kéziratban egyenesen azt állítja Husserl, hogy „genetikus eredendőségükben a kinesztézisek akaratlanul futnak le”.¹⁹ Vagy máshol, ahol azt elemzi, hogyan érintkezik a test a körülötte levő tárgyakkal, ezt passzív érintettségként értelmezi, mely ugyanakkor világhorizonttal rendelkezik, s „ebben a kinesztetikus horizontszituációban az aktuális kinesztetikus helyzet asszociatív módon tudatos, az a passzivitás tehát egy asszociatív képességgel

16 Husserl: D10III. számú kézirat.

17 Uo.

18 Husserl: D12I. számú kézirat.

19 Uo.

rendelkezik”.²⁰ Épp a kineztezéseknek ez a jellege hoz létre egy különös konstellációt az aktív és a passzív szintézisek husserli elemzéseiben, hiszen amennyiben azt állítja, hogy a kineztetikus mozgások az én passzivitása mellett is lefutnak, valamint a kineztezésekhez az „ich kann” transzcendentális képességét rendeli, továbbá ezt a képességet az aktivitás egy módusaként értelmezi, akkor két lehetőséggel számolhatunk.

Az egyik lehetőség az, hogy a passzív szintéziseket is aktivitásként fogjuk fel, ez azonban meglehetősen nagyvonalú értelmezésnek tűnik számomra. Abban például, hogy valaki meghúzza a hajamat, belém rúg vagy megölel, igen nehéznek tűnik részemről aktív mozzanatot felmutatni, ugyanakkor bizonyos testi reaktív mozgás megindulása mégis megfigyelhető. A testem működik nélkülem, az én akarati hozzájárulásom nélkül is – s talán ez a második lehetőség: az én nélküli, testi és passzív receptivitást a transzcendentális élet fogalmával összefüggésben tárgyalni, mely akkor is képes aktív mozzanatok felmutatni, ha az én alapvetően passzív, vagy az ön- és világkonstitúció során énidegen mozzanatok megjelenésével kell számolnunk. Ekkor azt mondhatjuk, hogy az élet ősráma magával sodor minden egyes életmozzanatot, és áramló jelenének egységébe rendezi ezeket, így pedig maga ez a sodrás jelenik meg eredendő aktivitásként. A kineztezések alapvetően teleologikus szerkezete arra csábít, hogy mindenfajta teleologikus törekvés alapjává tegyük, és mindenfajta intencionális struktúrában megjelenítődjék, a passzív szintézisekben és az ösztönintencionalitásban is – azaz hogy ezt a képességet tekintsük mindenfajta törekvés alapjának. Ekkor azonban nem kerülhető el az életnek mint ősrétegnek a játékba hozása és az egyes konstitúciós szintek egymásba csúsztatása. Az ősréteg maga válik azzá a konstitúciós szintté, mely mögé már nem lehet visszamenni, s melynek két alapvető mozzanata a teleológia és az integráció, mely minden egyes jelenséget magához von. Ebben az értelemben beszél Husserl egy minden lehetséges aktus mögött rejlő univerzális aktusról, mely átfogja a világegészt és minden lehetséges tárgy összességét.²¹ Ekkor a képesség mint olyan az élet fogalmához rendelődik, ebben pedig kifejezetten teremtő erőként lép föl.

Ekkor azonban – úgy vélem – magunk mögött hagytuk a fenomenológiát mint tisztán a tapasztalat feltárására szorítkozó leíró művészetet, és mélyen bent járunk a metafizikai spekulációk sűrűjében, hiszen az élet fogalmának ilyen, minden jelenség számára alapul szolgáló felfogása, valamint aktivitásként, őstörékvésként és egyetemes harmóniaként való értelmezése, affirmációja gyanúsan idealisztikus, megkockáztatom: hegeli karaktert kölcsönöz a fenomenológiának. Azok a husserli törekvések továbbá, amelyek egy mindenképp lehetőségfeltételül szolgáló bázis, valamilyen eredendőség,

²⁰ Husserl: D12III. számú kézirat.

²¹ Husserl: D12I. számú kézirat.

ős eredet feltárását célozzák, inkább tűnnek romantikus és pátosszal telt eredetkutatásnak, mintsem tárgyyszerű fenomenológiai leírásnak. Találónak érzem itt Ignotus Pál csipkelődő megjegyzéseit: „minden »ő/s«-sel kezdődő összetett szó, amennyiben elemi erők igézetére utal, német és csakis német találmány. [...] más nyelvben [...] föl sem lelhető, csak a németben”; s szerinte ezeket az összetételeket bizonyos „ditirambikus titokzatosság” lengi be.²² Ha azonban a kieszteizéseket mégis csupán aktív képességként értelmezzük, s kivonjuk a passzívan lefutó szintézisek köréből, ahol alkalmazásuk meglehetősen kétértelműséggel terhelt, akkor egy olyan meggyőző fenomenológiai leírással van dolgunk, mely sikerrel tárja fel a testi létre épülő konstitúciós szinteket.

Számomra azonban úgy tűnik, hogy itt is a husserli fenomenológiát mindvégig jellemző kétértelműségekkel van dolgunk: a következetes és minden egyes konstitúciós szinttel számoló fenomenológiai leírások előbb-utóbb spekulatív jelleget öltenek, így pedig csakis olyan fogalmak segítségével fejthetők ki, melyeket egyáltalán nem tudunk felmutatni a tapasztalatban. Az élet mint egyetemes áramló őstörékvés afféle univerzális jolly jokerré válik a kései fenomenológiában, ami magába vonzza és feloldani igyekszik azokat a teoretikus problémákat, amelyek az én szintjén zavart okoztak. Számomra inkább az a mód, a leírásoknak az a mozzanata tűnik figyelemre méltónak és megfontolásra különösen érdemesnek, hogy akármerről indulunk el a fenomenológiában, a következetes elemzések elkerülhetetlenül a metafizika vidékére vezetnek. Nem lehet, hogy maguk a dolgok ilyenek, hogy ez természetük inherens eleme?

²² Ignotus Pál: *Csipkerózsa*. Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1989, 110.

Bacsó Béla

Az ego nem realitás

Edmund Husserl *a fenomenológiai módszerről és a fenomenológiai filozófiáról* tartott előadást 1922 nyarán Londonban. Az előadás négy fő részre tagolódott: 1. az *ego cogito*-hoz vezető karteziánus út és a fenomenológiai redukció módszere, 2. a fenomenológiai tapasztalat birodalma és a transzcendentális szubjektivitás lényegtudományaként értett transzcendentális fenomenológia, 3. a lehetséges megismerés problémája, végül 4. a fenomenológiai filozófia konkrét célja. A *Husserl Studies* 2000-ben közölte a több ízben átírt és javított szöveg rekonstruált változatát,¹ s mint kiadója, Berndt Goossens, a leuveni archívum munkatársa megállapította, nem csak Husserl perfekcionizmusa volt az akadálya az előre bejelentett angol nyelvű közlés elmaradásának, hanem döntően az, hogy Husserl ezt az *első filozófiát* szélesebb alapokon kívánta kidolgozni. Ennyiben a rákövetkező év téli szemeszterének *Erste Philosophie* előadása áll a legközelebb hozzá, ugyanakkor számos ponton megelőlegezi a *Karteziánus elmékedéseket*, a *Formális és transzcendentális logikát* és a *Tapasztalat és ítélet* kérdésfeltevéseit is. Ez az összefoglaló és egyben újratájékoztató igény magyarázza, hogy a rákövetkező években a Ludwig Landgrebe által letisztázott változat olyan bevezetésül szolgált, amelyet maga Husserl is jó szívvel ajánlott egynémely látogatójának.

Az előadás bevezetőjében ismét megjelenik a *szigorú tudomány* eszméje, amelyet a fenomenológiának kell betöltenie az ismeretek *szaktudományos széttagoltságának* korszakában. Azaz, a filozófiának a *lehetőségfeltételek eredendő elveinek kutatása révén* – mint Platónnál vagy Descartes-nál – vissza kell találnia egy olyan módszerhez, amely nem elégszik meg a pusztán *teoretikus és* kutatásával, hanem ennek vizsgálata egyben a *gyakorlati és* lehetőségét is meg kell hogy teremtsen. A lehetőségfeltételek vizsgálatán túl a filozófiának, szemben minden áthagyományozott dogmatikus elgondolással, *rá kell ébresztenie az embert arra, hogy ne naiv módon élje a napjait, hanem meg kell hoznia azt az etikainak is nevezhető döntést, amely által magát igaz és etikus emberré teszi.*² Ez a descartes-i értelemben³ vett *universalis sapientia*, amelyhez az embernek vissza kell fordulnia. A józan emberi értelem regulája az, amely szerint erőit *a természetes világnak* kell szentelnie, nem pedig széttagolnia és szétapróznia a tudomány-

¹ E. Husserl: *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie* (1922, London). *Husserl Studies*, 16/2000. A továbbiakban: LV.

² Vö. i. m. 203.

³ Vö. Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*. In uő: *Philosophische Schriften*. Meiner Verlag, 1996, 4.

ágak tanulmányozására. Filozófussá így azáltal válhatunk („*der werdende Philosoph*”), ha képesek vagyunk megfontolni („*Besinnung*”), hogy hol kell kezdenünk, a kezdet első lépése pedig nem lehet más, mint hogy elérjük az eddigi meggyőződések megrendülését.⁴ A filozófia igazi feladata a kezdet keresése („*Suchen nach einem Anfang*”), amihez egyedül a szemléltből meríthető fogalmaink, illetve a kezdethez csak a tiszta deskripció megengedett.⁵ A kezdetre rávezető elv pedig nem lehet más, mint a *hodegetikus* elv. Descartes igazi felfedezése az, írja Husserl, hogy az *ego cogito*-t nem abszolút kételymentes megismerésként fogta fel, hanem hagyta érvényre jutni az érzéki tapasztalat világát mint olyat, ami a kétely és a tökéletlenség lehetőségét foglalja magában. Véljem, higgyem, vagy éppen tapasztaljam bár a világot – és ami benne megjelenik – épp ilyennek, nem zárható ki teljesen az, hogy amit így és ekként tapasztaltam, végső soron nincs is. Ezért mondhatja majd Husserl a *Kartezziánus elmékedések* 8. paragrafusában: „[...] a világ természetes létét megelőzi a tiszta ego és cogitatioinak léte, mely önmagában korábbi lét. A természetes létalap csak másodlagos saját létének érvényességében, vagyis mindenkor feltételezi a traszcendentális létet.”⁶ Ami korábbi, az épp, hogy nem nyilvánvaló, ugyanakkor ami korábbi, az valamiképpen *rejtve megőrződik* ebben az eredetét vesztett *természetes létalapban*. A tapasztalatilag adott *természetes vagy mundán észlelése*⁷ ennek a világnak a másodlagos létét tárja elénk, ezért kezdetének feltárásához vagy inkább a kezdetére történő rávezetéshez el kell jutnunk ahhoz a léthez, amely mint olyan éppenséggel nem észlelhető. Hiszen nemcsak hogy a világ nincs úgy, ahogyan megjelenik, hanem az, akinek a számára megjelenik, ha kezdetibb vagy *genuin* módon gondolja el magát és világát, nem leli azt meg mint pusztán *mundán* tapasztalatot. Mint ahogy a világban bármi – s benne maga az ember – nem a maga nyilvánvalóságában értelmes, még ha azt, ami a világ és benne az ember, oly sokszor tekintjük is az értelem megmutatkozásának. Igazsága és igazolása nem a világ és önmaga tapasztalatának közvetlenségében adódik, ahogy nem is valamiféle belső és biztosnak tűnő tapasztalat által, mint a *lélek, az értelem* vagy *az ész egysége*, hiszen ami egyedül bizonyos – éppen Descartes felismerése alapján (*Meditationes*, II. 8.) –, az a magáról és világról *gondolkodó lény* (*res cogitans*) léte, amely annak lehetőségébe visszavetett, hogy önmagát más és más viszonylatokban, magával és másokkal, s végső soron a világgal soha nem közvetlen viszonylatokban vizsgálja. Ennek a magát nem önmagában vizsgáló szubjek-

⁴ „Ich beginne demgemäß mit dem allgemeinen »Umsturz« aller meiner bisherigen Überzeugungen”. LV 205.

⁵ „Rein aus dem Angeschauten muß ich meine Begriffe schöpfen und nur reine Deskription ist für den Anfang gestattet.” LV 206.

⁶ Husserl: *Kartezziánus elmékedések*. Ford. Mezei B. Atlantisz, 2000, 32.

⁷ LV 208.

tivitásnak a *paradox mivoltát felismerve* lehet állítani, hogy állandó és fel nem számolható kettősség áll fenn az én és a transzcendentális szubjektivitás között, ez utóbbi pedig épp annak a lehetősége, hogy magát mint önmagával teljességgel nem egyezőt ismerje fel. „Az én mint empirikus ember-a-világban (*Mensch-in-der-Welt*) a transzcendentális szubjektivitás önbjektívációjának egy formája”⁸ – fogalmazott Werner Marx.

A londoni előadás fordulatával élve: „Ich als das absolut evidente Ego bin natürlich nicht Ich dieser Mensch”.⁹ Kétségtelen tény, hogy Husserl végsőig viszi a karteziánus filozófia reduktív elvét, azt a végső redukción és szkepszist, ami által még annak bizonyossága is felfüggesztett, hogy ez a gondolkodó önmaga egyáltalán *van*, persze azzal a szándékkal, hogy *eredendőbb módon állítsa elő ezt a gondolkodó lényt, aki éppen, hogy magától távol és magát fedelve létezik a világban*. Ezért mondhatta teljes joggal egyik fontos művében Ludwig Landgrebe,¹⁰ hogy Husserl végső soron a karteziánizmus radikalizálásával érte el ennek megrendítését és látszólagos alapjainak felszámolását. Így nyitotta meg a gondolkodást egy olyan abszolút kezdet számára, amely nem mutatható fel sem a térben, sem az időben, hanem állandóan a magát gondoló lény nem-egyidejűségében és nem-ott-létében *van*, mint elfedett kezdet, ami felé a gondolkodás szüntelenül úton van. Mint Husserl mondotta, ez a fenomenológia *hodegetikus elve*.

Felvetődik azonban a probléma – miként azt Husserlnek az előadás folyamán feltett egyik kérdése mutatja –, hogy *hogyan juthatunk tovább*, ha felismerjük, hogy *az ego nem realitás*,¹¹ *s nincs is módja, hogy elérje a természetes beállítódást, hiszen ez éppen annak a „reális létnek” a tereuma, amiben az én már nem a kezdetet gondoló lényként van jelen*. A rákövetkező év előadásában, az *Erste Philosophie*-ban mondta ki Husserl, hogy ez a kezdet a transzcendentális szférában megnyíló genuin kezdet, amivel az én eredendőbb módon fordul önmagához, ahhoz, akitől a világban *távol van*. A kezdet nem valamiféle irányadó *idea*, ami tisztán önmagára vezetné vissza a gondolkodó lényt, hanem az ember nem szűnő kísérlete arra, hogy *szisztematikusan kutassa a végső-eredendő, a lét és az igazság minden eredetét magába foglaló valóságnak nevezendő „archeológiáját”*.¹² Ez az archeológia egy kezdetibb kezdet, ami sohasem végső alap a magát gondoló énnel, hanem csak *eredendőbbben végső*. Az ember közel, de mégis távol van attól, ami saját kezdete, és ami ebben az elfedett archeológiában ugyan jelen van, ám mégsem közvetlenül hozzáférhető. Ez az *önmaga* sohasem üres gondolat, hanem *a magát*

⁸ W. Marx: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. UTB – Fink Verlag, 1987, 32.

⁹ LV 210.

¹⁰ Vö. Landgrebe: Husserls Abschied vom Cartesianismus. In *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloher Verlagshaus, 1963, 165, 170.

¹¹ Vö. LV 213.

¹² Vö. Husserl: *Erste Philosophie*. II. Teil. Hrsg. E. Ströker. Meiner Verlag, 1992, 29.

mint ezt és így elgondoló lény, az, amit Husserl *látens ennek* nevezett; a magára ébredő és ezzel egyidejűleg egy aktust véghezvivő én (*Vollzugsich eines Aktus*), vagyis az, amely éppen ebben az aktusban lép elő látenciájából.¹³ A magára ébredő lény számára azonban az, amit véghezvisz, nem szükségképpen egyidejű azzal, ahogyan van, hiszen egy emlék felidézése éppen a magánál-létet mint *nem egy időben létet* teszi nyilvánvalóvá az emlékezés módján. A látens én ráébred önmaga nem észlelt vagy elmulasztott lehetőségére, arra, ahogyan lehetne vagy lehetett volna, de mégis – s ezzel az, ami volt, most „úgy áll előtte”, mint ami jelen van, még ha teljességgel el is múlt. Ami azonban lényeges: minden kijelentés az „es war so”, „így volt”¹⁴ fordulattal adja vissza az egykor történetet, noha semmiféle végső bizonyossággal nem bír azt illetően, hogy *valósággal úgy esett-e meg*, sőt, idővel ez az „így volt” módosul és átszíneződik. Ezzel még nem állítjuk, hogy változott az egykori „valóság”, csupán ez a valóság most másként idéződik vissza, azaz másként van. Nem sokkal a londoni előadás előtt írt szövegében, amit később az *Erfahrung und Urteil*-hoz csatolt, fogalmazott úgy Husserl, hogy „a visszaemlékezésben minden megfelelő módon modifikált: a tételezések mint újratételezések, a most mint ismételten megújított most, az elmúlás mint ismételten megújított elmúlás, és ebben az időpont és az időtartam egysége mint az individuum lényegformája, ami nem originálisan megragadott, hanem újra-megragadott”.¹⁵ Emellett kimondja, hogy ez a nem eredendő módon megragadott pusztán azáltal maradhat ugyanaz és ismétlődhet meg szinte a végtelenségig azonos módon, hogy ez a valami, ami elmúlt, az embert egy olyan időkontinuumba rendezi bele, amely ezt a valamit nem engedi másként megjelenni, mint „eredetet”. Az *Erste Philosophie* felismerése szerint csak a transzcendentális öntapasztalás tesz lehetővé ilyen homogén kontinuumot, ami a lehető legteljesebb és -eredendőbb kitöltését engedi meg annak a tiszta visszaemlékezésnek („klare Wiedererinnerung”), ami mint ilyen éppen hogy magával hordozza a *tisztaúzatlan*ság és *megmagyarázatlan*ság *üres horizontját*.¹⁶ Ezen a horizonton nyílik meg – ahogyan a londoni előadás fogalmaz – *az egológiai tények birodalma*,¹⁷ amelyben kutathatóvá válik, hogy *mi és miként tekinthető tudottnak*, ezzel nem egyetlen ismerettárgy időtlen értelmét célozva meg, hanem egyszerre téve kérdéssé, hogy mi a tárgy és hogy miért, illetve mikortól az, ami – mindez pedig sohasem merül ki annak egyszeri felmutatásában. A „tárgyat” mint ennek a birodalomnak a tényét Husserl kitérít azon elfedett módozatok felé, amelyeken keresztül az *mint sok-*

13 Vö. Husserl: *Erste Philosophie*. II. Teil. Id. kiad. 90.

14 I. m. 94.

15 Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Beilage I. Hrsg. L. Landgrebe. Meiner, 1999, 470–471.

16 Vö. Husserl: *Erste Philosophie*. II. Teil. Id. kiad. 163.

17 Vö. LV 216.

rétű intencionális tartalom¹⁸ kerül a tudatba. Gadamer figyelmeztetése szerint: „*maga a valós fundamentum a transzcendentális reflexió számára éppen hogy nem jelenik meg újra a transzcendentális kérdésfeltevés keretei között*”.¹⁹ Ennyiben az intencionális ráirányulás a tárgy tartalmát mint nem-valóst, ám mégis valóságosat szemléli, azaz lehetővé teszi annak sokirányú és sokrétű megjelenését a tudatban, olykor egészen a teljes eltűnésig. Ám tudjuk, hogy ha valami nem jelenik meg, attól még létezhet. Ez az *intencionális tartalom* – mint Husserl írja – hol meghatározott, hol meghatározatlan, hol felfigyelünk rá, hol kívül esik a figyelmen, hol világos, hol kevésbé az, szemléletes vagy éppen nem, ismert vagy éppen idegen, hol pusztán tudott, hol pedig mint tudott²⁰ egy *eventuálisan igen komplikált réteg és struktúra része* („als Bewußtes hat seine eventuell sehr komplizierten Schichten und Strukturen”). Husserl, ellentétben Heideggerrel, nem redukálja ezt a hirtelen *eseményt* a létezés végességének tapasztalatára, hanem a „tárgy” körül megnyitott idő-tér bizonytalanságában mozgatja, állandóan szembesítve azt *időleges értelem-rögzítettségével*. Az *eventum* nem egyidejű, de szükségképpen korrelatív azzal, ami éppen általam észlelt. Ami hirtelen történik, annak megértése megváltoztatja azt a módot, ahogyan eddig volt és azt, ahogy eddig én azt felfogtam. A múltbeli nem elmúlt, hanem kimeríthetetlen vonatkozásai közül *most* semmi nincs jelen. Ezért mondhatta Husserl akár a másik ember kapcsán is, hogy *az interpretáló észlelés az észlelés másodlagos alakjaként karakterizált, amennyiben saját érzékében a saját bús-vér testének észlelése előfeltételezett, és mindig ez nyújt neki támaszt*, illetve hogy *a másikat testi (leiblich) módon értelmezve értem meg*.²¹ Legyen észlelésem tárgya bármi, az, amire felfigyelek vagy nem figyelek, még *másként is lehet, mint ahogy van*. Azaz, az intencionális tartalom tudata nem az ismerettárgy azonosságát képezi, hanem korrelatív azonosságának állandó változó jellegével szembesít, egészen elmenve vagy inkább visszamenve *az eseményszerű eredendő tudatig, ami nem a tárgy eredete, hanem az az arché, ami felől az intencionális tartalom értelmesen kibontható*. Françoise Dastur²² mind Husserl, mind Heidegger esetében rámutatott arra a nem szűnő igényre, hogy a megjelenő iránt nyitottan a mindig eredendőbbet ismerjük fel, jóllehet ennek végső rögzítése és biztosítása teljes képtelenség. Világossá tette, hogy *a fenomenológiai redukció útján sem jutunk túl az érzéki megjelenőn valamiféle intelligibilis világba, hiszen a transzcendentális fenomenológia éppen a tudatunkat transzcendáló jelenség (apparition) állandó figyelmét igényli*. Az eseménynek ezt a felénk tartó, ám többnyire

18 Vö. LV 216.

19 Gadamer: Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie. In *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*. Ges. Werke. Bd. 3. Mohr (Siebeck), 1987, 164.

20 LV 216., ill. N. Depraz: Where is the phenomenology of attention that Husserl intended to perform? *Continental Philosophy Review*, 37/2004.

21 Vö. Husserl: *Erste Philosophie*. II. Teil. Id. kiad. 63–64.

22 Vö. F. Dastur: Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise. *Hypatia*, vol. 15., no. 4. (Fall 2000.)

észrevétlen elemét emelte ki Dastur, azt, ami a megjelenőben hirtelen előtűnik, a nem-vártat („what was not expected”), amely nem csak a megjelenőt, hanem minket magunkat is érint. Egy ponton emlékezetünkbe idézi Hérakleitosz 18. fragmentumát,²³ amelyben a nem-várt nem várása annak felfedhetetlenségével szembesíti az embert, s mint ilyen, nem is megközelíthető számára; mégis, a nem-várt *esemény* van, akkor is, ha az ember nem figyel fel rá.

Az *Erfahrung und Urteil* már idézett első kiegészítése szerint ott és akkor következik be az eredendő tudat²⁴ (*Originärbewußtsein*) szükségképpeni módosulása, ahol és amikor a létezés kérdéses („wo das Dasein in Frage ist”), ami pedig az egész noétikus-noématikus struktúrát érinti, és nem pusztán azt, ami rajta doxikus. Vagyis nem az eddigi létezésben beállt változást mint ennek nem várt módosulását tapasztaljuk, hanem valamin megmutatkozik, hogy miként ment végbe a módosulás (noétikus) és mi felé fordulunk figyelemmel, mi vonja magára a figyelmet (noématikus). Semmiképp sem a pusztán elfogadott, doxikusan fenntartott létező áthúzásáról van szó, hiszen az az áthúzás alatt még kiolvasható, jöllehet már nem-létezőnek tekintett: „[...] az eddigi létezőként észlelt a semmisség karakterét ölti, vagy a létezés eddig érinthetetlennek tekintett karaktere semmitő áthúzást szenved”,²⁵ azaz az áthúzás újra és újra visszavet ahhoz a kérdéshez, hogy a tűnékeny (fenomén) miért így jelent meg, és hogyan jelenhet most meg másként. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a létezés és a létező a doxikus dimenzióban egyaránt távollétével tüntet, s ebből térít magunkhoz valami, aminek nem önmagában van a jelentősége, hanem abban, hogy új és más vonatkozások felismerésére kényszerít.

A londoni előadás egy pontján Husserl így fogalmazott: az a valami, ami *intencionális tárgyiasságként egy adott viszonyba von be minket, nem maga a puszta létező, hanem az idealitásnak az a megnyíló szférája, amely körülveszi a látszólag azonosnak mutatkozót, a fenomenológiai megközelítés pedig szétfeszíti és polarizálja az ebben a viszonyban fellépő élményeket* („eine phänomenologisch aufweisbare Polarisierung der Erlebnisse”), *ami folytán egy ideális pólus felől, vagy inkább azt célozva, ezt a valamit*

²³ „Wenn das Unerwartete nicht erwartet wird, wird man es nicht entdecken, da es dann unaufspürbar ist und unzugänglich bleibt.” Magyarul: „Ha az ember nem reméli a nem remélhető, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető.” Hérakleitosz B 18. töredéke. *Görög gondolkodók* 1. Kossuth Kiadó, 1992, 32.

²⁴ Vö. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Beilage I. Id. kiad. 469–470.

²⁵ Husserl: *Erste Philosophie*. I. Teil. Id. kiad. 117. Később a *Formale und transzendentale Logik* (Hrsg. E. Ströker. Meiner Verlag, 1992) című művében fogalmaz úgy, hogy az, ami nem annak mutatkozik, mint ami, elválaszthatatlan attól, ami a tapasztalat evidenciája, s így nem is számolja fel ennek alapkarakterét és teljesítményét, s bár a nem-az evidensnek vétele az illető tapasztalatot/evidenciát „megszünteti”, majd csak az új tapasztalat evidenciája *búzza* át az addig nem vitatott tapasztalatot – a tapasztalat evidenciája mindig eleve előfeltételezett. Kétségtelen: semmit sem tapasztalunk, amiről nem gondoljuk, hogy az úgy van, egészen addig, amíg ennek az evidenciának a semmissége elé nem kerülünk. I. m. 164.

sokrétűen és számos módon gondoljuk el („mannigfaltige cogitationes”). A megjelenő körül megnyíló *tér-idő* éppen eme kényszerítő jellege folytán állást foglaló énné tesz, így a szokásos teoretikus beállítódással szemben arra kényszerít, hogy érintettségemben passzívan elkerüljem vagy éppen aktívan elébe álljak, azaz, mint Husserl írja:²⁶ explicitáljam, azonosítsam, megkülönböztessem, tartsam hozzá magam és tevékenyen el is higgyem, s mint így, a megjelenő által megragadott én, azt bizonyosságnak véve tegyem a dolgom, vagy csak feltevésszerűen tartsam valószínűnek és így próbáljam véghezvinni (*vollziehen*), vagy törekedjem rá állandó vágyakozás közepette, vagy megvalósítva kiragadjam, vagy csak döntsek fölé; ám minden ilyen döntés – emlékszünk az előadás elejére – döntés az emberről magáról, vagyis arról, amit Husserl etikainak nevezett. Az ember számtalan módon kerülheti el azt, ami ő maga, vagy éppen juthat közelebb ahhoz, ami még lehet. A számos módon megsokszorozott, evidensnek tekintett létező viszonylatában az ember soha sem ugyanaz, jóllehet annak lehetősége, hogy más legyen, csak abból következhet, hogy megérti, miként volt. Ezért írta Husserl az intencionalitás kapcsán, hogy a róla való beszéd szükségképpen kétértelművé válik: „A »tudat«, az »élmény« egy megjelenés révén vonatkozik tárgyára, amelyben pontosan a »tárgy a hogyanban« van jelen. Nyilvánvalóan fel kell ismernünk, hogy az »intencionalitásról« való beszéd kétértelmű. Az egyik értelemben a megjelenésnek a megjelenőhöz való viszonyát tartjuk szem előtt, a másikban pedig a tudatnak vagy a »megjelenőhöz a hogyanban« való, vagy a megjelenőhöz mint olyanhoz való viszonyát.”²⁷ Az intencionalitásról való beszéd kétértelműsége abból adódik, hogy a megjelenő megjelenése mind időben/-vel, mind pedig térvonatkozása folytán módosulhat (más és más viszonylatokba ágyazottá válik). A tudat transzcendentális birodalma éppenséggel a nemazonosság tudatának nyílik meg. Másként fogalmazva: evidencia-jellege mint az adott tárgy valamiként való tapasztalása felfüggesztődik, és átadja helyét egy eredendőbb tudatnak, ami a tárgyat *most mint ezt* állítja elének. „A tapasztalat az individuális tárgy evidens birtokbavétele.”²⁸ Minden ilyen „Haben”, birtoklás ideiglenes, még akkor is, ha az ember a megjelenő elképzelése vagy vélt emlékezete alapján továbbra is hasonló módon viszonyul a dologhoz. A megjelenő a maga *hogyanjában*, túl az illékony prezencia-szférán („die flüchtige Präsenzsphäre”) megnyitja a lehetséges körét, aminek kifejezésére és rögzítésére törekedve kitűnik, hogy mi is lehet még *együtt tételezett azzal, ahogy ez a valami van és még lehet* („Mitsetzungen von der Faktizitäten”).²⁹

²⁶ Vö. LV 219.

²⁷ Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó S. és Ullmann T. Atlantisz, 2002, 39.

²⁸ LV 223.

²⁹ LV 226.

Minden ilyen aktív és passzív viszonyomban a megjelenőhöz s közvetve önmagamhoz való viszonyomról tanúskodom, ahhoz kerülök közelebb, vagy éppen ahhoz képest vétem el létemet mint jelenbelit és egyben olyan voltat, amely a tapasztalat vélt evidenciájának egyéb faktikus lehetőségében érint engem. A két évvel későbbi, *a passzív szintézis* (ami egyben mindig aktív is, hiszen előle kitérve vagy azt elszenvedve egyaránt aktív vagyok, amennyiben velem esik meg) kérdését tárgyaló szövegek egyikében így fogalmazott Husserl:³⁰ *az én lényegéhez, az én életének lehetőségéhez tartozik egyfajta szabad aktivitás, ami a visszaemlékezést is érinti, s lehetőségében áll, hogy mint volt önmagát, beteljesüléshez segítse, miközben az igaz létre törekszik („nach wabrem Sein streben”), ugyanakkor ez azonos azszal, amikor passzívan kirajzolódik a megélezendő igazság, múltszférája tekintetében. Az ennek eszmeként kirajzolódik, sőt, készen áll saját igaz léte, amit azonban nem szükségképpen vissz vághez.*

Itt is igazolódik Lévinas egyszerű, ám annál lényegre törőbb kérdése: „[...] az intenció tárgya vajon nem eleve régebbi-e, mint maga az intenció? Nincs diakronitás az intencionalitásban?”³¹ Ezzel egyszerre nyilvánvalóvá válik, hogy az intencionális ráirányulás tárgya már mindig is valami *volt, aza tudott voltát megelőzően van*, és végső soron éppen nem-egyidejűségében őrzi nem szűnő kérdésességét és értelmének változékonyságát. Ezért is mondta a londoni előadás vége felé Husserl, hogy maga az intencionalitás és minden hozzá kapcsolódó teljesítmény végső soron homályos,³² a tudat ugyanis mindig valamit vélve (*vermeinen*) az, ami, s kérdéses, miként juthat el oda, hogy levesse magáról mindazt, ami benne csak vélelmezett, s hogyan teheti magát szabaddá mindattól, ami nem saját maga. Ami a megjelenőn értelmet láttat, az nem a valamely tárgyra történő egyszerű ráirányulásban bomlik ki; amit a tudat egyáltalán képes elérni, az az, hogy a tapasztaltat – ami a tapasztalásban tapasztalt és a tapasztaló én általi tapasztalat – ne merő semmiként,³³ hanem teljesítményként ismerje fel, egészen addig a pontig, ahol a végsőig feszített és egymástól függő értelmek közül kiválik a nem-értelem. Azaz nem mi állunk meg, hanem a végsőig kitesszük magunkat az értelem különbségek között születő játéknak, visszanyerve a világot, amit éppen a vélt értelem monolit értelemnélkülisége fed be és zár el előlünk.

³⁰ Vö. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*. Hrsg. M. Fleischer. *Husserliana*, Bd. XI. M. Nijhoff, 1966, 210.

³¹ Emmanuel Lévinas: Intentionalität und Empfindung. In *Die Spur des Anderen*. Übers. N. Krewani. K. Alber Verlag, 1998, 171.

³² Vö. LV 233.

³³ Vö. LV 248.

Észösztön
és történelmi teleológia Husserlnél
A fenomenológia
valóságformáló lehetőségéről¹

Az ösztön intencionalitása Husserlnél „homályos”, azaz határozott tárgy nélküli tárgyra irányulást jelent. Késői írásaiban pedig a történelem teleologikus irányultságát illetően egyfajta „észösztön” szerepéről is beszél a fenomenológia megalapítója. Nem önmagát felszámolóan ellentmondásos fogalomalkotással állunk-e szemben azonban az „észösztön” esetében? Hiszen az észműködés éppenséggel az evidens tárgykonstitúcióban összpontosul, világos és elkülönített tárgyakat képezve. Miként is érvényesülhetne benne ennek éppen az ellenkezője: a határozatlan tárgyra irányulás?

A továbbiakban arra törekszem, hogy az „észösztön” fogalmi ötletében rejlő ellentmondást olyan termékeny feszültségként mutassam fel, amely sajátos módon segít megvilágítani a filozófiai gondolkodás valóságalkító – s ennek részeként történelemformáló – lehetőségéről kialakított husserli elgondolást.

A filozófiai gondolat valóságtudatunkat alakító és történelemformáló hatására több példa hozható fel.

Az első lehetséges példát Platón ideatana képezi, méghozzá három szempontból:

a) az „idea” mint gondolat: a világbeli dolgok és a dolgokat elgondoló emberek világbeli keletkezése és pusztulása mellett is fennmaradó és ezért igazabb valóság, forma, minta, amely tehát minden tapasztalatilag fennállóval szemben mindig kritikus távolságtartásra ad lehetőséget az azt megragadó ember, lélek vagy gondolkodás számára;

b) genezise Platón gondolkodásában: az *Állam* ideatanának átalakulása a késői ideatanná (az ideák keveredése és létrekelése–genezise); genezise a későbbi gondolkodóknál is, például Plótinosznál;

c) a platonizmus a filozófiában, a kereszténység teológiája (lásd Ágoston, Nietzsche, Heidegger) s talán mindenfajta utópikus gondolkodás mint popularizált platonizmus.

E három lépés a filozófiai valóságképzés strukturális mozzanatait fedi fel:

a) a tiszta *gondolat* mint „világötlet”;

b) *habitualizációja* a gondolkodói életútban és életműben (minden egyedi gondolkodóban, nemcsak az első megszerzőében);

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja támogatta.

c) a *közgondolkodás* és a közbeszéd alakítása a filozófiai és a tágabb kulturális életen, valamint ennek történeti áthagyományozódásán keresztül. Ezzel összefüggésben a társadalmi *intézmények* és a természeti *környezet* átformálása.

A második lehetséges példát a matematizált természettudomány képezi, pontosabban Husserl Galilei- és felvilágosodás-értelmezése: az euklidészi geometria a tudás egy körülhatárolt és a mindennapi élettől meglehetősen elszigetelt területén megvalósuló tudáseszmény: az ebben lehetséges minden alakzat axiomatikus-deduktív rendszeres összefüggése. Galilei és a modern természettudomány: kísérlet arra, hogy ezt az eszményt kiterjesszük a tapasztalat egészére. Descartes és a felvilágosodás rendszereszménye ezt tükrözi vissza. Valóságalkító hatása közismert.

Felmerülhet a kérdés: miként lehetne a fenomenológia újabb példa? A fenomenológia immár évszázados története – a mozgalom földrajzi-kulturális kiterjedése és számos tudományban termékeny recepciója ellenére is – úgy tűnik, nem kínál nekünk nyilvánvaló választ erre a kérdésre.

Husserlnek magának, késői gondolkodásában, mindenesetre központi témája a fenomenológia beiktatása a filozófiatörténetbe és ezen keresztül a történelemben. A *Válság*² nyilvánvalóan ekként is olvasható. S mint tudjuk, ez irányú gondolatait negatív jórészt éppen Galilei-, Descartes- és Kant-kritikája révén fejtette ki. Ezért a második példa.

Az alábbiakban a transzcendentális fenomenológiai program keretében vázolom fel, az „észöszön” fogalmára is tekintettel, Husserl késői elgondolását a filozófia valóság- és történelemformáló funkciójáról.

I. Valóságtudatunk konstitúciója és a transzcendentális fenomenológiai program

Az 1907-es évre tehetően Husserl *transzcendentális* fordulatot hajtott végre gondolkodásmódjában.³ Ettől fogva műveinek gondolatmenete jellegzetes ívet ír le: különböző utakon járva azokat a gondolati lépéseket ismétli meg, amelyeken keresztül a természetes szellemi beállítottság valóságtudatának magyarázatát a szubjektív forrásokra történő visszavezetés révén megkísérlő transzcendentális filozófiai programot igyekszik véghezvinni.

² Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága* I–II. Fordította: főszöveg: Berényi Gábor és Mezei Balázs, mellékletek: Egyedi András (I–III.) és Ullmann Tamás (IV–XXIX.). Atlantisz, Budapest, 1998. (A továbbiakban: *Válság* I., illetve *Válság* II.)

³ Vö. Rudolf Bernet: Einleitung. In Edmund Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. v. Rudolf Bernet. Meiner, Hamburg, 1985, XI–LXXVII.

1. A természetes tapasztalattól a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető lépés (fenomenológiai epokhé és redukció)

A transzcendentális szubjektivitás és önmagunk hétköznapi értelemben vett felfogása közötti viszonyt Husserl a következőképpen fogalmazza meg egy helyen: „Az *ego* és a közönséges értelemben vett ember viszonya egészen sajátos. Amennyiben az ember a transzcendentális szubjektivitás önobjektívációja, léte implikálja a transzcendentális szubjektivitást, de nem mint »ittlétet az emberben« (*Dasein im Menschen*), nem mint valamiféle, az emberben feltételezendő magot, hanem csak mint potencialitást, amely rám mint emberre érvényes, hogy áttörjek a transzcendentálisra.”⁴ „Emberként áttörni a transzcendentálisra” – fogalmazhatnánk meg ebből kiindulva a fenomenológiai redukció⁵ maximáját. Nem valamiféle másik létezőhöz való eljutásra történik itt utalás, hanem egy olyan gondolkodási szituáció, beállítottság létrehozásáról és fenntartásáról van szó, amelyben természetes tapasztalatainkat a legegységibb szubjektív működésekből, illetve ezek által létrehozottként és formáltként törekszünk megérteni. *Emberként a transzcendentális szubjektivitás önobjektívációja vagyok* – ebbe a formulába sűrítendő a transzcendentálisra vonatkozó husserli belátás.

„Emberen” szokásosan és kibontatlan többértelműségben magunkat értjük egyes szám első személyben, illetve az aktuálisan velünk együtt élő többieket, továbbá egyáltalán minden embert. Figyeljünk fel arra, hogy az így értett „én” és „mi” a realitás pólusait alkotják, míg a „minden ember” nem tapasztalati valóság, hanem csak egy idealizáló határátmenetben megragadható eszme: az embermivoltból alkotott felfogás. Ezt a természetes intuíciónkat láthatjuk kibomlani Husserl elgondolásában a transzcendentális szubjektivitásról mint olyasmiről, ami a transzcendentális *ego*, a monadikus *ego* és a monászközösség fogalmi összjátékában értelmezhető világkonstitúciós önobjektívációjában hozza létre, illetve teszi érthetővé természetes valóságtudatunkat.

Az ego cogito tartalma a gondolkodás eredeti történetéről szerzett tapasztalat. A „transzcendentális szubjektivitás” kifejezés értelme szerint a valóságtudatunk szubjektív forrásait kutató visszakérdezésben feltároló tudatműködéseket jelenti. A legegységibb szubjektív működés feltárolását felfogó legvégső belátás

⁴ „Das Verhältnis von Ich im gemein menschlichen Sinn und *ego* ist ganz eigenartig. Sofern der Mensch Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität ist, impliziert sein Sein die transzendentale Subjektivität, aber nicht als »Dasein im Menschen«, als einen irgendwie anzunehmenden Kern im Menschen, sondern nur als Potentialität, von mir Gelten als Mensch zur Transzendentalität durchzubrechen.” *Husserliana* XV., 456. sk. In *Husserliana. Edmund Husserl: Gesammelte Werke.* I–XXXVIII. Martinus Nijhoff (Kluwer), Den Haag (Dordrecht/Boston/Lancaster), 1952–(2008).

⁵ A dolgok objektív létezésére vonatkozó meggyőződés érvényességének felfüggesztése (*epokhé*), illetve a szubjektív adottságmodokra történő visszavezetés (*redukció*).

tartalma pedig nem más, mint a magáról a gondolkodás eredeti megtörténéséről szerzett tapasztalat. Tehát az *ego cogito* husserli megértése: *önmagam tér- és időbeli létezése a legeredetibb szubjektív működés – a tiszta gondolkodás – önobjektívációjaként történő megragadása*. Pontosabban kifejezve: a gondolkodás maga téridőbeli én- és tárgyteremtő önobjektíváló működés, azaz *világképzés*, a filozófiai gondolkodás pedig a minden gondolkodásban végbemenő önobjektíváló világképzést feltáró öneszmélés, amely azonban maga is sajátos módon részese a világképzésnek.⁶

2. Természetes valóság tudatunk magyarázata: a transzcendentális szubjektivitásból kiinduló világkonstitúció

A gondolkodás eredeti megtörténéséről, végbemenéséről az *ego cogito*-ban szerzett önobjektívációs központi tapasztalati minta bontakozik ki a transzcendentális szubjektivitásból kiinduló világkonstitúció feltárásában a természetes beállítottság objektivitástudatának magyarázataként. A transzcendentális szubjektivitás egésze az *ego cogito*-ból kiinduló három különböző irányú gondolati mozgás mentén közelíthető meg. A három transzcendentális eljárás mód (a *statikus*, a *genetikus*, illetve az *interszjektív/generatív* konstitutív módszerek) az epochében elének kerülő élményáramot a transzcendentális szubjektivitás különböző absztrakt rétegeire (*transzcendentális ego*, *monadikus ego*, *interszjektív monászközösség*) visszavezetve, ezek szempontjából tárja fel.

A *transzcendentális ego* fogalma az immanens élményfolyambeli sokaságnak a tiszta énszerűség avagy a tiszta gondolkodás, tiszta észműködés szempontjából való összefüggésének, statikus-strukturális vonásainak spontán idealizációs felismerésekben – mondhatnánk: „világötletekben” – történő *feltedő megtapasztalását* jelenti. Az így megragadott élményfolyam a *világ* mint ideális értelemösszefüggés. Minden egyes gondolat pedig, mint valamely én által meghatározott téridőbeli szituációban megragadott belátás, egy *spontán idealizációs* ugrás révén ragadja meg és lokalizálja *egy* gondolatként a transzcendentális szubjektivitás egyetemes önobjektíváló működését. A *transzcen-*

⁶ Ha a világképződés mintájának az eredeti én belső időbeli önobjektívációját tekintjük, akkor a „világ”-ot általában véve transzcendenciaképződésként ragadhatjuk meg. Ennek révén a „világ” husserli fogalmának sokrétű használatát mindig úgy értelmezhetjük, hogy felmutatjuk azt a szubjektivitást és azt a konkrét módot, ami által és ahogyan konstituált – időben létrehozott – lét (tárgyi szféra) a szóban forgó „világ”. Így például az „életvilág” a „transzcendentális élet világa”, de a „természetes tapasztaló élet szubjektív-relatív tapasztalatainak világa” és az „elemi interszjektív tapasztalatok világa” is, de mint „objektív, mindenki számára való világ” az „intermonadikus közösség által konstituált világ”, mint konkrét életvilág vagy „kulturális világ” pedig az „intermonadikus közösség értelemobjektíváló tevékenysége révén előálló világ”, végül a kulturális világ teljes konkrétságában mint „honi világ” az „aktuális, normatív monászközösség saját, otthonosan ismerős környező világa” stb.

dentális szubjektivitás a maga eredeti működésében (mint tiszta gondolkodás vagy mint „eredeti én”) a megismerés számára a *mindenidejű, ideális, irreális* tárgyiságok eszmei adottságmódjával bír. A transzcendentális ego e fogalma tehát *valamely gondolatban megragadott* transzcendentális szubjektivitása.

A tiszta gondolkodás *irrealitása* azt jelenti, hogy önobjektívációjában, azaz időbeli létrejövésében – tehát az immanens, belső vagy szubjektív, illetve transzcendens, külső vagy objektív időfolyam mostjaiban való létezőként történő megjelenésében – nem rögzíthető: nincs, *nem létező* a „reell”, illetve „real” lét értelmében. Ez *konstituál* minden időbeli létet, de maga *nem konstituált lét*. Mindenhol kikerülhetetlenül érvényes, de sehol sem lokalizálható kizárólagosan. A *megismerő én és a megismerő* felfedezés és megragadás azonban maga benne áll az áramló időben. Tehát az álló jelen voltában ideális lényegként felfedezett ego, illetve áramló voltában az időbeli genezisében adott én maga a transzcendentális szubjektivitás megismerésének – önmegismerésének – különböző tapasztalásmódjaiban. Így az immanens, illetve transzcendens időbeli adottságok, „tények” a mindenidejű, ideális lényeg „tényei” és fordítva: az időbeli adottságok az ideális lényegre utalnak. Következésképpen a megismerés egész rendszerét egy teleologikus struktúra fogja egybe. A transzcendens világbeli létezőknek, illetve az immanens időbeli adottságoknak az interszubjektív, illetve genetikus módszerek általi megismerését statikus módszerrel feltárható *a priori* lényegstruktúrák orientálják.

A szóban forgó megismerésbeli teleológia az észműködésben ható *intencionális tendencia*. Husserl ezt az időbeli ént egészében átható tendenciát *egyetemes transzcendentális ösztönintencionalitásként* (*universale Triebintentionalität, universal Instinkt*)⁷ értelmezi, amelynek legmagasabb formája az *észösztön* (*Vernunfttrieb, Vernunftinstinkt*).⁸

⁷ „Nem lehet-e, nem kell-e egy *egyetemes ösztönintencionalitást* feltételeznünk, amely minden eredendő jelent mint álló időbeli létrehozást egységessé tesz és konkrétan jelentől jelenig továbbhajt oly módon, hogy minden tartalom ösztönbeteljesítés tartalma *s célra irányított*, méghozzá úgy is, hogy minden primordiális jelenben magasabb fokú transzcendáló ösztönök mindegyik másik jelenbe belenyúlnak s monászokká fűzik össze őket, miközben az összes egymásban implikált – intencionálisan?” [„Dürfen oder müssen wir nicht eine *universale Triebintentionalität* voraussetzen, die jede urtümliche Gegenwart als stehende Zeitigung einheitlich ausmacht und konkret von Gegenwart zu Gegenwart fortreibt derart, dass aller Inhalt Inhalt von Trieberfüllung ist und *vor dem Ziel intendiert* ist, und dabei auch so, dass in jeder primordialen Gegenwart transzendierende Triebe höherer Stufe in jede andere Gegenwart hineinreichen und alle miteinander als Monaden verbinden, während alle ineinander impliziert sind – intencional?” (Kiemelés – T. G.)] Lásd *Husserliana* XV., 595. A szóban forgó cél az eredeti én mint álló jelen, az időbeli genezis *univerzális teleológiájának* (*universale Teleologie*, uo.) célja. Vö. továbbá Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993, 168. skk., 177., 225. skk.

⁸ Husserl: Ms. AV20, 1, ill. FI24, 39. Vö. Lee: i. m. 186. Lásd még: „Erkenntnistrieb” (*Husserliana* VIII., 339.); „Erkenntnisstreben” (i. m. 330.); „Wahrheitsstreben” (uo.); „das theoretische Streben” (uo.).

A transzcendentális szubjektivitás geneziséét, egész áramló időbeli létrejövését ezen egyetemes tendencia által *motivált egyetemes teleológia* – legmagasabb formájában *észteleológia* – hatja át. Ez a motivált egyetemes teleológia egy végtelen folyamatban az egész időbeli szférát, minden időbeli ént – minden élményével, egész megismerő, értékelő és cselekvő életével egyetemben – az időbeli genezisen kívül maradó transzcendentális egóra vonatkoztatja. Az ész ezt a teleológiát tárja fel, amikor minden időbeli létezőt és minden ezekről szerzett ismeretet a transzcendentális egóban felfedezett mindenidejű, ideális és irreális lényegekre vezet vissza, illetve *a priori* e lényegekhez hozzátartozó „tényekként” mutat fel.

A *monadikus ego* a belső időbeli immanens élményfolyam – immár a transzcendentális ego önobjektívációiként felfogott – énsokaságának általános, belső időbeli *egy ént*ben való egyesíthetőségét fejezi ki. A belső időbeli önobjektíváció az „első” világtételezés, amely egyúttal hozzáférhetővé teszi a monadikus aktív és passzív értelemgenezist is mint az ideális értelemösszefüggésként megragadott világ időben fennmaradó és kibontakozó, én általi *birtoklását*.

A *monásközösség* fogalma a sok monász egyetlen, külső, objektív téri időbeli világban, a természetes tapasztalat *életvilágában* való egyesíthetőségét ragadja meg. E „második” világtételezés hozza létre mindennapi életvilágunkat és a természetes beállítottság valóságtudatát.

A valódi objektivitás – azaz a mindenki számára általánosan érvényes világ – a monásközösség „kommunikatív intencionális teljesítménye”.⁹ Az intermonadikus közösség képződését Husserl *közösségivé válásként* (*Vergemeinschaftung*) ragadja meg.¹⁰ Ennek gondolati ugrópontja a *kölcsönös analogikus apprezentálás*. Nekem mint az *alter egót* analogizáló apperceptióban konstituáló *egónak* magát ezt az *alter-egót-konstituáló-analogikus-apprezentálást* is apprezentálnom kell az *alter egóban*. Következésképpen egyfajta *reflexivitás, reciprocitás*, sőt *iterálható közvetítés* jön létre: önmagamat mint *alter-egót-konstituáló-egót* az *alter-ego-által-analogikusan-apprezentált-alter-egóként* is kell értenem.¹¹ Az iterálható reflexív közvetítés pedig *kommunikációt* implikál.

Ez a kommunikatív közösségivé válás – tágan értelmezett – *normalizációs folyamatként* ragadható meg, amelynek voltaképpeni teljesítménye a mindenki számára való – interszubjektíven általános érvényű, azaz objektív – *életvilág* állandó konstitúciója: a világtételek állandó kölcsönös korrekciója a tapaszt-

⁹ A monásközösség mint „abszolút kommunikatív szubjektivitás” (*absolute kommunikative Subjektivität*) autonóm világtételezésének gondolata – a történelem összefüggésében – már a húszas évek első felében megjelenik. Lásd pl. *Husserliana* VIII., 506.

¹⁰ Lásd pl. *Válság* I., 206. skk., *Válság* II., 112.

¹¹ Vö. pl. Edmund Husserl: *Kartezianus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000, 137., 147. (a továbbiakban: *Elmélkedések*), továbbá *Válság* II., 112.

talásban, a megfontolásban és a cselekvésben, amely a szubjektív világgépek-
tekből a korrekciós homogenizálás – bizonyos értelmezések kiválasztása és
normálképződményekként való interszubjektív rögzítése, habitualizálása,
illetőleg a másik oldalon más képzetek kizárása – révén egy azonosságtarta-
lommal mint harmóniamaggal bíró, mindenki számára érvényes világot hoz
létre, s így folyamatában már mindig is meglévőként és továbbértelmezhető-
ként előlegez egy ilyen identikus világot. A szubjektív világgépzetek pedig a
már mindig is előzetesen adott, magától értetődőként feltételezett, objektív
életvilág pusztja jelenségeivé alakulnak át.¹² Így jön létre *a természetes beállított-
ság valóságtudata és objektív világbeli élete*.

3. Kitekintés: a magasabb kulturális formák konstitúciójáról

A természetes szellemi magatartás objektivitástudatának transzcenden-
tális konstitúciós magyarázata révén olyan alaphoz, illetve mintához jutot-
tunk, amely lehetővé teszi a továbblépést *a magasabb szellemi objektívációs for-
mák* – állam, vallás, történelem, tudomány stb. – *fenomenológiai megértéséhez*.

Husserl az V. *Elmélkedés*ben – éppen az objektivitástudat interszubjektív
magyarázatának felvázolása után – világosan meghirdeti a generatív fenomé-
nek, a társadalmi-kulturális-történeti világ fenomenológiai megközelítésének
programját, jóllehet még távoli munkaproblémaként.¹³ Ennek ellenére az
1929 és 1937 közötti, interszubjektivitással kapcsolatos írásai – amelyek az
„életvilág” fogalma köré szerveződnek és többek között felvetik a történe-
lem, valamint a „honi” és az „idegen” kulturális világok összefüggésének
problémáját is – arról tanúskodnak, hogy a fenomenológia létrehozója maga
is hozzálátott már ehhez a munkához.

A Husserl-recepció és a Husserl-kutatás figyelemre méltó módon meg-
ismételte magának Husserlnek az általános gondolati-módszertani fejlődé-
sét, amelyet a „statikus”–„genetikus”–„generatív” (azaz interszubjektív-
történeti értelemben elmélyített genetikus) fenomenológia, illetve módszer-
tan címszavaival adhatunk vissza. A statikus, illetve genetikus módszertant
meghaladó megközelítés lehetőségének megnyílása csak mintegy két évtize-
des fejlemény. Eugen Fink *VI. Kartezianus elmélkedésének* 1988-as megjelené-
séhez köthetjük leginkább,¹⁴ amely olyan recepciótörténeti helyzetben jelent
meg, amikor a statikus, illetve a genetikus módszer elsajátítása már előreha-

¹² Vö. pl. *Válság* I., 229., 310., *Válság* II., 111. sk.

¹³ Vö. *Elmélkedések*, 159., 173., továbbá *Válság* I., 235. sk.

¹⁴ Eugen Fink: *Cartesiansche Meditation VI. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. Kerckhoven. Kluwer, Dordrecht, 1988.

ladt, és a *Husserliana* XV. kötete,¹⁵ valamint a szinte külön életet élő *Válság* hatástörténetében felhalmozott eredmények erősen motiváltak egy a *Válsághoz*, illetve Husserl harmincas évekbeli filozófiájához történő új oda-fordulást. Az új szövegkiadások – a *Husserliana* XXVII. (1989)¹⁶ és a *Husserliana* XXIX. (1993)¹⁷ – kifejezetten megerősítették Husserl új perspektívában történő megközelítését.

A XV., illetve a XXIX. kötetre alapozott „honi világ/idegen világ” (*Heimwelt/Fremdwelt*) diszkusszió (többek között Klaus Held, Toru Tani, Anthony J. Steinbock írásai említhetők meg), Bernhard Waldenfels és Klaus Held kutatásai, valamint az Eugen Fink *VI. Kartezianus elmékedése* által adott impulzusok módszertanilag adekvát és megközelíthető módon nyitották meg a husserli fenomenológia társadalom-, történelem- és kultúrfilozófiai dimenzióját. E dimenzió felfedezése és kiépítése talán a Husserl-kutatás legnagyobb horderejű, sokáig aktuális feladata marad, amely már eddigi eredményeinek tükrében is a husserli fenomenológia egy „másik arcát”, sőt egy „új Husserlt” mutat.¹⁸

II. Az életvilág történetiségének szintjei

Husserl az interszubjektív történetiség, tehát az életvilág történetiségének három „szintjét” különbözteti meg.¹⁹

Az *első szint* az „organikus történelmi élet”, amelyet „eredeti generatív historicitás”,²⁰ azaz állandó, *spontán* értelemképzés, a mindenki számára való világ értelmének folytonos átalakulása jellemez.

A spontaneitás végső forrása az egyes személyek ésszerű tudati aktivitása, de a generáción belüli és a generációk közötti kommunikatív normalizáció is. A szellemi élet az az állandóan működésben lévő princípium, amely minden új felfedezés számára megteremti a *mindenki számára való* értelemmé válás horizontját és egyben azt a *közvetlen és állandó* talajt, amelyből minden új értelem

¹⁵ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1929–1935)*. Hrsg. von Iso Kern. Nijhoff, Den Haag, 1973.

¹⁶ *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hrsg. von T. Nenon, H. Rainer. Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1989.

¹⁷ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1934–1937)*. Hrsg. von R. N. Smid. Kluwer, Dordrecht, 1993.

¹⁸ Lásd pl. Anthony J. Steinbock: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA, 1995, illetve Donn Welton (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana, USA, 2003.

¹⁹ Vö. XXVI. melléklet, a 73. §-hoz. In *Válság* II., 239–241.

²⁰ I. m. 239.

kinőhet. Minden egyes személy bekapcsolódása újabb lökést ad a folyamatnak és megváltoztatja azt. Az egyes személyek kiválnak belőle, de maga a kommunikációs folyamat állandóan fennmarad, és szüntelen átalakulásban áramlik tovább. Így az újonnan belépő személy egy már mindig is zajló „diskurzusba” lép be, egy már mások által folytatott „beszélgetésbe” kapcsolódik be, már meglévő személyes és értelmezésbeli közelségek és távolságok rendszerében találja magát.

Az egyes személyek által hozott tapasztalat, új értelem a kommunikáció révén közössé válik a kortárs generációban. Mások is belátják, ellenőrzik saját tapasztalatukban: megerősítik, illetve elvetik egyes vonásait. Így a sokféle tapasztalatban – amennyiben a szóban forgó újdonság valamilyen oknál fogva ébren tartja az érdeklődést –, *anélkül hogy ennek kifejezetten szándékolt célnak kellettene lennie* a kortársi „mindenki” szempontjából, optimalizálódik és homogenizálódik az eredeti felismerés. Az általánossá váló új értelem átalakítja közös világfelfogásunkat, érvényre jut cselekedeteinkben, megváltoztatva ezáltal kulturális környező világunkat, beleértve a dolgoknak az új értelemre tekintettel módosított környező világát is.

A kortársi generáció aztán a kommunikáció révén és a megváltozott környezetben leülepedve adja tovább a következő generációnak az új értelmet. Ez a generáció is optimalizálja és homogenizálja a maga tapasztalatában, majd továbbadja az utána jövőnek. Ez is optimalizálja és homogenizálja, majd továbbadja. És így tovább beláthatatlanul.²¹ A generációk beláthatatlan messzeségből áramló folyamában fennmaradt valaha volt új belátás és a környező világban vele összekapcsolódott dolog a sorra kerülő aktuális generáció számára egyre inkább a „már mindig is így volt”, illetve „már mindig is ott volt” *magától értetődőségében tesz szert* a „mindenki mindenkor” értelmében vett általános érvényű, objektív létezésre.

A szellemi élet eredeti generatív historicitásából fakadóan minden kultúra történelmi „ebben a legszélesebb értelemben, legyen alacsonyabb és primitívebb, avagy magasabb, szegényes vagy szellemi tartalomban mégoly gazdag”.²²

A történetiség *második szintje* a „filozófiai célélet”²³ létrejötté és fokozódó érvényre jutása az organikus történelmi fejlődésben. A filozófia *a világot magát* ragadja meg. Ez teszi lehetővé, hogy a történelmi élet ne csupán spontán-orga-

²¹ Vö. pl. *Husserliana* XV., 439. „Generatív létezésünk, generatív múltunk és jövőnk *átláthatatlanságában* élünk úgy, hogy számunkra az igazság eszméjének szükségképpen normának kell számítania.” [„Wir in der *Unübersehbarkeit* unseres generativen Daseins, unserer generativen Vergangenheit und Zukunft, leben so, dass für uns notwendig die Idee der Wahrheit als Norm gelten muss.” Kiemelés – T. G.]

²² *Válság* II., 239.

²³ Uo.

nikus átalakulások folyamata legyen, hanem teleologikus, intencionálisan-akarátlanul a világegészre irányuló történelem. Szigorú értelemben véve csak a kulturális életvilágok relativitásán túli vonatkoztatási pontot létrehozó *egyetlen*, igazi objektív *világ* filozófiai gondolata az, amely megteremti a *tudományos történelem* lehetőségét. Kultúránk genezisének olyan szemlélete válik ugyanis lehetőségessé, amelyben történelmünket nem egyszerűen a saját generációnkat jellemző normalitásstruktúra kialakulása felől tekinthetjük, hanem magát ezt a kulturális rendet és sajátos kialakulástörténetét *az egyetlen világ* eszméjének teleologikus perspektívájába helyezhetjük.

Az ilyen jellegű történetiség azonban nem mindenütt, hanem csak az *európai* kulturális fejlődésben érvényesül. Ebben született ugyanis meg és vált otthonossá a filozófiára jellemző szellemi alak.

A történetiség *harmadik szintje* azzal a lehetőséggel kapcsolatos, amelyet „a filozófia átváltozása fenomenológiává”²⁴ rejt magában. A fenomenológia ugyanis – fogalmaz Husserl – „tudományos tudattal rendelkezik a maga történetiségében vett emberiségről, és az a funkciója, hogy az emberiséget olyan emberiséggé alakítsa, amely tudatosan követi a fenomenológiaként értett filozófiát”.²⁵

III. A filozófiai–fenomenológiai valóságképzés történelemformáló lehetősége

Mi is történik voltaképpen a fenomenológiai–filozófiai gondolatmozgás *ismétlésében*? Ennek megvilágításából kiindulva vethetünk fényt a filozófia „feladateszméjére” (*Aufgabenidee*) is.²⁶

Az epochében felfüggesztjük tapasztalataink objektív érvényességét, a redukció és az eidetikus variáció révén pedig e tapasztalatokat a transzcendentális egóban felfedezett szubjektív világképződményre vezetjük vissza. A filozófia feladata a világ *ilyen* módon történő felfedezése: a világbeli létezők megvilágítása a felfedett ideális világstruktúrák szempontjából.

Az *egyetemes* világstruktúrák magragadása azonban szükségképpen mindig *korlátozott* téridőbeli feltételek szituációjában hozzáférhető tudásból és tapasztalatból indul ki. Ez a korlátozottság vonatkozik mind a filozófáló személy tudására és tapasztalatára, mind pedig generációjának történeti–kulturális helyzetére. Ezért a fenomenológiai–filozófiai gondolati mozgás *ismétlésében*, az újrafelfedezésben mindig fennáll az előzőleg felfedezett összefüggés, az ideális világképződmény *helyesbítésének* elvi lehetősége, miközben újabb tapasztalati

24 I. m. 241.

25 Uo.

26 Lásd pl. *Husserliana* XXIX., 394.

anyagra, a világbeli létezők – s korrelatívá a filozófáló élményeinek – újabb körére *terjesztjük ki* az ideális világképződmény érvényességét. A kiterjesztő-helyesbítő ismétlések *sorozata* tehát – miközben állandóan továbbképzzi a világot mint értelemképződményt – *tendenciájában* egyre átfogóbb módon világítja meg transzcendentális konstitúciós eredete felől a létező világot.²⁷ Az *eszmeifejlődés* husserli koncepciója azonban a világeszmék genezisében túlmenően a szubjektív oldal korrelatív átalakulását is magában foglalja.

A reduktív átfordító-felfedő gondolati mozgás tipizálódása és habituális *énhez kötődése* ugyanis magát a filozófáló ént is mind átfogóbb (ön)reflexív viszonyba helyezi a transzcendentális egóval: a filozófiai szemlélődő életmód az ön- és világmegismerés ésszerű akarati törekvésben megalapozott intencionális tendenciájává válik. A filozófiai „célélet”²⁸ létrejötté azonban Husserl szerint nemcsak a filozófáló személy életében bír a teljes személyes átalakulás lehetőségét hordozó jelentőséggel, hanem „ezen kívül még a legnagyobb egzisztenciális átalakulást is magába rejti, amely az emberiség mint emberiség előtt áll”.²⁹

A filozófia interszjektív dimenzióját a filozófusközösségnek a *filozófia egyetlenes tudományként történő megvalósítására* irányuló törekvése alkotja. A filozófia mint egyetlenes tudomány a *világról* mint ideális értelemképződményről³⁰ az *ego cogito*-ban, a lényegszemléletben, a habitualizált filozófiai beállítottságban megszerzett belátások *interszjektíven általános érvényű* ismeretek rendszereként való létezése. Pontosabban az ilyen módon történő létezés megvalósításának *végtelen feladata* a filozófusközösség számára.³¹

A végtelen feladat jelleg a mindenkori, aktuális filozófusközösség közös tevékenységében tendenciaként, akarati irányként juthat érvényre. E közös feladat tendenciája teszi a filozófusgenerációk egymásra következését a *filozófia* történetévé. A közös feladat égisze alatt folyó kutatás a filozófia történetét a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető *filozófiatörténeti útként* teszi felfoghatóvá.

²⁷ Vö. *Válság* I., 329.

²⁸ *Válság* II., 240.

²⁹ *Válság* I., 176. A filozófáló ember feladata, „[...] hogy ne csak elvontan és közönséges értelemben vett apodiktikus tudományt üzzön, hanem egész konkrét létét apodiktikus szabadságban apodiktikus létként, az ész – mely embervoltát adja – egész tevékeny életében valósítsa meg, felismerve, hogy akkor ésszerű, amikor ésszerű akar lenni, s hogy ez az észre törekvés és az észért való élet végtelenségét jelenti. [...] Embernek lenni teleologikus létet, létszerű legyent jelent. Ez a teleológia hat minden énszerű cselekedetben és szándékban. Az önmegértés révén valamennyiben felismerhető az apodiktikus telosz, s a végső önmegértés e felismerésének nem lehet más alakja, mint a priori elvek szerinti önmegértés – önmegértés a filozófia formájában.” I. m. 330., kiemelés az eredetiben. A *Válság* főszerzőgének – pontosabban a *Husserliana* VI. kötetét szerkesztő Walter Biemel által a könyv végére tett szövegrésznek – a befejező mondatai.

³⁰ Vö. pl. *Válság* II., 233.

³¹ Vö. pl. *Válság* II., 126. skk.

A világ: egyetlen, közös világunk filozófiai felfedezése és a világ általános érvényű, interszubjektív konstitúciója lehetőségfeltételeinek kutatása a filozófiát egyetemes tudományként megvalósító filozófusközösséget a monásközösség világ(újra)teremtő életének részesevé teszi. A fenomenológia mint tudományos filozófia az átfogóan és részleteiben is³² átlátott rendszeres, egyetemes összefüggés egységében ragadja meg a világot, *kinek-kinek* a tényleges tapasztalatából indulva ki. Tehát a fenomenológia révén egyfelől saját akarati döntésén keresztül *mindenki* részesevé válhat a világegész történelmi alakításának (szubjektív eredete felől tekintve a fundáló monásközösség, s végül is a transzcendentális szubjektivitás időbeli önlétrehozásának). Másfelől pedig *a tudományok reintegrálása* a fenomenológiai filozófia rendszerébe arra kínálna esélyt, hogy az egész szellemi élet a transzcendentális szubjektivitásbeli eredetével való átlátható, eleven összefüggéssé váljon. Az organikus történelem nem tudatosan irányul a világegészre; a filozófiai célélet igen, ámde az emberiség többi része csak annyiban, amennyiben a filozófia teret nyer az organikus fejlődésben, s ezáltal határozottabb tárgyat és irányt ad az ösztönös-organikus fejlődésnek.

A világról mint transzcendentálisan konstituált értelemképződményről szerzett belátásait a filozófusközösség a kifejezések, tételek és elméletek által alkotott tudományos filozófiai nyelv és az elsősorban a tudományokkal folytatott eszmecsere révén *beáramoltathatja* (*Einströmung*) a természetes, világbeli életbe. Az erre vonatkozó husserli elképzelést a következőképpen értelmezhetjük. A különböző, természetes beállítottságbeli tudományok (a pszichológia, a történelemtudományok, az életvilág tudománya, a matematika, a fizika, a logika, de felvetések szintjén Husserlnél a biológia, az antropológia stb. is) tapasztalatát a transzcendentális tartalmilag felfedező különböző *fenomenológiai redukciós utak kiindulópontjaként* fogadhatjuk el. A fenomenológiai filozófia pedig éppen a redukciók révén tárhatja fel a tudományok számára azt a konkrét módot és helyet, ahogyan és ahol integrálódhatnak a megismerés egészébe. Az egyes tudományok tapasztalatainak visszavezetése transzcendentális szubjektivitásbeli eredetükre egyben feltárja „életjelentőségüket” is: relevanciájukat a transzcendentális élet számára. Integrálásuk módja és relevanciájuk feltárása pedig egyben kijelöli a tudományok kritikájának szempontját, tehát azt az értelmet, amely alapján voltaképpen elfogadhatjuk kiindulópontként sajátos tapasztalataikat.

A transzcendentális eredettel való összefüggésnek a világbeli életben történő jelenvalóvá tételével a filozófusközösség a természetes világbeli élet-

³² Vö. *Válság* II., 230. „A filozófiának a világról szóló egyetemes tudománynak kell lennie, kettős értelemben egyetemesnek – egyrészt a világ univerzálíáinak tudománya, másrészt mindannak tudománya, ami a világban van – amennyiben helyes értelemmel rendelkezik.”

nek és egész valóságos, tapasztalati világának történetét a transzcendentális egóra irányuló teleologikus történelem részeként érteti meg.³³ Az ilyen módon felfedett és érvényre jutó teleológia az *ésszerűség önteremtő kibontakozásából* áll, s mint ilyen az emberiség *autonóm akarat* által alakított történelmének eszméje vezérli.³⁴

Végül egy felvetéssel szeretnék élni a tudományokkal folytatott párbeszédet illetően. Az „életvilág” – mint „talaj” és „horizont” – „normál territóriumként” értelmezhető.³⁵ Ekkor a „normativitás” a valamely mi-közösség saját szellemi aktivitása által alkotott rend kulturális világát, a „territórium” pedig az e kultúrában birtokolt és általa alakított természeti környezetet jelenti. Úgy vélem, hogy a normál territóriumként megragadott életvilág fogalma egyaránt jó alapot kínálna a fenomenológia számára egyfelől a „kultúra” megértésével foglalkozó tudományokkal – közelebről Jan Assmann kultúraelméletével³⁶ –, illetve a másik oldalon a természet magyarázatával kísérletező diszciplínákkal – például Holmes Rolston evolúciós ökológiai felfogásával³⁷ – való párbeszédre.

33 Vö. pl. *Válság* II., 241.

34 Vö. pl. *Husserliana* VIII., 506., *Husserliana* XXIX., 227., *Válság* I., 329. sk.

35 Lásd Steinbock fentebb említett munkáját (különösen 102. skk., 167. skk., 170–256.), vagy tőlem: *Életvilág*. In *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Osiris, Budapest, 2002, 137–162., különösen 145.

36 Lásd Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest, 1999.

Az életvilág *aktív genezise* a kulturális-szellemi szférában állandóan zajló kommunikatív normalizációs valóságképzés történelmi átalakulásának fentebb vázolt elgondolását jelenti. Jan Assmann kultúraelmélete és a kulturális eszmefejlődésről alkotott elmélete egy tágasabb – a mindenkori konkrét-történeti jelen társadalmi-szellemi feltételeit is számításba vevő – keretben egyesíti a korábbi szellemtörténeti (Karl Jaspers, Shmuel N. Eisenstadt), illetőleg a kortárs médiatörténeti vagy kommunikációtechnológiai (Eric E. Havelock, Jack Goody, Niklas Luhmann, Marshall McLuhan) értelmezéseket. Assmann kultúrafejlődési elképzelése, a központi fogalmaiban – kulturális „kánon”, a kultúra magva mint „konnektív struktúra”, amely identitásképző funkcióját a társadalmi-normatív, illetve a történelmi-narratív dimenziókban fejt ki – kifejeződő társadalmi konstrukciós szemlélet, a kommunikáció középpontba állítása, továbbá a tudományos és filozófiai hagyomány kitüntetett jelentőségű kezelése meglátásom szerint közeli rokonságot mutat a fenomenológia szemléletmódjával, és termékeny párbeszédre adhatna lehetőséget.

37 Holmes Rolston, III.: *A környezeti etika időszerű kérdései*. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest, 2005, 8–111. Lásd továbbá Holmes Rolston, III.: *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press, Philadelphia, USA, 1988.

Az életvilág *passzív genezise* két réteget rejt magában: a „tradíció”, valamint a „természettörténet” rétegeit (lásd ehhez fentebb említett írásomban, 154–156.). A mi generációnk által örökölt környezet nem feltételezi a mi szellemi aktivitásunkat, de a megelőző generációkét igen: a mi aktivitásunk talaja az őseink által ránk hagyott életvilág, az ősi föld (*Stammboden*). A szellemi életet elvileg nem előfeltételező, ennek számára állandóan talajként jelenlevő pusztá természet az életvilág mint föld-talaj (*Erdboden*). Husserl több kutatási kéziratában

érinti az emberi szellemi életet megelőző természet geneziséét. Az e tárgyra vonatkozó megfontolásai kifejezetten kezdeti, kísérletező jellegűek.

A természet előzetes adottsága a genetikusan-természettörténetileg az emberi szellemi életet megelőző természetre utal, amelyből az emberi szellem történetileg „felébredt”. A természettörténeti perspektíva az emberi szellemi élet *előalakjaira* való visszakérdezés távlatát jelenti. Husserl az itt lehetséges visszavezetés horizontját az egyes állatfajokban, illetve az állatvilágban érvényesülő generativitástól a növényvilág képződésén keresztül az élet keletkezéséig, sőt azon is túl: az életet megelőző és azt létrehozó „elsüllyedt természetig” tágítja ki. E visszavezetés végső eredetének pedig mindezekben előfeltételezett bolygónk, a Föld bizonyul. A bennünk és számunkra adott természet története a *földi természet története: földtörténet*.

Holmes Rolston a földi természetnek a modern evolúciós ökológia – az életet az organizmusok, a fajok, illetve az ökoszisztémák egymás fölé rendelt szintjein differenciáltan szemlélő – megközelítésén alapuló olyan felfogását képviseli, amely számunkra való jelentőségén túlmenően utat tud találni a természet önértékének megragadásához is. Különösen fontosnak tűnik az ökoszisztémában végbemenő evolúció értelmezése. Ez ugyanis nem fajfejlődést jelent itt, hanem egy produktív és projektív – tehát evolútív – rendszert, amelyben elsődlegesen *tulajdonságok* – s nem fajok – kiválasztódása zajlik. A tulajdonságok ezen evolúciója a következőképpen vázolható: egysejtű organizmusok – soksejtű, szorosan integrált szervezetek – helyváltoztató mozgás – ösztönös cselekvések – melegvérű állatok – komplex idegrendszeren alapuló tanulás – érzékelés (látás, hallás, szaglás) – érzelmekre (örömré és fájdalomra) való képesség – eszközhasználat (kézzel társult agy) – végül felbukkant a tudatosság és az öntudat, amelynek révén kultúra épült a természetre.

Az ökoszisztéma ilyen felfogása, illetve a tulajdonságok így értett evolúciója véleményem szerint alapot adhat a fenomenológia életvilágfogalmával, illetve az életvilág passzív, természettörténeti genezisével való interpretatív kapcsolatleremtésére.

Zuh Deodáth

Az önaffekció problémája Merleau-Ponty 1960-as Husserl-előadásában és Derrida *A hang és a fenomen* című művében

Esztétikai és logikai önaffekció¹

Dieter Lohmar egy tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy Derrida *A hang és a fenomen* című munkája a saját hangunk hallását önaffekcióként jellemzi.² Ez pedig annak az egyszerű tapasztalati megfigyelésnek az analóg változata, ahogyan saját testünket vagy testünk megnyilvánulásait érzékszerveink útján felfogjuk: vagyis önmagunkat hallani ugyanolyan jellegű észlelés, mint önmagunkat megtapintani vagy önmagunkat látni. Ez az önaffekció azonban határozottan elválasztandó más típusú észlelési önvonatkozásoktól, például attól, amelyben „érzékelések, amelyek nem külső tárgyaktól vagy saját érzékszerveinktől erednek, mégis úgy tűnnek, mintha ezekből erednének”.³ Ez utóbbiak Kant terminológiáját használva azok, amelyek során a képzelőerő tevékenységének köszönhetően akkor is képes vagyok a képzetekbe belerajzolni bizonyos érzéki mozzanatokot, amikor azok nincsenek jelen konkrét fizikai valójukban (egyáltalán), vagy legalábbis közvetlenül nincsenek jelen érzékszerveink számára (tehát érzékszerveink közelében nincsenek jelen). Ezt a fajta önaffekciót fantazmatikus önaffekciónak nevezi, és szembehelyezi az érzékszervek önvonatkozásával, vagyis az esztétikai önaffekcióval. Önmagunkat hallani határozottan más, mint úgy észlelni, *mintha* önmagunkat hallanánk, önmagunkat tapintanánk, önmagunkat látnánk.⁴ Derrida tehát művében az úgynevezett esztétikai

¹ A Magyar Fenomenológiai Egyesület szervezésében *Intencionalitás* címen megrendezett konferencián Budapesten 2007. december 20-án elhangzott előadás szövege. A vonatkozó szakirodalmat a lábjegyzetekben igyekszem vázlatosan áttekinteni. Köszönöm Bacsó Béla, Takács Ádám, Varga A. Péter és Ullmann Tamás kérdéseit és javaslatait. A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja támogatta.

² Dieter Lohmar: Über phantasmatische Selbstaffektion in der typisierenden Apperzeption und im inneren Zeitbewusstsein. *Leitmotiv*, 2003/3, 67–80., kül. 67–68 láb.

³ Uo.

⁴ Lohmar ezzel világossá teszi, hogy a *gyenge fantázia* szerint szerveződő önvonatkozásról, vagyis önaffekcióról beszél. Ennek nem elhanyagolható következménye az is, hogy állítása szerint a fantazmatikus önaffekció különböző formái rendre részt vesznek a különböző érzékszervek működésének mindenikében. A gyenge fantáziára tehát minden érzékelés

önaffekcióval foglalkozik, amely a terminus változatos értelemeinek egyik kézenfekvő változata. De mégsem ez az önaffekció általa tárgyalt egyedüli formája. Hiszen az olyan értelemmel is bír, amelynek a használati köre nem érzéki, hanem transzcendentális, vagyis amely azt mutatja fel, ahogyan az emberi szellem képes a szemléletekben egy észlelési mintát használni, úgy, *mintha ballana, mintha látna, vagy mintha tapintana*.

Ha komolyan vesszük a Lohmar által javasolt kanti frazeológiát, akkor az önaffekció e két értelmét véleményem szerint úgy is tekinthetjük, mint annak egyszer transzcendentális esztétikai, másszor pedig transzcendentális logikai használatát. Az egyik a konkrét érzékelés, a másik pedig annak a felteteleit szolgáltatja, ahogyan érzékelés egyáltalán megvalósulhat. Előadásomban arra teszek kísérletet, hogy a hivatkozott Derrida-szövegből kiindulva kimutassam: annak szerzője különbséget tesz a kétfajta önaffekció között, de elsősorban saját elemzésének szisztematikus következményeként nem tulajdonít jelentőséget ennek a fogalmi elválasztásnak, vagyis relativizálja a kettő egymáshoz való viszonyát. Ebben pedig nagyon hasonlóan jár el Maurice Merleau-Pontyhoz, aki, habár látszólag az önaffekció említett kétfajta értelmének megfelelő módon jár el, ugyanúgy azok egymáshoz képest való viszonylagosságát emeli ki. Mindketten nagyon hasonló stratégiát követnek: az esztétikai és a logikai önaffekció értelmének relativizálásával arra kívánnak rámutatni, hogy hol húzódnak Edmund Husserl fenomenológiájának határai, elsősorban pedig az intencionalitás fogalmának használati köréé. Értelmezésem szerint azonban Husserl nagyon is tudatában volt az ellene felhozható vádaknak, és egy igen korai fenomenológiai alapbelátásához nyúl vissza a kérdés precízebb megragadhatóságának érdekében: *abhoz, hogy mit jelent két fogalom abszolút és relatív különbségének megállapítása*.

*

Derrida *A hang és a fenomén* hatodik fejezetében⁵ Husserl *Ideen*-jének nevezetes⁶ 124–127. paragrafusait elemzi, és annak jelelméleti alapkoncepció-

konstitúciójában szerep háruul. Lásd: Lohmar: i. m. 70. és passim. Az „esztétikai” és „logikai” önaffekció terminusaival (amelyeket ebben a formában Lohmar *nem használ*) elsősorban a kanti értelemben vett transzcendentális esztétikának és logikának a koncepció megértésben betöltött szerepét hangsúlyozom. Affekció és önaffekció viszonyának tisztázásához lásd még: Dieter Lohmar: Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung. *Husserl Studies*, 1993/10, 111–141. A Kanttal való párhuzamhoz lásd 124–128; ennek Husserl értelmezésében való használhatóságához: 129–135.

⁵ Derrida: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Quadrige/PUF, Paris, 1967, 2005, 78–97. A továbbiakban: VP.

⁶ Ehhez lásd: Karl Schuhmann: *Die Dialektik der Phänomenologie. II. Band. Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. (Phaenomenologica 57.) Nijhoff, Den Haag, 1973; ill. Paul Ricoeur előszavát és kommentárját az *Ideen* I. francia fordításához (Paris, Gallimard, 1950).

jából kiindulva kísérletet tesz arra, hogy azonosítsa a klasszikus fenomenológia egyik idealisztikus előfeltevését: a nyelvi/tipográfiai jellel szemben marandó vagy állandó jelentés gondolatának jelenlétét. Abban a szakaszban azonban, amelyre Lohmar is utalt, Derrida különbséget tesz az önaffekció két fajtája között. A különbségtétel alapja annak a viszonynak a tisztázása, hogy a belső jelentés és a külső kifejezés hogyan viszonyul egymáshoz. „A »hallani magunkat beszélni« művelete az önaffekció egy abszolút egyedi típusa”,⁷ amely a beszéd tiszta fenoménjét mutatja fel. Ebben az esetben az „én magára találhat vagy magához beszélhet, engedheti magát afficiálni a maga alkotta jelölő által a külsődlegesség, a világ, vagy általában a nem-tulajdonképpeni instanciájának bármely kerülőútja nélkül”.⁸ Bármely más önaffekció kitérőt tesz az említett közegekbe, és így azok nem tekinthetők tiszta önaffekciónak (*auto-affection pure*). Ilyen nem-tiszta önaffekciók önmagunk megtapintása, megérintése vagy önmagunk vizuális szemlélése. Ezek a formák azonban „tisztán empirikusak maradnak”.⁹ Derrida itt éppen azzal érvel, hogy a fonéma fenomenológiai fogalma nem egyszerűen az érzékszervek szenzuális mezejének behatároltságát tudja felmutatni, hanem egyben a „szubjektivitás” (*subjectivité*), az „önmagáért-való” (*pour-soi*) lehetőségét tárja fel, azt, ahogyan „intramondaneitás és transzcendentalitás különbsége megtehető”.¹⁰ A tiszta önaffekció nem egy külsődleges önvonatkozás, hanem valami, ami „lehetővé tesz” (*rend possible*). Ez teszi például lehetővé, hogy a jelölő és a jelölt „abszolút közel kerülhessenek egymáshoz”, vagyis a jelentés ne csak bizonyos jelek által legyen kifejezhető, hanem mindig lehetőség legyen annak újbóli kinyilvánítására. „A jelölő tökéletesen áttetszővé válhat a jelölthöz való ugyanazon abszolút közelsége által.” Am hozzáteszi: „Ez a közelség azonban megszakad, mivel ahelyett, hogy hallanám magam beszélni, látom magam írni, vagy gesztusok útján jelöléseket tenni.”¹¹ A tiszta önaffekció tehát egyfajta transzcendentális logikai szerepet kap, vagyis lehetőségfeltételekkel szolgál bizonyos empirikus, érzékszervek által könnyen megragadható kifejezésformák számára. Egy jelentést nem csak szavakkal, hanem írott jelekkel és gesztusokkal is kifejezhetek. A jelölő és a jelölt abszolút közelsége azonban „a pillanatnyi jelenben eltörlődik”, és így Husserl „a kifejezés médiumát inproduktívnek tekintheti”.¹² Vagyis létezik az értelem egyfajta kifejezés

Az előszó és a kommentár külön kötetben jelent meg angol fordításban: Paul Ricoeur: *A Key To Husserl's Ideas I*. Marquette UP, 1996.

⁷ VP 88.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ VP 89.

¹¹ VP 90.

¹² Uo.

előtti rétege (*couche pré-expressive*). Husserl tehát mintha valamilyen nyelven kívüli, nyelv nélküli gondolkodás mellett állna ki. Ez a nyelv nélküli gondolkodás abban állna, hogy redukálja a nyelvet (vagyis a jelölő eszközöket) a jelentés eredendő voltára.

Derrida dekonstruktív érvelémódja éppen ezt játssza ki: a jelölő és a jelölt abszolút közel vannak egymáshoz. Ez a biztosítéka, hogy egy idealitás kifejezhető legyen, ugyanakkor ez mindig fel is számolódik a különböző jelek kifejezhetősége által. Tehát egyúttal abszolút távol is kerülnek egymástól. Bármilyen esetleges is legyen a kifejezés módja, mindig van valamilyen formát öltő kifejezés, mindig van valamilyen jelölő forma, amely által egy idealitás megvalósulhat. Az idealitásról ugyanis valamilyen tételek nyomán kell számot adni. Abszolút közelségük mindig relativizálódik, és relativizálnia is kell. Kérdés azonban, hogy valóban ez lenne-e a „tisztá önaffekció” és az „empirikus önaffekció” elválasztásának egyetlen elméleti és fenomenológiai hozadéka: az, hogy Husserl nem különbözteti meg őket egymástól, és ezért folyamatosan kénytelen relativizálni viszonyukat, vagyis kénytelen őket egymásból megragadni.

Ez a fajta eszme-futtatás főleg azért kétséges, mert Derrida a tárgyalat kérdést *A geometria eredete* problémakörének alapdilemmájával azonosítja,¹³ illetve azzal az elképzeléssel, hogy Husserl a nyelvi jelet „redukálja” a jelentés idealítására. Ez azonban már nem az észlelés és az önaffekció kérdéséhez kapcsolódik, hanem a történeleméhez és ahhoz, hogy miként lehet a fenomenológia eszközeivel megragadni a történeti tényeket. Ennek módszere az ún. *primordiális redukció*, amelynek azon túl, hogy végül rámutat az interszubsztantivitás eredendő feltételezésének szükségességére, legalábbis egy konkrét hozadéka bizonyosan van: tisztázza a konstitúció rendjét, vagyis hogy mikor kell bizonyos szemléleti alapokra hivatkoznunk egy ideális és éppígy időtlennek tekinthető összefüggésekkel operáló diszciplína tárgyalásakor. Azaz: tisztázza, mikor kell egymástól elválasztanunk a tudományt és a tudomány előtti világot. A tudományos tudás konstitúciója eszerint bonyolultabb, mint a belső időtudaté vagy a külső tárgyaké. Ezért nagyon fontos rendet rakni abban a kérdésben, hogy a tudományos diszciplínák hogyan beszélnek a tárgyakról és ehhez képest hogyan működik ez a mindennapi életben.

Ezt a koncepciót kétségtelenül a jelentés idealításának kérdése mozgatja. Csakhogy itt a logikai aktusok azon felsőbb formáiról van szó, amelyeknél egész egyszerűen nem elegendő a szóhang (fonéma) és a jelentés viszonyának tisztázására hivatkozni. Ezért kell továbblépni a történelmi hagyományozódás vizsgálatához.

¹³ *Husserliana* (A továbbiakban: *Hua.*) VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. Walter Biemel. 2. Aufl. Nijhoff, Den Haag, 1976. Magyarul: *Az európai tudományok válsága*. Atlantisz, Budapest, 1998. II. kötet, III. melléklet (a 9a §-hoz). Vö. VP 90–91.

Merleau-Ponty 1960-as Collège de France-beli Husserl-előadásában igyekszik kidomborítani,¹⁴ hogy a történeti és a primordiális elemzés mód-szere nem a legeredendőbb. Éppen ezért nyúl vissza az észlelés kérdéséhez, mert úgy érzi, hogy ez pontosabban megragadhatóvá teszi a körbejárt problémát. *A geometria eredetének vizsgálata* után Husserlnek egy kései, a térkonstitúcióval foglalkozó szövegét veszi alapul, amely azonban korábbi, mint a *Válság* harmadik melléklete.¹⁵ Ebben viszont Husserl igencsak intenzíven foglalkozik az észlelés transzcendentális elméletével: hogyan lehet egymástól tartalmilag radikálisan különböző tereket hasonló bizonyossággal megragadni? Mint Merleau-Ponty is kiemeli, ez a kérdés a „Föld” mint az észlelés abszolút értelemben vett „talajának”, minden modalizáló aktus eredetének felmutatásán keresztül tárgyalható a legszemléletesebben. A legfontosabb gondolat itt kétségtelenül az, hogy a Föld Husserl szövege szerint *arkhé*, „[...] amely először teszi lehetővé minden mozgás értelmét és minden nyugalmi állapotét, mint a mozgás móduszát. Nyugalmi állapota azonban nem egy mozgás módusza.”¹⁶ Merleau-Ponty számára az egyik legfontosabb gondolat, hogy Husserl az ilyen „átvitt” értelemben vett „talajként” felfogott Földet „működő nyugalmi állapotban levő Földnek nevezi”, ez pedig a maga részéről azt jelenti, hogy a Föld-arkhé nem a felfogó én intencionális tevékenysége szerint értendő. Hanem „a működő föld-talaj” egyfajta „működő intencionalitás” (*intentionnalité opérante*) jelenlétére utal.¹⁷ A működő intencionalitás Merleau-Ponty fogalma arra a fenomenológiai megfigyelésre, hogy az én cselekvései nem írhatók le minden körülmények között az aktív intencionális megragadás aktusaiban. Ezt *A filozófus és az árnyéka* című írásában úgy jellemzi,¹⁸ mint Husserl filozófiájának elgondolatlan részletét, amely, habár jelen van műveiben, de nincs kidolgozva, így az értelmezőnek ad feladatot. Az értelmezési módszer nagyon hasonló a Derridáéhoz: egy kis részlet a teljes koncepció megváltozásának dokumentumává válhat, anélkül hogy a szerző ezt a szándékát bármikor kifejezte volna. *A filozófus és az árnyéka* című írásban ilyen dokumentum értelmében van jelen a jobb kezét megfogó

14 Merleau-Ponty: Husserl aux limites de la phénoménologie. In *Resumées de cours, Collège de France (1952–1960)*. Gallimard, Paris, 1968, 159–170; ill. uő: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Ed. Franck Robert, Renaud Barbaras. PUF, Paris, 1998. A továbbiakban: *Cours*.

15 M. D-csoport [Urkonstitution. Primordiale Konstitution], 17-es mappa. A továbbiakban: D17. A Husserl-Archívum tematikus beosztásához, ennek különböző változatához és ezek összehasonlításához lásd Sebastian Luft: Die Archivierung des Husserlschen Nachlasses 1933–1935. *Husserl Studies*, 1994/20, 1–23.

16 D17, 324.

17 Merleau-Ponty: i. m. 85., láb.

18 Merleau-Ponty: Le philosophe et son ombre. In uő: *Éloge de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1989 [1960]. Magyarul *A filozófia discréte*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, 2005.

bal kéz leírása az *Ideen* második kötetéből, vagyis az, amit Derrida az önaffekció tisztán empirikus használatként írt le. Ebben a leírásban azonban több van, mint egy egyszerű érzéki önvonatközásban. Ott rejlik benne az elgondolatlan részlet, vagyis az önaffekció tiszta formájának a struktúrája. Husserl azonban azzal fedi el saját felfedezését, hogy – miközben a működő intencionalitásról, a mozgás módusainak eredetéről, a közös lehetőségeket biztosító föld-talajról beszél – mindezt a konstituáló szubjektum, a konstituáló élet szemszögéből ragadja meg. „Valójában nem [Husserl] saját elemzése kötelez-e arra, hogy magát a konstituáló szubjektivitást az idealizáció folyamatának kitüntetett eseteként tekintsük?”¹⁹

A kérdés azonban továbbra is ugyanaz: csupán ennyit lehet kezdeni a kétfajta önaffekció felfedezésével? És Husserl valóban nem gondolta el ezeknek az egymáshoz való viszonyát? Furcsa módon ugyanis Merleau-Ponty konkrét, *textuális bizonyítékokat* hoz fel arra, hogy Husserl igenis elgondolta a különböző lehetséges kinesztetikus mozzanatok tiszta lehetőségét felmutató észlelési struktúra jelenlétét: az elemzett részletekben Husserl „lehetőség szerint tapasztalt”-ról, „létező lehetőségek”-ről, „a lehetőségek játéktéré”-ről beszél. Merleau-Ponty egyenesen konkrét szemléleti teljesítményeket említ, ahol a „tapasztalatunk tengelye előre rajzolja meg a Világot”.²⁰ Enélkül ugyanis értelmetlennek lennének azok a tapasztalati leírások, amelyekben Husserl azokat a jelenségeket vizsgálja, ahogyan egy hajón felnőtt fiatal először lép szárazföldre. Ilyenkor észleletei mégsem zavarodnak meg, mert a hajópadló ugyanolyan talajként szolgált számára, mint ahogy az újonnan tapasztalt, az eddigihez képest teljesen más állagú szárazföld – annak ellenére, hogy a tapasztalat tartalma radikálisan új.

Ez azonban korántsem utal arra, hogy a konkrét érzéki affekciók és a logikai affekciók felcserélhetők lennének egymással vagy visszavezethetők lennének egymásra. Mi több, Husserl egy a Collège de France-beli előadásban nem citált részletben egyenesen azt mondja, hogy nem szabad abba a „visz-

¹⁹ Merleau-Ponty: *Cours* 92. Ezzel Husserl D17-es kéziratának egy utolsó fontos megállapítására utal: „Welchen Sinn können die zusammenstürzenden Massen im Raum, in einem als absolut homogenen und a priori vorangestellten Raum haben, wenn konstituierendes Leben weggestrichen wird?” (325.) Ugyanezen az oldalon Husserl egy, a kommentátorok által nem gyakran idézett éles kritikai megjegyzést tesz: „Die konstituierende Weltzeit birgt zwar in sich psychologische Zeit und das psychologische weist zurück auf Transzendentales – aber noch nicht so, dass man nun das objektiv Psychische einfach ins Transzendente umkehren und vor allem, dass man jede Weise wie man einstimmig unter irgendeinem abstrakten und relativ berechtigten Gesichtspunkt homogene Welt und näher Natur und darin psychophysisch gebundenes Psychisches voraussetzt und damit praktisch ganz gut operiert (für menschlich natürliche Praxis Wissenschaft ausbildend und verwertend), dass man das in Transzendentales umstülpt und nun die Paradoxien, die entspringen, gegen die Phänomenologie geltend macht.” Uo. Kiemelés – Z. D.

²⁰ Merleau-Ponty: *Cours* 90., ill. 91.

szátságba belemennünk, hogy [...] azt mondjuk, a népek fejlődését, a tudományok és a viláértelmezés kidolgozását magától értetődően esetleges történe-
nek tekintjük a földön, amely ugyanúgy megeshetett volna a Vénuszon vagy
a Marson is.”²¹ Ez ugyanis azt jelentené, hogy minden eddigi esemény teljesen
tetszőleges lenne, attól függetlenül, hogy eddig tapasztalt-e bárki is valami
hasonlót. A tengerészcsalád először szárazföldre lépő fiának példája éppen
ennek ellentétét bizonyítja. A szárazföldre lépve nem az ismert tapasztalati
összefüggés ismétlődik meg, mégsem zavarodnak össze az új képzetek. Az
észlelés szokatlan, de egységes lesz. Ennek viszont éppen az a tapasztalati
összefüggés az előképe, amely a saját, és nem egy meg nem élt személyes
tapasztalat történetéből következik. Ez a tapasztalati előtörténet viszont nem
tartalmában, hanem struktúrájában nyújt észlelési mintát.

Derrida és Merleau-Ponty azt használják ki, hogy Husserl nem fejezi ki
explicit módon a kétfajta önaffekció különbségét. Ez azonban mindkettejük
esetében eléggé kétséges kiindulópont, hiszen végül is ezzel azt állítják, hogy
Husserl nem fenomenológiai redukciót, hanem egyfajta metafizikai
redukcionizmust gyakorol: kénytelen a jelölőt a jelöltre redukálni, illetve a
tisztá önaffekciót valamilyen tulajdonképpeni tudatos szemléleti aktusra egy-
szerűsíteni. Csakhogy mindkettejüknél vannak problémák a szövegválasztás-
sal. Egyrészt Derrida konkrét módon olyan Husserl-szövegeket használ,
amelyekben nem esik szó önaffekcióról. Merleau-Ponty pedig nincs tekintet-
tel arra, hogy az általa fontosnak tartott D17-es jelölésű szöveg úgynevezett
kutatási kézirat, fontos lenne tehát a további kutatási kéziratok kontextusa is.
Másképp pedig ebben sem esik szó tulajdonképpeni önaffekcióról, annak
ellenére, hogy az alapszituációt jól ragadja meg: *Husserl történelmi megismerésről
való elméletét lehetetlen észleléseleméletének belátásai nélkül tárgyalni.*

Husserl azonban meglehetősen sokat foglalkozott konkrétan az
önaffekció problémájával. Egy 1931-es kéziratban bírálja felül először hatá-
rozottan saját affektus-elméletét és kezdi következetesen tárgyalni az
önaffekció problémáját.²² Ez annak folyománya, hogy belátja: az észlelésen
belül van egy én-idegen, én-nélküli mozzanat, amely nem feltételezi a sze-
mély aktív tevékenységét, vagyis azt, hogy az én maga egy észlelési összefüg-
gésből kiemeljen valamit.²³ Azzal szemben, amit az 1920/21-es transzcen-
dentális logikai előadásban mondott,²⁴ most azt állítja, hogy: „Ha a kiemelés

²¹ D17, 323.

²² *Hua-Mat.* VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte.* Hrsg. Dieter Lohmar. Springer, 2006. A továbbiakban: C betűkód + a mappa (*Konvolut*) száma, vala-
mint a műhely-kiadás (*Materialien*) oldalszáma.

²³ C10, 189.

²⁴ *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis.* Hrsg. Margot Fleischer. Nijhoff, Den Haag, 1966, 159–166., küll. 162. Ennek áttekintésében Elmar Hohenstein (*Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl.*

az affekció szükséges és elégséges feltétele lenne, akkor minden kiemeltnek már afficiálnia kellene. [...] Ez azonban nem lehet helyes, erre pedig már az explikáció [értsd: az explikáció logikai aktusának problémaköre] is rámutat.”²⁵ Ugyanebben a kéziratban mondja, hogy „nem minden kiemelés affektív”,²⁶ „a kiemelés szinte ellentétes szó az affekcióval”.²⁷ A kiemelés és az affektus tehát mintegy ellentétesek, nem következnek egymásból, nem viszonyfogalmak. Valamivel korábban ezt a másik oldalról tekintve úgy jellemezte, hogy ha valami nem tematikus, vagy nincs konkrét tematizált összefüggésben megragadva, attól még afficiál.²⁸ Amikor azonban azt állítja, hogy „[a]z énaktsok és az azokban működő én mindig és szükségszerűen afficiálóak”, vagyis hogy az önaffekció szükségszerű,²⁹ nos, ekkor valóban úgy tűnik, hogy Husserl mégiscsak osztja a régi nézetet. Az én ugyanis állandóan reflektál magára,

Nijhoff, Den Haag, 1972. [*Phaenomenologica* 44.]), habár megemlíti, hogy az ún. C-kéziratokban Husserl affektuselméletének fontos dokumentumai találhatóak, arra a viszonylag szokványos álláspontra helyezkedik, hogy: „Eine Theorie der voraffektiven Konstitution ist nur so weit eine phänomenologische, als sie ihre Motive »aus der Evidenzen der ersten Stufe« – das sind die Affektiv gewordenen Einheiten und Mehrheiten – zu schöpfen vermag.” I. m. 38.

²⁵ C10, 188. A megismerés implicit és explicit mozzanatainak egymáshoz való viszonya és az explikáció problémáját Husserl már a *VI. logikai vizsgálódás*ban érdemben feldogozta. Lásd *Hua XIX/2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil.* Hrsg. Ursula Panzer. Nijhoff, Den Haag, 1984, §§ 47–48., kül. 680:10–35, ill. 681:5–31. Ezért tűnik furcsának, hogy itt éppen az explikáció problémájára hivatkozik. Az explikáció aktusának azonban még csak az alapvető strukturális mozzanatait mutatja fel. Később, az 1920/21-es előadás második részében pontosabb megfogalmazását adja ennek az elméletnek: *az explikáció az objektíváció, vagyis az aktivitás egy alacsonyabb foka.* Husserl szavai szerint ilyenkor „belemegyünk egy tematikus S tárgy tartalmába, [vagyis] az explikálja magát.” *Hua XXXI. Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung »Transzendentalen Logik« 1920/21. Ergänzungsband zu »Analysen zur passiven Synthesis«.* Hrsg. Roland Breuer. Kluwer AP, Dordrecht/Boston/London, 2000, 67:36–68:1. Ilyenkor nem megy végbe más, mint „az, ami az aktivitás dolga, vagyis a tárgy tematikussá tévése, amelyet később explikálnak”. I. m. 68:10–12. Ellenben a mintegy egy évvel későbbi *Ms. A134 35b* oldalán ezt már úgy nevezi, mint ami nem „támaszték, hanem aktus”, vagy ami „bizonyosfajta passzivitás az aktivitásban”, lásd publikálva az *Erfahrung und Urteil* (Hrsg. Ludwig Landgrebe. Meiner, 1999. A továbbiakban: EU) 119. oldalán. Ennek a jelentése pedig az, hogy különböző érzéki szemléletek nem feltétlenül támasztják alá az explikációkat. Az explikáció egy új aktus, vagyis nem feltétlenül a szemlélet modifikációja, hanem a szemléletek tartalmának gazdagítója. Vö. még EU 132–134; *Ms. A I 34 15a–b.* Egy explikatív kiemelés tehát bővítheti a szemlélet tartalmát anélkül, hogy szemléletileg afficiálna. Az *Erfahrung und Urteil*-ban összeválogatott eredeti kéziratok pontos beazonosításához lásd Dieter Lohmar: *Zur Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil.* *Husserl-Studies*, 13/1996, 31–71., kül. 62–63.

²⁶ C10, 189.

²⁷ Uo.

²⁸ Vö. C10, nr. 48–184.

²⁹ C10, 185.

amely afficiálja őt, amely további reflexiókra mutat, amelyek szintén afficiálnak, és így tovább a végtelenségig. Ha az úgynevezett „működő én” is állandóan afficiál, akkor semmit nem nyertünk, hiszen ebben az esetben valamit csak úgy tudnánk felfogni, ha állandóan tudatosan irányulnánk arra, hogy felfogjuk azt. Ez pedig kérdésessé teszi, hogy egyáltalán képesek vagyunk-e valamit is felfogni.³⁰

Husserl azonban nem véletlenül tesz terminológiai különbséget *kiemelés* vagy *tematizálás* (*Thematisierung, Abhebung*) és *aktus* (*Akt*) között – bár ez itt még nem teljesen egyértelmű. Megtévesztő lehet, hogy azt mondja, minden aktus és minden reflexió szükségszerűen afficiál, vagy amikor arról esik szó, hogy az „Én nem működhetne anélkül, hogy önmagát mint működőt ne afficiálná”.³¹ Ez azonban nem azt jelenti, hogy mindig szükség lenne valamilyen tematizáló aktusra ahhoz, hogy az Én tudjon magáról, illetve észleletei legyenek. A problémát természetesen az okozza, hogy Husserl hiába mondja, hogy ebben az esetben nem elkerülhetetlen végtelen regresszushoz jutnunk (hiszen bár a fokozatos önvonatkozásnak, önreflexiónak megvan a lehetősége, nem kell feltétlenül mindig egy tematizáló aktus vagy kiemelés formáját öltenie). Csakhogy mivel az aktusok említése az intencionalitás alapszerkezetéhez tartozó mindig aktív, tudatos mozzanatok elméletének továbbélésére emlékeztet, a terminus használata nem a legszerencsésebb.

Valamivel hamarabb azonban, egy 1930-as kutatási kézirat szövegében például már egyenesen azt állítja, hogy különbség van az „(1) legeredendőben időiesítő tudat” (*ursprünglichst zeitigende Bewusstsein*) és „(2) az aktus [...] az én arra-való-irányulása” (*Akt, Darauf-Gerichtetsein des Ich*) között.³² Ennek további kifejtése szerint: „A tudat (1) szerint nem-tulajdonképpen tudat, nem »intenció«. A munkafeladat pedig ezek nyomán: „Ennek a nem-tulajdonképpeniségnek a problémája, [és az], hogy miért számít be ez mint »valaminek a tudata«. Már a visszanyúló reflexió, amely feltárja ezt, a retencionálisan konstituált egységet intencionálissá teszi.”³³ Ebből már jól látszik, hogy az a tény, hogy Husserl igyekszik elszámolni annak a kérdésével, ami nem intencionális, még ezután sem tartja vissza attól, hogy valamiféle „preaffektív intencionalitásról” beszéljen.

Husserl később is megmarad az „aktus” terminológiai érvényesítésénél, de korántsem biztos ennek használatában: beszél még irányról, irányultságról, végül azonban az egyenes irányú és a reflexív aktusokat különbözteti

³⁰ Ehhez az érveléshez lásd Toine Kortooms: *Phenomenology of Time (Phaenomenologica 161)*. Kluwer AP, Dordrecht/Boston/London, 2002. Chapter 6.5: „Infinite regress in the C-Manuskripts”, 282–288.

³¹ C10, 193.

³² Vö. C6, nr. 24., 112–113.

³³ Uo.

meg.³⁴ Végül felhagy a terminológiai kísérletezéssel, és egy fontos elkülönítést tesz meg: „*Végül szükségesszerűen a nem-reflexív és reflexív aktusok abszolút különbségéhez jutunk.*”³⁵ Ekkor az önaffekció reflexív módon ítéletekhez, vagyis önmagunkról alkotott ítéletekhez jut, ami azonban nem zavarja azt, hogy közben állandóan egyenes irányú, nem-reflexív mozzanatok szerint folyjon le az észlelés. A kétfajta „aktus” párhuzamosan, egymás mellett megy végbe. Nem épülnek mindig kötelezően egymásra.

Az abszolút különbség gondolata azonban egyáltalán nem újdonság! Már a *Logikai vizsgálódásokban* is beszél ilyenekről,³⁶ ahol a logikai aktusok fenomenológiai tisztázása érdekében matéria és forma abszolút különbségét állítja. Ha a logikai aktusok (ítélés, terminus általi operatív megnevezés) *csak egy meglévő ideális jelentéshez képest* kapnának értelmet, akkor kénytelenek lennénk őket relativizálni (például egy terminus megnevezhetne egy kevésbé bonyolult és egy sokkal bonyolultabb összefüggést, vagy ugyanazt a jelentést megnevezhetnénk egy vagy több terminussal is). Ezzel pedig kétségessé válna az, hogy megragadjuk őket: hiszen folytonosan kapcsolatba kellene hoznunk egy bizonyos jelentést egy bizonyos terminussal, és ahhoz, hogy használni tudjuk, mindig össze kellene vetnünk más jelentésekkel, illetve más terminusokkal is. Ennek kifejtésekor azonban Husserl-t bevallottan csak a jelentés és kifejezés egymáshoz való viszonyának megvilágítása érdekl.

Az észlelés vizsgálatával, a *Logikai vizsgálódások* projektjének kitágításával azonban sokkal teljesebb képet alkothat az emberi megismerés alapelveiről. Habár mindig jelen van számunkra az affekció önvonatkozása, vagyis az önaffekció, ezt nem föltétlenül tesszük kiemelés és tematikus megfigyelés tárgyává. Ilyen abszolút és nem relatív különbség állapítható meg minden érzékszerv tapasztalati működésekor. Ahogy Husserl mondja, az egyenes vonalú és reflexív aktusok különbsége jelen van „*a látásban, tapintásban, hallás-*

³⁴ C16, nr. 82., 83., 365.

³⁵ C16, nr. 83., 366. Kiemelés – Z. D.

³⁶ *Hua* XIX/2., 42. §. Der Unterschied zwischen sinnlichen Stoff und kategorialer Form in der Gesamtsphäre der objektivierenden Akte. 664–665. Az abszolút és relatív különbség elválasztásához lásd még Ludwig Landgrebe: *Lettre sur une article de M. Jean Wahl concernant »Erfahrung und Urteil« de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale*, 57/1952, 282–283. A probléma tárgyalását Elmar Holenstein a receptív passzivitás (mint az én aktivitásának legalsóbb foka – relatív viszony) és az asszociatív passzivitás (abszolút viszony) szembeállításához köti. Lásd E. Holenstein: i. m. §§ 38–42., kül. 193–195. Véleménye szerint Husserl ezt az abszolút különbséget is relativizálja az én érintettségének tekintetében. Kérdés azonban, hogy csak az *asszociáció* és az *asszociatív genezisz* kínálta keretben leírható-e megfelelően az *abszolút különbség* gondolata. Az értelmezési spekuláción túl azonban a C16-os kézirat fentebb idézett helye konkrét szövegébázist biztosít ahhoz, hogy erre a kérdésre *nemmel* feleljünk. Az abszolút különbségnek a statikus fenomenológiában nyert értelme a genetikus fenomenológián belül is megmarad.

ban stb.”³⁷ Csakhogy nem kell ezeket szükségszerűen hangsúlyoznom, önmagam számára kiemelnem: „éppen reflektálás nélkül nézve stb. anonim maradatok magam számára”.³⁸

Ez viszont arra mutat, hogy a tiszta és az empirikus önaffekció közötti, Derrida által hangsúlyozott megkülönböztetés nem követheti egyszerűen a logikai jelentés, ítélet és kifejezés problémáját, amelyhez képest az érzékszervi önvonatkozás másodlagos, empirikus összefüggés lenne. Tiszta vagy transzcendentális logikai önaffekció nem csak a hangok vagy kifejezések és a jelentések viszonyában van jelen, hanem minden észleleti műveletben; ahogyan ugyanakkor empirikus vagy esztétikai önaffekció is megvalósul vagy megvalósulhat a látás vagy a tapintás esetében. Ezek pedig ugyanúgy hozzátartoznak a megismerés vizsgálatához, mint a szóhang, a jelentés és az intencionális tárgy összefüggéseinek leírása. Emlékezzünk: éppen Derrida beszél arról, hogyan láthatom magam írni vagy mutogatni! Merleau-Ponty ráérez a problémára, amikor a térészlelés és a testi mozgás vizsgálatában teljesebb képet lát, hiszen a felületesen esztétikai önaffekciónak tűnő önmegtapintásban egyszerre van jelen az önaffekció egy tiszta formája is. A mozgás koordinációja pedig még ennél is bonyolultabb összefüggés: *amikor bizonyos érzékszervek empirikus önaffekciója csődöt mond, helyébe lépnek más, tiszta önaffekciók, amelyek más érzékszervek működésének lehetőségfeltételét adják.* Merleau-Ponty problémája azonban az, hogy úgy tűnik, Husserl mégsem tudja kivonni ebből az összefüggésből a konstitutív életet, az ego aktivitását, és így bizonyos felfogó aktusok intencionalitásához viszonyítja azt, amit nem lenne szabad viszonyítania.

Bár Husserl láthatóan sokszor igyekezett leszámolni az ilyen relativizáló leírással, abban kétségtelenül zavaróan jár el, hogy minuciózus munkamódszerét követve az érzékelés önaffekcióinak egymáshoz való viszonyát nem tisztázza az észlelésproblematika tárgyalásán belül: az érzékszervek kölcsönhatása és az, hogy képesek egymást is afficiálni, először a történelem problémakörének vizsgálatában lesz számára megragadható.³⁹ Ehhez viszont ren-

³⁷ C16, nr. 82., 365.

³⁸ Uo.

³⁹ Az észlelésnek egy olyan kitüntetett területe van, amely már a történeti konstitúció szintjének komplexitását hordozza: a Merleau-Ponty által is elemzett térészlelés és a kinesztézisek transzcendentális vizsgálata. A mozgás és a térkonstitúció onnan nyeri fontosságát, hogy konkrét vonatkoztatási pontokkal szolgál az ún. külső időtudat vizsgálatához. Itt Husserl olyan jelenségeket vizsgál, mint az ösztönök, vágyak, az álom vagy átfogó szinten a történelem. Ezek mind a konstitúció olyan szintjei, amelyekben a konstituáló ego szükségszerűen rászorul másokra is.

Azt tehát mindenképpen fontos kiemelni, hogy 1920–21-es *Transzcendentális logikai előadások* (nem keletkezésük időpontját, hanem témájukat tekintve – értsd: nem foglalkoznak a külső időtudat és a történelem konstitúció-szintjével) nem lehetnek perdöntőek az önaffekció problémájának vizsgálatában. Ebben Husserl határozottan azt állítja, hogy:

delkeznünk kell már bizonyos eszközökkel, amelyek egyáltalán képessé tesznek minket arra, hogy az észlelés történelmi, társadalmi és diszciplináris meghatározottságait ne keverjük össze magával az észleléssel.

Egy azonban bizonyos: az észlelés egészének vizsgálata semmiképpen sem vezethet a logikai aktusokban felfedezett intencionalitás bizonyos szempontokat szolgáló, így más szempontokból relativizáló elképzelésének bevezetéséhez. A sokfajta érzékelés észlelésként való megvalósulása éppen ahhoz járulhatna hozzá, hogy tisztázzuk és megragadjuk, hogyan valósulnak meg intencionális aktusok egyáltalán. Senki sem tagadja ugyanis ezek megvalósulását; a nem-reflexív, nem-intencionális aktusok jelenléte azonban nehezíti teszi ennek precíz megragadását. Ezért nevezi Husserl az intencionalitást már a tízes években „talányos összefüggés”-nek, vagy egyenesen „talány”-nak, „minden talányok talánya”-nak.⁴⁰

Az intencionalitás működésének pontos magyarázata a cél, amely éppen azért nehéz, mert minden megértésnek vannak nem-intencionális elemei. Ennek pedig Husserl már pályafutása kezdetén, az 1880-as évek végén is tudatában volt. Csak éppen nem konkrétan az érdekelte, hogy hogyan működik az intencionális megismerés egyáltalán, hanem például az, hogy elvont matematikai fogalmakat hogyan vagyunk képesek ugyanúgy világosan felfogni, mint a környezetünkben levő, sokkal kézzelfoghatóbb használati tárgyak fogalmait. Mindkét esetben az a teendő, hogy „utánajárjunk a konkrét fenoméneknek, amelyekből absztraháltuk őket, és tisztázzuk ennek az absztrakciós folyamatnak a fajtáját”.⁴¹

„Ursprüngliche Assoziation vollzieht sich in unserer Sphäre hyletischer Sinnlichkeit ausschliesslich innerhalb je eines Sinnesfeldes für sich.” *Hua XI.*, 151. Így vonható le az a következtetés, hogy Husserl nem foglalkozik a szinesztetikus képzetekkel. Vö. Holenstein: i. m. 294. Ezt az állítást kétségtelenül úgy kellene finomítani, hogy Husserl még nem jutott el a szinesztetikus képzetek vizsgálatának szintjére.

⁴⁰ Vö. *Hua XXX. Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen WS 1910/11.* Hrsg. Ursula Panzer. Kluwer AP, Dordrecht/Boston/London, 1996, Beilage V. „Dem Naiven ist es ganz selbstverständlich – so sehr, dass nicht den mindesten Anlass empfindet darüber zu reflektieren, dass an sich Gegenstände sind, an sich Sachverhalte bestehen [...] und dass das Subjekt in seinen Erlebnissen des Bewusstseins die an sich erste Gegenstände wahrnehmen, sie in gültiger Weise denkend bestimmen, in gültiger Weise werten kann und ebenso jederlei Sachverhalte, jederlei an sich bestehende Gesetze subjektiv erkennen kann. Diese Selbstverständlichkeiten (und schon die allerprimärste der Wahrnehmung eines Dinges) ist das Rätsel aller Rätsel.” 341:33–42. Kiemelés – Z. D.

⁴¹ *Hua XII. Philosophie der Arithmetik.* Hrsg. Lothar Eley, Nijhoff, Den Haag, 1970, 119:10–12. Mi több, azzal is tisztában volt, hogy az absztrakció formái kulturális és történeti befolyásokat szenvednek el. Például az idézett *Philosophie der Arithmetik* II. fejezetében ez áll: „[m]ég ha csak pusztán arról is van szó, hogy leírjuk azt a fenomént, amely akkor tárul elénk, amikor egy sokaságról alkotunk képzetet, akkor is említést kell tennünk azokról az idői modifikációkról, amelyeket az egyes tartalmak szenvednek el, még ha ezeket rendszerint nem is veszik különösképpen figyelembe.” *Hua XII.*, 31:10–14. Vagy kevéssel

Husserl ragaszkodása az „énhez”, a „konstitutív élethez” módszertani szükségyszerűség. Elsősorban azért, mert ha nem teljesíti az én konstitutív aktusainak tisztázására vonatkozó tervezetét, akkor nem egyszerűen intellektuális hitelét teszi kockára, hanem éppen azt a célt nem követné, amelyet maga elé tűzött: a tárgyi transzcendencia rejtélyének minél precízebb leírását – ezzel pedig felszámolná saját filozófiai projektjének egyik kulcsmomentumát: a filozófiai ismeretelmélet tárgyterületének tisztázását. A konstitutív élet kivonása számára semmi mást nem jelentene, mint az ismeret megszűnésének tételezését. Hiszen a koherens ismeret keletkezése az egyéni tapasztalatban, illetve ennek vállalása lehet a legnagyobb rejtély, amelynek megoldása sok segítséget nyújthat ahhoz, hogy a világ konkrét jelenségeinek mechanizmusai betekintést nyerjünk. Előadásunk nyelvén ezt azt jelenti, hogy *a konstitutív élet kivonása egyenlő lenne azszal, hogy nem beszélünk az úgynevezett logikai önaffekcióról* és ennek változatos fajtáiról.

Husserl azonban programatikus műveiben gyakran kelti azt a látszatot, hogy ez mégsem okoz neki akkora problémát. Amikor az *Ideen* I. 124. paragrafusában kifejti az észlelés vizsgálatának, vagyis „a tapasztalat és az érzéki adottságok” leírásának fontosságát,⁴² a következőt mondja: „[...] a kifejezés és jelentés problémái az általános logikai érdekek által vezetett filozófus és pszichológus számára a legközelebbiek, és így egyben az elsők is, amelyek – már ha komolyan a végükre akarnak járni – egyáltalán a fenomenológiai lényegkutatásra készítetnek.”⁴³

Ezzel pedig *ismét* rálépett arra az útra, amelyet korántsem és korábban sem tartott az egyedüli járhatónak.

később, amikor azt az érvet cáfolja, hogy a számfogalom szükségszerűen a térbeli tárgyak megszámlálásán alapul, ezt mondja: „[a] fejlett kultúra átvette a régi szavakat, amelyek jelentése közben a metaforikus átvitel útján messze túlnyúlt a térbeli területen. Mint a legtöbb fogalom, a számfogalom is történeti fejlődésen esett át.” *Hua* XII., 43:33–44:1–5. A vizsgálatot azonban a legegyszerűbb absztrakciós szinten kell kezdeni.

⁴² Vö. *Hua* III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hrsg. Karl Schuhmann. Nijhoff, Den Haag, 1976, 287., láb. Husserl itt egy rendkívül fontos állítást tesz, amikor a *Logikai vizsgálódásokról* beszél. „A másik út, amely az ellenkező oldalról indít, vagyis a tapasztalat és az érzéki adottságok oldaláról, és amelyet a szerző a 90-es évek eleje óta követett, ebben a műben nem jutott teljes kifejezésre.”

⁴³ *Hua* III/1., 287:4–8.

Az intencionalitás kérdésének meghaladása Lévinasnál A közelség problematikája

A *Teljesség és Végtelen* egyik legalaposabb kritikája, amelyet Jacques Derrida *Violence et métaphysique* című, két részben megjelent tanulmányában találunk,¹ nagy valószínűséggel meghatározó az 1964 utáni időszakban keletkezett szövegek, valamint Lévinas második fő művének vonatkozásában. Röviden megismételve annak talán legsúlyosabb érvét: az első fő műben, illetve azt megelőzően keletkezett írásokban kidolgozott intencionalitás-modell – amely által a husserli fenomenológiának és általában a hagyományos metafizikának az egyedi felszámolásában tettenérhető gyengéjét próbálta kiküszöbölni – nem kínál megoldást a tárgyiasítás aktusát meghatározó erőszak, az egyedit kisajátító hatalom kiküszöbölésére. Az igaz, hogy az intencionalis viszony megfordítása vagy a fordított intencionalitás maga után vonja a szubjektum hatalmi pozíciójának a megszűnését, de az itt végrehajtott transzpozíció által még korántsem biztosíthatók azok a feltételek, amelyek – a *Teljesség és Végtelen* metaforáit használva – a háború felszámolásának lehetőségét és a béke megteremtését jelentik. Sőt, mi több, a Lévinas által kidolgozott rendszer működése szempontjából megkívánja a háború lehetőségének fenntartását, hiszen csupán ezáltal biztosítható az Ugyanaz–Másik viszony dinamikája és a totalitás folyamatos megkérdőjelezhetősége, vagyis – a nyelvre visszavetítve – az értelemképződés folyamatának fenntartása a beszéd megvalósulásában. Paradox módon a felszámolni kívánt hatalomcentrikusság, igaz, hogy a Másik pólusán, de legalább olyan mértékben szerephez jut, mint az általa gyakran bírált szubjektumfilozófiákban.

1967-ben keletkezett, *Nyelv és közelség* címet viselő tanulmányában Lévinas, bár problémafelvezetőjéből úgy tűnik, hogy a korábbi írásokhoz hasonló stratégiát követ, lényegileg más kiindulópontot kínál etika és nyelv, egyedi és egyetemes, illetve konkrét és ideális viszonyainak tisztázásához. Ez az írás egyszerre tekinthető a *Teljesség és Végtelen*ben tárgyalt aszimmetrikus interszubjektivitásfelfogás, a külső problematikája tömör összefoglalásának, valamint az első fő műtől való elfordulásnak, az ott felvetett kérdések meghaladásának és a filozófiai kérdés megújításának. Mindezt pedig oly módon

¹ Jacques Derrida: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964/3., illetve 1964/4., 322–354., 425–473. Újrakiadva: *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967, 117–228.

éri el, hogy az eredeti kérdésfelvetést változatlanul hagyja, pusztán az első fő mű problematikáján belüli hangsúlyeltolódásokkal jelzi azt, hogy nem egyszerűen egy régi kérdés megismétléséről van szó, hanem – és itt Blanchot szellemes megfogalmazását idézném – a kérdésnek oly módon történő megismétléséről, hogy azáltal a kérdés értelme is feltárul az ismétlésben.²

A közlés kérdésének tárgyalását megelőzően indokolt a vizsgált problematikának a lévinas-i filozófiában való elhelyezése. Utaltam már arra, hogy a francia gondolkodó alapvető problémájaként a tudatfilozófiák – kitüntetett módon a fenomenológia – korlátozó voltának meghaladása, valamint továbbgondolása, ezáltal pedig a szubjektivitás eredendő lehetőségeinek feltárása, a szubjektivitásnak a végtelen ideájában való megalapozása jelölhető meg.³ Blanchot szófordulatát idézve nem kizárólag annak szellemességét tartottam szem előtt, hanem azt az elképzelést próbáltam megelőlegezni általa, miszerint a filozófus ugyanazt a motívumot igyekszik különböző regiszterekben megszólaltatni, és az ezek közötti átmenetet egy sajátos (értelmezési) technika, a folyamatos nézőpontváltás, és implicite a kérdéshorizont váltakoztatása által valósítja meg. Konkrétan: Lévinas korai tanulmányaiban⁴ az *il y a*, az anonim lét, a van problematikája irányából határozódott meg a szubjektivitás kérdése, mégpedig oly módon, hogy a kiindulópontot a tudat radikális megkérdőjelezése és a szubjektivitás felszámolása képezte.⁵ Viszont elhamarko-

² Maurice Blanchot: *L'Entretien infini*. Gallimard, Paris, 1969. Az első fejezet: La parole plurielle, 1–116. „Telle serait donc ma tâche: répondre à cette parole qui passe mon entente, y répondre sans l'avoir vraiment entendue et y répondre en la répétant, *en la faisant parler*.” 92–93. [„Ez lenne tehát az én feladatom: válaszolni erre a beszédre, amely meghaladja a megértésemet, válaszolni rá anélkül, hogy igazán megértettem/meghallottam volna, és válaszolni megismételvén azt, *megszólaltatván* azt.” Saját kiemelésem – GY. I.]

³ Lásd az első fő mű előszavának lényegretörő összefoglalását: „E könny mintegy a szubjektivitás védelmét nyújtja, de a szubjektivitást nem azon a szinten ragadja meg, ahol tisztán egoista értelemben tiltakozik a teljességgel szemben, nem is a halállal szemben érzett szorongásában, hanem akként, mint ami a végtelen ideájában van megalapozva.” Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999, 9.

⁴ Lásd például a *De l'existence à l'existant* (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, [1947] 1998) és a *La réalité et son ombre* (In *Les imprévus de l'histoire*. Livre de Poche, Paris, 2000, 107–127.) című, 1947–48-ban keletkezett tanulmányokat.

⁵ Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, gondoljunk a *De l'existence à l'existant* második kiadásához írt előszóra, ahol az *il y a*-t mint a létezés és a létező elkülönítetlenségét határozza meg, kiemelve, hogy „a minden létezőt – beleértve a tagadást végrehajtó gondolkodó létezőt magát is – tagadó abszolút negáció sem képes véget vetni a lét mindig nyitott »színhátékának«, a verbális értelemben vett anonim létnek, amelyet egyetlen létező sem követel magának”. (A teljes meghatározás: „La notion de *l'il y a* dévéléppé dans ce livre vieux de 30 ans, nous en semble être le morceau de résistance. Une négation qui se voudrait absolue, niant tout existant – jusqu'à l'existant qu'est la pensée effectuant cette négation même – ne saurait mettre fin à la «scène» toujours ouverte de l'être, de l'être au

dott lenne azt állítani, hogy Lévinas itt egy új szubjektumfilozófia alapjait teremti meg. Úgy gondolom, ezeknek a tanulmányoknak az alapján inkább egy problémakatalógus állítható össze (például egy lehetséges szubjektumfilozófiához), amelyek a kritériumait a fenomenológia fenomenológiájának, a fenomenológia önmaga általi problematizálásának, ily módon saját lehetőségei kitágításának a mikéntje határozza meg.⁶ Ebben a kontextusban értelmezhető az érzékihez, a maga elkülöníttlenségében, homályosságában meghatározatlanul hagyott máshoz való viszony feltárásának, illetve a szubjektivitás e viszonynak való kiszolgáltatottságának, általában az érzékiség kérdésének az előtérbe kerülése. Ettől eltérően a *Teljesség és Végtelen* esetében az érzékiség kérdésének az anonimitás rendjéből az élvezet szintjére való áthelyeződése révén Lévinas megteremti az alapot e problematikának a Másikhoz való viszony perspektívájából történő megvilágítására.⁷

Úgy gondolom, ez az a háttér, amely előtt a *Nyelv és közelség* című tanulmányok a két fő mű közötti fordulópont-szerepe értelmezhető. Az elemzés előtérbe kerülő közelség kérdésének jelentőségét elsősorban abban látom, hogy e felvetés megválaszolása által Lévinas kísérletet tesz arra, hogy a korai tanulmányok érzékiség-problematikáját – beleértve a test kérdéskörét is – a

sens verbal: être anonyme qu'aucun étant ne revendique, être sans étants ou sans êtres, incessant «remue-ménage» pour reprendre une métaphore de Blanchot, *il y a* impersonnel, comme un «il pleu» ou un «il fait nuit». Terme foncièrement distinct du «es gibt» heideggerien. Il n'a jamais été ni la traduction, ni la démarque de l'expression allemande et de ses connotations d'abondance et de générosité. *L'il y a*, par nous décrit en captivité et présenté dans cet ouvrage paru au lendemain de la Libération, remonte à l'une de ces étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reparaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plain." *De l'existence à l'existant*. Id. kiad. 10–11. Átfogalmazva: még ha lehetséges is a gondolkodó/kételkedő szubjektum létezésének kétségbevonása, Descartes apodiktikus és abszolút evidenciájának a felfüggesztése, akkor is marad valami, ami maga módján kétségbevonhatatlan, mégpedig az elkülöníttlenségként meghatározódó anonim lét, vagyis az intencionális tudat mögött van valami, amivel a tudat éber állapotában nem képes számot vetni.

⁶ „A fenomenológia fenomenológiája” kifejezés értelme nem a pusztá szóismétlésen alapul, hanem arra utal, hogy a lévinas-i fenomenológia a husserli fenomenológia nem rendszeresen végigvitt, ugyanakkor viszont többé-kevésbé következetes problematizálása. Ehhez társítható Rodolphe Calin értelmezése, aki a lévinas-i fenomenológia egyik sajátosságát a fenomenológia önmaga általi folyamatos túllépésében látja, és ebből kiindulva a lévinas-i fenomenológiát mint emfatikus fenomenológiát határozza meg. Lásd Rodolphe Calin: *Lévinas et l'exception du soi*. Épiméthée, PUF, Paris, 2005, 42–43.

⁷ És – folytathatnánk – implicite a benne rejlő lehetőségek leszűkítésére, értve ez alatt azt, hogy bár az első fő mű az Ugyanaz–Másik viszony mellett a szubjektivitás kérdésének vizsgálatában alternatív megközelítéseket is felvillant, végső soron teljes mértékben figyelmen kívül hagyja azokat, mivel nem illeszkednek a *Teljesség és Végtelen*ben érvényesített értelmezési keretek közé, pontosabban a Másik problémakörébe. Gondolok például a többször felbukkanó test-problematikára, amelyet meglátásom szerint Lévinas nem tárgyal a kellő mélységben, és elvétí az ebben rejlő fenomenológiai lehetőségeket.

Másikhoz való viszony kontextusában értelmezze. Ez viszont maga után vonja a végtelenhez való viszony átértelmeződését is, amennyiben már nem csupán a transzcendencia végtelen távolsága határozza meg ezt a kapcsolatot, hanem az áthatolhatatlan távolság és az érintkezés közvetlensége, a közelség egyszerre való megnyilvánulásának feszültsége is a Másik arcában. Ezt a váltást nem kis mértékben határozza meg az a burkolt törekvés is, hogy a nyelv kérdésének újrafogalmazásával Derrida kritikáját is megválaszolja.

Az átmeneti időszak nyelvi fordulata

A nyelv kérdésének vizsgálatánál egy látszólag külső szempontot tartok meghatározónak, amennyiben a beszély (*discours*) és a beszéd közötti, Lévinas által is érvényesített különbségtételből indulok ki. Ám míg az ő esetében e két terminus megkülönböztetése a görög/nyugati filozófiai gondolkodás meghaladásának lehetőségét hordozza, számomra a meghaladni kívánt, vagyis a hagyományos és az annak meghaladására törekvő, de továbbra is a görög filozófia talaján mozgó lévinas-i megközelítés egymáshoz való viszonya válik a kérdésés tárgyává. Ily módon a derridai kérdésfelvetés megismétlésének a lehetőségét is vizsgálom az átmeneti időszakban keletkezett tanulmány vonatkozásában, vagyis közvetve a Lévinas által adott válasz sikerességét is kérdésés tárgyává teszem. Ez utóbbi szükségességét az indokolja, hogy a beszély–beszéd fogalompáros – legalábbis egy felületes megközelítés esetén – nagyon könnyen leírható a tartalmi, illetve tiszta kifejeződés/performatív különbségtétel mentén.⁸ Ez részben annak a sajátos lévinas-i nyelvezetnek is tulajdonítható, amely, lévén, hogy nagy előszeretettel építkezik metaforákból, a szokásosnál tágabb teret hagy az értelmező számára.⁹

⁸ A különbségtétel megvilágításához egy Lévinas-szal készített interjúból idézek: „E. L.: – Le langage doit-il être pensée uniquement comme communication d’une idée ou d’un enseignement et non pas aussi et peut-être surtout comme le fait d’aborder autrui comme autrui, c’est-à-dire déjà répondre de lui ? Le premier mot n’est-il pas bonjour! Simple comme bonjour !... Bonjour comme bénédiction et comme ma disponibilité pour l’autre homme? Cela ne veut pas dire encore: quelle belle journée. Cela exprime: je vous souhaite la paix, je vous souhaite une bonne journée, l’expression de celui qui se soucie d’autrui. Elle porte tout le reste de la communication, elle porte tout le discours.” Françoise Poirié: *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon, 1987, 92.

Vagyis a beszédben egyszerre képződik meg a témává tett világ értelme és tárul fel a Másik, a jelenlét értelme. Ez utóbbi szerepe ebben a megközelítésben viszont abban jelölhető meg, hogy a tudat konstitutív tevékenységének a megkérdőjelezése során az Ugyanaz által „birtokolt”, asszimilált világot kimozdítja rögzítettségéből, és e világ folyamatos újratematizálásának lehetőségére és egyúttal felelősségére hívja fel a figyelmet.

⁹ Mondhatni, Lévinas a saját írásával példázza az önmagán túlmutató nyelv lehetőségét,

A beszély, illetve a diskurzus kritikájában Lévinas nem egy lehetséges nyelvfilozófia szempontjait veszi alapul, számára a beszély sokkal inkább annak a lehetőségét biztosítja, hogy általában a nyugati filozófiában kidolgozott és érvényesített kritériumrendszerrel szemben, mely óhatatlanul maga után vonja a külső, a másik, az idegen felszámolását, egy másik alternatívát körvonalazzon. Ebben a megközelítésben a diskurzus a lehető legjobb kiindulópontnak bizonyul, amennyiben nemcsak a nyelv logikai szerkezete és működése rajzolódik ki benne, hanem általában véve a racionalitás struktúrája is feltárul. A világhoz való viszonyulásmódunk – azt meghatározó előfeltevéseink rendszerével együtt – már a mindennapi nyelvhasználatban megmutatkozik, a szigorú értelemben vett diskurzus ennek mondhatni tiszta megjelenési módját teszi lehetővé. Az intézményesült nyelv rövid leírásában Lévinas Saussure nyelvfelfogását idézi¹⁰ (anélkül, hogy akár Saussure-re, akár a strukturalistákra hivatkozna), mely szerint a jelek egymástól való különbözőségükből nyerik értelmüket, használatuk pedig a szocialitás terének a leképezését, voltaképpen a világ folyamatos tematizációját célozza. Ily módon a nyelvben működő „narratív” és „tematizáló” intencionalitás eleve a lét értelmére irányuló kérdésben értelmezett.¹¹

amennyiben annak plaszticitását kihasználva állandó mozgásban tartja az egyébként rögzített, megmerevedett jelentések intézményesített rendszerét.

¹⁰ Lásd Ferdinand de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Fordította B. Lőrinczy Éva. Gondolat, Budapest, 1967.

¹¹ Árukkodó ebből a szempontból a tanulmány felvezetőjében található, látszólag ártatlan megjegyzés: „A szavak tehát nem abból a szándékból vagy hiábavaló vállalkozásból születnek, hogy a dolgokat jelekkel, a jeleket pedig más jelekkel helyettesítsük. Éppen ellenkezőleg, a verbális jelek bevezetése, illetve használata egy olyan narratív és tematizáló intencionalitás eredménye, mely a léte[ző]kig hatol.” E. Lévinas: *Nyelv és közelség*. In uő: *Nyelv és közelség*. Jelenkor – Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997, 113–133, 113. (Tarnay László fordítását módosítottam, mivel úgy gondolom, hogy az „êtres” „létek”-re való fordítása elhibázott és félrevezető.) Ennek fényében már egyértelmű, hogy a diskurzus kritikája általában a nyugati ontológia – implicite Heidegger – ellen irányul, amelyben a nyelv és a gondolkodás, a logosz mint beszély és a logosz mint racionalitás egybeolvadása tökélyre jut. Ebből a szempontból viszont megtevesztő és értelmetlen a narratív és a tematizáló intencionalitás megkülönböztetése, amennyiben nyelv és a gondolkodás egybeesése véleményem szerint maga után vonja a nyelvben működő intencionalitás és a tapasztalást irányító intencionalitás egybeesését is. Az, hogy a világ témává tétele más közegben zajlik, nem vonja maga után az intencionalitás módosulását, legalábbis abban az esetben nem, ha komolyan vesszük azt, hogy a beszély monológ. Érvényesnek tekinthető ez annak ellenére, hogy – miként azt Lévinas megjegyzi – „[a] nyelvi jelek, melyek egy rendszer egységét létrehozzák, a meseszöveg legkülönfélébb módozatai révén képesek egy adott téma azonosítására”. (Uo.) Az itt említett különböző módozatok egy történetnek különböző aspektusokból való megvilágításával annak valóban eltérő mozzanatait emelhetik ki, ezáltal eltérő értelmezést vonva maguk után, ugyanakkor ez a sokszínűség nem érinti azt, amire a lévinas-i kritika végső soron irányul: a nyelv kisajátító használatát, ahol a nyelv nem a megszólításban, hanem – szándékával ellentétesen – a megnevezésben teljesedik be.

A beszély – monológ. A *solus ipse* vagy a magányos szubjektum monológja. Értelmetlen és egyszerűmind tragikus, amennyiben a nyelvnek a nyelvet tagadó használata jut kifejeződésre általa, mivel a kommunikáció, a nyelv viszonyteremtő vonatkozása mindig is másodlagos funkciónak tűnik a tematizáció árnyékában. A beszély és a beszéd közötti viszony tehát a monológ és a dialógus közötti ellentéttel írható le, vagyis egyrészt a nyelv tematizáló, másrészt megszólító és ezáltal a dialógusba való belépésre felszólító szerepének vonatkozásában. A Másik irányából érkező felszólítás nem csupán a tudat megkérdőjelezését, hanem ezzel egyszerre a beszély lehetőségének felfüggesztését is maga után vonja. De mit jelent a beszély felfüggesztése, és milyen feltételek teljesülése mellett beszélhetünk a nyelv lényegi értelemben való használatáról? Másként fogalmazva: mit jelent dialógust folytatni?

E kérdés látszólagos egyszerűsége megtévesztő. Elegendő visszautalni Derrida kritikájára, amely arra mutatott rá, hogy a szubjektumnak a Másik irányából való radikális megkérdőjelezése, illetve a beszély, a tematizáló beszéd lehetőségének felfüggesztése nem elégséges a dialógus megvalósulásához. Hiszen ha a Másik abszolút kifejeződése egyúttal önkifejeződés is, akkor végső soron a monológnak a Másik irányából történő megvalósulása-ként is tekinthető, anélkül, hogy a tényleges dialógus lehetősége megteremtődne. A szubjektum kizökkenettsége, saját házának biztonságából való kiszólitása a Másik megragadhatatlanságával, asszimilálhatatlanságával való szembesülés által semmilyen következményt nem von maga után a nyelv kisajátító használatára nézve. Ebben a vonatkozásban a Másik kifejeződése, amely eleve megbénítja a tudatot, a szubjektum abszolút passzivitását vonva maga után, éppannyira jelentheti egy új beszély kezdetét, mint a viszonyként értelmezett beszéd vagy az értelemképződés folyamatának beindítását. Másként fogalmazva, az intézményesült nyelvnek a rögzítettségéből való kizökkenettsége nem vezet el szükségszerűen a nyelv elevenességéhez, vagy ahogyan Lévinas fogalmaz, az élő kifejezéshez. A Másikkal való szemtől-szembeniségben megvalósuló erőszaktétel indokoltsága csupán abban az esetben tartható fenn, ha ezáltal a tudat születésére is kielégítő magyarázatot tudunk adni.¹² A születés problematikájának felbukkanása nem véletlen, amennyiben a Másik általi kizökkenettség állapota az anonimitásba való visszasüllyedést jelenti. Érvényes ez annak ellenére, hogy Lévinas egy mes-

¹² Ha a *Teljeség és Végtelen*ben előforduló, a Másikkal való találkozást jellemző nyelvi fordulatokra gondolunk, a Másik kifejeződésének vagy a tiszta jelentésséggnek erőszaktételként való értelmezése nem túlzó. Elegendő, ha a leggyakrabban előforduló szintagmákat felidézzük ahhoz, hogy ez az állítás egyértelművé váljon: „a teljeség széttörik” (8); „szétfeszíteni az elgondolt tartalom kereteit” (10); „áttörni az immanencia korlátain” (10.); „a kielégült lét végső egységének megtörés[e]” (74). stb. Emellett a passzivitás fogalmának kettős értelme – valami elszenvedése, illetve valami, pontosabban valaki általi kisajátítottság – szintén ezt támasztja alá.

terfogással megpróbálja elkerülni azáltal, hogy a Másik hozzám intézett felszólítása révén már ennek a személytelenségnek, pontosabban az anonimitás és a szubjektivitás közötti hiátusnak a meghaladását célozza meg. Kérdés azonban, hogy bár a felszólítás egyben *készítés* is – nem csupán a Ház biztonságából, hanem egyben a névtelenségből is –,¹³ ez elégséges-e ahhoz, hogy a válaszadás, vagyis a dialógus lehetőségfeltételét is megteremtjük.

Az első fő mű alapján¹⁴ a fenti kérdésre röviden azt válaszolhatnánk, hogy itt egy statikus állapotot ír le Lévinas, amelyben a beszéd feltételei megteremthetők, ám ennek lehetősége nem bontható ki a nyelvből, illetve a nyelvnek viszonyként való megvalósulásából: külső megalapozást igényel, amely, még ha metafizikának vagy etikának nevezzük is, túlmutat a filozófián. Másként fogalmazva: a *Teljeség és Végtelen* alapján az értelemrögzítés és az értelemképződés dinamikája nem tartható fenn, a két dimenzió egymásba játszása és egymást meghatározó vonatkozása elsikkad.

Az átmenti periódusban keletkezett tanulmány a fenti kérdéskör vonatkozásában egy új kiindulópontot kínál. A beszéd az érintkezés közvetlenségében, a közelségben alakul, amely önmaga által bír jelentéssel, és mindenféle tételezést megelőz. A nyelv – etika, és ez nem jelent mást, mint kapcsolatba kerülni egy abszolút egyediséggel.

Íme az eredeti nyelv, mely egyúttal a másnak is az alapja. Az a pont, ahol az intencionalitás etikává válása végbemegy, illetve folyamatosan zajlik, ahol a közeli *által* a tudaton – emberi bőr és arc. Az érintkezés gyengédség és felelősség.¹⁵

Az érintkezés vagy az érintés meghatározó jellegének előtérbe kerülése több vonatkozásban is jelentősnek mondható. Amellett, hogy általában véve az érzékihez való viszony átalakulását is maga után vonja, a test kérdéskörének az interszubjektivitás-problematika kontextusában való megjeleníthetőségét is lehetővé teszi.

Beszélő beszély, dialogizáló monológ?

Az érzékihez való viszony átalakulása elsősorban a beszély és a beszéd közötti viszony meghatározásában érhető tetten. Röviden összefoglalva: a beszély mögött működő gondolkodás őrzi a beszély struktúráját, ezért a

¹³ Lévinast idézve: „A jelentés valóban csak a kielégült lét végső egységének megtörésében lakozik. [...] Olyannyira, hogy maga a tudat ebből a törésből áll elő.” *Teljeség és Végtelen*. Id. kiad. 74.

¹⁴ Lásd különösen az idézett kiadásból a 171–180. oldalakon található elemzéseket.

¹⁵ E. Lévinas: *Nyelv és közelség*. Id. kiad. 121.

hangzó beszély elfojtása még nem jelenti a nyelv monologikus struktúrájának felszámolását és az egyediséghez való eljutást. Ennek a lehetőségnek a feltárása a beszély eredetére való rákérdezést, pontosabban a beszélyt fenntartó, illetve meghatározó tudatra való visszakérdezést feltételezi, amelynek a születése a névtelenből való kiemelkedésben, vagyis az érzett és az érző szétválasztottságában történik meg. A beszély kérdése tehát az anonimitás és a szubjektivitás el(ő)tűnő határfelületére vezet vissza, melynek dinamizmusát az egymással szembeesülő és egymást meghatározó eltűnés és előtűnés, vagy – Lévinas terminusait használva – a diasztatikus és hiposztatikus mozgások biztosítják. Ebből következően a beszély nem egyszerűen az intézményesített nyelv vonatkozásában értelmezett, hanem annál jóval tágabb meghatározottságra tesz szert, amennyiben korlátozott értelemben bár, de az értelemképződés terepe is. A pontosság kedvéért inkább az értelem újraképződésének lehetőségéről kellene beszélni, gondolok itt például arra, hogy rég elfeledett emlékfoslányok váratlan felbukkanása időnként hogyan határozza meg az adott helyzethez rendelt értelmet. Ebben az esetben egy már meglévő, feledésbe merült, elsüllyedt, esetenként értelem nélküli mozzanat aktualizálódása határozza meg az értelem újraképződését.

A beszélynek az idő passzív tevékenysége általi meghatározottsága, illetve ezzel párhuzamosan az a tendencia, hogy mindent integráljon, bekebelezzen, asszimiláljon, végső soron azt eredményezi, hogy a diskurzusban az egyébként meghatározatlan és meghatározhatatlan eredet az idealizáló nyelvnek tulajdoníthatóan felszámolódik az egyetemesség leple alatt.¹⁶ Az intellektualizmus az önmaga lehetőségeire való rákérdezésben – mely egyszerre tekinthető előre- és visszamutató mozzanatnak, amennyiben a múlt és a jövő dimenzióját is bevonja a kérdésbe – magát a meghatározatlant is meghatározottként kezeli, ezáltal pedig felszámolja. Ezt hangsúlyozza a tanulmány felvezetőjének egyik kritikai megjegyzése is:

A történet váza a téma egységén múlik, mely csak a narráció által azonosítható, pontosabban az válik a téma kiemelkedésévé és minden nem-tematizáltnak, nem-teoretikusnak, sőt »még kimondhatatlannak« a témára való visszavezetésévé. A lét egy adott téma felől nyilvánul meg. Talán ebből fakad az intellektualizmus folyton megújuló ereje, a beszély törekvése az abszolútumra, a beszé-

¹⁶ Meghatározhatatlan, mivel a tudathoz hasonlóan a szubjektum nélküli passzivitás dimenziójából tör fel. „Viszont a tudat mint az idő passzív műve – mely passzívabb passzivitás, mint ha egyszerűen csak az aktivitás antitézise lenne, fenntartás nélküli passzivitás, a teremtmény passzivitása teremtéskor, szubjektum nélküli, aki magára vállalhatná a teremtő aktust, vagy aki úgymond meghallhatná a teremtő igét –, a tudat mint az idő passzív műve, mely nem szorul senki közreműködésére, nem írható le a tárgyra irányuló tudat kategóriáival.” I. m. 119. A meghatározatlanság/meghatározhatatlanság itt elsősorban az asszimilálhatatlanság, fogalmi megragadhatatlanság vonatkozásában emelendő ki.

lyé, mely mindent képes felölelni, elbeszélni vagy tematizálni – még saját kudarcait és viszonylagosságát is.¹⁷

A beszély tehát a passzív módon zajló, a megállíthatatlan múltba merülés, a történő kimerevítése a jelenben, képletesen fogalmazva: egy pillanatfelvétel, amely visszatart valamit a történőből, és e visszatartás aktusában már azonosítja is a visszatartottat a narráció keretein belül.¹⁸ Az azonosítás folyamán viszont eleve felszámolja azt a lehetőséget, hogy az azonosítotthoz az azonosítás végrehajtásától eltérő módon, nem a kisajátítás formájában, ne megismerőként vagy tematizálóként viszonyuljon.

Ezen túlmenően újra hangsúlyozni kell azt is, hogy a diskurzusban megmutatkozó legnagyobb fogyatékoság – amely a fentiekben megmutatott (ön)korlátozó jellegre is magyarázattal szolgál – az abszolutizáló *törekvés*.

A törekvés szót nem véletlenül hangsúlyoztam. Úgy vélem, a lévinas-i fordulat lényege éppen ebben mutatkozik meg. Míg a *Teljesség és Végtelenben* még nem egyértelmű, a két fő mű közötti időszakban keletkezett tanulmányban már világossá válik, hogy a beszély és a beszéd közötti különbség csak és kizárólag beállítódásbeli,¹⁹ vagyis mindazok, akik a beszéd megvalósulásának lehetőségét annak tartalmi vonatkozásában teszik vizsgálat tárgyává, és arra az egyébként nem elhanyagolandó kérdésre keresik a választ, hogy az abszolút passzivitásként meghatározott szubjektum felelhet-e bármit is a Másik felől érkező felszólításra, a beszély problematikájában találják meg a választ. Másként fogalmazva: a beszélyt meghatározó és fenntartó azonosítások sorozata nélkül maga a beszéd is elképzelhetetlen.²⁰ Aminek a vonatkozásában viszont lényeges eltérés mutatkozik, az annak a helyzetnek az értelmezése, amelyben a beszély megtörténik vagy a beszéd történik. Az érzékiség kérdésének előtérbe kerülése ebből a szempontból bír jelentőséggel. A nyelv azáltal

¹⁷ I. m. 113.

¹⁸ Gondoljunk Platón kalitka-példájára, amely nagyon plasztikusan jeleníti meg mind az azonosítás (= tanulás), mind egy már meglévő értelemre való újra-rátalálás mozzanatát. Lásd Platón: *Theaitétosz*, 197d–198.

¹⁹ Hasonló álláspontot fogalmaz meg Harita Valavanidis-Wybrands *Enigme et parole* című tanulmányában, ahol az etikát a nyelv működésének egy, a diskurzustól különböző módjaként határozta meg. Úgy vélem, a fentiek fényében nem önkényes az etikának a beszéddel való helyettesítése. Lásd Harita Valavanidis-Wybrands: *Enigme et parole*. In Jean Greisch – Jacques Rolland (ed.): *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août – 2 septembre 1986. Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, 381–393., kül. 389–390.

²⁰ Ezt vetíti előre a passzív szintézissel foglalkozó részt lezáró megállapításban, ahol azáltal, hogy az idealizáló nyelvnek az intézményesített nyelvtől való függetlenségét hangsúlyozza az azonosítás folyamatában, arra is felhívja a figyelmet, hogy e nélkül a mozzanat nélkül nem beszélhetnénk nyelvről.

képes meghaladni a beszélyben előtérbe kerülő, azt meghatározó (ön)korlátozó jellegét, hogy a beszéd a tiszta érzékihez való viszonyként vagy közelségként határozódik meg. A közelség viszonya túlmutat a beszély korlátain, éppen ezért ha az értelemképződés/értelemrögzítés dinamikájából próbáljuk megérteni, eleve elvétjük.

Paradox állapot, amely igazából akkor válik nyilvánvalóvá, ha a közelség viszonyát nem egyszerűen a tiszta érzékihez való viszonyként, hanem – Lévinas-szal egybehangzóan – nyelvi viszonyként is határozzuk meg. Ennek megfelelően röviden azt mondhatnánk: a nyelv azáltal mutat túl önmagán, hogy viszonyként működik, éppen ezért amennyiben önmagából, vagyis a nyelvből próbáljuk megérteni, már el is vétettük a lényegét. Az egyik kérdés, ami ezzel kapcsolatban felmerül, és ami a két fő mű közötti átmeneti periódusban keletkezett tanulmány vonatkozásában indokolt: beszélhetünk-e nyelvről anélkül, hogy – akár csak negatívan – figyelembe vennénk viszonyként való működését? Másrészt a nyelv önmagából való megértésének kudarcra ítéltége szükségszerűen maga után vonja-e annak lehetetlenségét, vagy nem sokkal inkább arról van-e itt szó, hogy ez a nyelv – amely egyszermind viszony is – belső sajátossága, amely magára a nyelvi viszonyra is serkentően hat? E két kérdés kétségkívül megválaszolható egymástól függetlenül is, viszont ez azzal a kockázattal járna, hogy elvétjük a lévinas-i fordulat lényegét, vagyis az érzékihez való viszony előtérbe kerülését. Ahhoz, hogy válaszunk az átmeneti időszakban keletkezett tanulmány kontextusán belül maradjon, be kell látnunk, hogy a két kérdésre adható válaszok feltételezik egymást. A kudarcait is asszimiláló és ily módon egyszerre felszámoló és újratermelő beszély lévinas-i kritikája értelmezésében épp arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófiai kérdés lehetősége a kudarcosság elkerülhetetlenségének felismerésében áll, ami nem feltétlenül vezet pesszimista állásponhoz. A nyelv belső sajátossága, hogy miközben saját határait feszítené szét, aközben mindig is újabb határokat von maga köré. Másként fogalmazva: az értelemképződés szükségszerűen maga után vonja az értelem rögzülését,²¹ ez viszont implicite azt is jelenti, hogy az e dinamikát fenntartó viszony lehetősége ugyanúgy bennefoglaltatik a nyelvben, mint saját határai meghaladhatóságának örökös kudarcra ítéltége. Végso soron az értelemképződés lehetőséghorizontjaként értelmezett nyelvi viszony vonatkozásában a

²¹ Ellenkező esetben elképzelhetetlen lenne például a legegyszerűbb prózai szöveg értelmezése is. Még a próza és a nyelv lehetőségeit ostromló *Finnegan's Wake* című Joyce-regény értelmezhetősége is ezt példázza, annak ellenére, hogy ebben az esetben pontosabb egybeszövődő és egymás ellenében érvényesülő, egymásnak ellentmondó értelmezések hálózatáról, az ecói nyitott mű talán legtisztább példájáról beszélni, ahol az éppen rögzülő értelem a szöveg sokrétűségének és többértelműségének tulajdoníthatóan folyamatosan kilép a rögzítettségből, és újabb értelmezési irányokat mutat meg. Lásd ehhez Umberto Eco: *Limitele interpretării*. Ed. Pontica, Constanța, 1996, kül. a 3.1.2. alfejezet, 120–125.

saját határok meghaladására való törekvés kudarcra ítéltége pozitív meghatározottságra tesz szert, amennyiben a kudarchoz való nem asszimilatív viszonyulás, pontosabban a bekebelező, felszámoló típusú viszonyulás lehetlenségének belátása is már a tiszta érzékivel való eredendő viszonyt, az értelemképződés beindítását, a nem-nyelvi fenomenéknyelvi fenomenalizációját biztosíthatja.

A tiszta érzékihez való viszony a test-problematika vonatkozásában

Az érzékihez való eredendő viszony előtérbe kerülése a *Nyelv és közelség*-ben a test kérdéskörének tematizálását is maga után vonja. Az érzékiség kérdése már Husserlről írott doktori értekezésében is Lévinas egyik alapvető problémája.²² Az 1930-ban írott disszertációban úgy véli, hogy a fenomenológia saját lehetőségeit szűkíti le azáltal, hogy eleve megismerőként viszonyul az érzékihez, emellett pedig a transzcendencia tudásként való elgondolása maga után vonja annak megszüntetését. Az átmeneti időszakban keletkezett tanulmány egyik nagy érdeme annak felismerésében rejlik, hogy az első fő műben vázolt, alapvetően a végtelen metafizikai megközelítésén alapuló lehetőség mellett, illetve azon túlmenően a saját test fenomenológiai elemzése olyan fogódzókat kínál, amelyek segítségével leírhatóvá válik a tiszta érzékihez való viszony működése. A test, illetve az érzéki kérdéskörének előtérbe kerülése emellett egy, a fenomenológia szempontjából sem elhanyagolható lehetőségre hívja fel a figyelmet. A husserli fenomenológia tudásközpontúsága – akárcsak a heideggeri ontológia – a látás melletti teljes elköteleződést vonta maga után, ily módon a fenomenológia számára fel sem merült az a lehetőség, hogy leírja az egyedihez való viszonyulásnak a többi érzéken keresztül történő megvalósulását.²³ Vagy ha ez megtörtént, akkor is csak kiegészítő, másodlagos módon. Ettől eltérően Lévinas arra hívja fel a figyelmet, hogy a többi érzék (például az ízlelés) esetében az érzékihez való viszonyulás mindig több lehetőséget tartalmaz, mint ami egy tudásközpontú szemlélet számára feltárul.

²² E. Lévinas: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1963.

²³ Gondoljunk Heidegger fenomenológia-meghatározására, illetve a fenomén fogalmának etimológiai levezetésére a *Lét és idő*-ben. Mind a fenomenológiát, mind a fenomén fogalmát a látás körébe tartozó nevek segítségével írja le: fény, világosság, önmagán megmutatkozó, illetve „önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutatkozik”. Lásd M. Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, kül. 45–49., ill. 52–56. A fenomenológia meghatározása az 52. oldalról származik.

Fel kell tennünk a kérdést: vajon minden transzcendencia az intellektus hatókörébe tartozik-e? Ugyanis, ha például az ízlelés nem merül ki az ízekre vonatkozó tudásban, akkor a jelentés többlete nem származhat a táplálkozás fizikai-fiziológiai tudatából, sem pedig a hozzákapcsolódó aktusok: harapás, rágás stb. tudatából. Az ízlelés sajátos jelentése valamiképpen abban áll, hogy »áttörjük« a megszerzett tudást, és mintegy behatolunk a dolgok bensőjébe. Ez pedig semmiben sem hasonlít ahhoz, amikor az adott lefedi a megcélzottat, miként azt a kitöltés husserli fogalma megkövetelné. A pszichikai itt nem oldható fel sem a tudatban, sem pedig a tudattalanban. Az érzékelésben, jóval az érzőnek az érzettre, illetve a tudatnak a jelenségre való megnyílása alatt, valami *történik* az érző és az érzett között.²⁴

Lévinas példaválasztása zseniális, hiszen a sajátosan az ízérzékelés leírását szolgáló szókincsünk talán a legszegényesebb, a különböző ízeket nagyon gyakran körülírások vagy hasonlatok által próbáljuk megosztani másokkal. A kifejezésbeli nehézség ugyanakkor nem magyarázható az ízlelésnek a többi érzéknél kevésbé fontos voltával, gondoljunk arra, hogy mekkora jelentőséggel bír a létfenntartás szempontjából. Emellett az sem elhanyagolandó tény, hogy a szaglás mellett az ízlelés az az érzékszervünk, amely rövidebb idővel a megszületésünk után már tökéletesen működik. Ugyanez nem mondható el a sokkal fontosabbnak tartott látásról, illetve a hallásról, ami azért is érdekes, mert amennyiben ezeknek az érzékeknek a fejlődését akár csak felületesen megvizsgáljuk, a jól elkülöníthető fejlődési szakaszok egyben tanulási szakaszokként is meghatározhatók. Mondhatni, míg a fontosabbnak tartott érzékek kiműveltek, legalábbis ez a vonatkozásuk dominál, addig a példában szereplő ízlelés, illetve a szaglás, de akár a bőr- és hőérezékelés esetén is egyfajta barbárságról beszélhetünk, vagyis erőteljesen felszínre jut ezek nem a tudat általi meghatározottsága. Ez viszont azt is jelenti, hogy valahányszor ilyen típusú tapasztalatról, például ízlésményről próbálunk beszámolni, a megismerés nyelve, közvetve pedig a megismerő tudat folyamatosan lelepleződik a maga korlátozottságában. Miként azonban arra Lévinas rámutat, ez a fogyatékoság annak a jelentéstöbbletnek tulajdonítható, amellyel az érzéki a neki tulajdonítottal, az adottal szemben rendelkezik. Az ízlelés példájában felmutatott jelentéstöbblet arra a folyamatra utal vissza, amely minden megismerési aktust megelőz, és amelyet az érzékihez való eredendő viszonyként határozhatunk meg.

A tudás áttörésének, az érintkezés, érintés és a jelentésség összekapcsolódásának sokatmondó és szemléletes példájával találkozunk Jean-Luc Nancy-nak és Hantai Simonnak a *Le toucher* című kötet megjelenését megelőző leve-

²⁴ Lévinas: Nyelv és közelség. Id. kiad. 123.

lezésében.²⁵ Hantai „kézzel olvasás” technikájának lényege az egymásra írt szövegek rögzített jelentésének destruálása szakadatlan egymásra írásuk által, a jelentés nélkülibe való visszavezetés, ily módon pedig a jelentésség feltárulni hagyása a maga teljességében. Érdekes ebből a szempontból a telítődési folyamat leírása, pontosabban e folyamat különböző fázisaiban a rögzített jelentés eltűnése és a folyamat eseményszerűségének a hangsúlyozódása:

Jelenleg a telítődési folyamat – amiről már beszéltem – első lépcsőfokához közeledem. Különböző telítődési küszöbök, árapály-határok vannak. Telik az idő, írok, látszólag semmi sem mozdul. De hamarosan feltűnnek a jelek (az összetorlódott írásjegyek, melyek hol egymásra, hol egymás mellé kerültek, és a foltosodás, egy új festői minőség felé tartanak).

[...]

Még egyszer az abrakadabráról: az élményről beszélek, a másolás anyagi gyakorlatáról. Eleinte, a felület bizonyos mérvű egyenletlensége ellenére siklik a toll, a szem előre látja az akadályokat és segít az áthidalásukban, a leírt szöveg olvasható. Néhány száz részlet után a szem használhatatlan, vak, a toll tapogatózik és botladozik szinte megállás nélkül, töri a szavakat és a betűket.

[...]

Azokról a különbségekről akartam beszélni, melyek a közömbösség zónájában, a preferenciák, szimpátiák felőrlődésével megjelennek. Nem sikerült anélkül írnom róla, hogy ne kezdjek vitatkozni. A választás előtti, ítélet nélküli élmény. Lecsupaszított preferenciák. Végtelenségig felszántott föld, a mélyből kiforduló kövek és rögök, az ekevas ütközései, súlyuk és hangjuk eltérései.

[...]

Visszatérés a másoláshoz. A szövegek lassú módosulása az ismétlések során, mely szoros összefüggésben áll lassú elmosódásukkal és olvashatatlanná válásukkal. A végeérhetetlen ismétlések előrehaladásával előálló elárasztott, visszahúzódott, elmerült, elhomályosult értelem. Elváltozások, repedések, betemetődések és keveredések, interferenciák és a vonások elmosódásának észlelése. Más, futólag megpillantott, kitalált és szertefoszló olvasatok feltűnése. A tárgyakra kiható tagolódási módosulások, folytonosan változó, újra és újra felbomló törések és összekapcsolódások, megszakított, elveszett érintkezések stb.²⁶

²⁵ J.-L. Nancy – J. Derrida – Hantai S.: *Le toucher*. Gallimard, Paris, 2000.

²⁶ Hantai S. – J. Derrida – J.-L. Nancy: A szövegek ismerete – Egy olvashatatlan kézirat olvasata (Levelezések). *Enigma*, VIII. évf., 2002, 32. szám, 12–56. Az idézetek Hantai Simon 1999. augusztus 12-i, szeptember 15–19-i, illetve november 28. és december 17. között Jean-Luc Nancy-nak írt leveleiből származnak. 25., 32. és 37. oldalak.

A másolás mechanikussága, valamint ennek fokozatos megszűnése/átértelmeződése a tiszta érzékihez való eredendő viszony megvalósulásának egyik lehetőségeként jelenik meg. A Hantai által kiemelt fázisok kísértetiesen emlékeztetnek a világhoz, illetve a dolgokhoz való viszonyulás különböző, egymásra épülő és egymást feltételező megközelítéseire, és az értelem rögzítettségének felszámolása egyben a filozófiai kérdezés nagy ívű parabolájaként is értelmezhető. A telítődés második fázisa, a jelek feltűnése az egymásra torlódásban, már a funkcióvesztés utáni nem kodifikált értelem (vagy az értelmetlen?), a puszta jel, pontosabban a nem-jel felbukkanását, vagy a jel lelepleződését készíti elő. A jelek egymástól való különbözőségük általi meghatározása, amely eleve egy lineáris struktúrát feltételez, ebben a megközelítésben épp azáltal működik tovább, hogy a saussure-i linearitás elve az egymásra írás révén újra meg újra érvényét veszíti. Hantait parafrázálva: a jelek lineáris összekapcsolódása folyamatosan módosul, a linearitás által megképződő viszonyok felbomlanak, áthelyeződnek, ily módon az értelem rögzülésének végtelen lehetőségét, ezáltal pedig lehetetlenségét, tehát a folyamatos értelemképződést vonva maguk után.²⁷ Mondhatni, a jelek nem csupán lineárisan szerveződnek, hanem egymásra íródásuk által egyfajta vertikálisról, vagy még találóbban a jelek mátrix-, „szerkezetéről” is beszélhetünk. Mindeközben folyamatosan szem előtt kell tartanunk azt, hogy az egymásra íródó szövegek semmilyen rendszert nem követnek, éppen ezért a másolásnak semmilyen struktúra kialakítására való törekvés nem tulajdonítható. Az egyetlen, ami meghatározó elemként azonosítható, az eredeti szöveg szerkezete, amely az újraírás aktusában folyamatosan felszámolódik.

Az egymásramásolásban lankad, majd teljesen megszűnik a tudat ébersége, ami nem csupán a belefáradásnak tulajdonítható,²⁸ hanem sokkal inkább annak, hogy a szöveg folyamatos átrendeződésében az értelem egyre inkább elhalványul, míg nem a tulajdonképpeni szöveg megszűnik, és a szem már nem talál fogódzókat a maga számára. A kéz meghosszabbításaként a toll már csak „tapogatózik és botladozik szinte megállás nélkül”, akár a száj, amely a dadogásban egyszerre aprózza fel az értelmet és ad alkalmat annak feltörésére. A másoló akaratának felszámolása, a másoló beleveszése a másolás aktusába a szöveg vagy a nyelv eseményként való előtérbe kerülésének

²⁷ „Az összekapcsolódások folytonos variálódása miatt, melyet a viszonyok elmozdulása, a lehetséges rögzülések vég nélküli áthelyeződése okoz, mely az elkülönülés, az eltérés, a felbomlás és a szakadások kitarító ismétlődéséhez vezet, a szavak, betűk és betűtöredékek az anyagiságukra redukálódnak.” Hantai 1999. november 28. és december 17. között írott levele Jean-Luc Nancy-hoz. I. m. 37.

²⁸ Bár kétségtelenül erről is szó van, már idézett, 1999. november 28. és december 17. között írott levelében Hantai megemlíti, hogy napi öt-hat órát töltött a szövegek egymásra másolásával, és a szédülés vagy a munka iránti közöny által kiváltott csüggedésig egyhuzamban dolgozott. Lásd uo. 35.

lehetősége. A toll, implicita a tollat tartó kéz, a test egy, a tudat számára nem hozzáférhető történés részvevője, az egymásramásolás eseménye a – korai fő művekben megjelenő – participáció megvalósulása. Az értelemrögzítés fellazítása és az értelmetlenbe való visszahullás veszélyét is magában foglaló értelemképződés megmutatása tulajdonképpen a tudat aktivitásának felszámolása és a nyelvi fenomének területéről a nem nyelvi fenomének felé való visszalépés fenomenológiai leírása.

A fenti példák egyértelműen arra hívják fel a figyelmet, hogy a test mindig is megelőzi a tudatot a dolgokkal vagy általában az érzékivel való kapcsolat létesülésében, és a tematizáló viszonyulást, illetve a tapasztalást megelőzően érintkezik a dologgal, közelségben van vele. Másként fogalmazva: az értelemképződés vagy a nem nyelvi fenomének nyelvi fenoménné válása testi esemény, amelyről a tudat mindig utólagosan „értésül”. Az érintés, illetve simogatás Lévinas későbbi tanulmányaiban is gyakran előforduló példájának zsenialitása – az elemzett példákhoz hasonlóan – abban rejlik, hogy egyszerre megvilágítható általa egy mindenféle tudást felszámoló viszonyulás lehetősége, ahol valami anélkül válik jelentéssé, hogy a simogatás tapasztalatává változott volna, ugyanakkor jelzi az intencionális viszonyba való átcúszás lehetőségét, ezáltal kiemelve egyben azt is, hogy vizsgálódásai nem egy sajátos területre korlátozódnak, hanem sajátosságuk a viszonyulás módjából fakad. Ebben a megközelítésben a nyelv már nem egy idealitásnak egy tárgyhoz való viszonyát fejezi ki, hanem „egyediségtől egyediségig”, „nem-helytől nem-helyig” vezet. A közelség, mint intencionalitáson túli, minden intencionalis és pre-intencionalis viszony előfeltétele. Ily módon a jelentésség maga sem más, mint a közelségben való „foglalás”, melyből minden más jelentés születik.

Bartók Imre

Adorno a szellemi tapasztalatról¹

1. Bevezetés

Az intencionalitás témaköréhez elsősorban abból a szempontból kapcsolodom, hogy az elemi összefüggésbe hozható a tapasztalat egy meghatározott fogalmával. Mint ismeretes, az intencionalitás gondolata nem Husserltől, nem is Brentanótól, hanem a skolasztikából származik. Brentano és főként Husserl érdeme nem az intencionalitás felfedezése, hanem az abból adódó filozófiai lehetőségek feltárása és kiaknázása. Az intencionalitás eszméje a fenomenológiában két, egymással összefüggő lehetőséggel kecsegtet. Egyrészt szubjektum és objektum az újkori paradigmában történő szétválasztásának áthidalásával – Husserl számára ugyanis nem kérdéses, hogyan tarthat össze a kettő, hiszen azok a gondolkodásban már mindig is összetartoznak. Másrészt pedig az *intentio obliqua*val szemben az *intentio recta*, a magához a dologhoz való odafordulás hangsúlyozásával Husserl a valóság eredeti, mindenfajta spekulációtól érintetlen rétegéhez kíván hozzáférést teremteni.

Ez jelenti a kiindulópontot a fenomenológia tapasztalatfogalma számára. E fogalom szerint ugyanis a tapasztalatban nem egyszerűen egy szubjektív és egy objektív pólus találkozásáról, pillanatnyi átfedéséről és érintkezéséről van szó, hanem egy olyan mozzanatról, amelyben a kettő egymástól eleve elválaszthatatlan, illetve elválaszthatatlanként jelenik meg. Ahogyan az intencionalitás noézis és noéma egységét, úgy a tapasztalat a szubjektív és az objektív egységét mutatja fel. Intencionalitás és tapasztalat tehát lényegazonos struktúrával rendelkeznek, melynek fő ismertetőjegye az, hogy benne két mozzanat mindig eleve csak sajátos egységben, megegyezésben jelenhet meg. Figyelemre méltó módon hasonló struktúrára utal az igazság hagyományos definíciója is: *veritas est adequatio rei et intellectus*.

Mármost az egyik, ezzel kapcsolatban feltehető kérdés az, hogy a tudat számára elérhetetlen, magukat az intencionalitás alól kivonó mozzanatok milyen viszonyban vannak a tudattal. Ha minden tudat valaminek a tudata – nemcsak „szeretek”, hanem a feleségemet szeretem –, úgy ez azt sugallja, hogy minden tudat *valaminek* a tudata, vagyis minden tudat konkrét és meghatározott alakot ölt. Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy a tudatot csak az afficiálja, ami benne tudatossá válik, illetve ami közvetlenül adott a számára (például egy feleség). Heidegger a *Lét és időben* a hangoltságok leírásával olyan fenoménekre hívja fel a figyelmet, amelyekben valami hat ránk, ám amelyek, mivel kivonják magukat a tudat értelemadó tevékenysége alól,

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja támogatta.

üresnek nevezhetők. Heidegger a szorongás elemzésével éppen azt mutatja meg, hogy valami olyasmi – nevezetesen a semmi – által vagyunk érintve, ami semmilyen definitív alakkal nem rendelkezik, és semmilyen módon nem tehető közvetlenül a gondolkodás tárgyává. Egy másik, hétköznapiabb példa volna arra utalni, hogy a dekoltázsra vetett pillantás során is olyasmire irányul a figyelmünk, ami lényegileg rejtve marad. A tekintetet adott esetben a láthatatlan éppannyira képes magához vonzani, mint a látható.

A szubjektum, illetve a tudat élete tehát *nem* merül ki abban, amit az intencionalitás közvetlenségében adottnak tekint. Milyen lehetőségei vannak azonban a filozófiának arra vonatkozóan, hogy tudatosná tegye azt, ami nem tudatos, mégpedig *anélkül*, hogy deformálná azt? Ezt a problémát a reflexió paradoxonának nevezhetjük² – ebből adódnak például a freudi tudattalanfogalom ellentmondásai, de ez teszi kérdésessé azt is, hogy mennyiben hozzáférhető a husserli életvilág magátólértetődősége vagy éppen a Merleau-Ponty-féle vad létezés a reflexív gondolkodás számára.

A továbbiakban a szellemi tapasztalat Adorno-féle fogalmának közelebbi elemzésére teszek kísérletet. Tudvalevő, hogy a tapasztalat a fenomenológiai gondolkodás egyik kulcsfogalma. Annál is érdekesebb a tapasztalat fogalmának az adornói filozófiában megmutatkozó központi jelentősége, hiszen a szerző nem fenomenológus, és egyetlen más filozófiái iskolának sem elkötelezett követője. Mindez nem is meglepő egy olyan gondolkodó esetében, aki számára a filozófia végérvényesen kérdésessé vált. A filozófia Adorno szerint sziszifuszi munka,³ melynek igazi célja nem az, hogy megismerje vagy kifejezze a valóságot, hanem az, hogy számot adjon e megismerés és kifejezés mindenkori kudarcáról. Először e kudarc mibenlétét igyekszem megvilágítani, majd a szellemi tapasztalat lehetőségéről, illetve arról szólok, hogy e koncepció mennyiben lehet a fenomenológia számára is termékeny.

2. Adorno a filozófia kudarcáról

„A filozófia igazi érdeke abban rejlik, amit Hegel, a tradícióval teljes összhangban, elutasított: a fogalomnélküliben, az egyediben és különösenben.”⁴ Adorno szerint az általánosságok szintjén mozgó és homogenizáló fo-

² Adorno, miközben fogalmilag igyekszik túljutni a fogalmiságon, teljes mértékben számot vet ezzel a problémával. „A megismerés utópiája az volna, hogy a fogalomnélkülit fogalmakkal nyissuk fel, anélkül azonban, hogy a fogalmakhoz igazítanánk.” Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 21. A továbbiakban: ND.

³ Vö. „a sziszifuszi munka, mely nem volna a filozófia legrosszabb definíciója” – ND 114–115.

⁴ ND 20.

galmiság elfedi az egyedit – ez az érvelés *A szellem fenomenológiájának* az érzéki bizonyosságra vonatkozó fejtegetéseire emlékeztet, mely szerint a nyelv nem alkalmas az egyedi kimondására. Amíg azonban Hegel szerint ez nem is a nyelv, illetve a filozófia feladata, addig Adorno számára az egyedi és a rész meggondolása lehet az igazságban érdekelt filozófia egyetlen célja, mivel az egészre kérdező és a csak az egészet szem előtt tartó gondolkodás a heteronóm valósághoz – mint arra a történelem keserű tapasztalatai tanítanak – egyedül agresszióval képes viszonyulni.

Mennyiben jelentenek a fogalmak veszélyt a filozófia számára? A filozófia már születésekor a fogalmiság eredendő bűnébe esett. E bűnös hagyomány Adorno szerint Heideggerben jut el végpontjára, aki a hagyományos fogalmak destrukcióját követően saját eredeti törekvéseivel szembekerülve egy még az eddigieknél is sokkal inkább egzakt terminológiát teremt, amely „legalább annyira standardizált, mint a világ, amelyet hivatalosan tagadni kíván”.⁵

Mi tehát a fogalom? A fogalom az identitás. Mi az identitás? Minden heterogenitás, specifikum, vagyis minden elevenség tagadása. Adorno úgy lázad az idealizmus ellen, ahogyan Kierkegaard lázadozott Hegellel szemben. A dialektika az idealizmus, a mindent egyazon elv kényszerabroncsába integrálni igyekvő akarat mechanizmusa – ebből világossá válik, hogy a negatív dialektika az ellentétek *megőrzésében* érdekelt, anélkül azonban, hogy feladná a közvetítés lehetőségét. Az idealizmus azonban elemésztí az ellentéteket; ragadozó állathoz hasonlatos, aki önmaga másikjára csak mint áldozatra szomjazik, és hogy a lakmározást jó lelkiismerettel vihesse véghez, a másikat alacsonyabb rendűnek tartja. Minden idealizmus ideológiája, hogy a nem-én – e fogalommal Adorno nyilvánvalóan Fichtére utal –, és végső soron minden, ami a természetre emlékeztet, alacsonyabb rendű és valójában értéktelen. „A rendszer a szellemmé lett gyomor”, amelynek „vérszomja a nem-azonosra irányul”.⁶ Az idealizmus tárgyalásakor nem pusztán a gondolkodás absztrakt képződményéről van szó, nem egy filozófiáról a sok közül, hanem a szűkebb értelemben vett filozófián is túlnyúló, az újkort alapvetően meghatározó gondolkodói magatartásról. E gondolkodás a létet a fogalom alá rendelte – e megállapítás kritikai újratárgyalása elengedhetetlen annak fényében, hogy sem a fogalmak nem függetlenek a valóságtól, sem pedig a valóság a fogalmaktól. A rendszer vérszomja, a valóságnak a fogalmiságba való, erőszakkal történő (re)integrációja egyúttal a rendszergondolkodás és a kapitalizmus baljós rokonságát is leleplezi – a kapitalizmus szintén a nem szűnő expanzió, önmaga másikjának folyamatos felélése révén tartja fenn magát.⁷

Adorno számára a filozófia két paradigmája – a görög, mely szerint az igazság nehezen és csak kevesek számára elérhető, illetve a hegeli, mely sze-

⁵ Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964, 9.

⁶ ND 34.

⁷ Vö. ND 37.

rint az igazság csak borzasztó nehezen érhető el, azonban, elvileg, mindenki számára – egyaránt elégtelennek bizonyul. Ahol ugyanis a filozófia előre bejelenti győzelmét, ott igénytelenné és nevéhez méltatlanná válik. A megismerés hegeli tornagyakorlata, mely szerint úszni csak úgy lehet megtanulni, ha rögtön fejest ugunk a mélyvízbe, csak akkor hiteles gesztus, ha vállaljuk a megfulladás kockázatát. Ezzel szemben minden filozófia, amelyben előre borítékolható a happy end, csupán a kultúripar rekvizituma.

E megfontolások után kézenfekvő a kérdés: melyek a filozófia további lehetőségei? Igaz volna, hogy „a filozófia csak ott válik többé az üzemszerű tevékenységnél, ahol exponálja saját totális kudarcát”,⁸ vagyis azt, hogy számára nincs más út, mint „önmaga szakadatlan kritizálása”?⁹

Bizonyos értelemben valóban így áll a helyzet. Önmaga kritizálása azonban olyan tanulságokkal szolgálhat, amelyek eddig az önnön sikerében lankadatlanul bízó gondolkodás számára szükségszerűen rejtve maradtak.

3. A tapasztalat fogalmáról

Amikor Kant a tapasztalat transzcendentális lehetőségfeltételeit vizsgálja, lényegét tekintve arra kérdez rá – s a kriticizmus három, illetve négy híres kérdése mellett ez sem kevésbé jelentős kérdés –, hogy *mit tudunk megtapasztalni*. Kant ezzel számos tekintetben kijelöli az utána következő filozófiák kérdésfelvetésének irányát. A *Negatív dialektika* szintén e kérdés horizontján mozog. Az Adorno által kifejtett filozófiakritika ugyanis, pszichoanalitikus, marxista vagy egyéb keretek között, de segíthet föltárni a filozófiát megelőző szellem-előttit. Nem a husserli életvilágról van szó, azonban ahhoz hasonlóan mégis egy olyan, kanti értelemben vett transzcendentális szféráról, amely minden lehetséges tapasztalat feltételül szolgál.

A tapasztalat adornói elemzésekor két mozzanatot kell kiemelnünk. Az egyik, amelyet fenntartásokkal ugyan, de marxistának, illetve materialistának nevezhetnénk, arra vonatkozik, hogy minden fogalmi egy nem-fogalmira, minden azonos egy nem-azonosra, minden tudati egy nem-tudatosra megy vissza. Ahogyan Marx az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban megjegyzi, az élet szerveződésének legelemibb szintje nem a tudat, hanem az érzékiség, a munka fáradtsága, ezért aztán „[a]z érzékiségnek kell minden tudomány bázisának lennie”.¹⁰ Adorno maga is gyakran utal az érzékiség különböző mozzanataira, a megismerés nyers testiségére. Célja egy „nem naiv realiz-

⁸ ND 28.

⁹ ND 16.

¹⁰ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1970, 75.

mus”¹¹ kidolgozása, amely szemben áll mind a naiv realizmussal, mind pedig az idealizmussal. A naiv realizmus számára a fogalmiság valami olyasmi, ami szemben áll az objektummal, és ahhoz képest teljességgel külsődleges. Az idealizmus ezzel szemben a fogalmiságot olyanként fogja fel, mint ami konstitutív a tárgyak adottságmódjai számára. Adorno a két álláspont közötti középutat keresi, mivel egyrészt a naiv realizmus Kant kopernikuszi fordulata után nem több, mint vállalhatatlan, prekritikai dogmatizmus, másrészt az idealizmus fogalma önellentmondás, mivel számára az objektum „a gondolkodás produktuma”.¹² Így a megismerés nem több, mint pusztá tautológia, hiszen a megismerés a megismert dologban mindig csak önmagával találkozik. Ez azonban nem tarthat igényt a megismerés nevére.

Az igazi megismerés lehetősége azon áll vagy bukik, hogy biztosítani tudjuk-e az objektum függetlenségét a szubjektumtól és annak fogalmi apparátusától. Ezt azonban nem naiv módon kell tennünk; nem arról van szó tehát, hogy minden fogalmiságot magunk mögött hagynánk – fogalmiság nélkül ugyanis sem gondolkodás, sem tapasztalat nem volna lehetséges. A fogalmak meghatároznak, azonosítanak. A gondolkodás, ahogy egy helyütt Adorno írja, nem más, mint azonosítás. A kritika nem a fogalomra, illetve a gondolkodásra mint olyanra vonatkozik, hanem csak arra a gondolkodásra, amely *teljes egészében* kimerül az azonosításban. Adorno ezért igyekszik kiemelni azokat a kognitív funkciókat, amelyek nem azonosítják tárgyakat meghatározott tulajdonságok hordozójaként, hanem – Nietzschével szólva – megőrzik „a lét sokértelmű karakterét”.¹³ Ilyen tevékenységekkel találkozunk például a megnevezés esetében és, kézenfekvő módon, műalkotások értelmezésekor. Ez utóbbi előrejelzi, hogy míg Adorno itt tárgyalt műve valóban alapvetően kritikus és negatív eredményekkel szolgál, addig filozófiájának pozitív oldalát elsősorban az *Esztétikai elmélet* című műben találhatjuk meg, illetve abból kiindulva rekonstruálhatjuk. Ennek fényében nem túlzás arra utalni, hogy a két fő mű kölcsönösen egymásra van utalva.

Térjünk vissza a tapasztalat problémájára. A tapasztalat, illetve a szellemi tapasztalat fogalma vörös fonálként húzódik végig a *Negatív dialektikán*. E fogalom, mivel éppen a nem-azonossal és a nem-fogalmival van összefüggésben, maga is definiálhatatlan. A negatív dialektika ennek ellenére a legkevesbé sem adja fel igazságigényét. Mindezt a Kanttal folytatott vitával tehetjük érzékletessé. A kanti kritícizmus egyik antinómiája abban áll, hogy bár a transzcendentális eszmék nem rendelkezhetnek objektív realitással, mégis

¹¹ ND 185.

¹² ND 189.

¹³ Vö. „A legfontosabb, hogy nem vehetjük el a léttől sokértelmű karakterét: ehhez kell a jó ízlés, igen tisztelt uraim [...]” Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Holnap Kiadó, Budapest, 1997, 303.

rendelkezniük *kell* e realitással ahhoz, hogy egy értelmes gondolat kifejezése lehessenek. Kant maga mutatta meg, hogy a transzcendentális eszmék nem lehetnek a tapasztalat tárgyai, Adorno szerint azonban ha ez így volna, akkor pusztá gondolatként üresek volnának. A metafizika megmentésének kanti kísérlete kudarcra ítélt, mert nem lehetséges meghúzni a határt aközött, ami megismerhető, és aközött, ami nem megismerhető, de a gondolkodás lehetőségének szükségszerű feltételét alkotja.

Nem az a lényeges, hogy ez mennyiben releváns ellenvetés Kanttal szemben, hanem az, hogy mennyiben mutatja meg Adorno saját gondolkodásának irányát. Adorno álláspontját rekonstruálva úgy fogalmazhatunk, Kant érdeme éppen abban áll, hogy ezt az apóriát felismerve maga is megkülönböztette egymástól az eszme regulatív és konstitutív funkcióit, és *A gyakorlati és kritikájában* Isten, a szabadság és a halhatatlanság eszméjének ilyen konstitutív funkciót tulajdonított. Kant tehát így egyrészt fontos lépést tett az immanencia irányába, másrészt pedig, amennyiben a szabadság eszméjének konstitutív mozzanatát hangsúlyozzuk, úgy plauzibilissé tehető az elképzelés, mely szerint a megismerés előre adott formái idővel változni is képesek. Ha a szubjektum nem más, mint eredeti appercepció, akkor ennek megfelelően a megismerésben adódó formákat egy *dinamika* mindenkori mozzanataiként kell elgondolnunk. A tapasztalat e dinamikus felfogására támaszkodva ahelyett, hogy „nem tudjuk”, minden esetben jogos volna azt mondanunk, hogy „*még* nem tudjuk”. Így a metafizika kudarcát követően egy olyan gondolkodás látszik körvonalazódni, amely sosem válik ugyan, mint Hegelnél, önmaga számára teljességgel átláthatóvá, ám amely éppen emiatt mindig több volna önmagánál. Ez a gondolkodás többé nem tartana igényt arra, hogy övé legyen az utolsó szó.

4. Adorno és a fenomenológia

Adorno kritikus volt a fenomenológiával szemben, amelyben az általa bírált idealizmus korszerű formáját látta.¹⁴ Alapvetően azonban egy félreértésről van szó – Adorno főként azt bírálja Husserlben, amit Husserl maga is bírált a filozófiai hagyományban: a kritikai mozzanatot nélkülöző metafizikát, a dogmatikus ismeretelméletet és az életvalóságtól eltávolodott spekulációt. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy Adorno és a fenomenológiai mozgalom megalapítója között világos párhuzamokat találhatunk. A *Negatív dialektikában* a fenomenológiai megközelítéssel, a kontingens fenomenalitásra való

¹⁴ Lásd elsősorban Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In uő: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

affinitással teljes összhangban ezt olvassuk: „hogy a változhatatlan igazság, a mozgásban lévő, elmúló pedig látszat volna, azt többé nem állíthatjuk”.¹⁵ A változásra és a sokértelműségre való érzékenység összekapcsolódik a tapasztalatfogalom mindkét gondolkodásban betöltött alapvető szerepével is. Adorno szerint a tapasztalatban a szubjektív és az objektív átjár egymásba, kölcsönösen konstitutívak egymás számára. A különböző kiindulópont ellenére ez ismételten összhangban van a tapasztalat fenomenológiai fogalmával és az intencionalitás gondolatával. Lényeges különbség azonban, hogy Husserlrel szemben Adorno nem feltételez transzcendentális szférát a tudat számára, s nem tekinti logikailag elsődlegesnek a szubjektivitást az objektívhez képest. A szubjektum, hogy ezzel a közhelyszerű megfogalmazással éljünk, Adorno számára is elvesztette centrumát – érzelésének egyik központi gondolata azonban az, hogy éppen ez a decentralizáció, illetve a szuverenitás elvesztése az, ami a szubjektumot érzékennyé teszi a tapasztalatra, amely tapasztalat ezáltal elemi jelentőségre tehet szert számára. Ha ugyanis Kantnál a tapasztalat egysége összefügg az appercepció eredeti-szintetikus egységével, vagyis magának a szubjektivitásnak az egységével, az „én gondolkodom”-mal, akkor egy sokértelmű tapasztalat, mely megőrzi és visszaadja a valóság heteronómiáját, éppen egy olyan szubjektivitás számára lehet csak lehetséges, amely maga is sokértelmű, és nem rendelkezik centrummal. Vagyis ha a tapasztalatban a sokféleséget, a meglepetést, a szétszórtságot hangsúlyozzuk, akkor kézenfekvő, hogy emellett a szubjektumot is ilyen attribútumokkal ruházzuk fel, illetve ilyenek gondoljuk el.

Ha igaz az, hogy a fenomenológiában ma minden azon múlik, hogy az élményt egyszersmind tapasztalatként fogjuk fel, akkor egy ilyen koncepció kidolgozásának tekintetében nem volna hiábavaló Adornóra is támaszkodnunk. Adorno metafizikakritikájának egyik legfőbb törekvése a *valóság* rehabilitációjára irányul – e rehabilitációt követően nemcsak a tapasztalat sokfélesége válik bizonyos tekintetben jobban hozzáférhetővé, hanem e tapasztalat a szubjektív jelentéseken és értelmezéseken túlmenően egyúttal az objektivitás indexévé is válik. Nem arról az objektivitásról van szó, amely a fakticitás értelmében véve meghatározott és lényegileg felülírhatatlan adottságokkal rendelkezik, hanem arról az objektivitásról, amelynek mélyén utópikus potenciál rejlik. A cél annak megmutatása, hogy a transzcendentális eszmék akkor is rendelkezhetnek értelemmel, ha nem adunk nekik transzcendentálfilozófiai megalapozást. A tapasztalat ugyanis arra tanít, hogy a dolgok mindig többet tükröznek vissza annál, mint amit a megismerés fénye rájuk vetít. A tényleges valóságban egyúttal mindig egy másik, egy lehetséges valósággal is találkozunk. A művészet ebből megérez valamit, és bár „a művészet látszat”,¹⁶ „a látszatban már

15 ND 354.

16 ND 396.

felsejlik az is, ami túl van e látszaton”.¹⁷ A „Vissza a dolgokhoz” maximának így nemcsak a filozófia tudománypolitikai rehabilitálásának szempontjából, hanem elsősorban azért van döntő jelentősége, mert az a gondolkodás, amely nem veszíti szem elől a világ színeinek sokféleségét, képes az identitás kereteinek szétszakítására, és az immanens létezés legkisebb részletében is abszolút érvényességgel bíró mozzanatot lát. Talán megengedhető a kizárólag az immanenciára támaszkodó gondolkodást materializmusnak nevezni. Ha pedig így fogjuk fel, akkor éppen a materializmus az, amely a világra a megváltás nézőpontjából tekint.¹⁸

¹⁷ ND 397.

¹⁸ Vö. Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 283.

A láthatatlan festészete Michel Henry Kandinszkij-értelmezése

Michel Henry Kandinszkij-értelmezésének legfontosabb tézise szerint Kandinszkij „a láthatatlan festője”. Ebben az előadásban ezt az állítást próbáljuk körüljárni, elhelyezni és értelmezni Michel Henry és Vaszilij Kandinszkij írásait vizsgálva.

1. Michel Henry és a láthatatlan problémája

Már Michel Henry első jelentős filozófiai művében, a *L'Essence de la manifestation*ban¹ is fontos szerepet kap a láthatatlan problémája. A második kötet egyik fejezete (51. §) a *Látható és láthatatlan* (*Visible et invisible*) címet viseli.

A láthatatlan – hangsúlyozza Henry – nem nemlétező (*néant*) és nem semmi (*rien*), hanem a jelenség eredeti dimenziójának és struktúrájának effektivitása (*effectivité*). E szerint az értelmezés szerint látható és láthatatlan nem egymás ellentétei, és nem alkotnak semmiféle dialektikus egységet. Látható és láthatatlan továbbá nem alakulhatnak át egymásba, nincs lehetőség a közöttük való átjárásra (*passage*). Láthatatlan és látható egymástól távol, ugyanakkor mégis egyszerre léteznek, megőrizve saját pozitívitásukat és tényleges effektívitásukat. Egy paradox formulát használva: abszolút különbségük így a nem-különbözésben – pontosabban az egymás iránti közömbösségben (*indifférence*) – áll.

A szöveg egy számunkra rendkívül fontos állítását kiemelve: lehetetlen, hogy a láthatatlan „láthatóvá váljon”. Michel Henry szavaival élve: a látható és a láthatatlan problémája elvezet a végső ontologikus struktúrák lényegi eltérésének (eidetikus heterogenitásának) kérdéséhez.

A szöveg tanúsága szerint leginkább a kereszténységnek sikerült megértenie azt a problémát, hogy a láthatatlan a láthatóval meghaladhatatlan módon áll szemben – és ezáltal sikerült a létezés új és végtelen dimenzióját feltárnia. A keresztény gondolkodás középpontjában ugyanis Henry szerint a lét és az élet megjeleníthetetlen (*irreprésentable*) lényegének hatékonysága és valósága áll. A szöveg ugyanakkor kiemeli a kereszténység ellentmondásos jellegét is. A Hegyi beszéd² olyan paradox állításait idézi, amelyek a kétfajta

¹ Michel Henry: *L'Essence de la manifestation*. PUF, Paris, 1963.

² Mt 5,3–10. (Lk 6,20–49.) „Boldogok a lelki szegények: mert ők a mennyeknek országa,/ Boldogok, a kik sírnak: mert ők megvigasztaltatnak./ Boldogok a szelídek: mert ők örökségül

világ (az itteni és a *másvilág*) közötti különbségre utalnak. Ez igazolja a két létstuktúra ontologikus heterogenitását. Ami itt bánat és megfosztottság, az ott (*ailleurs*) öröm, birtoklás, boldogság. Másként fogalmazva: az ontologikus heterogenitás a valós és a nem-valós (*réel-irréel*) szembenállásaként tűnik fel. A láthatatlan felismerése ugyanakkor – a kinyilatkoztatás (*révélation*) nyomán – nem más, mint a valóság (*réalité*) felfedezése. A szöveg szerint ugyanis a valóság és az élet lényege a láthatatlanban lakozik és teljeseedik be. Henry felfogásában a láthatatlanban nincs semmi, ami a láthatón túl (*au-delà*) lenne.

A *L'Essence de la manifestation* hivatkozott fejezete azt állítja tehát, hogy a láthatatlan nem más, mint az élet eredeti lényegének kiteljesedése a radikális immanencia szférájában.

2. A láthatatlan fenomenológiája

Michel Henry saját fenomenológiáját a láthatatlan fenomenológiájának (*phénoménologie de l'invisible*) nevezi. De hívhatnánk „életfenomenológiának” (*phénoménologie de la Vie*) is.

Michel Henry – ahogyan azt a *Phénoménologie matérielle*³ bevezetésében is említi – a fenomenológia radikalizálására vállalkozik műveiben. Ez a radikalizálás elsősorban a vizsgálódás tárgyának megválasztására, vagyis a fenomenológiai irányulás problémájára vonatkozik: Henry a *világ* (a láthatóság) tartománya helyett a láthatatlan *életet* vizsgálja.

Ha a fenomenológián a megjelenés, megnyilatkozás, adódás vizsgálatát értjük, akkor az élet radikális értelemben fenomenológiai jelleggel bír (vagyis magát az adódást jelenti). Michel Henry fenomenológiakritikája szerint a klasszikus fenomenológia (itt elsősorban Husserlre és Heideggerre gondol) csak a világban adódó tárgyakkal foglalkozott, a világot a transzcendencia közegeként gondolva el. Ebben a közegben minden fenomén intencionális korrelátumként adódott számunkra.

Ezzel szemben az élet fenomenológiája kizárja az intencionális megközelítést. Az életnek ugyanis ahhoz, hogy „önmagánál legyen”, nincs szüksége semmilyen intencionális vonatkozásra, semmilyen „láttatásra”.

Henry is hangsúlyozza, hogy az élet ősi önadódása az eredendő fenomenalitás. Az élet önadódása azt is jelenti, hogy minden kívülségtől

bírnák a földet./ Boldogok, a kik éheznek és szomjúhozzák az igazságot: mert ők megelégtettek./ Boldogok az irgalmasok: mert ők irgalmasságot nyernek./ Boldogok, a kiknek szívök tiszta: mert ők az Istent meglátják./ Boldogok a békességre igyekezők: mert ők az Isten fiainak mondatnak./ Boldogok, a kik háborúságot szenvednek az igazságért: mert övék a menyeyeknek országa.”

³ Michel Henry: *Phénoménologie matérielle*. PUF, Paris, 1990.

mentesen afficiálja önmagát. Az élet önaffekció. Ehhez az élethez azáltal van hozzáférésünk, hogy részesei vagyunk (élünk és éljük). Henry egyik fontos tézisét idézve: tudat, intencionalitás, *Dasein* nélkül kelünk életre – vagy pontosabban: nem mi kelünk életre, hanem az élet jön el bennünk.

Azonban, saját kérdésünkhöz visszatérve, mivel az élet láthatatlan, így az élet fenomenológiája a láthatatlan tartományát érinti. Ezen a ponton vetődik fel a látás, illetve a láthatóság kérdése.

3. A látás problémája

Michel Henry a látás problémáját tárgyalva többször hivatkozik Descartes-ra, aki különbséget tett a szem látása és az elme belátása között. Az *Elmélkedések* híres viasz hasonlatát felidézve világos számunkra, hogy a viasz megváltozása (megolvadása) során a látás tanúsága hamisnak bizonyul. A megváltozott viaszt (amely elvesztette színét és formáját) egyedül az elme képes ugyanazon viaszként felismerni. Az elme belátása ekkor igazabbnak bizonyul, mint a szem látása. Másképp fogalmazva, egyedül az elme belátása teszi lehetővé a szem látását. Descartes-ot idézve: „Azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmében levő ítélőképesség révén ragadom meg.”⁴

Michel Henry a *Généalogie de la psychanalyse* című művében (1985) Descartes egyik alapvető felismerésének tartja a „videre videor” gondolatát. Az én, mint elsődlegesen gondolkodó dolog, nem csupán kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró; hanem egyben elképzelő és érzékelő dolog is. A *Második Elmélkedés* végső belátását idézve:

És íme, végül is magamtól eljutottam oda, ahová el akartam jutni, Minthogy ugyanis most már tudom, hogy magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelőtehetség által észlelem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján észlelem, hogy megértem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet.⁵

Ebből Michel Henry azt emeli ki, hogy minden érzékelést (így a látást) egy első-eredeti benyomás (önaffekció) tesz lehetővé: a látás tehát elsősorban annak érzése és bizonyossága, hogy látunk (függetlenül minden külső tárgytól).

⁴ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 41.

⁵ I. m. 43.

Nem véletlen, hogy ez a descartes-i felismerés megjelenik Michel Henry Kandinszkijről írt tanulmányában is, mely *Az absztrakt festészet és a kozmosz* címmel⁶ jelent meg 1989-ben. Ez a tanulmány a tárgyas festészetről az absztrakt (vagy másképp fogalmazva: konkrét) festészet felé történő fordulat lényegét elemzi Kandinszkij példáján.

A továbbiakban erre a tanulmányra hivatkozunk, melyet megpróbálunk együtt olvasni Kandinszkij teoretikus írásaival.⁷

Michel Henry esztétikai szövegei (az említett tanulmány, valamint Henry Kandinszkijről írt könyve, az egy évvel korábban megjelent *Voir l'invisible*⁸) a látás és a láttatás problémáját érintik.

Mindenekelőtt meg kell értenünk Michel Henry választását. Miért éppen Kandinszkij festésze foglalkoztatja? Miért neki szenteli egyetlen „esztétikai” művét? Ugyanakkor fel kell vetnünk a kérdést: ez a megközelítés mennyiben esztétikai? Ha esztétikán az észlelés és érzékelés eredeti megközelítését értjük, akkor mindenképpen az.

Még száz évvel Kandinszkij „forradalma” után sem könnyű túllépni a festészet hagyományos értelmezésén. A festészet klasszikus értelme szerint reprezentáció, vagyis újra-megjelenítés, újra-láttatás. A festészet így a felismerés örömét adja a felismert hasonlóság, a jól sikerült utánzás (mimézis) révén. Ha azonban – és térjünk itt vissza Descartes belátásához – a látás (a külső tárgyak tekintetében) bizonytalan, érzékszerveink megcsalhatnak, akkor mire alapozható a képen felismert hasonlóság „valósága”? A festészet forradalma, Michel Henryt idézve, a látás forradalma. Azt is mondhatnánk, hogy az absztrakt festészet a festészet alapvető szemléletváltozása következett be. A festészet ezután nem kíván a látható világ reprezentációja (annak tökéletlen mása) lenni. Nem törekszik többé ilyen láttatásra. Nincs rajta kívül álló, elérni kívánt tárgya, nem irányul semmi külső „valóságra”. (Kandinszkij ezt úgy fogalmazta meg, hogy műveiben kizárólag a művészet belsőleg logikus, külsőleg szerves, elkerülhetetlen továbbfejlődése érdekelte.) A festészet így saját szakadatlan működésben-létét jeleníti meg – vagyis az életet.

A festészet ekkor többé nem a világ reprezentációja, hanem az élet manifesztációja. Az absztrakt festészet így lesz az eredendő, „gondolkodó látás” működése, vagy – Kandinszkijt idézve – az eleven kozmosz⁹ kifejezése.

⁶ Michel Henry: *La peinture abstraite et le Cosmos* (Kandinsky). In *Le Nouveau Commerce*. 1989, 37–52.

⁷ Lásd: *Écrits complets* II. Édition Denoël Gonthier, Paris, 1970; *Écrits complets* III. Édition Denoël Gonthier, Paris, 1975; *Regards sur le passé et autres textes*. Édition Hermann, Paris, 1975.

⁸ Michel Henry: *Voir l'invisible – sur Kandinsky*. Bourin-Julliard, Paris, 1988.

⁹ Ahogy Kandinszkij egy interjúban (1937-ben) megjegyzi: „A művészet csak akkor lehet nagy, ha közvetlen összeköttetésben áll a kozmikus törvényekkel, és azoknak rendeli alá

4. Michel Henry Kandinszkij-értelmezése

Michel Henry szerint Kandinszkij zseniális felfedezése a fordulatban áll, ez a fordulat pedig a tiszta tapasztalathoz való visszafordulás. Pontosabban, ez a dolgok felől a dolgok tiszta tapasztalatához való visszatérést jelenti. Azt is mondhatnánk, hogy a látás forradalma Kandinszkijnál nem más, mint egy új, érzéki látás felfedezése.

Kandinszkij tiszta színei (*reine Farben*) mindenfajta környezettől mentesen, szabadon előtűnő, a semmiből feltörő színek: „Piros, Sárga, Kék mint olyan!” Ezek a színek hatnak ránk, benyomással bírnak. Ahogy ezt Kandinszkij is megfogalmazza *Szellemiség a művészetben*¹⁰ című írásában: „A szín tisztán fizikailag hat ránk.” Ezek a fizikai benyomások pedig elmélyülve „mély élménnyé alakulhatnak”.

A színek ereje ugyanis az emberi lélekre hat. Hosszabban idézve Kandinszkij ide illő megfogalmazását:

A szín olyan eszköz, amellyel közvetlenül lehet a lélekre hatni. A szín – billentyű, a szem – zongorakalapács, a lélek – sokhúrú zongora.

A művész olyan kéz, amely a billentyűk segítségével *célszerű rezgésbe* hozza az emberi lelket.

A színek harmóniája tehát csak az emberi lélek célszerű megérintésének elvén alapulhat.

Ezt az alapot a *belső szükségesszerűség* elvének nevezzük.¹¹

A színek tehát belső csengést keltenek a léleekben, a festőnek pedig ezt a lelki rezgést – ezt a vibrációt – kell megfesterenie.

Fontos itt hangsúlyoznunk a festészet és a zene mély párhuzamát; felfedezéseivel azonban a zene jóval a festészet előtt jár. Ismét Kandinszkijt idézve:

A legtermékenyebb tanulságok ma a zenéből vonhatók le. Néhány kivételtől eltekintve a zene már évszázadok óta az a művészet, mely nem a természeti jelenségek ábrázolására, hanem a zenész lelki életének a kifejezésére és a zenei tónusok sajátos életének megteremtésére használja a maga eszközeit.¹²

magát. Ezeket a törvényeket öntudatlanul érezzük, ha nem kívülről közeledünk a természethez, hanem belülről: a természetet nem csak látunk kell, át is kell élnünk. Amint látja, ennek a »tárgy« felhasználásához semmi köze sincs. Éppenséggel semmi!” Idézi Székely András: *Kandinszkij*. Gondolat, Budapest, 1979, 44.

¹⁰ *Über das Geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei*. Piper Verlag, München, 1911. Magyarul: Vaszilij Kandinszkij: *A szellemiség a művészetben*. Ford. Szántó Gábor András. Corvina, Budapest, 1962, 33.

¹¹ I. m. 36.

¹² I. m. 28.

A festő szerint innen erednek a ritmus, valamint a matematikai, absztrakt konstrukció terén folyó kísérletek. Kandinszkij tehát tudatosan nevezi absztrakt képeit „improvizációknak” és „kompozícióknak”.

A kompozíciókat a színek mellett az elemi formák szerveződése alkotja. A formák is benyomással bírnak a lélekre: egy erőt ébresztenek fel benne. Minden forma – hivatkozik Michel Henry Kandinszkij *Pont-vonal-sík* tanulmányára¹³ – egy erő, mely erő csak bennünk létezik. A harmonikus vagy egymásnak feszülő formák így lesznek egy lírai vagy drámai univerzum megnyilvánulásai.

Michel Henry szerint Kandinszkij „az intuíció zseniális filozófusa”.¹⁴ Nem a látható dolgokat festi, hanem a dolgok bennünk keltett benyomását engedi érvényesülni: a színek tonalitását és a formák dinamikáját. Kandinszkij így „a láthatatlan festője” lesz, azt festi – Michel Henryt idézve –, amit az ember nem lát, és sohasem látott.

A filozófus ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a festő az elemek elméletével mintegy megkettőzte az elemeket. Minden valós színnek megvan az affektív tonalitása, minden érzéki formának a maga dinamikája.

Így különbséget kell tennünk a külső látszat és a belső benyomás, a látható és a láthatatlan között. Itt hivatkozhatunk Kandinszkij egy kései szövegére, mely az *Absztrakt vagy konkrét* (1938) címet viseli.

Az absztrakt művészet így a »reális« világ mellé odahelyez egy új világot, amelynek külsőleg semmi köze a valósághoz. Belsőleg viszont ugyanúgy alá van vetve a »kozmosz világ« törvényeinek. Így kerül a »természet világa« mellé a »művészet világa« – egy nem kevésbé reális, konkrét világ.¹⁵

A festészet elemei ugyanakkor – írja idézett tanulmányában Henry – a világ elemei is. Persze csak abban az esetben, ha világ alatt a husserli „életvilágot” értjük. Azt az életvilágot, amely Husserl szerint „állandóan előzetesen adott, állandóan és előzetesen létezőként érvényes”.¹⁶

Michel Henry azonban nem életvilágról, hanem életről beszél. A ránk benyomással bíró dolgok valósága (mely nem más, mint ez a benyomás)

¹³ *Punkt und Linie zur Fläche* (Bauhausbücher, nr. 9). Albert Langen Verlag, München, 1926. Magyarul részletek in Mezei Ottó (szerk.): *Bauhaus. Válogatás a mozgalom dokumentumaiból*. Gondolat, Budapest, 1975.

¹⁴ Michel Henry: *Radikale Lebensphänomenologie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1992, 288.

¹⁵ Idézi Székely: i. m. 202.

¹⁶ Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*. I–II kötet. Ford. Berényi–Mezei–Egyedi–Ullmann. Atlantisz, Budapest, 1998, 183.

elválaszthatatlan saját életünk benyomásától. Ez az a hihetetlen következtetés – hangsúlyozza Henry –, amelyre Kandinszkij az elemek elméletéből jutott, még mielőtt művészetében megvalósította volna.

A Kandinszkij által megfestett „benyomások“ (impressziók) tehát nem a dolgok, hanem az élet benyomásai. Ehhez az élethez pedig – ahogyan már hangsúlyoztuk – azáltal van hozzáférésünk, hogy mi is részesei (vagyis élők) vagyunk.

Az élet önadódásának megjelenése ez a festészet, melynek tárgya egy eredendő, szinguláris, önafficiált Alany. Michel Henry tanulmányának záró sorait idézve: „Ő a levegő, melyet belélegzünk, a talaj, melyen megvetjük lábunkat – vagy még inkább maga ez a légzés, ez a mozgás, ez a test, mely én vagyok: a Kozmosz.”¹⁷

„Ez a kozmosz pedig – már Kandinszkijt idézve – a szellemi mozgásban lévő kozmosza.” Az, amiben a halott anyag is élő szellem.

5. Az együtt-érzés közössége

Az élet abszolút szingularitása kapcsán felvetődik még az élők közösségének kérdése.

Egy évvel a Kandinszkij-tanulmány után, a *Phénoménologie matérielle* záró tanulmányában (a *Pathos-avec* fejezetben), mely *A közösség fenomenológiájáért (Pour une phénoménologie de la communauté)* címet viseli, Michel Henry a Kandinszkijt csodáló közösségről beszél. Ez a közösség egy érzés, egy tapasztalat közössége; alapja a benyomás, az önaffekció abszolút szubjektivitása. A műben, a festőben és a csodálóban tehát ugyanaz az érzés jut kifejezésre. Együttesen „érzés-közösséget” (*communauté pathétique*) alkotnak. Ennek a – Michel Henryt is magába foglaló – láthatatlan (térhez és időhöz nem köthető) közösségnek tehát mi is részesei lehetünk, ehhez elég egy Kandinszkij-képre „érzéssel” tekintenünk, hogy így átéljük–elszenvedjük a kép hatását. És hogy ki képes erre? Mindannyian, hiszen Kandinszkij szerint „[...] nincs olyan ember, aki ne fogna fel valamit a művészetből. Minden mű és a művek minden egyes eszköze minden emberben kiváltja azt a remegést, mely alapvetően a művészével azonos [...]”¹⁸

Felvethető még legvégül az interpretáció kérdése: vajon mennyiben helytálló Michel Henry Kandinszkij-értelmezése? Válasz helyett folytassuk az előbbi Kandinszkij-idézetet: „[...] a néző lelkétől függően ez a remegés más lelki húrokat is megpendíthet. Ez a néző fantáziájának meglódulása, a fantá-

¹⁷ Henry: i. m. 292.

¹⁸ Kandinszkij: A színpadi kompozícióról. Idézi Székely: i. m. 102–103.

zia pedig mintegy »tovább teremti« a műalkotást.»¹⁹ A léleknek az eredeti hanggal együtt remegő hangjai időnként tehát akár túlzenghetik az eredeti hangot. Az együtt rezgő hangok minden műélvezőnél (így Michel Henrynél is) módosítják a mű hatásait. „[A]z eredeti hang azonban – teszi hozzá Kandinszkij – ilyenkor sem némul el; tovább él...»²⁰

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

Pintér Judit Nóra

Nosztalgia és otthonosság¹

Hogyan emlékezhetünk nosztalgiával olyan élményeinkre, amelyek rosszak voltak nekünk? Egyáltalán mitől válik egy emlék nosztalgikusá? Emlékezet vagy melankólia inkább a nosztalgia? Vajon ugyanúgy nyitott-e egy nosztalgikus élmény utóélete a tapasztalattal együtt bővülő és módosuló újólagos értelemképződésekre, mint egy hétköznapi emlék? Mennyiben érvényesek a nosztalgiára a tapasztalat törvényei, és mennyiben mutat saját struktúrát? S vajon milyen módon járulnak hozzá identitásunkhoz nosztalgikus emlékeink? Hogy választ kaphassunk ezekre a kérdésekre, megvizsgáljuk a nosztalgiának a tapasztalathoz, az emlékezethez, a melankóliához és a traumához való viszonyát.

A *nosztosz* szó görögül hazatérést jelent, az *algosz* pedig fájdalmat. A *nosztosz* eredetileg *térbeli* hazatérésre vonatkozott, a mai nosztalgia szavunkban azonban érdekes módon a térbeli távolság helyett kizárólagosan az *időbeli* szerepel. Elképzelhető, hogy e jelentéseltolódás azzal a tapasztalattal függ össze, hogy hiába tér valaki haza, az időben nem mehet vissza: a hazatérő soha nem találhatja ugyanazt az otthont, mint amelyet elhagyott, és ez jelenti a valódi fájdalmat – elég, ha csak Odüsszeuszra gondolunk.² Jankélévitch³ szerint a nosztalgia pontosan e szomorú tényre való reakció. Érzékletes példáját adja a térbeliből időbelivé való átalakulásnak két irodalmi hős: Odüsszeusz még hazavágyik, Proust Swannje viszont már az eltűnt idő nyomában jár.⁴

Magát a nosztalgia szót 1688-ban egy svéd orvostanhallgató, Johannes Hofer rakta össze disszertációjában, a külföldön szolgáló katonák *balálos bonvágyáról* írva.⁵ A nosztalgiát a 17–18. században még a képzelet akár életveszélyes agyi zavarának tartották, azonban a 19. században, az orvostudomány

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja támogatta.

² A. Schütz: Der Heimkehrer. In *Gesammelte Schriften*. Bd. 2., Den Haag, Idézi Bernhard Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

³ Vladimir Jankélévitch: *L'Irreversible et la nostalgie*. Flammarion, Paris, 1974.

⁴ James Phillips: Distance, Absence, and Nostalgia. In Don Ihde – Hugh J. Silverman (eds.): *Descriptions*. SUNY P, Albany, 1985, 65.

⁵ Andreea Deciu Ritiovi: *Yesterday's Self: Nostalgia and the Construction of Personal Identity*. Rowman & Littlefield, 2002, 16. A katonák közömbössé váltak, visszautasították az ételt és a vizet, összeomlottak, s akár meg is haltak. Az otthonnal kapcsolatos fantáziák eluralják az elmét, s az ember többé nem képes élvezetét lelni semmiben. A jelenséget az is magyarázhatja, hogy akkoriban még nem volt elterjedt a mai civilizált világra jellemző óriási mobilitás. Lásd továbbá Jean Starobinski: The Idea of Nostalgia. *Diogenes*, 54/1966, 81–103. A fogalom ugyanakkor tartalmazza önmaga (illuzórikus) gyógyírját is, a hazatérés reményét.

fejlődésével jelentős szemantikai változáson esett át, elvesztette fizikai jellegét és generalizálódott a jelentése. A 20. században a fogalom a pszichiátria érdeklődésének a homlokterébe került, és már kizárólagosan pszichés állapotot jelöltek vele, így a fogalom pszichológiailag internalizálódott.⁶ Vagyis gyógyítható betegségből a psziché gyógyíthatatlan állapotává vált.⁷

A nosztalgia egyszerre érzés, hangulat, emlékezet és vágy. Bármiről érezzünk is nosztalgiát, azt mindenképpen átszővi a visszavágyódás, az elvágódás; mondhatnánk németül: a *Fernweh*, a vágy a távolba, a messzeségbe, a „csak innen el” érzése, amely lényegileg *térbeli* elvágódás, és amelynek a magyar nyelvben nincsen megfelelője. A magyarban csupán a szintén térbeli *Heimweh*, a honvágy létezik, amelyet ugyan nem a nosztalgia értelmében használunk, mégis mutat némi rokonságot a nosztalgiával. A nosztalgia a maga *időbeliségében* egyesíti a két fájdalmat (*Fernweh – Heimweh*), a két ellentétes, azonban mégis egy irányba mutató vágyat: *elvágyódni* a messzi múltba, amely *otthonos* volt számunkra. Valamiféle otthonra vágyunk tehát, *hazavágyunk*. Így a nosztalgia szempontjából örökösen távol vagyunk egy mindig eredetibb, autentikusabb, visszahozhatatlan otthontól, amely a tőle elvászto idő miatt felértékelődik.

A nosztalgia mint *ézés* kettős természetű: kellemes, de kicsit fájdalmas, szorító, keserű érzés. Egyszerre tartalmazza a *vágyat* („de jó lenne újra ott lenni”), amelyben egy *élethelyzet*, annak *minősége* jelenik meg, amikor nekem „valamilyen” volt, amikor „valahogyan” éreztem magam a szerelmemmel, a szülői házban vagy az óvodában; ugyanakkor tartalmazza a *tudást* is, hogy lehetetlen visszahozni azt, amire ez a vágy irányul. Ezért a nosztalgia érzését óhatatlanul a visszahozhatatlanság feletti rezignáció kíséri.

A nosztalgiában mint *vágyban* megmutatkozik a vágy sajátos természete: a beteljesedésben a vágy eltűnik ugyan, mégis örökké visszatér, mert a bennünk levő hiány, amelyből táplálkozik, végső soron nem betölthető. A nosztalgiában megbújó vágy fokozottan ilyen: a *múltra* irányul, amely valóban és végérvényesen visszahozhatatlan, nem lehet jelene többé. Ugyanakkor a nosztalgikus vágy a *jövőt* is tartalmazza mint reményt, az újra-életrekeltés reményét. A nosztalgiában egyszerre irányulunk a múltra és a jövőre. Összeköttetés alakul ki a jelen pillanata és a múlt helyzete között a vágy, a vágyódás horizontján – azonban ennek az összeköttetésnek az értelme, az eredete, az összekötő kapocs mibenléte talán nem feltárható számunkra.

Az is jellemzője a nosztalgiának, hogy mindig *utólag* alakul ki, és a *tudat háta mögött szerveződik*. A múlt egy pontja utólag válik számomra erőközponttá. Miközben átéltem, nem tudtam, nem tudhattam, milyen jelentősége lesz

⁶ Ahogyan hasonló utat járt be a *trauma* fogalma is.

⁷ George Rosen: Nostalgia: A "Forgotten" Psychological Disorder. *Clio Medica*, 10.1/1975, 28–51.

számomra, hogy nosztalgiával fogok rá visszagondolni. A tudatot is teljességgel meglepi a nosztalgia, amikor egyszer csak uralhatatlanul „rátör”.

Ennyiben a nosztalgia és a *trauma* működése között párhuzam vonható. Mindkét esetben fogva tart valamilyen múltbéli esemény, anélkül hogy tudnám, miért. Állandóan visszajárok az élményhez. Érintve vagyok, de nem vagyok *befolyással* erre az érintettségre, miközben erősen érzem a jelenlétét. A múltbéli esemény és a jelen pillanata a trauma és a nosztalgia esetében egyaránt – az őket elválasztó időtávolság ellenére – össze van huzalozva egymással. Elkerülhetetlenül egyes szám első személyben fogalmazva: *én vagyok összekötve* szagokon, képeken, tárgyakon, álmokon, vágyakon vagy kényszereken keresztül *a múltammal* – *azonban mégsem egyértelmű, hogy az identitásom kontinuitását megteremtik-e ezek az összeköttetések.* A traumapsziché számára biztosan nem identikus a traumatikus élmény. A trauma elsajátíthatatlan, integrálhatatlan; a traumatikus történet emléket idegennek érzem. Ugyanakkor a nosztalgikus élmény esetében szintén felvetődik a kérdés, hogy milyen módon *része* narratív identitásomnak, illetve hogy *tapasztalatként birtoklom-e.* Lehet-e azonosulni valami olyannal, magaménak tudhatok-e valami olyasmit, ami után ennyire sóvárgok? Hiszen éppen az a fájdalmas benne, hogy nem visszahozható, hogy nem élhetem újra át, hogy nem *ismételhetem meg* (csupán gondolatban, ahogy a traumát és minden emléket). Végül is „enyém” az élmény, vagy nem az? A nosztalgiában ugyanis nem elég szem meg azzal, hogy *a múltam részeként* az enyémnek tudom, ennél többre vágyom: *visszaállítani* ezt a múltat. Ha valóban identitásom része, akkor miért vágyódom mégis utána, miért nem elég nekem emlékként?

Egy lehetséges magyarázat lehet, hogy nem „dolgoztam fel”, hogy ez a valami már elmúlt. Ezért még nem voltam képes *elengedni* – azaz a pszichoanalízis nyelvén szólva voltaképp tudattalanul *gyászolok.* Ez tehát azt jelenti, hogy anélkül léptem túl egy történésen, hogy sikeresen elgyászoltam volna, anélkül, hogy átmentem volna a gyász munka fázisain, egészen az elengedésig, ezért a dologhoz való viszonyom elfojtás alá kerül, és fixálódok az emléknél. Ez az állapot át is vezet a nosztalgia következő minőségéhez.

A nosztalgia mint *hangulat*, hasonlóan a szorongáshoz, állapot, vagyis nem szükséges, hogy legyen tárgya; csak éppen nosztalgikus hangulatba kerültem, valamilyen régi hangulat felrémlt bennem, a jelen egy helyzetében valami ismerőset, múltbéli, otthonosat találtam, amely elrepített a jelenből. Ekkor hirtelen a jelen egésze átszíneződik, az ember eltávolodik attól, ami épp körülveszi, szélsőséges formájában a *melankolikus*hoz hasonlóan (aki freudi értelemben a *gyászoló*, akármi legyen is az, amit gyászol).⁸ A melankóliában a

⁸ A melankolikus önmagában akarja megölni a tárgyat, amit gyűlöl. Öngyűlölete mögött valójában ez van: egy rossz „élmény”, egy „rossz” vagy elvesztett „másik”, amit vagy akit ki akar irtani, de az össze van szövődve identitásával. Lásd Sigmund Freud: *Művei* VI. *Ösztönök és üszfőnsorok. Metapszichológiai írások.* Cserépfalvi, Budapest, 1997.

jelen kiüresedik, és én belesüppedhetek, belesüppedhetek a nosztalgikus múltba, amely ezzel párhuzamosan elhomályosítja a jövőt is. A nosztalgia tehát kimondottan regresszív irányba is elvihet.⁹ A melankolikus az elképzelt múltat az emlékezeten és a vágyakon keresztül idealizálja: közvetlenséget, jelenlétet, autenticitást kölcsönöz neki,¹⁰ mivel nem tudta elfogadni elmúlását, életben tartja a gyászolt tárgyat.

Látható, hogy sokféle nosztalgia van. Ezért érdemes a különféle nosztalgikus állapotokat egy *spektrumon* szétterülve elképzelni. A folytonos spektrum egyik vége a magához láncoló melankólia, a másik pedig egy „tisztán” kellemes, szép emlék, amely néha eszembe jutva örömmel tölt el. A pozicionálás egyik kritériuma lehetne, hogy a nosztalgikus emlékek milyen hatása van a jelenemre és a jövőmre. Kiüresíti-e, elvon-e tőle, avagy nyitott az új tapasztalatok visszaható átalakító ereje számára? Ritiovi¹¹ megkülönböztet *erősítő* és *reflektív* nosztalgiát. Az előbbi a Ricoeur-i értelemben felfogott ipszeitás szolgálatában áll, az utóbbi viszont az elmúlás tudatával való folytonos két helyen élés, a múltra kerülő hangsúllyal.¹²

A nosztalgiában tehát a múltra irányuló vágy fejeződik ki, s a múlt egy helyének, szagának, egy arra emlékeztető tárgynak még azokban az esetekben is *hívó ereje* van, amelyekben ez a múlt nem volt igazán kellemes akkori önmagunk számára. Sőt, ha iszonyatos volt, akkor is lehet a nosztalgia az az érzés, amellyel emlékezetünkben kapcsolódunk hozzá, mert a nosztalgia *nem a kellemességgel* áll a legszorosabb kapcsolatban, hanem *az otthonossággal*. Azonban nem a külső helyzet volt önmagában otthonos (bár ilyesmiről aligha lehet szó), hanem utólag a nosztalgiában az a *lélekállapot*, amiben akkor voltunk, idéződik fel bennünk újra, s kelti az otthonosság érzését. Tehát saját elmúlt

⁹ Fredric Jameson: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke UP, Durham, NC, 1991, 156. A nosztalgia tehát *konzervatív*, visszaállító természetű. Emiatt például a feminiszták nem szeretik, illetve azért sem, mivel a *nosztalgia-narratívák* egészen a Bibliától kezdve férfítörténetek, amelyekben a nőnek, mint például Pénélopénak, csupán annyi a dolga, hogy otthon várja Odüsszeust, akit a világot járva honvágy hajt. Lásd Teresa Maria Brown: *Rewriting the Nostalgic Story: Woman, Desire, Narrative*. PhD dissertation, University of Florida, 1989.

¹⁰ Susan Stewart: *Longing: Narrative of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. The Johns Hopkins UP, Baltimore, 1984, 23.

¹¹ Ritiovi: i. m. 104–119.

¹² A nosztalgia-spektrumon elhelyezhető a *ressentiment is* – amit a magyar *neheztelés* szó nem fed le teljesen. Amikor *ressentiment*-t érzek, valójában *kérdőm* múltam sérelmein, ragaszkodom a megaláztatásom emlékéhez, dédelgetem, táplálom, mint egy mérgező virágot. Ekkor is oda vagyok köve múltam egy emlékéhez, azonban ebben az esetben egyértelműbben az én döntésemről van szó, mint a traumatizáció vagy a nosztalgia esetében, amikor sokkal inkább megfejthetetlen és uralhatatlan a múlt „hívó” potenciálja. Fontos nekem a sérelmem, szükségem van rá, valamilyen módon építi az identitásomat, hozzátartozik ahhoz, aki én vagyok; nem tudom, és nem is akarom elengedni.

lelkiállapotunkra vagy léthelyzetünkre találunk rá a nosztalgiában, s az lesz ismerős, ezzel együtt pedig felidéződik a helyzet is, amelyben akkor voltunk. Talán ezért nem tudhatjuk előre, mi vált majd ki belőlünk nosztalgiát, mert nem a helyzet a döntő, hanem az, amit az átélőből kivált. Ezt a hangulatot őrzi meg valahogyan a lélek és a test emlékezete. A testé is, mert mindannyian jól tudjuk, hogy milyen gyakran keltik fel például szagok a nosztalgiát.

A személyes élettörténet szempontjából tehát megvizsgálhatjuk *emlékeztünkben* a múltat az *otthonosság* horizontján. Felvetődik a kérdés, hogy otthonos-e az embernek saját múltja. Otthon érzi-e magát benne? Egyáltalán, mitől válik otthonossá egy múlt, már ha otthonos egyáltalán?

Mit jelent először is otthon lenni? Amiben otthon vagyunk, az az életünk közegét, feltételét képezi. Az otthonosság általában jellemzi azt a medret, amelyet emlékeink kockáznak ki, és amelybe a tudat ágyazódik. Pszichés otthonunk, az emlékeztünk az a közeg, amely össze- és fenntartja életünket. Lévinasnál olvashatjuk, hogy „*az ember nem csupán megéli a fájdalmát vagy az örömet, hanem a fájdalmaiból és az örömeiből él*”,¹³ a Vanból táplálkozik. Bármilyen helyzet és érzés, akár a fájdalom is otthonommá válhat, otthonommá, amiből és amiben élek.

Ismerős-e az érzés, hogy vannak olyan emlékeink, amelyek gyötrődést jelentenek, mégis örökké visszatérünk hozzájuk, és az érzés, amely a nálukvaló-létünket kíséri: mintha hazatalálnánk? Ez utóbbi esetben joggal vetődik fel a kérdés, hogy *önkéntes-e* a lakó *hazatalálása* ezekhez az emlékekhez. El tudjuk-e képzelni, hogy ezeket a helyeket az emlékeztünkben nem tudjuk belakni, idegennek érezzük magunkat bennük, mégis otthonainkká lesznek, a lévinas-i értelemben belőlük élünk, belőlük táplálkozunk mint életünk *negatív feltételéből, de mégis létfeltételéből*? Biztosak lehetünk-e ennek alapján abban, hogy az otthonosság az idegenség ellentéte és kizárója?¹⁴ Meghatározza-e egy emlék otthonosságát, hogy *szívesen* időzünk-e nála? Vagy elég, ha csak *időzünk* nála (akár kényszeresen is)?

Ez a verzió a *trauma* világa, hiszen a traumához újra és újra, kényszeresen visszatér a túlélő, mondhatni lecövekel az élmény mellett, mintegy *hazajár* gyilkos emléke világába. Már biztosan ismerős neki a hely, ahol történt, a mellékes

¹³ Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*. Tanulmány–Jelenkor, Pécs, 1997, 87.

¹⁴ Az otthonosság és az idegenség kettőssége megidézi a freudi kísértetiest, az „*unheimlich*”-ot. Freud az *unheimlich* szóban az otthonosság és az idegenség összecsapására hívja fel a figyelmünket. Az *unheimlich* fogalom jelentésárnyalatai igen összetettek, és az érzés többféle helyzetben is előállhat. Egyrészt amikor a képzelet hatalmai a külvilágban önálló életet kezdenek élni, ez azt jelenti, hogy a külvilág tárgyai fokozottan projekciós felületté válnak, és már nem vagyunk képesek elkülöníteni vágyainkat vagy félelmeinket a valóságtól: ez a nosztalgia valóságteremtő potenciálja. Azonban az *unheimlich* alapvetően szembe is mehet a nosztalgiával, mert míg a nosztalgia az idegenben fedez fel ismerőst, sajátot azáltal, hogy az valami sajátára emlékezteti, addig az *unheimlich* érzését az kelti fel, hogy valami, amit addig ismerősnek, megszokottnak hittünk, hirtelen új színben, idegenként mutatkozik meg.

mozzanatokat is már ezerszer át- és átrágtá, a történést óta a traumában él, mégsem tudta a helyére tenni. Ez a *rossz otthon*, amely megfojtja lakóját. Ha máshonnan nem, a koncentrációs tábor óta biztosan tudjuk, hogy bármilyen hely, legyen az mégoly iszonyú, otthonunkká válhat, mint az egyetlen lehetséges minket körülvevő valóság, a Van: akármilyen is, megismerjük, kiismerjük, kiigazodunk törvényeiben, ráhangolódunk, és szépen lassan megszokottá, természetessé, világunkká, otthonunkká válik. Erről szól Kertész Imre *Sorstalanság* című regénye. A KZ önmagában nem otthonos, de számomra azzá tud válni, ahogyan például Sziszüphosznak is a kőtenger, amit gyötrelméül kell viselnie.¹⁵

Végül a nosztalgia az *emlékezethez* kapcsolódik. Egy emlékre gondolunk nosztalgikusan. Ez történhet oly módon is, hogy valami, egy „hívószó” emlékeztet, kiváltja a nosztalgiát, azonban legtöbbször pusztán *asszociálunk*, amit nem kísérnek nosztalgikus érzések. Felvetődik a kérdés: min múlik az, hogy mi emlékeztet, és mi idéz elő nosztalgiát?

Továbbá nem feltétlenül a saját emlékünkre emlékezünk. A nosztalgia felébredhet olyan dolog iránt is, amelyben soha nem volt részünk, amelyet *soha nem éltünk át*. Ilyenek a politikai nosztalgiák, vagy a nemzeti, illetve a kollektív nosztalgiák: milyen jó lenne a századfordulón élni, vagy az ókori napfényes Görögországban. Ez a nosztalgia viszont talán csupán modifikációja valami olyannak, amit valóban átéltem, tehát van múltbeli, tapasztalati „sajátélmény” alapja.

Mindebből az következik, hogy a nosztalgia alapvetően *konstruált* valami, hiszen maga az emlékezet is rekonstruktív, újraképző. Megkonstruálok, feltöltök, áttelekesítek valamit, amit soha nem ismertem igazán. Személyessé teszek valamit, amiben soha nem volt részem. Ekkor a nosztalgiában olyan múlt fejeződik ki, amely soha nem volt jelen. Waldenfels szerint¹⁶ maga az otthon fogalma utal vissza egy olyan *Vorvergangenbeitra*, amely valóban soha nem volt jelen, amit azzal magyarázhatunk, hogy a gyermekkorunk ősjelenei ugyan meghatározzák életünket, azonban el vagyunk tőlük vágva; továbbá azzal, hogy nem létezik tisztán természetes otthon, hiszen az otthon fogalma már mindig is megkreált, átalakított, feldolgozott, lefordított.

Ez a konstruált jelleg megjelenik az álmokban is, amikor egy régi szerelmünkről vagy valami elmúltról álmodunk, és minden olyan szép és édes, azonban felébredve csóváljuk a fejünket: ez a valóságban egyáltalán nem ilyen volt! Ugyanígy nosztalgiával tudunk emlékezni egy régi kapcsolatunkra is, miközben ha jobban belegondolunk a részletekbe, rájövünk, hogy az csöppet sem volt olyan fényes.

¹⁵ Lehetséges, hogy ezzel is magyarázható, hogy a nosztalgia átadhatatlan, megoszthatatlan magányos érzés, csak rólam szól, a nosztalgiám én vagyok, ahogyan arra a kérdésre sem lehet válaszolni, hogy „ki vagyok én?”.

¹⁶ Waldenfels: i. m. 200–201.

A nosztalgia tehát konstrukció is. Olyan képet, értelmet konstruálunk, amely talán soha nem létezett, csupán mindig erre a képre, erre a „lényegre” vágytunk; arra, hogy olyan legyen, ahogyan álmunkban megjelenik. Talán a nosztalgikus álomban egy olyan *ideálkép* kap formát, amely például egy elmúlt szerelem születése idején képződött. Valójában nem is képről, hanem *jelentésről* van szó, arról, hogy mit *képvisel* számomra a dolog. Ezért is olyan nehéz, ha elhagynak minket, mert a képtől, amit magunkban dédelgettünk a másiktól, nem könnyű szabadulni.

Ennek alapján az a következtetés adódik, hogy a nosztalgiában makacsabban rögzül a dolog számomra való jelentése, mint egy nem-nosztalgikus emlék esetében. A nosztalgia átmeneti zárványnak tűnik, amely időlegesen feltartóztatja az értelemképződést, ahogyan a pszichológiai „*korai zárás*”¹⁷ esetében. A korai zárás jelensége tágran értelmezve abban áll, hogy hirtelen zárul le és rögzül egy bármilyen dologhoz való viszonyom, anélkül hogy érdemi feldolgozás történe, akárcsak az elfojtás alá került gyász esetében. Számomra is észrevétlenül bezárul az út a további értelmezések felé, ráadásul nem is *észlelem* a zárást, a jelentés megszilárdulását, hanem utóbb egyszerűen már egy kész jelentés kerül elő a dolog kapcsán.¹⁸

Kérdés, hogy egy emlék mennyiben (a) tapasztalat hordozója is. Az élmények folytonos áramlása közepette újra- és újraíródnak a régi tapasztalatok–emlékek jelentései. Azonban a nosztalgikus viszonyulást mintha fel kellene törni az új értelemalakulások számára, vagy egyáltalán az értelmezés számára. A feltörés a *reflexió* (annak tudatosulása, hogy „hisz ez nem is ilyen volt”), amely újra beindíthatja az értelmezést, az újrendezést. Így amikor újra nosztalgiával fogunk visszagondolni, az már nem biztos, hogy ugyanolyan lesz. Sőt, nem is biztos, hogy egyáltalán nosztalgikus lesz.

A tapasztalattal szemben tehát a nosztalgia olyan, mint egy nem vagy nem könnyen újraírható CD: van valami bevésődés-jellege. Egy ideális jelentést hordoz, amit nevezhetünk akár a *das Ding*nek is, s e számomra való jelentése szerint viszonyulok hozzá. *A vágykép tehát valójában egy belső értelem.* Annyiban kép, amennyiben a lacani *das Ding*, a vágyunk tárgya kép is, azonban fontosabb, hogy *mit* testesít meg, *mit* képvisel. A *das Ding* Freudnál eredetileg általánosságban a tudattalanban lévő tárgyrepresentációkat jelölte, minden olyan személyes szempontból döntő személyt vagy dolgot, amely személyes indulatok és élmények alapján nyeri el fontosságát és létét.

¹⁷ Marcia a serdülőkorban négy lehetséges identitásszintet különböztet meg: az identitás elérése, korai zárás, moratórium, identitásdiffúzió. Lásd J. E. Marcia: Development and validation of ego-identity statuses. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3/1980, 551–558.

¹⁸ Ezt a megállapítást a tapasztalat általános szerveződése, illetve az értelemképződés tekintetében is érdemes fontolóra venni. Lásd Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés.* Atlantisz, Budapest, 2007, 20–27.

A vágy szoros kapcsolatban van a fantáziával, erre utal a *vágyfantázia* freudi terminusa. A *das Dinget* ez a vágyfantázia látja el kitüntetett fontossággal, tehát rólam szól, arról a jelentésről, amit én adtam neki. Freud hangsúlyozza, hogy a fantáziában és az álmokban nem egy kép van, hanem egy jelenet, amelynek a szubjektum is a része, ily módon lehetséges a szerepek és a funkciók felcserélése. És abban a mértékben, ahogy a vágy beleszövődik a fantáziába, úgy kaphatnak egyre nagyobb teret az „én” elhárító folyamatai (ellentétbe való átfordulás, tagadás, projekció stb.), tehát úgy kap egyre nagyobb teret a *valóság korrekciója* – és ha az ember a *múltról* fantáziál, akkor azt át is alakíthatja.

Amennyiben a nosztalgiát eszerint értelmezzük, akkor az a *múlt utópiája*-ként jelenik meg. Ahogyan az utópia, úgy a nosztalgia is elutasítja a jelent. A fantázián és az álmon kívül a nosztalgia is lehetőséget kínál arra, hogy valóságként éljem meg vágyaimat, azonban ez mégis a legirrealisabb mind közül, hiszen nem a jövőt, hanem a múltamat kreálok meg. A nosztalgia tehát megjelenhet visszaható utópiaként is, mint „a szimbolikus máshol, másik hely”, amely újrakreál és fenntart egy örök visszahozhatatlan jelent, amelybe belesüllyedhetek. Ekkor hátrafelé fantáziálok, és egy, a jelenemmel felcserélhető utópiaként élem meg a múltamat. Ez azonban a nosztalgia pesszimista olvasata.

A lényegi kérdés a nosztalgia kapcsolata a tapasztalattal és az identitással. A nosztalgiában különös módon tapasztalom meg a múltamat: egyrészt otthonra lelek benne, másrészt fájdalommal tölt el a hiánya – otthon a hiányban. Ez az otthonos, de fájdalmas, szorító érzés valószínűleg nem csupán a múlt visszahozhatatlanságának szól. Hiszen ha részem az élmény, ha identitásom része és helye van bennem, akkor miért olyan kínzó a rá való vágy? Felvetődik a kérdés, hogy az egyszer már megszerzett tapasztalataim után sóvárogatok-e a nosztalgia sóvárgásával. Úgy tűnik, mintha a nosztalgikus emlék státusza más lenne, mint egy „csupán” vagy már tapasztalatot hordozó emléké. Elképzelhető, hogy a nosztalgikus emlék valahogyan inkább *élményszerű*, akárcsak a trauma, és kevésbé szilárdult meg, kevésbé vált tudásszerű, lecsapódott tapasztalattá. Egy lehetséges magyarázat lehet, hogy nem gyászoltam el az elmúlását, és ezzel visszakanyarodunk a visszahozhatatlanság feletti gyász érzéséhez. A nosztalgia mégis természetes reakció, „a hétköznapi élet vágyódása”. Minden kis és nagy elmúlást még regisztrálni sem tudunk, nem-hogy elgyászolni. Ilyen az élet, ez az idő múlása, a nosztalgia marad meg nekünk, marad velünk. A nosztalgiában maradnak meg nekünk élőnek a dolgok. Ilyen félig élőnek, félig halottnak.

Zuh Deodáth

Husserl helye
a régi és az új magyar recepcióban¹

A magyar nyelvű filozófiai szakirodalom szempontjából korszakos jelentőségű művet üdvözölhetünk Schwendtner Tibor vállalkozásának eredményeként. Ezt pedig két szempontból is mondhatjuk. Egyrészt azért, mert Edmund Husserl és Martin Heidegger filozófiájának történeti–szisztematikus összefüggéseiről mindeddig nem született átfogó magyar nyelvű monográfia. Másrészt pedig azért, mert Husserl gondolkodásának megítélése szempontjából döntő jelentőségű lehet minden olyan kötet megjelentetése, amely az eddig a magyar olvasó számára róla megformálódott képet árnyalhatja, illetve újraértelmezheti.

Ez utóbbi hangsúlyozottak annak köszönhetik fontosságukat, hogy a Husserl-hagyaték kiadásának az elkövetkezendő években bizonyosan bővülő eredményeivel és dokumentumaival kötelező módon lépést kell tartani. A legutolsó, magyar nyelven olvasható monografikus igényű Husserl-kötet² megjelenése óta eltelt idő pedig igencsak indokolttá teszi egy újabb munka megjelenését. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy magyar nyelvű Heidegger–Husserl komparatív elemzés ne összpontosítana magában hasonló feladatokat. Elsősorban azért, mert a heideggeri filozófia fenomenológiai vonzatainak, vagy másképpen szólva Heidegger gondolkodásának fenomenológiai filozófiaként való tárgyalására már eddig is történtek kísérletek magyar nyelven. Éppen ezért rendkívül fontos a két gondolkodó elméleti munkássága közötti szisztematikus kapcsolatok folyamatos, aprólékos tisztázása. Így annak a kérdésnek a megválaszolásához is közelebb kerülhetünk, hogy a heideggeri gondolkodás mennyiben érdekes számunkra a Husserlrel szembeni állásfoglalása szempontjából, akárcsak ahhoz, hogy milyen husserli gondolatok transzformációjának precíz elemzése teheti számunkra érthetőbbé a *Lét és idő* előtti és utáni Heidegger gondolatvilágát. Ha azonban ezt a két nagy tematikus egységet vesszük, akkor mégiscsak a husserli gondolatvilággal kapcsolatos újabb eredményekre tenném a nagyobb hangsúlyt. Heidegger esetében ugyanis a közelmúltban olyan szövegek váltak magyarul hozzáférhetővé, amelyek munkássága bizonyos vakfoltjai, az 1920-as és 1930-as egyetemi előadások során prezentált fogalomtörténeti, illetve „fenomenológiai” elemzései kapcsán adnak teljeseb képet filozófiai

¹ Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest, 2008. (*Dasein könyvek* 4.) 277 lap + bibliográfia.

² Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Osiris, Budapest, 2002.

fejlődéséről.³ Husserl esetében azonban jórészt olyan szövegek jelentek meg gondolkodása újraértékelése során a magyar nyelvű szakirodalom hivatkozási tartományában, amelyek teljes egészében magyarul mégsem olvashatóak.⁴

Külön ki kell emelni azonban, hogy az eddig magyarul írott Husserl-monográfiák és Husserlről szóló átfogóbb tanulmányok Schwendtner kötetéhez képest egészen más karakterűek voltak. A két világháború között Husserlről megjelent írások azért nem is legitim tagjai ennek az összehasonlításnak, mert még nem tudják hasznosítani a kritikai Husserl-kiadás eredményeit, valamint a Husserl tudományos asszisztensei által összefoglalt újabb, az addig még nem publikált írásokban megjelenő eredményeket sem tekintették közvetlen referenciának.

³ Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001; uő: *A metafizika alappfogalmái*. Osiris, Budapest, 2004.

⁴ Itt különösen négy, a Husserl-szakirodalomban klasszikusnak számító, de a magyar értelmezők által is gyakran kiemelt, a Husserl-összegyűjtött műveit tartalmazó sorozatban megjelent kötetre gondolok (a továbbiakban a *Husserliana* sorozatra *Hua*, a *Husserliana Materialien* sorozatra *Hua Mat*, a *Husserliana Dokumente* sorozatra *Hua Dok* rövidítéssel és a kötetek számának feltüntetésével hivatkozom; a Husserl-kéziratokra a hagyományos *Ms.* rövidítést alkalmazom). Ezek a következők: *Hua XIII–XVI–XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Hrsg. Iso Kern. Nijhoff, Den Haag, 1973; valamint *Hua XXIX.: Die Krisis etc. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Hrsg. Reinhold N. Smid, Kluwer AP, Dordrecht–Boston–London, 1992. Ezek közül tudomásom szerint egyedül a *Hua XV.* egy rövid szövege (i. m. 593. skk.) elérhető magyar fordításban egy tömör bevezető írás kíséretében: Egyetemes teleológia. Az interszubjektív, minden egyes szubjektumot átható ösztön transzcendentális szempontból. Ford. Kukla Krisztián és Takács Ádám. Bevezette Takács Ádám. *Vulgo*, 2004/1., 123. skk., illetve 120. skk. A szöveg magyar bevezetője ugyan kitér arra, hogy ez egy ún. husserli munkajegyzet (kutatási kézirat, ném. *Forschungsmanuscript*), azonban azt nem említi, hogy – mint Husserl kutatási kéziratai általában – nem a szerző által megfogalmazott címet viseli, hanem a szöveget gondozó és kiadó személy által adottat, amely az ilyen típusú, vázlatos és nem mindig kész mondatszerkezetekből álló feljegyzések tartalmi sajátosságai alapján kerül megállapításra. Az eredetiben ezt <...> jellel jelölik. Vö. uo. Az említett három, az interszubjektivitásproblémát körüljáró *Husserliana*-kötetet gyakran hivatkozza Tengelyi László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél. *MF/SZ*, 43. évf. (1999)/6., 871. et passim; uő: Tapasztalat és önhasadás. Ford. Scheer Katalin. In Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Tudástársadalom Alapítvány, Budapest, 2004, 35. et passim. Toronyai Gábor idézett műve mindkét kötetet kiemelkedő fontosságúként hivatkozza, és azok több szövegét is érdemben feldolgozza. Lásd Toronyainál a XV. kötethez: 123. skk; a XXIX. kötethez: 149. skk. Bár ez utóbbi kötet a *Válság* magyar fordítóinak látókörébe került, végül mégis lemondtak az ezekben közölt szövegek fordításáról. Erről vall Mezei Balázs jegyzete a fordítás első kötetében: „Nem válogathatunk a Husserl életműsorozatának XXIX. kötetében 1993-ban (sic) megjelent mellékletek közül sem, noha néhány most közre nem adott szöveg értékes információval egészíthetné ki jelen kötet anyagát.” I. m. 15. A szerkesztő előszava. In Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*. I–II. kötet. Ford. Berényi–Mezei–Egyedi–Ullmann. Atlantisz, Budapest, 1998.

A '60-as években Vajda Mihály két úttörő könyvének⁵ tematikáját nagyban meghatározták azok a szövegek, amelyek később az első magyar nyelvű Husserl-válogatásba kerültek bele reprezentatív textusokként,⁶ valamint Husserl néhány, még életében megjelentetett programatikus műve, mint az *Ideen* első kötete és az akkor már kritikai kiadásban is olvasható, de nem mindig célravezetően újraszerkesztett *Az európai tudományok válsága*. Ezek pedig alapvetően vezették azt az értelmezést, amely bevallottan nem történeti, és amely mindkét esetben a korabeli tudományelmélet-felfogással való szisztematikus párhuzamok kimunkálására törekedett. Hasonló célok vezették Áron László informatív monográfiáját is,⁷ amely azonban nem annyira a husserli fenomenológia szerkezetének tárgyalásától, hanem a tudományelméleti összefüggések palettájának bővítésétől várta könyvének újdonságértékét. A szövegbázis Husserl esetében itt is nagyon hasonló a Vajda által hasznosítotthoz.

Mezei Balázs Husserl-könyve⁸ úgy igyekszik feldolgozni a husserli gondolkodás bizonyos alapmotívumait, hogy ezáltal egy fenomenológiai prototeológia vázlatát táruljon fel. Toronyai Gábor munkája tekinthető az első tisztán történeti szakmunkának,⁹ amely magyarul Husserlről megjelent, azonban ezt teljességgel Husserl kései gondolkodásának szenteli és annak a gondolatnak, hogy a kései Husserl gondolkodásának a koraitól való radikális különbségéről kialakult filozófiatörténeti álláspontot kritizálja. A felsorolt művekben tehát a filozófiatörténeti (mint komparatív filozófiatörténeti) vezérfonal nincs vagy csak bizonyos tekintetben van jelen. *Éppen ez a komparatív filozófiatörténeti szál az, amely Schwendtner esetében újdonságot jelent.*

A komparatív filozófiatörténeti szálát itt elsősorban úgy értem, mint amely a filozófiatörténeti rekonstrukciót és elemzést a komoly filozófiatörténeti forrásanyag használata ellenére sem úgy folytatja, hogy annak filozófiatörténeti szakkutatásokba való beillesztésére törekedne. Inkább maga hasznosítja ezeket az eredményeket több filozófus vagy filozófiai irányzat bizonyos strukturális hasonlóságainak kiemelése érdekében. Ebben az esetben a szerző

⁵ Vajda Mihály: *Mitosz és ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1969; illetve uő: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.

⁶ A kötet szövegeinek válogatását is maga Vajda jegyzi. A szövegekhez fűzött szerkesztői bevezetőjében egyenesen így fogalmaz: „A részletesebb tájékozódásra törekvő olvasónak a magyar nyelvű irodalomból – más nem lévén – sajnos csak saját munkáimat ajánlhatom.” In *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972, 25.

⁷ Áron László: *Edmund Husserl*. Kossuth, Budapest, 1982.

⁸ Mezei Balázs: *Zárójelbe tett isten. Egy fenomenológiai prototeológia vázlat*. Gond–Osiris, 1997.

⁹ Vö. Toronyai: i. m. 11.: „Az olvasó kezében tartott könyv *filozófiatörténeti* szakmunka [...]” (Kiemelés – Z. D.) Majd ennek a kijelentésnek az erősségét némileg tompítja azzal, hogy hozzáteszi: „Megírásához azonban elsősorban nem filozófiatörténeti indíttatás vezetett [...]” Uo.

nem saját filozófiai meggyőződésének kifejezésére használja fel bizonyos elméletírók munkáit. Nem szcenírozni szeretne bizonyos, általa reprezentatív-nak ítélt bölcsészeti gondolatokat, hogy egy olyan filozófiai irányvonal jellegzetességeit mutathassa fel, amely mellett érveket szeretne felhozni, vagy amelynek érvrendszerét finomítani szeretné.¹⁰ Hanem a filozófiatörténet mint szellemi alakzat bizonyos szereplőinél meglévő ideáltipikus vagy szimp-tomatikus gondolati konfigurációk hasonlóságát törekszik kidomborítani.

Ennek az elemzési fonálnak a komolyan vételével nyújt újat Schwendtner Tibor könyve, amely négy fő részre oszlik.

Az első és a negyedik rész nyújtja a komparatív elemzés dokumentálá-sához és kijelöléséhez szükséges anyagokat.¹¹ Ezekben kerül meghatározásra az a vezérfonál, amely a fent leírt komparációhoz vezet. A filozófiai szellemi produktivításban Schwendtner szerint vannak bizonyos olyan „fedőfogal-mak”, amelyek „[...] a filozófiai építmény azon pontjain helyezkednek el, ahol több egymással összeegyeztethetetlen törekvés, előfeltevés, gondolati mintá-zat találkozik. A *fedőfogalom* magába gyűjti az adott filozófiai feszültségeket és el is fedí azokat [...]”¹² Ennek nyomán itt olyan metahistorikai kategóriákról beszélünk, amelyek tetszőleges módon variálódhatnak különböző filozófiai fogalomrendszerek egymással akár teljesen ellentétes törekvéseiben. Ezek a fogalomrendszerek viszont úgy viszonyulnak egymáshoz, mint gondolati építmények, amelyek az emberi tudás egészének rendezésére vállalkoznak. Schwendtner elemzésében így ez a metahistorikai kategória (fedőfogalom) egy bizonyos tendenciózus előfeltevés (egyetemességigény) szempontjából talál különböző fogalomrendszerekben és rendekben való megvalósulásra. Ezzel pedig érdekes kísérletét találjuk annak, hogy a szellemi produktivításban mindig jelenlévő metahistorikai vonást (Koselleck) és a filozófiai rendszerépí-tés mint tudásbeli univerzalitásigény komparatív filozófiatörténeti gondolatát ötvözzük. Ez utóbbi, főleg Gadamer filozófiai hermeneutikájából származó elképzelés¹³ azonban Schwendtnernél egy újabb tétellel egészül ki. Azzal, hogy *a teljességre törekvő filozófiák szükségszerűen tartalmaznak töréspontokat.*¹⁴

¹⁰ A husserli gondolkodás alapmotívumainak magyar nyelven való meghonosításában jelentős szerepe volt Tengelyi László nagy- vagy „akadémiai” doktori értekezésének, pontosabban a szöveg magyar változatának: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1998. A művet, amely egy pillanatra sem tekinti magát hivatottnak a husserli gondolkodás pontos rekonstrukciójára, a fent említett műfaji keretek közé helyezem. A *fenomenológiai eleméntáretika* lehetőségének felvázolása pedig korántsem tartozik ebbe a projektbe.

¹¹ Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Id. kiad. 9. skk., ill. 263. skk.

¹² I. m. 16.

¹³ Explicit hivatkozást találunk erre: i. m. 12., 10. lábj.

¹⁴ Itt három önálló jelenkori filozófiai törekvés fogalmi egészülnek ki egymás által: a foucault-i genealógia „folytonossághiány”-konceptiója, a kései Lévinas „diszkontinuitás”-

Ezután világosan látható a könyv egyik fő állítása: *Husserl és Heidegger filozófiája egyaránt tartalmaz ilyen fedőfogalmakat, amelyek egyszerre felmutatják és el is fedik a felvetett problémákat*, és „kettejük filozófiai összecsapása [...] kitüntetetten alkalmas arra, hogy a filozófia univerzalitásigényét és a hozzá kapcsolódó hipotézist vizsgáljuk”.¹⁵

Ezek a töréspontok tárhatók fel azután a komparatív gondolatfűzés itt bevetett metahistorikai kategóriája, vagyis a „fedőfogalmak” következetes használata által. A mű soron következő két kifejtő része ilyen fedőfogalmak jelenlétének felmutatására vállalkozik.

I. Az első kifejtő rész¹⁶ a tulajdonképpeni történeti áttekintést vállalja magára Husserl és Heidegger személyes és szakmai kapcsolatának alakulásáról. Ehhez áttekinti: 1. szakszövegekben Heidegger explicit hivatkozásait Husserlre és Husserl explicit hivatkozásait Heideggerre; 2. a Husserl hagyatékából kiadott széljegyzetes anyagok Heideggerre vonatkozó passzusait; 3. Husserl tízkötetes levelezésének dokumentumait; 4. Heideggernek a husserli anyagokhoz képest sokkal gyengébben rendezett *variát*, amelyekből Husserlhez való hozzáállására következtethetünk. Mindennek az áttekintésnek az a konkrét célja, hogy egy nagyon szenzitív szellemtudományi témát, gondolatok, áramlatok, gondolkodók egymásra való hatásának kérdését tárgyalja. Husserl hatása Heideggerre és Heidegger hatása Husserlre ebben a kontextusban rendkívül fontos szerepet kap. Schwendtner, miközben nagyon gazdag anyagot mozgat, nem kívánja egyértelműen eldönteni a felvetett kérdést, vagyis nem kíván hatástörténetileg döntő jelentőségű állításokat tenni. Pontosabban szerzőnk a már említett komparatív szempontot hívja segítségül. A két gondolkodó egymásra való hatásának explicit bizonyítékai olyan mértékben ambivalensek, hogy a markáns következtetések levonása itt is elmarad. A *hatás* fennállása azonban értelmesen állítható akkor, ha úgy tekintjük, hogy bizonyos gondolati feszültségekre tacit módon kívántak mindketten egymással szemben választ nyújtani. a) Heidegger ebben az összefüggésben enged annak az alapvető irányultságnak, hogy „a fenomenológia az emberi tapasztalat finomszövetét próbálja feltárni, olyan beavatkozás nélkül, amely eltorzítaná annak eredeti adottságát”, valamint hogy „a fenomenológiát a tapasztalat kritikája és a tapasztalatra való ráhangolódás egyszerre jellemzi”.¹⁷ b) Husserl esetében pedig „[...] az embernek az a határozott benyomása támad, mintha – a merev elutasítás ellenére – a *Lét és idő* tematikái, sajátos megoldásai és fogalmai méregként ha-

elképzelése és Bernhard Waldenfelsnek „a tapasztalat törésvonalairól” alkotott elmélete. Ezekhez az inspirációs forrásokhoz folyamodik Schwendtner is. Lásd i. m. 15., láb.

¹⁵ Vö. i. m. 17.

¹⁶ I. m. 27. skk.: *Egy filozófiai összecsapás dokumentumai*.

¹⁷ I. m. 33.

toltak volna be Husserl gondolkodásába, amely azután heves immunreakciót produkálva létrehozta azokat a rivális, de a heideggeri kihíváshoz mégis szorosán kötődő megoldási kísérleteket, melyeket a késői Husserl filozófiájaként ismerünk.”¹⁸

Ezek a nagyrészt esszéisztikusan megfogalmazott hipotézisek tehát a gondolkodói építmények feszültségének komparatív elemzését kívánják markírozni. Semmiképpen sem szándékoznak normatív állításokká válni a két gondolkodó egymáshoz való viszonyáról. De nem is tehetik, mivel az elemzés választott csapásiránya csak bizonyos fedőfogalmak feltárása révén tudja ezt a kettős hipotézist igazolni. Heidegger esetében mindez a *tapasztalati rétegeknek* leírásában való filozófiai–fogalmi–eszmetörténeti keveredéseket, Husserl esetében pedig a *történetiség, a nyelv, a szabadság* fedőfogalmait jelenti. Mint az a későbbiekben kiderül, a *metafizikát* Schwendtner könyve mindkét gondolkodó kollektív módon használt fedőfogalmának tekinti. Mielőtt azonban rátérnék a második kifejtő rész rövid szemlészésére, néhány gondolatot szeretnék kiemelni az elsővel kapcsolatban.

a) Nagyon fontos, hogy Schwendtner egy helyen hivatkozik Husserl Georg Misch-nek (egy Husserl és Dilthey viszonya szempontjából is meghatározó, vagyis egy kettejük között közvetítő gondolkodónak) címzett 1930-as levelére.¹⁹ Ebben Husserl úgy tűnik, hogy el tudja rendezni azt, amit Heidegger hatása kapcsán gyakran a szemére vetnek, vagyis azt, hogy miért hanyagolta el sokáig a történelem problémájához való explicit viszonyulást. Husserl így fogalmaz: „[...] akkor ki fog derülni, hogy az »ahistorikus Husserlnek« csak ideiglenesen *kellott* távolságot tartania a történelemtől, éppen azért, hogy a módszer területén olyannyira előrehaladjon, hogy a történelemre vonatkozó tudományos kérdéseket fel tudja tenni.”²⁰ Az itt Schwendtner által is kiemelt és a történelemre vonatkozó filozófiai problémák tárgyalását elodázó „módszertani okokat” azonban úgy érzem, hogy komolyabban kellene vennünk. Elsősorban azért, mert Husserl nagyon úgy tűnik, hogy olyan magasabb rendű problémák feltérképezéséhez is hozzálátott már igen korán, mint a komplex történeti aktivitás hagyományozódása, a tudományok genezise vagy az egzakt tudományos idealizáció szerepe és motivációja a mindennapi megértésben. Ez nagyon jól dokumentálható bizonyos 1890-es évekbeli szövegeivel.²¹ Mindebben komolyan fontolóra veszi a genetikussá perspektívát is az

¹⁸ I. m. 55., lásd még 71.

¹⁹ Lásd *Hua Dok* 3/6 (*Philosophenbriefe*), 283. skk. Idézi Schwendtner: i. m. 71., láb. Schwendtner Tibor fordítása.

²⁰ Uo.

²¹ Lásd ehhez: *Hua XII. (Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten)*, 366., 368., 370; *Hua XXI. (Studien zur Arithmetik und Geometrie)*, 268., 270. skk., 275. skk., 282. skk., 285; *Hua XXII. (Aufsätze und Rezensionen)*, 275., 294., 415.

aritmetikai, geometriai és logikai kérdések vizsgálatánál, valamint ezeknek a metafizikai problémákhoz való viszonyát. Ezek a szövegek annak bizonyítékát adják, hogy bizonyos filozófiai részterületek elhanyagolásának okai nem feltétlenül egy, a húszas években kezdődő gondolkodói összecsapásban, hanem egy tudatos módszertani döntésben keresendők. Husserl még nem tartja magát módszertanilag eléggé érettnek ahhoz, hogy ezekhez a problémákhoz hozzányúljon.

b) Az első rész egy lábjegyzete részletesen vall arról, hogy a tárgyaló részek nyíltan állást foglalnak abban a vitában, amely Husserlnek a karteziánizmusoz való viszonyát érintik. Schwendtner ebben a vitában így nyilatkozik (a Heidegger–Husserl hatások eddig is kifejtett tárgyalási módjának szellemében): „[...] a kései Husserl írásait, elsősorban persze magát a Válság-könyvet e két ellenvetésre [értsd: Heidegger két ellenvetésére] adott válaszként is felfoghatjuk, mégpedig egy olyan *refinált választadási stratégiának tekinthetjük, mely leginkább arra a módra hasonlít, ahogy annak idején Descartes a szkeptícizmussal szemben járt el*. Husserl első lépésben komolyan veszi ezeket az ellenvetéseket, beépíti az ellenvetések szempontjait a kifejtésbe, ám a következő lépésben már zárójelbe is teszi őket, s mintegy kerülőúton visszaállítja a transzcendentális fenomenológia előfeltevéseit.”²² A gondolatmenet folytatása azt mondja, hogy ezen a módon Husserl nem vesz búcsút a karteziánizmustól. Vagyis módszertani értelemben továbbra is működtet egy karteziánus filozofálási technikát, még ha filozófiatörténeti értelemben nem is hű ehhez az irányzathoz, vagyis ebben az értelemben búcsút vehet tőle.

Véleményem szerint azonban itt különbséget kell tennünk a használt módszer konkrét *tartalma* és a *módszertani igényesség formája* között. Az, hogy Husserl továbbra és mindig is hű maradt a módszertani igényesség karteziánus hívószavához, teljesen tartható álláspont. Ebben a tekintetben Husserl karteziánizmustól való búcsúja igencsak kérdéses. Hogy azonban ennek a módszernek pontosan mi a tartalma, az mélyebb vizsgálatot igényel. Itt viszont már valóban a tudományos tudásba való bevezetésnek a *fundamentum absolutum et inconcussum*-on („a szigorú tudományosság”) keresztül megvalósuló problémájával, annak elvetésével, illetve nem-elvetésével vitatkozunk, egy konkrét módszertani elgondolással, amelyet Husserl bizonyíthatóan igen korán elvetett,²³ méghozzá több kísérletében arra, hogy a természet és a szellem klasszikus filozófiatörténeti fogalmainak viszonyát tisztázza. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor viszont úgy érzem, nem kell helyet szorítanunk annak az állításnak, hogy Husserlnél a karteziánus gondolat rejtett módon visszatér egy megváltozott formában. Hiszen ekkor állításunk csak a módszertan tartalmára vonatkozik, és ebben az értelemben nem tartható.

²² Schwendtner: i.m. 61–62.

²³ Vö. *Hua* XXXII. (*Natur und Geist*), 170. skk., 241., ill. *Hua* *Mat* IV.

II. A kötet második kifejtő része szisztematikus jellegű. Itt kerülnek részletesebb tárgyalásra a két gondolkodó filozófiai fedőfogalmai, azok szerint a strukturális összefüggések szerint, ahogyan egymáshoz viszonyulnak.

Schwendtner a klasszikus diskurzushoz viszonyul azáltal, hogy Husserlnek nem csak a fentebb már említetteket, hanem a *nyelv* kérdését is tárgyalja. Ebben arra a markáns álláspontra helyezkedik, amely szerint Husserl hisz egy nyelv előtti tapasztalati bázishoz való visszatérés lehetőségében: „A nyelvi kifejezés továbbra is másodrendű a tudatban közvetlenül hozzáférhetővé tehető értelemhez képest [...] ez pedig egyértelműen jelzi, hogy a késői Husserl is ragaszkodik a tudati értelem – nyelvi kifejezés hierarchikus felfogásához.”²⁴ Majd pedig a két gondolkodó emberképén, valamint a tudományossághoz, a szabadság és az önazonosság összefüggéseire való viszonyukon keresztül jutunk el a történelem problémájának tulajdonképpeni tárgyalásához, amely pedig előrevetíti a *metafizika* tárgyalását.

Itt Husserl esetében olyan új eredményeket hasznosít a szerző, mint Husserlnek az ésszerű állam felépítéséről, valamint az ösztönökről és az ösztönnek a magasabb rendű szellemi aktivitás formáival való kapcsolatáról szóló elméletei, amelyek egységes rekonstrukciójára olyan kiváló filozófiatörténészek vállalkoztak, mint Karl Schuhmann,²⁵ aki Husserl gondolatainak precízebb feltárásáért igen sokat tett, de magyar nyelvterületen mégsem tett szert nagyobb ismertségre, illetve Nam-in Lee.²⁶ Ez utóbbi ösztönelemzésével hosszabb számvetés történik, valamint feldolgozásra kerülnek a szélesebb közönség számára csak nemrég olvashatóvá tett Husserl-szövegek a belső és a külső időtudat működéséről, az úgynevezett C-kéziratok.²⁷

²⁴ Schwendtner: i. m.115., vö. még 112. skk. Itt nem térek ki ennek a gondolatnak – a recenzio terjedelmét és főleg műfaji keretét meghaladó – kritikájára. Mindazonáltal a Schwendtner Tibor által választott hivatkozási tartomány (főleg az *Ideen I.* kötete és *Válság* bizonyos mellékletei) szerintem túlságosan szűk ennek a kérdésnek a tárgyalásához. Megkerülhetetlennek tartom a jelzett témában a Husserl nyelvfelfogásáról alkotott kép részletezéséhez a *Hua XXVI.-ot (Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908)*, amely sokban tisztázza azt a kérdést, hogy milyen értelemben tartja és milyen értelemben nem tartja Husserl relevánsnak a nyelv kérdésének tárgyalását, valamint hogy mi ennek architektonikai helye a fenomenológián belül. A *Logikai vizsgálódások* átdolgozásának bizonyítékait bemutató *Hua XX/2.* éppen az *Ideen I.* megszövegezésének idején írott részeiben pedig *expressis verbis* nem beszél a nyelvi kifejezés másodlagosságáról. Hanem csak a nyelvi kifejezésnek arról a sajátosságáról szól, hogy nem igényel szükségszerűen ezt alátámasztó ismeretet. Vö. *Hua XX/2.*, 10., kül. 225. skk. Az 1920-as évek elején pedig egyenesen úgy beszél a nyelvi kifejezésről, ítéletekről, mint amelyeknek maguknak (és nem az ezt megelőző tisztá ismeretnek) van idealitásuk (i. m., kül. 316.).

²⁵ Karl Schuhmann: *Husserls Staatstheorie*. Alber, Freiburg, 1988.

²⁶ Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 1993.

²⁷ *Hua Mat VIII. (Späte Manuskripte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte)*. Springer, 2006.

A szövegek elemzése azonban a könyv – úgy tűnik – centrális érdeklődési területének kidolgozása felé orientálódik, afelé, hogy számot adjon arról, hogyan definiálja át a két szerző a metafizika hagyományos felfogását, és hogyan maradnak mégis a metafizikai gondolkodás bizonyos alap gondolatainak folytonos képviselői. A könyv hosszan elemzi Husserl és Heidegger metafizikafogalmait. Ennek dokumentálhatósága Heideggernél kétségtelenül jobb. A husserli művek elemzése itt ugyanolyan nehézkes, mint a fent említett állam-, illetve ösztönelméleti monográfiák esetében, hiszen Husserl fenomenológiai gondolkodásának részterületeit érinti, amelyeknek nincs egységes-szisztematikus áttekintésük. Schwendtner nagy érdeme, hogy belevág ennek a rekonstrukciónak a véghezvitelébe. Végül arra a következtetésre jut, hogy a metafizika mint *par excellence* teljességre törekvő filozófia a fenomenológiai átértékelés során a következő három jellemvonásra tesz szert: „1. nem határolja le magát egy területre; 2. az emberi praxis feltételeit, az önazonosság és szabadság összefüggéseit vizsgálja; 3. saját előfeltevéseit, a filozófiai tevékenységet magát tematizálja és a vizsgálatot beépíti filozófiájának egészébe.”²⁸ A fenomenológia tehát olyan metafizikai gondolkodásként tárul elénk, amely folyamatos öneszmélődést folytat.

Ennek a Husserl fenomenológiájában meglévő záloga pedig nem más, mint bizonyos ősfaktumok jelenléte, amelyekre tulajdonképpen nem kérdez rá, hiszen úgy szituálja őket, mint amelyek kívül esnek „azoknak a hozzáférésmódoknak a hatókörén, melyek a fenomenológia felépítésében szerepet játszanak”.²⁹ Ilyen faktumokként határozza meg Schwendtner 1. a transzcendentális egót, 2. a tiszta lényegformákat, 3. az egyetemes, a világ konstitúciójában jelenlévő teleológiát és 4. Isten mint egyetemes pólus jelenlétét.³⁰

Különböző aporetikus elemzésekkel találkozunk a megállapíthatóan jelenlévő, de rákérdeszten vagy fenomenológiailag nem tárgyalható ősfaktumok előállítására és az előbb már említett következtetés levonása között. Ezek az aporetikus elemzések azonban a továbbiakban még eggyel kiegészülnek. Mindkét gondolkodó szembesül azzal a problémával, amely így fogalmazható meg: „[...] honnan származtatjuk e faktumok jelentkezését, a metafizikai hagyomány maradványainak, avagy a fenomenológia belső logikájából következő határfogalmaknak tekintjük őket?”³¹ A kérdésre Schwendtner szintén nem akar végletes választ adni, viszont megrajzolja a kérdés megválaszolási keretét. Ez pedig a következő: 1. Mindketten erősen kötődnek a kanti

²⁸ Schwendtner: i. m. 256–257.

²⁹ I. m. 233.

³⁰ Vö. uo.

³¹ I. m. 260.

transzcendentálfilozófiához: „amikor a filozófia lehetőségfeltételeit kutatják, az emberi lét szerkezetét próbálják felderíteni”. 2. A *differentia specifica* azonban kettejük megoldásai között Heideggernél a végesség ontológiai alapállása, Husserl esetében pedig a végtelenség ontológiai alapállása melletti elkötelezettségben keresendő. Ennek köszönhető végkövetkeztetésben az is, hogy Heidegger jobban tudja tudatosítani (az új metafizikai törekvések harmadik pontja értelmében) a határterületek tapasztalatba/fogalmi megragadásba való bevonásának paradox voltát, de nem tud kilépni e tisztázásra való törekvés igényéből.³²

Első ellenvetésemet Husserl egy rendkívül sokat elemzett és bizonyos publikálási,³³ hagyományozódási:³⁴ és műfaji³⁵ körülmények miatt centrális jelentőségűnek tartott szövege kapcsán fogalmaznám meg. Ez a szöveg a löweni Husserl-archívumban Ms. K III 23 jelzet szerint került feldolgozásra, és népszerűen *A geometria eredete* címet viseli. Schwendtner Tibor már eddig is foglalkozott³⁶ ennek a szövegnek az elemzésével, és elemzésének eredményeit kicsit megváltoztatott formában e komparatív könyvében is közli.³⁷ Ha ugyanis a szöveg értelmezése kapcsán megfogalmazottakra tekintünk, akkor könnyen támpontot kaphatunk Husserl metafizikához való viszonya egy másik oldalának feltárásához. Még az első kifejtő részben hangzik el a következő idézet *A geometria eredetéből*: „valóban soha nem tekintették az ismeretelmélet sajátosan történelmi feladatnak”, valamint ennek kiegészítéseként: „az is-

³² I. m. 261.

³³ Ms. K III 23/5–38. (Eugen Fink által meghatározott címe szerint: <Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie>). Beilage III. In *Hua* VI., 365. skk., magyarul in *Az európai tudományok válsága* II. Id. kiad. 41–70. A szöveget Eugen Fink publikálta 1939-ben, azután, hogy Husserl visszautasította asszisztensének javaslatát, hogy a szöveget illesszék bele a *Válság* főszerzőjébe, valamint feltehetőleg a Fink-féle tartalmi partíció sem talált megértő fülekre Husserlnél. Vö. R. N. Smid: Einleitung des Herausgebers. In *Hua* XXIX.

³⁴ A szöveg hivatkozási kvótája rendkívül kedvező. Lásd például Maurice Merleau-Ponty: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* (1960). PUF, Paris, 1999; Jacques Derrida: *La probléme de la genése dans la phénomenologie d'Husserl* (1957). PUF, Paris, 1990; *Introduction à l'Origine de la géométrie*. PUF, Paris, 1962; Marc Richir: *Commentaire à L'origine...* Millon, Grenoble, 1990; Klaus Held: Husserls Rückgang auf die phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. *Phänomenologische Forschungen*, 10/1980.

³⁵ Ez egy jól megformált, tanulmány formában megírt, tulajdonképpen önállóan (is) olvasható szöveg. Vagyis nem kutatási kézirat (*Forschungsmanuscript*), tulajdonképpeni könyvfejezet-/szöveg melléklet (*Beilage*) vagy betoldás (*Einlage*). Ez pedig azzal a reménnyel kecsegtetett, hogy a szöveg többet mond annál, mint a többi addig ismert feljegyzés. Husserl műveinek műfaji sokféleségéről és ennek relevanciájáról lásd Iso Kern: Einleitung des Herausgebers. In *Hua* XV.

³⁶ Vö. Schwendtner Tibor: A történelem szerkezete a késői Husserl filozófiájában. *Világosság*, 2002/4–5–6–7., 40. skk.

³⁷ Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger*. Id. kiad. 70. skk., 192., 195. skk.

meretelmélet és a genetikus eredet szétválasztásának uralkodó dogmája alapvetően téves, ha nem szűkítjük le szokás szerint megengedhetetlen módon a történelem, történelmi magyarázat, illetve származás fogalmait”.³⁸ Ehhez Schwendtner a következőket teszi hozzá: a) „[...] az idézet első mondatában persze Husserl erősen túloz, az ismeretelmélet, mint történelmi feladat – ha nem is ezzel a megnevezéssel – Nietzsche-nél és persze Heidegger-nél is ki-tüntetett szerepet játszik.”³⁹ Valamint ezt egészíti ki a következővel: b) „A szemrehányás sokkal inkább a korábbi Husserl-t illeti, aki például »A filozófia mint szigorú tudomány« című írásában éles különbséget tesz egy gondolat érvényessége és történelmi leszármazása között [...]».⁴⁰

Ugy érzem, hogy ezen a helyen egy alapvető problémával találkozunk. Elsősorban azért, mert szinte kizártnak tartom, hogy Husserl itt bármilyen Heidegger- (vagy Nietzsche-)hatással számolna. Az ismeretelméleti és a genetikus elvi szétválasztása esetében pedig még nehezebb helyzetbe kerülünk a Husserl 1911-es *Logos*-cikkére való hivatkozással. Ezzel ugyanis úgy tűnik, mintha Husserl „végre” a történelem problémáját is vizsgálná egy olyan ponton, ahol eredetileg csak a megismerés elméletével foglalkozna. Ez azonban téves elképzelés. Már az 1900-as évek első évtizedétől megjelenik ugyanis Husserl műveiben annak tisztázása, hogy a megismerés elmélete nem egészen egyszerűen csak a megismerés problémájára van tekintettel, pontosabban nem csak erről szól. Az 1920-as évek elejére azonban teljesen világos, hogy az ismeretelmélet a „radikális ismeretkritika” értelmében szerepel.⁴¹ Az ismeretelmélet így pedig nem csak megismerés, hanem önmaga számára is normákat nyújtó transzcendentális (vagyis lehetőségfeltételekre irányuló) vizsgálódás, amely egyben a fenomenológia egészével is fedésbe kerül!⁴² Hiszen a konkrét megismerésfunkciók konkrét korrekciója és a megismerésfunkciókkal szembeni ön-normatív apport két különböző problémát jelöl, és pedig a tulajdonképpeni (vagy tudományos) megismerés és az önmagát témává tevő megismerő szubjektum tárgyalásának problémáit. A tulajdonképpeni megismerés kérdései ebben az értelemben nem azonosak a szubjektivitás ön-normaadásának kérdésével.⁴³ Az elsővel valóban szembeállítható a történelmi magyarázat, a másodikkal azonban nem. Ebben az utóbbi esetben ugyanis kiderül, hogy a történelmi elemzési szál, a történelmi összefüggésekre való reflexió

38 I. m. 72. idézi a *Hua* VI., 379-et (magyarul: *Válság*, II. kötet, 60.).

39 Uo.

40 Uo.

41 *Hua Dok* 3/3. (*Die Göttinger Schule*), 228. (1925-ös levél Ingardennek); *Hua* XXXV., 69. skk.; *Hua* VIII., 252.

42 Londoner Vortrag. *Husserl Studies*, 16/2000, 234., valamint *Hua* XXXV., 274.

43 *Hua* VII., 44. skk.

ugyanúgy része a szubjektum öneszmélésének, mint a megismerés konkrét összefüggéseinek egyre tárgyilagosabb és semlegesebb leírása.⁴⁴

Mindezek figyelembevételével pedig számomra úgy tűnik, hogy Husserl már korábban is tudta kezelni annak a kérdését, hogy mi a történelmi megismerés helye a megismerés általános problémájának és transzcendentális feldolgozásának horizontján. Így inkább arra kellene törekednünk, hogy a „történelmi utat” ne úgy fogjuk fel, mint ami felváltja az ismeretelméleti utat, hanem hogy két olyan útról beszéljünk, amelyeket Husserl összetartozóként szituált, csak bizonyos időszakban másra fektette a hangsúlyt, mint a magasabb rendű és bonyolultabb történelmi problémák tisztázására. Az ismeretelmélet tehát úgy történelmi feladat, hogy a tágabban (a szubjektum ön-normírozásának transzcendentális értelmében) vett ismeretelméleti tisztázásnak eleve része. Nem úgy, mint ami ennek egy adott ponton túl való felváltója.

Végül pedig két kritikai javaslatlal élnék Husserl és a metafizika kapcsolatát illetően. Az egyik Husserl Heidegger műveihez fűzött szelvényzetes kommentárjaihoz illeszkedik, és alapvetően egy konkrét gondolatot vet fel Heidegger és Husserl vitájával kapcsolatban. A másik viszont szisztematikus jellegű, és a metafizikai gondolat Husserl filozófiájában való elhelyezésére kérdez rá.

1. Először a másodikról. Ennek alapja Schwendtner egy központi tézise a műnek a metafizikaproblémát és az ősfaktumokat tárgyaló, a második kifejtő részben szerepet kapó passzusában. Itt mintegy összefoglalásképpen hangzik el az, hogy a fenomenológiai vizsgálódás szintjeinek egymáshoz való viszonya és így ezek rendje „ősfaktum”, vagyis: „Husserl a világ konstitúciójának lényeg-ABC-jét és grammatikáját ősfaktumként határozza meg”.⁴⁵ Ez pedig úgy lepleződik le, mint metafizikai alapfogalom, vagyis klasszikus fedőfogalom, amely a „kiépülő fenomenológia alapszerkezetét meghatározza”.⁴⁶ Ebben a struktúrában a bonyolultabb metafizikai problémák alapvetőbb, nem tematizált és teljességében nem tematizálható rétegeket jelölnek.

Úgy érzem, hogy itt nem a legegyszerűsebb a konstitúció lényegábécéjét az említett módon tárgyalni, elsősorban azért, mert annak egyértelműen bizonyítható módon ismeretelméleti szerepe van, és Husserlnél a megismerés konstitúciója rétegeinek bonyolultságát hivatott modellálni. Ebben az értelemben használja már az 1920/21-es transzcendentális logikai előadásban is.⁴⁷ Később, az 1923/24-es *Erste Philosophie*-előadás során pedig Kant-kriti-

⁴⁴ *Hua* VII., 3. skk.

⁴⁵ Schwendtner: *Husserl és Heidegger*. Id. kiad. 257.

⁴⁶ I. m. 201., láb. A témához lásd még i. m. 201. főszöveg, illetve 237–238.

⁴⁷ *Hua* XI., 125.

kájának egyik kulcsmozzanatává lép elő.⁴⁸ Még fontosabb részlet azonban, hogy ezzel Husserl Kant *transzcendentális esztétikájának* kritikájához kívánt hozzászólni. Ennek a kritikának egyik alapvető gondolata, hogy Kant túl hamar használt magasabb rendű ismeretelméleti (tehát bonyolultabb) problémákat a vizsgálódás egyszerűbb szintjein. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor rögtön ide kívánczok annak a megértése is, hogy Husserl hogyan rendezi ebbe az összefüggésbe a metafizika alapvető fogalmait és saját fedőfogalmait. Úgy tűnik ugyanis, hogy sehogy. A konstitúció ábécéje első nekifutásra nem hivatott dönteni például az olyan magasabb rendű metafizikai problémák tekintetében, mint Isten vagy a transzcendentális észösztön határproblémái.⁴⁹ Kant-kritikájához visszatérve: amennyiben a transzcendentális esztétika koncepcióját kritizáljuk, nem tárgyalhatjuk egyben a transzcendentális dialektika kérdését is. Vagyis, hogy ezt a Husserl Kant-kritikáiban kiemelt fogalmak nyelvezetén szemléltessem: a *synthesis speciosa* és az *intellectus archetypus* tárgyalása eltérő bonyolultsági fokon helyezkedik el.⁵⁰

Ezt a kérdést nem hinném, hogy érdemben átrendezné a Schwendtner által idézett 1931–33-as kutatási kézirat szövege.⁵¹ Ebben ugyanis nem hangzik el az, hogy maga a lényegábécé lenne egyfajta ősfaktum. Csupán az, hogy bizonyos ősfaktumoknak is megvan a maguk lényegábécéje, lényeggrammatikája: vagyis az, ahogyan felfogjuk őket, szintén a konstitúció egyszerűbb és komplexebb rétegeit vonja be a vizsgálatba, tehát egyszerre készlet viszonyulásra a konstitúció egyszerűbb és bonyolultabb rétegeihez. Ez pedig érzésem szerint teljesen más problémát mutat: A bonyolultabb, metafizikai kérdéseket is felfogjuk, viszonyulunk hozzájuk. Viszont ezek olyan vizsgálatokat követelnek, amelyek, habár hasonló szerkezetűek, mint az egyszerűbbek, mégsem tárgyalhatók ugyanazon az egyszerű egykonstitúciós fokon. A lényegábécé tehát nem ősfaktum, de az ősfaktumokhoz is viszonyulhatunk a megismerés lényegábécéjének fogalomrendszerével. Arról azonban egy szó sem esik, hogy ezt mekkora sikerrel tudjuk megtenni!

⁴⁸ *Hua* VII., 198. Ehhez a témához lásd még Husserl egy igen korán, 1912-ben megfogalmazott, nagyon hasonló gondolatát: *Hua* V., 128. skk.

⁴⁹ Husserl az 1920/21-es előadásban a történelem kérdéséről is úgy nyilatkozik, hogy „a történelem a megszokott értelemben, az emberi kultúrára való vonatkozásban csak egyfajta legfelső szint”. *Hua* XI., 219.

⁵⁰ Ennek részletes bizonyítását nyújtja Iso Kern: *Husserl und Kant. Ein Versuch über Husserls Verhältnis zu Kant und die Neukantianer*. Nijhoff, Den Haag, 1964, kül. 68. skk. A transzcendentális esztétika kritikájához: 250. skk., a transzcendentális dialektika kritikájához: 119. skk., ill. 293. skk. Kern hosszasan elemzi Husserl „metafizikafogalmát” is (i. m. 300. skk.) A könyvnek erre a szakaszára nem találtam utalást Schwendtner Tibor munkájában.

⁵¹ Schwendtner: i. m. 237–238., idézi a *Hua* XV.-ből a *Ms. E III* 9-et. Vö. *Hua* XV., 403. skk.

2. Legutoljára pedig idézném Husserlnek egy rövid lábjegyzetét, amely, úgy érzem, nagyban árnyalja a Heidegger végességfelfogásával kapcsolatos vitáját. Itt Husserl azt teszi hozzá a *Kant és a metafizika problémája* egy nagyon hangsúlyosan a végesség ontológiai alapállására fókuszáló pontjához, hogy (és ezt megéri német eredetiben idézni): „Warum überhaupt die Rede von Endlichkeit statt Rezeptivität, Selbsterfassung unter Antizipation, relative Selbstgebung, angewiesen auf immer Neues?”⁵² Ebben a megjegyzésben azonban, úgy tűnik, csupán az rejlik, hogy a vizsgálatot egyszerűbb szinteken, az ismeretelméleti tisztázás alapfokain kell kezdeni. Husserl nem arra kérdez rá, hogy hogyan lehetne a végesség helyébe a végtelenséget állítani, hanem arra, hogy miért kell ezen a ponton ezekről a kétségtelenül bonyolultabb problémákról beszélni. Az ontológiai alapállások tisztázása a későbbiekre marad. Így pedig sokban jobban árnyalhatjuk Husserl Heidegger-kritikáját. Nem kell „csak merev szembenállást”⁵³ látnunk benne. Inkább olyanfajta távol-ságtartást Husserl részéről, amely nem Heideggerrel és a benne fellépő gondolkodói lendülettel szembeni ellenérzéséből táplálkozik, hanem abból, hogy elszietettnek tartja az ontológiai alapállás kérdésének ilyen korai (bizonyos, a látszatnál bonyolultabb problémák kimerítését megelőző) megoldását.

Míndezek az ellenvetések remélem, hogy hozzájárulnak ahhoz, hogy a Husserl életművéről (a Heideggerrel való komparatív filozófiai összevetés műfaján keresztül) eddig magyarul adott legtágabb keresztmetszet kritikai diszkussziója a könyv fontosságának megfelelő súlyt kapjon.

⁵² Randbemerkungen Husserls zu Heideggers 'Sein und Zeit' und 'Kant und das Problem der Metaphysik'. Hrsg. Roland Breeur. *Husserl Studies*, 11/1994, 3–63., kül. 52. skk. Schwendtner munkája sokban feldolgozza ezeket a lábjegyzeteket (i. m. 45. skk.), az itt közöltet viszont, úgy tűnik, nem hasznosítja.

⁵³ Különösképpen Schwendtner: i. m. 55., amely pontosan Husserl széljegyzeteinek elemzése után jut erre a konklúzióra.