

*A kezdet és a cogito*  
(Az affirmáció fenomenológiája)

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében  
a ...*filozófia*.... tudományágban

Írta: **Deczki Sarolta**... okleveles ...magyar-filozófia szakos középiskolai tanár

Készült a Debreceni Egyetem .Humán Tudományok... doktori iskolája  
(Modern Filozófia. programja) keretében

Témavezető: **Dr. Vajda Mihály** .....

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr. ....

tagok: Dr. ....

Dr. ....

A doktori szigorlat időpontja: 200... ..

Az értekezés bírálói:

Dr. ....

Dr. ....

Dr. ....

A bírálóbizottság:

elnök: Dr. ....

tagok: Dr. ....

Dr. ....

Dr. ....

Dr. ....

A nyilvános vita időpontja: 200... ..

*Én, **Deczki Sarolta**, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be, és azt nem utasították el.*

## Tartalom

<i>Középen kezdeni</i> .....	4
<i>A kezdet és a cogito I.</i> .....	8
<i>A cogito és az örület</i> .....	14
<i>Cogito és válság</i> .....	24
<i>Cogito és rend</i> .....	30
<i>Az élet polaritása</i> .....	34
<i>Újrakezdeni</i> .....	41
<i>Vissza a dolgokhoz</i> .....	49
<i>Európa válsága</i> .....	61
<i>A tudományok válsága</i> .....	64
<i>Európa mint válsághagyomány</i> .....	74
<i>Megújulás</i> .....	85
<i>Az eredet elfeledése</i> .....	91
<i>Az ész architektonikája</i> .....	96
<i>Saját tudat</i> .....	100
<i>Epokhé – „Ich bin in der Wahrheit”</i> .....	108
<i>A kezdet és a cogito II.</i> .....	116
<i>Egy tiszta teória</i> .....	120
<i>A világ</i> .....	126
<i>Ich kann</i> .....	133
<i>A fenomenológiai rendszer</i> .....	142
<i>Homo practicus</i> .....	151
<i>Álló-eleven jelen</i> .....	162
<i>Az idő hagyományai</i> .....	166
<i>Itt és most</i> .....	173
<i>A kezdet és a cogito III.</i> .....	181
<i>Élet és tudat</i> .....	187
<i>Jelenlét, távollét, között</i> .....	193
<i>Újrakezdeni</i> .....	201
<i>Felhasznált irodalom</i> .....	203
<i>Köszönetnyilvánítás</i> .....	213

## ***Középen kezdeni***

Hol máshol, mint középütt. Kezdődjék a kezdet bárhol és bárhogyan - az első lépések mégis teljesen ismeretlen földet taposnak. A kezdetre nem érvényes a fokozatosság elve. Határt jelent térben és időben, mely diszkontinuus sorokká tördel minden narrációt. Legyen bármily előkészített és kiszámított, a tapasztalat egy új minőségét jelenti, mely meglepetésként éri a kezdőt. Bárhol kezdünk is bármit, s bármily felkészülten, az első lépés után máris a dolgok sűrűjében találjuk magunkat, ahol nem egyszer csak igen kevés fogódzó áll rendelkezésünkre.

A kezdet nem kínálja fel a rendezés szempontjait és nem sok segítséget nyújt a dolgok közötti tájékozódásban. A kezdet ritkán letisztult és nem hivatkozhat evidenciákra. Sokkal inkább jellemzi a keresés és a kísérletezés nyugtalansága. A látótér által felnyíló mező még korántsem jelentésekkel telített: a szavak és a dolgok még nem meghitt ismerősei egymásnak. A köztük létrejövő szemantikai és nem egyszer szintaktikai távolság vagy feszültség pedig az értelmezés, újraértés és egyáltalán a megismerés köztes tere. Az a még meg nem munkált terület, ahol már nem működnek a megszokott percepció sémák és fogalmi azonosítások.

Az igazi kezdet ugrás: elrugaszkodás a biztos fedezéktől egy ismeretlen területre. Átugrani egy szakadékot, s nem tudni, milyen földre érkezünk. A kezdetben lendület van és valami kacér merészség, mely nem aprózza el magát óvatos lépegetésekben: *va banque*, bele a közepébe. Bele abba a köztes zónába, ahol a dolgok még nem rendelkeznek szilárd kontúrokkal, ahol még nem kodifikáltak az ítélet és a cselekvés szabályai. A kezdet felrúgása egy megcsontosodott rendnek, kiszakadás vagy kiugrás egy értelmi hálóból, történjék ez önként vagy kényszernek engedelmeskedve. A kezdet nem lassú araszolgatás egy vélt cél felé, hanem - a fenomenológia egyik klasszikus kifejezésével – egy csapásra történik. Nincs átmenet, noha a kezdő pillanatot követő lépések még tétovák és ideiglenesek, és nem egyszer hosszú utat kell még megtenniük ingoványos talajon. A kezdet esemény, történés, azaz akkor is a passzivitás jegyeit mutatja, ha szándékosság, várakozás vagy éppen rákészülés előzi meg. Egy (a késői Husserlnél fontos szerepet játszó terminussal mondva) *fiat*-tal fel tudjuk nyitni az értelmezés új útjait, ám annak konkrét mikéntje és lefolyása akkor is adaptivitásra kényszerít, ha a döntés teljes egészében a miénk. Ha úgy határozok, hogy egy másik földrészen kezdem

újra az életem, lehetek bármily céltudatos és elszánt, az új körülmények eleinte mégis passzivitásra kényszerítenek.

A kezdet által felnyitott tapasztalatfolyam ugyanakkor nagyon sok irányba mutató strukturálódást mutat. Potenciálisan minden pontja összeköttetésben lehet minden más pontjával, hiszen még nem vésődött be a lefutások egyenletes rendje, a tapasztalat még nem vájta ki a maga medreit. Sokszorosan reflexív (mint a husserli idődiagramok): keresztül-kasul átszövi azt az időnyalábot, amihez köze van – márpedig az idő minden modalitásához köze van. Pontosan ettől a sok lehetséges jövőbeli értelemsűrűsödéstől olyan izgalmas minden kezdet: minden csak lazán kötődik mindenhez, és a lehetséges konstellációk folytonos latolgatásra, mérlegelésre készítetik a kezdőt, aki sohasem tudhatja biztosan, hogy mely lépésre mi fog következni. Mozgósíthat egyrészt olyan régmúlt értelemtröredékeket is, melyek már rég feledésbe merültek, s melyek egy eladdig elképzelhetetlen jövő felé nyitnak utakat. Husserli terminusokkal: a teoretikus és praktikus ítélet még nem hidalta át a nyers és strukturálatlan hülétikus adottságok valamint az ítélet predikatív rendje közötti szakadékot. Másrészt az is lehet, hogy a megtervezett események teleológiája fűzi szoros egymásutánba és konzekvens értelmi láncba az amúgy egymástól divergáló értelmi alakzatokat. Sose lehet teljes bizonyossággal tudni, hogy mely nyomok mire utalnak, milyen retroaktív értelemképződések indulhatnak be (vö. Tengelyi, 1998), s ezek hogyan módosítják a jelent illetőleg a jövőt. Vagy hogy a jövőbe kivetített tervek, álmok miként írják át utólag a múltat. A kezdet saját magához is úgy viszonyul, mint egy ismeretlen területhez, hiszen a kezdő lépés még nem tudja, milyen térbe és időbe érkezik, ezért a reflexió folytonosan ide-oda cikázik a realizált és a csak elképzelt lehetőségek között, s ebből a bonyolult és sokirányú mozgásból szövődik majd meg az, amit realitásnak vagy tapasztalatnak nevezünk. A jelentések megszilárdulásának előzményeképpen próba-szerencse alapon kísérletezés folyik: minden lehetséges konfiguráció végigfuttatása, míg kiválasztódik az a beállítás, mely majd alapértelmezett lesz. Ez azonban nem egyszer a vak véletlen műve.

A kezdet tehát igen nagy figyelmet és eltökéltséget igényel, ám egyszersmind azt az energiát is, mely ahhoz szükségeltetik, hogy a kezdő nyitottan tartsa magát minden lehetőség számára. Hogy egyidejűleg több lehetséges realitással is számolni tudjon, a folyamatos készség állapotában legyen. A gondolkodás kezdete különösképpen ezt követeli, hiszen természete szerint a reflexió fentebb jelzett burjánzását szabadítja fel a diszkurzivitás fegyelmével szemben. Még csak kirajzolódni látszanak egy új fogalmiság nyomai, egy újfajta észjárás erővonalai. A gondolkodás ugyanakkor saját magára is folytonosan reflektál: ha komolyan veszi magát és a saját kezdetét, akkor minden egyes lépését vívódás előzi meg és

követi, még akkor is, ha ezek egy külső nézőpontból elegánsnak és könnyednek tűnnek. Pedig ezek nem mentesek éppen a döntés gyötrelmétől – ellenkezőleg: közege ez, mellyel minden lépés előtt szembesül. A gondolkodás során pedig vagy döntő lépések vannak, vagy semmilyenek. Vagy van kockázat, vagy nincs gondolkodás. Ha a megszokott utakon járunk, biztos módszerekkel, akkor jó messze eljuthatunk, s mindig lesz egy olyan terület, ahol nem okoz gondot a bejáratott reflexiós sémákat működtetni. Ha azonban megszólít valami, és a hívásnak ereje van, akkor ezek a sémák már csupán kibúvót jelentenek a gondolkodás alól. Ha nem az elmében behuzalozott stratégiákat követjük, hanem a fenomenológia imperatívuszának engedelmeskedve visszatérünk „magukhoz a dolgokhoz”, akkor ez egyszerre mind a kezdetekhez való visszatérést is jelent. Ennyiben aligha véletlen, hogy maga a husserli fenomenológia is folyamatos újrakezdés, a problémáknak való újult nekiveselkedés. A problémát pedig a dolgok jelentik, csakis maguk a dolgok, valamint az az életvilág, ahol egyáltalán a dolgok az utunkba kerülnek, ahol megszólítanak, ahol válaszra és gondolkodásra készítenek.

A gondolkodás a megszólítással kezdődik. Belebotlunk valamibe, amivel nem tudunk mit kezdeni, ami elől azonban nem lehet kitérni. Lehet ez bármilyen köznapi, vagy éppen „misztikus” dolog. A tapasztalat egy gyökeresen új minőségét jelenti, mely akár fenekestől is felforgathat mindent. Megelőzheti ugyan várakozás, de maga az esemény nem rendelkezik strukturáltsággal. Ahogy Heidegger mondja: valami gondolkodóba ejt (ld. Heidegger, 1991), valami magához ragadja figyelmünket és érdeklődésünket. Márpedig az „*Inter-esse* azt jelenti: a dolgok között, a dolgok közepében állni és nem tágitani tőlük” (i.m. 8). A gondolkodásban a kezdet egybeesik a középpel, hiszen a dolgok felől érkező hívás a dolgok kellős közepébe invitál. A döntésnek itt van tétje és egyáltalán közege. A gondolkodás az, ami megkísérel legalább ideiglenesen nevet és struktúrát adni a dolgoknak, a dolgok között, valamint annak is, akinek a bőrére kimegy a játék, s mindeközben folyton saját lehetőség-feltételeit firtatja.

Heidegger első előadás-sorozatában a következőképpen ír erről: „Azon a módszertani keresztúton állunk, mely döntést hoz a filozófia életéről és haláláról, szakadék szélén állunk: vagy behullunk a semmibe, azaz az abszolút dologiságba, vagy pedig sikerül az ugrás *egy másik világba*, vagy pontosabban: a világba egyáltalán” (uo.). A paragrafus címe pedig a következő kérdést tartalmazza: „van/adódik valami?” (Gibt es etwas?). Van vagy nincs: dönteni kell: afelől, hogy adódik-e valami egyáltalán, képes-e valami adni magát úgy, hogy az adódás egyszerre mind hívás is, vagyis felhívás a gondolkodásra, s a vele járó értelmezési rövidzárlatra. E döntés pedig filozófiai élet és halál kérdése. Heidegger kérdése és a rá

vonatkozó pátosz ugyanakkor korántsem előzmények nélküli. A filozófiában legalább Kant óta jelen van ez az aggodalom, mely a döntést a filozófia életének és halálának kritikus pillanatában értelmezi: dönteni kell, válságban vagyunk. A filozófia rossz útra téved, megszűnik „tudományos életbölcseesség” (Kant, 1993, 9) lenni, és a magukat az igazság orákulumának deliráló misztagógok kezébe kerül. Afféle költői tevékenység válik belőle, ami nélkülözhetővé teszi a megismerés komoly és nehéz munkáját. Érdekes Derrida kommentárját is idézni: „E metafizika körül zajló vita formai középpontja tehát a *logosznak* mint *ratió*nak a kasztrálása vagy nem kasztrálása. Egyúttal a költőiség körül (a költőiség és a filozófia között) folyó harc is ez, ahol *a filozófia halála vagy jövendője forog kockán* (kiemelés tőlem, D.S.)” (Derrida, 1993a, 61). S szinte szó szerint visszatér (a visszatérésről és ismétlésről a továbbiakban még bővebben ejtünk szót) ezen aggodalom Emil Lask diagnózisában: „ami itt kockán forog, nem csekélyebb, mint magának a filozófiának az élete vagy halála” (idézi: Kisiel, 1993, 517). S ugyanezen szólam visszhangzik majd nem is sokkal később Edmund Husserlnél is: „meredek sziklagerincen egyensúlyozunk: nyugalunk megőrzése, lépéseink biztossága filozófiai életről vagy halálról döntenek” (Husserl, 2000, 34).

Véletlenül semmiképpen sem tekinthető, hogy ezen, egymással igen szoros kapcsolatban álló filozófusok évszázadokon átívelően hasonlóképpen diagnosztizálják a filozófia valamint a gondolkodás aktuális állapotát, és újra meg újra ugyanazon szólamokat recitálják. Még ha egyelőre figyelmen kívül is hagyjuk, miféle (tudomány)történeti körülmények között vált egyre égetőbb kérdéssé dönteni a filozófia sorsa felől, akkor is egyértelmű, hogy számukra itt a gondolkodás legnagyobb horderejű lépéséről van szó. Efelől egyik gondolkodó sem hagy szemernyi kétséget sem, és afelől sem, hogy vállalhatónak tartja a minden irónia és distancia nélküli pátoszt. Heidegger már ekkor, 1919-ben azokkal a terminusokkal írja körül ezt a döntési szituációt, melyek későbbi filozófiájának alapvető irányultságát is megadják: ugrásról beszél, mely egy vagy-vagy helyzet perdöntő aktusa. A tét a semmivel azonosított dologság (nem „maguk a dolgok”) – vagy a másikon oldalon maga a világ. S e szempontból figyelemreméltó, hogy „módszertani keresztútról” beszél, mint ahogyan az is, hogy ez a döntő kérdés a fejezet címének a kontextusába helyeződik: „Gibt es etwas?”. Hiszen azt, ami adódik számunkra, valahogyan fogadni is kell. Mint ahogyan a gondolkodás általi megszólítottaságot is. Ahhoz azonban, hogy a kezdő képes legyen fogadni és megszólíttatni, egy perdöntő módszertani lépést kell végrehajtania, a módszertan terepe pedig nem más, mint saját maga. Önmegmunkálásról és saját magunkon végzett munkáról van szó, vagy Foucault-i terminussal, önmagunkkal való törődésről. S hol másutt kéne jobban törődni magunkkal, mint a „meredek sziklagerincen” egyensúlyozva.

## *A kezdet és a cogito I.*

A módszertani keresztút azonban két irányba vezet, mint fentebb is láttuk. S az egyik út a heideggeri gondolatmenetet követve a semmi felé irányítja azt, aki miközben azt hiszi, hogy gondolkodik, voltaképpen csak a helyes szabályok és a minden lépés alapjául szolgáló bizonyosságok felé tart. Heidegger, aki 1923-24-ben egy előadás-sorozatot szentelt a módszer és a tudat kérdéseinek (ld. Heidegger, 1994), meglehetősen sarkos álláspontot foglalt el e tekintetben. Amit az egész újkori filozófiában, s vele együtt a husserli fenomenológiában is (Nietzsche után) a „módszer moráljaként” emleget, az éppenséggel ellentétben áll a gondolkodással magával, hiszen a módszeres kutató addig nem nyugszik, míg valamilyen kiindulópontot nem talál, ahonnan aztán akkurátusan le lehet vezetni mindegy egyebet. Kioltódik a kezdet nyugtalansága, mert a sokfelé nyitottság, sokfelé futó reflexió helyét átveszi valamilyen masszív bizonyosság, mely kijelöli a lehetséges értelmezések irányát. „Heidegger már 1923-ban a gond a megismert ismeret miatt kifejezéssel jelölte az újkori gondolkodás fő tendenciáját. Ezzel az irodalmilag még nem ismert formulával Heidegger azt akarta mondani, hogy az igazság (*veritas*) kérdését elnyomja a bizonyosság (*certitudo*) iránti gond. Ez úgymond a módszer morálja, hogy az ember szívesebben tesz meg kicsi, mégoly szerény lépéseket is, ha ezek abszolút ellenőrizhetőek és biztosak” (Gadamer, 2006). Nem ugrásról van szó, hanem óvatos lépegetésről. A filozófiai vizsgálódás elszakadt a dolgoktól, s a „*bizonyosság és evidencia egy üres és ezért fantasztikus ideájától*” (uo.) hagyja magát vezetni. Ez pedig Heidegger ítélete szerint a semmibe, a dologiságba vezet. Ahonnan pedig útra kelünk ezen vég felé, az éppen a karteziánus filozófia (vélt) kezdete: a *cogito*, mely később majd Husserl számára is megkérdőjelezhetetlen kiindulási ponttá válik – legalábbis egy ideig. A filozófiában végbement egy fordulat Heidegger szerint, mely az abszolút megismerésre irányult, s ezzel együtt elszakadt a világtól, s magától az élettől: a gondolkodás közegétől, ezzel pedig nem a világ kellős közepében próbál tájékozódni, hanem az abszolút dologiságba, a semmibe hanyatlott. Heidegger Descartes egész kételyét látszatként értelmezi: azt állítja, hogy már eleve tudta, hová fog megérkezni, azt ugyanis, hogy egyáltalán egy *bizonyosságot* fog találni (hiszen azt keresi), akárhogyan és akárhol – így nem hiteles a kétely, és nem hiteles a kezdet. Márpedig az, ahogyan Heidegger a Descartes-i kételkedést és a Descartes-i módszert elemezte, egy nem is annyira implicit polémia Husserlrel. Olyannyira nem, hogy már előadása elején fölteszi azt a kérdést, mely a karteziánus ideát magáévá tett fenomenológiát arra akarja szorítani, hogy számot adjon előfeltevéseiről: „hogyan jut az, amit



tudatként jelölünk, ahhoz a sajátos előjoghoz, hogy egy olyan fundamentális tudomány témáját szolgáltassa, amilyen a fenomenológia kíván lenni?” (Heidegger, 1994, 47).

Ez a kezdet: bizonyosság. Husserl is újra és újra Descartes-re hivatkozik, mikor a filozófia kezdetére apellál. Descartes: az a csomópont a filozófia történetében (vagy ha úgy tetszik: keresztút), mely sokszorosan is hatással volt az egész újkori gondolkodás történetére. Descartes így kezdi híres elmékedéseit: „Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forgatnom, s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén” (Descartes, 1994, 25). Descartes szisztematikus lerombol mindenfajta bizonyosságot, míg végül elérkezik a *cogitó*ig, melyet kétségbevonhatatlannak tart. Számára a kételkedés ugyanakkor nem csupán teoretikus-, hanem egyszersmind életprobléma is. Annak, hogy mit fogadhatunk el igaznak és mi bizonyul hamisnak, mennyiben hihetünk az álmoknak és hogyan változtathatják a dolgok minőségeiket, nem csupán a tudományokra nézve van jelentősége, hanem a praxis számára is. Hiszen azt is tudjuk, hogy a descartes-i elképzelés szerint valamennyi tudomány közül a legmagasabb rendű, a „tudás fájának gyümölcse” a praktikus filozófia, az erkölctan (vö. Descartes, 1996, 15. sk.). A helyes kiindulópont megtalálását egy helyesen kialakítandó praxis indokolja.

Amire az egész kutakodás kifut, az Heidegger szerint nem hagy kétséget magának a kételynek a természete felől: afelől, hogy ez nem lehet igazi kezdet, és ez esetben nem is beszélhetünk igazi gondolkodásról. Mert a *cogito* nem esemény, és nem történés, hanem a maga magára ismert és magában megbizonyosodott én gesztusa, aki úgy játssza el a kezdés és egyáltalán az újrakezdés színjátékát, hogy védőhálót feszített ki maga alá: úgy tesz, mintha. Ez az a processzus, amit Heidegger a „*gond a megismert ismeret miatt*” formulával jellemzett (Heidegger, 1994). Mivel a gond ebben a hagyományban a megismert ismeret miatt aggódik, ezért az első és legfőbb kérdés az igazság létmódjának tisztázása. Az igazlét belátásának alapja a *cogito sum*, azaz a *res cogitans qua ens*. Ez nem mást jelent, mint hogy egy gondolkodó dolog önnön létét igazként fogja föl. Ezen felfogásnak a módja a *clara et distincta perceptio*. Amit világosan és határozottan felfogunk, az szükségszerűen igaz. Csakhogy ez a kritérium nem lehet elegendő; a tévedésnek és megcsalásnak a módjait jól ismerhetjük az *Elmékedésekből* (vö. Descartes, 1994). Hiszen a véges emberi léthez nem csak a felfogás igazsága, hanem éppen hogy ennek megtéveszthetősége is hozzájárul - éppen azért van szükség a kételkedésre, hogy végre-valahára felülvizsgáljuk mindazt, amit eddig igaznak

fogadtunk el. Mindazt el kell vetni, ami megtéveszthet, s csak azt fogadni el igaznak és bizonyosnak, amivel kapcsolatban nem merülhet fel a tévedés lehetősége.

Descartes szerint azonban az emberi létező mint *res cogitans* természettől fogva csak szerény képességekkel rendelkezik. Léte nemcsak hogy *res*, azaz dologi, hanem ezzel együtt *res finita*, s ebből következően *res imperfecta*. Ezen ember-dolog léte tehát mindjárt többszörös hiánnyal terhelt, s ezért nem lehet létének alapja sem; egy olyan létalapot kell felmutatni, melyhez nem férhet semmiféle priváció. Isten ideájánál nagyobb s magasabb rendű ideát és létezőt elképzelni lehetetlen, mint ahogyan azt is, hogy egy tökéletlen lény, az ember legyen ezen idea oka. Isten ideája mint *realitas objectiva* a lehető legnagyobb realitással rendelkezik, minden egyéb realitást meghalad, vagyis szükségképpen léteznie kell. S ezzel Isten válik a *clara et distincta perceptio* igazságának kritériumává is: mivel minden Istentől származik, az ő teremtménye, így az is, amit észreveszek, s mivel nem csalhat meg, ezért amit észlelek, az szükségképpen igaz.

De akkor honnan származik a tévedés, a *falsum*? Hiszen mindaz, amit *clara et distincta* felfogok, igaz s létezik. Erről a létezésről a dolgot reprezentáló idea biztosít, ami az előttünk álló sokféleség klasszifikálásának egyik módja az ítélet és az affekció mellett. Az idea valaminek mint valaminek a megjelenítése, az a mód, ahogyan egy dolog számomra jelen van. Nem az idea tartalmi igazsága a fontos elsősorban, hanem az, hogy amit reprezentál, és aminek reprezentál, azok mind teremtett létezők, azaz nem lehetnek hamisak. Az idea mindig egy *esse cogitans*, s a rá irányuló aktus a *cogitatio*. S itt jelenik meg a tudat meghatározása mint *subjectum (hüpokeimenon)*: minden apprehenzió és tudatfunkció hordozó és megjelenítő alapja. S ez már nem az arisztotelészi világban-benne-lévő *pszükhé*, hanem az a létező, mely tárgyait mint objektumokat, mint szembenállókat bírja. S végső soron maga sem más, mint egy kiterjedéssel és gondolkodással rendelkező *dolog*.

Ami azonban, mint láttuk, tökéletlen, s ezért önmagában nem lehet az igazság kritériuma. S ezen fejtegetés közben már feltűnnek azok az alapmotívumok, melyek Heidegger szerint csaknem az egész descartes-i gondolkodás irányát eldöntik; nevezetesen az, hogy a *res cogitans* belül az *esse cogitans*-t és a *cogitatum* létét egységessé nivellálja. Ami nem mást jelent, mint hogy egybeesik a megjelenítés és a megjelenített léte; az idea *realitas formalisa* és *realitas objektivája*. Még hozzá mindkettő mint *valami*, azaz egy kéznéllevő módján. Így pedig egyrészt mélyül a szakadék a szubjektum és az objektum oppozíciójában, másrészt pedig az objektum maga is mint *realitas objectiva* van *jelen, praesent* egy *res cogitans*ban, azaz léte az ideális, tudatban való (jelen)létre nivellálódik. Ezzel együtt pedig

maga a lét sem más, mint tudatban-lét, amely a bizonyosság gondja miatt már nem magukkal a dolgokkal foglalkozik, hanem saját *cogitatio*ival.

A tévedés lehetőségének kérdésére pedig a szabad akarat ad választ. A szabad akarat azonban csupán látszólag szabad: vagy az isten által garantált igazságot látjuk be és fogjuk fel – ekkor egzisztálunk tulajdonképpenien -, vagy pedig botor módon tévedünk. Az igazság pedig mint egy létező, egy *ens* jelenik meg. Minden létező egy *esse creatum*, s mint ilyen *esse verum*, hiszen amit Isten teremtett, nem lehet hamis. S mivel az észlelés során létezőket ragadunk meg, ezért a *res cogitans* léte mint *clare et distincta perceptum esse* szintén csakis igaz lehet. Egy létező tehát csak azért ismerhető meg, azaz csak akkor lehet igaz, ha ennek Isten a végső garanciája. Az emberi igazság, mint ahogyan az emberi lét is csak az isteninek a derivátuma. Így a lét módjainak egy olyan összefonódása történik meg, mely szerint az igazság kérdése a teremtett léthez vezet vissza; csak a teremtés s Isten fogalma felől értelmezhető. Így mind a világ, mind pedig az ember léte: előállított lét.

Ezzel az ember léte voltaképpen előre meghatározatik, s nincs más dolga, mint hogy az isteni igazságokat megismerje. Ezt nevezi Heidegger a megnyugtató gondjának: léteznek örök s isteni igazságok, és ezeket meg is lehet ismerni. Csak éppen a megfelelő szabályokat kell alkalmazni a megismerésben, hiszen a tökéletlen emberi értelem folyton tévedésre hajlik. Meg kell hát regulálni. Ezek a szabályok pedig az általános érvényűség, ennek megfelelően pedig az időtlenség karakterével kell rendelkezzenek, azaz minden esetben alkalmazni lehessen őket a tévelygő emberi értelem megtámogatására és megnyugtatóására. Ennek kettős következménye van az igazságra s az ember létére nézve. Az ember létéből eltűnik történetisége, s objektív, időfeletti törvényszerűségeknek rendelődik alá. Másrészt az igazság helye az ítéletbe tevődik át, egy olyan megfelelésbe, melynek csakis Isten lehet a végső garanciája.

Így felfogva pedig az igazság nem más, mint egy alany és egy állítmány formális megfelelése egy ítéletben. Hiszen amit az ítélet kifejez, az a *clare et distincte* felfogott dolog, mely mindig igaz. A descartes-i szubjektum léte akkor tulajdonképpenien, ha az isteni szabályok szerint törekszik a tudásra. Az, hogy az ember léte teremtett, illetve előállított, azt jelenti, hogy lehetőségei beszűkülnek: vagy Istenre irányulnak, s ekkor birtokába jut az igazságnak (ez a megnyugtató), vagy pedig a nem-létre, ami azzal jár, hogy egyik tévedésből a másikba esik. Ezt jelenti az, hogy az ember léte *ens medium*, Isten és a semmi között áll, de Descartes meglehetősen optimista; mégis jobban hajlunk Isten felé, mint a tévedésre. Ezért kellenek a szabályok is az értelem vezetésére, hiszen ezek biztosítják az ítélet igazságának fundamentumát. Csakhogy a fentebbiekben kiderült, hogy itt már szó sem lehet maguk a

dolgok igazságáról, mert ezekre maga az értelem húzza rá a saját megismerési formáit; ezt jelentette az, hogy egybeesik az *esse cogitare* és az *ens cogitatum*.

Ez a „között” azonban nem az a között, mely a gondolkodás kezdete – legalábbis, ha hitelt adunk Heidegger gondolatmenetének és bírálatainak. Isten és a semmi között állva, a megismerés szabályaival valamint a helyes módszerrel felvértezve, a teremtés rendjével megbékélve fedezékbe vonulunk a dolgok felől érkező kihívás elöl. Nem hívásról és nem adódásról beszélhetünk a dolgok kellős közepében, hanem előállításról, mely szabályokra, regulákra hivatkozik.

De nézzük azt a pontot, ahol az identitás és a bizonyosság egybeesik; ahol a grammatika a rend szerveződésének kezdő lökését megadja; ahol az affirmáció fölsejlése jelenti azt a pontot, ahonnan minden rendet újra lehet építeni. Ahol a köztesség terében, Isten és a semmi között az *ens medium* kimondja magát: vagyok. Heidegger szerint ebben a mondásban egy olyan ítélet fogalmazódik meg, mely származékos a beszéd elevenségéhez képest, egy alany és egy állítmány puszta egymáshoz rendelésén kívül mást nem tartalmaz. Nem magát a dolgot mondja ki, hanem egy viszonyt, grammatikát mutat fel, mert Descartes „a *cogitare*-t nem egy megtalált *dolog* értelmében veszi, hanem arról van szó nála, hogy talált egy *bizonyos tételt*” (*i.m.* 248), mely formál-logikai értelemben a magát-együtt-bírás karakterét hordja. Ki tudom mondani a *cogitót*: megfogalmazok egy tételt, mely a léthez birtoklást is rendel, s teheti mindezt azért, mert egyszerűen így működik a nyelv. Ha állítunk egy cselekvést vagy egy létezést, akkor ehhez alanyt kell rendelnünk (hogy a grammatikát kijátssza, kísérletezik Heidegger híres-hírhedt imperszonáliáival: *es gibt, es weltet, stb.*) Míg a grammatika vezet minket, addig nehéz kijátszani kényszerítő fegyelmét. Kérdés tehát az, hogyan módosul az *ego* magát-birtoklásban megfogalmazódó bizonyossága, ha a grammatika sérül. Ha az alany és állítmány egymás mellé rendelése korántsem automatikusan történik. Vagy fordítsuk meg a kérdést: valóban a grammatika tétele az *ego cogito*? Igen is, meg nem is.

Ha ugyanis következtetésként fogjuk fel a *cogito, ergo sum*-ot, akkor igaza van Gassendinek, és éppoly helytálló az *ambulo, ergo sum* is (Hintikka, 1962), hiszen a *sum* ekkor egy dedukció eredménye. Akkor azonban, amikor kimondom vagy elgondolom a *cogitót*, nem csupán egy logikai műveletet hajtok végre – állítja Hintikka -, nem csak következtetek, és nem csak alanyt rendelék egy állítmányhoz, hanem a mondatnak önkimondás-jellege van: *performatív*. Nem pusztán egy tényállást rögzít egy alany és egy állítmány segítségével a nyelv szabályait aktualizálva, hanem aktust hajtok végre. Ha beszélek, és azt mondom: vagyok, akkor „ez kétségtelen, *mivel* és *amennyiben* gondolkodásom aktív. Descartes argumentumában a *cogito* viszonya a *sum*-hoz nem az, mint egy premisszáé a konklúzióhoz,

inkább hasonlítható egy *folyamat* és *eredménye* kapcsolatához” (i.m. 16). Ez a folyamat egyes szám első személyben zajlik, itt és most. Sem annak a kijelentésnek nincs performatív értéke, hogy „De Gaulle létezik”, sem annak, hogy „tegnap kételkedtem, tehát tegnap léteztem”. *A performatív aktus a jelen aktusa, méghozzá a jelen aktív, egyes szám első személyű, gondolati aktusa.* Itt és ebben esik egybe lét és gondolkodás, s ezért vezet Descartes-nál a *cogito, ergo sum*-tól „egy és ugyanazon lélegzettel” egyenes út a tudatszubsztanciáig, a *res cogitans*-ig, s mosódik egybe végül a kettő. De ha csak a *cogito* performatív karakterét tekintjük, akkor azt láthatjuk, hogy tiszta aktivitással, tiszta aktualitással van dolgunk. Ám „a *cogito*-argumentum előfeltételezi azt a képességet, hogy felfogjuk *az egyes szám első személyű névmás logikáját* [kiemelés tőlem]” (i.m. 19-20). A tiszta aktualitás és tiszta aktivitás egy képességgel társul: „első személyű perspektívával rendelkezni annyi, mint egy bizonyos *képességgel* bírni” (Baker, 1998, 332). Összegezve tehát az eddigieket: a *cogito* tehát egy *res cogitans, res perceptum*; egy alany és egy állítmány egymásnak megfelelése egy ítéletben; egy abszolút jelen idejű önkimondás, egy performatív aktus, mely az aktualitás-potencialitás logikáját mozgósítja. Kimondom a *cogitót*: kimondom magam, mert *képes vagyok rá* (ich kann – a husserli fenomenológia nyelvén). Rendelkezem azzal a képességgel, hogy újra és újra végrehajtsam, iteráljam ezt az aktust, mely mind a kimondást, mind pedig a mondót beleírja egy regulák által biztosított rendbe. Ez a képesség pedig aktivitást igényel, vagyis maga aktivitás. Tiszta afirmáció. Ez az aktivitás pedig (mint fentebb, Heidegger elemzése kapcsán láttuk) a karteziánus logika szerint egy egész sor előfeltevésre támaszkodik. A *cogito* tehát korántsem olyan tisztán és ártatlanul bukkan fel a bölcsélet színpadán, mint Vénusz a habok közül, hanem nagyon is sok és nagyon is súlyos apparátust mozgósítva. Egy rend és egy grammatika keretei között értelmeződik, azaz amint a *cogitót* kimondom, egyszersmind „egy csapásra” a hozzá tartozó rendet is kimondom. Rá kell kérdeznünk a grammatika lehetőségfeltételeire. A rákérdés kiindulópontja egy olyan horizont lehet, ahol nem érvényesek a rendezés szabályai, hanem a szubjektum egy *cogitón* kívüli állapotban egzisztál. A dolgok kellős közepében, minden fogódzó nélkül, minden név és grammatika nélkül.

## *A cogito és az örület*

Ehelyt érdemes néhány taylori fogalmat bevezetni, melyek módszertani segítséget nyújtanak a „normális és a kóros” elkülönítése, vizsgálata során. Hiszen amikor a *cogitót* és a hozzá tartozó grammatikát tanulmányozzuk, akkor azt tapasztaljuk, hogy az ismeretelméleti-ontológiai megfontolások normatív tényezővé lépnek elő, melyek a praxis tekintetében is iránymutatóak, és az életvilág rendjét konstituálják. Ez nagyon is szervesen kapcsolódik Descartes szándékaihoz, hiszen azt láttuk, hogy a meditációk legfontosabb tétje a helyes praxis: mi igaz, és mi nem, mi helyes, és mi nem. Taylor vizsgálódásai pedig arra irányulnak, hogy ezt a bonyolult viszonyt világossá tegye. Több módszertani fogalmat bevezet, ezek egyike az ’erős értékelés’, mely azon történetileg kiformalódott, normatív keretekre apelláló, értékelő műveleteket jelöli, melyek optimális játékeret képesek biztosítani nem csupán egy közösség vagy egyén önértelmezése, hanem praxisa számára is. Taylor tézise szerint ugyanis szilárd identitás nélkül nehezen képzelhető el morális cselekvés. Szilárd keretek nélkül pedig darabokra hullik az identitás maga: „egy keretekkel nem rendelkező személy mindent egybevetve a párbeszéd terén kívül helyezkedne el; nem lenne helye abban a térben, ahol mi, többiek vagyunk. Mi pedig patologikusnak tekintenénk ezt a helyzetet” (Taylor, 1989, 31). A módszer pedig, amelynek mentén Taylor nyomon követi a modern szelf<sup>1</sup> kialakulását, azon idealitások, tudományos-filozófiai paradigmák mélyreható elemzése, melyek mentén ontológiai és morális normák együttesen artikulálódva fejezték ki az egy-egy adott korra jellemző gyakorlatokat. A descartes-i fa képzete tér vissza: a morális értékek és gyakorlatok, valamint az őket megvalósító én vagy szelf valamilyen ontológiai-episztemológiai fundamentumban találják igazolásukat, melyek *normatív elvekként* fejtenek ki hatást. Szoros korrelációban áll egymással az, ahogyan a világról és benne magunkról gondolkodunk, és ahogyan benne cselekszünk. A viselkedési szabályok, morális értékek és a joggyakorlat is arra épül, ahogyan a világban magunkat szituáljuk. Nem mindegy tehát, hogy „puntuális szelfként” avagy hús-vér lényként gondoljuk el magunkat a világban, hiszen ezen identitásképzetek társadalmi gyakorlatok eredőivé válnak. Ezek a normák értéként jelennek meg, melyeket Taylor ’hiperjavaknak’ nevez, s melyek nem csupán egy adott társadalmi környezet számára szolgálnak pozitív mérceként, hanem éppily alapvető megosztó szerepük is: mivel

---

<sup>1</sup> Lemondtam arról, hogy lefordítsam ez a terminust, hiszen csak körülményesen lehetne, de mégsem találunk el a taylori intenciókat. Másrészt pedig valamelyest polgárjogot szerzett már a magyar humán- és társadalomtudományokban is, úgyhogy ez a megoldás tűnt a legraktikusabbnak.

erős értékekről van szó, a más típusú értékekkel szembeni tolerancia is csökken, így ezen 'hiperjavak' elkerülhetetlenül konfliktusokat generálnak. Ezzel együtt pedig az egyre inkább a bensőségességbe visszahúzódó rend képzetköre mintegy automatikusan társul a 'hiperjavakhoz', s jelenít meg manifeszt módon is morális értékeket.

Ezen 'hiperjavak' közé tartoznak pedig mindazon ontológiai-metafizikai elképzelések is, melyek célként, alapként, normatív instanciaként képesek fellépni. Taylor a normák, értékek topográfiáját próbálja megrajzolni: mi van a mindenkori erős értékelés által kijelölt kereteken belül, és mi van kívül. Ennek azonban rögvest hangsúlyozott jelentősége is lesz, hiszen a modern identitás gyökereinél az egyre erőteljesebbé váló bensőségességre bukkan. Arra, amit „punktuális szelfként” definiál: ez az entitás nem rendelkezik kiterjedéssel, időbeliséggel, hanem léte szigorúan véve arra a mindenkori jelen idejű pillanatra korlátozódik, melyben rendelkezik az önkimondás képességével, s mely a megtalált szabályok segítségével a végtelenségig iterálható. A metafizikai-morális rend ezen internalizációja eredményeként pedig az aszkézis, a szenvedélyek, s egyáltalán a test feletti erős instrumentális kontroll alakult ki, létrehozva a racionalitás hegemoniáját. Csakhogy ezen hegemonia a továbbiakban egy kétségkívül paradox helyzet létrehozásáért a felelős: a bensőségességbe való visszavonulás mélyülésével, azaz a szenvedélyek és az ész minél erőteljesebb szétválasztásával éppenséggel a lehető legabsztraktabb objektiváció felé haladunk<sup>2</sup>. A bensőségesség, miközben minden kívülséget internalizálni és integrálni kíván, saját meghatározó karakterét veszíti el: a reflexió permanens mozgása újra meg újra kivájja, kiüresíti azt az üreget, ahol magára találva megmaradhatna a maga intim magányában, s válik maga is külsővé. A tudás gyökere tehát a karteziánus logika szerint ebben a maga magát abortáló ében, a reflexió benső bizonyosságában, ebben a pusztán operatív műveletben, fedezet nélküli performanszban található. Ahhoz azonban, hogy ez a tudás egy bizonyos ismereti korpusz rendjévé épülhessen ki, éppen gyökereitől kell elszakadnia, ezzel pedig rögvest normatív instanciaként lép föl. S annál is erőteljesebben, mert a bensőségességbe való agresszív és végzetes visszavonulás a testiséget illetőleg a procedurálistól eltérő tudásformákat kikapcsolta a lehetséges tudás területéről. Így pedig a bensőségességben

---

<sup>2</sup> Vessük ezt össze a *Karteziánus elmékedések* egy szöveghelyével: „Az elmékedő tehát csak önmagát mint önnön *cogitatio*inak tiszta *egóját* tartalmazza, abszolút módon kétségtelenül, megsemmisíthetetlenül, azaz akkor is, ha a világ nem létezne. Az ily módon redukált *ego* tehát a szolipiszisztikus bölcselkedés egy bizonyos fajtáját üzi, és olyan apodiktikusan bizonyos utakat keres, melyek révén a saját bensőségében képes feltárni az objektív külsőséget. Ez a jól ismert eljárás segítségével lehetséges: Descartes először is kimutatja Isten létezését és *veracitas*-jellegét, majd ezáltal az objektív természet, a véges szubsztanciák dualizmusát, vagyis röviden a metafizika és a pozitív tudományok objektív alapját, illetve magukat e tudományokat. Valamennyi következtetés az előírt módon, a tiszta *egóban* immanens „veleszületett” elvek vezérfonala mentén történik meg” (Husserl, 2000, 13).

megtalált igazság, bizonyosság, tudás az abszolút külsőlegességbe vetül ki, s a radikális reflexivitás formájában a kontroll és normativitás egy addig sosem tapasztalt erejét nyeri el. Jelen időben. S mivel ennek a punktuális létezőnek szigorúan véve nincs időbeli kiterjedése, ezért nincs is története. Amije van, az *per definitionem* nem esik bele az időbe, hanem örök érvényt és bizonyosságot vindikál. A *cogitót* vég nélkül ismételhetjük, csak *ugyanazt* mondjuk. Mint ahogy nem valódi kezdet, éppúgy nem lehet újrakezdés sem.

Nos, a kérdés az, hogy mi van az 'erős értékelésen' és 'hiperjavakon' túl. Taylor azt állította, hogy az, aki a párbeszéd normatív és erősen kontrollált terén kívül helyezkedik el, patológiakusnak is minősülhet. Márpedig, ha visszagondolunk a gondolkodás kezdetére, azt láthatjuk, hogy ez a kezdet éppen nem valamilyen jól szabályozott mederben folyik, hanem alapvető közege a köztesség, ahol nem egy önmaga teljes birtokában levő szubjektum hajtja végre az önaffirmáció performanszát, hanem valami megtörténik, és a történés nem rendelkezik sem strukturáltsággal, de még névvel sem feltétlenül. Túl a renden, és túl a grammatikán. Ha tehát a rend természete felől érdeklődünk, akkor most nézzük a túlnant. Azt, ami túl van a kereteken, ami akár patológiakusnak is minősülhet, s ami az erős értékeléssel körülhatárolt mezőn kívül esik. Amit kizár a procedurális logika és a bensőségesség bizonyossága. Hogyan néz ki a *cogito* a túlnan felől, látszik-e egyáltalán belőle valami, valamint túl tudunk-e lépni rajta egyáltalán? Mi történik, ha megszűnik az önkimondás képessége, ha elvész a „vagyok” bizonyossága? Van-e élet a *cogitón* túl, vagy egyáltalán: adódik-e valami a *cogitón* túl?

A kételkedésnek lehetséges egy olyan olvasata, mely szerint nem más, mint a világ és a józan ész éjszakájának a lehetősége, s ennyiben a gondolkodás lehető legheroikusabb gesztusa. Hiszen még akár az is előfordulhat, hogy a kételkedő a semmi lehetőségének kitéve magát az örülettel kacérkodik. A kételkedés állapotában nincs mértéke az észnek, mint ahogyan a cselekvésnek is csak ideiglenes szabályok állnak rendelkezésére. De mi van, mi adódhat túl az észen, túl minden védőhálók által lefedett, rendezett és grammatikailag is támogatott lépésen? Ha kikapcsolódik az ész rutinos működése, és ez netán betegségbe fordul át, akkor torz értelmi alakzatok kezdenek el burjánzani, melyek a test és a lélek bizonyosságait egyaránt megcsúfolják. A betegség betörése zárójelbe teszi a szervek csöndes működését, s az idegen, a más mutat tart görbe tükröt az identitás elé, melynek homogenitását eleddig a *cogito* szavatolta. Megbomlik a test jól szervezettsége, rendje, és a bizonyosságot mint strukturálódásának alapját kimondó *ego* a *pathosz* tehetetlen alanya lesz; „a betegség rendezetlenség és veszedelmes másság az emberi testben, sőt magában az életben, ám ugyanakkor szabályszerűségekkel rendelkező természeti jelenség, melynek megvannak a



maga hasonlóságai és típusai...” (Foucault, 2000a, 18). A tekintet előtt elsötétül a világ, vagy éppen tótágast áll.

De mi helyzet a gondolkodási funkció és a nyelv sérüléseivel? A beteg képtelenné válik kapcsolatot teremteni normálisan összetartozó dolgok között, és ott bukkan hasonlóságokra, ahová talán csak az képes követni, aki a nyelv virtuóz mestere. Ítélet vagy aktus, mondat vagy megnyilatkozás: összefonódnak azzal a képességgel: a logoszéval, mely már Heidegger szerint is az emberi módon létező kitüntetettséget jelentette a görögök számára. A beszéd szerveződése, a logosz nem csupán rögzíti, de lehetővé is teszi az *ego* önmagához való legintimebb viszonyát. Ebből pedig annak kell következnie, hogy ha a grammatika megbomlik, akkor éppen ez a bensőséges viszony, ez a képesség számolódik fel, amellyel a beszélő vagy gondolkodó mindenkor ki tudja mondani magát. Kérdés, hogy a rend felszámolódása, az önkimondás képességének elvesztése, vajon együtt jár-e magának az egyes szám első személyű tapasztalatnak a megszűnésével is? *Milyen kapcsolatban van egymással a nyelvi forma és a tapasztalat?* Descartesnál azt láttuk, hogy hézagmentesen illeszkednek egymáshoz, sőt, a szigorú értelemben vett tapasztalat lehetőségfeltétele az, hogy egy ítéletben megfogalmazható legyen, hogy eleget tegyen a logika formális szabályainak. Hintikka az ítélet performatív karakterét emeli ki, de maga ez a performansz is nyelvi aktus. Ám mi van akkor, ha a nyelv utólag is képtelen elérni, azt, ami van: ami adódik? Ha extrém módon kérdéssé válik a saját magára vonatkozás? A totalitárius rendszerek éppen ennek a grammatika és a még név nélküli tapasztalat egymáshoz illeszkedésének a felszámolására törekedtek, az ént pusztán „grammatikai fikciónak” minősítve (Koestler, 1988). A mentális betegségek a *cogito* másfajta túlnanját mutatják.

A személyiség szétbomlása megszünteti ezt az intimitást is, s az *egót* kilöki az önmagával való meghitt viszonyból. Meghasad, s vele együtt hasad szét az én grammatikája is: „első személyű életem megszűnt, és átvette helyét egy harmadik személyű perspektíva”- állítja egy beteg (Parnas, 2000, 124), akiről orvosa fontosnak tartotta megjegyezni, hogy nem rendelkezik filozófiai iskolázottsággal. A személyiség széthasadása figyelőre és megfigyeltre, melyek egyike sem rendelkezik az önkimondás képességével, az élet „vitális magját” (*i.m.* 124) is eliminálja, képtelenné téve a beteget saját jelenét élni és érezni. A személyiség kilődül saját magából, és olyan helyeken bolyong, ahol semmilyen grammatika nem képes rendet teremteni. A bomlás abszolút értelemben teszi atopikussá és atemporálissá a patológikusnak és idegenségnek ezen tapasztalatát. A személyiség felszámolódását jelentő skizofrénia olyannyira elmélyíti az idegen és saját közti szakadékot, hogy az önfigyelés az idegenség folyamatos konstatálásával kell beérje – míg legalábbis a reflexió valamilyen szinten még

működik. Az én széthasad, s a helyére lépő szolipszisztikus pozíció távol kerül az önátélés jelenétől (ld. uo.). Nem csupán a mindenkor jelenlévő idegen iránt nem mutat szenzibilitást, de saját maga is, testestől-lelkestől idegenné válik saját maga számára.

Megszűnik a kívülség és a bensőség pozicionálhatósága, s velük együtt az én is szétszóródik: „ennek a szónak, hogy „vagyok”, nincs pontos értelme számára” (Minkowski, 1986, 283). A beteg testileg-lelkileg a teljes felszámolódás érzete felé halad. A test nem csupán a világot megélő, közvetítő, öröm- vagy fájdalomforrás mivoltát veszíti el, hanem egyre inkább „egy testetlen élet tudatává silányul” (Foucault, 2000b, 81), holt teherré válik egy beteg pszichén. A test, a világ, az interszjektív univerzum mindinkább „elvalótlanodnak”, illetőleg zárójelbe kerülnek. Az elvalótlanodás ezen folyamata pedig a tér- és időtapasztalat szétmállásával párhuzamosan zajlik. A testiség legelemibb szintjén is a térérzékelés torzulása, majd felszámolódása fenyegeti a beteget. A test azonban nem csupán mint elvont térérzékelő és -generáló szerv veszíti el kapcsolatát a világgal, hanem egyáltalán a világ megélésének lehetősége kerül mind messzebb ettől az élő funkcióiban megcsonkított valamtól, mely már nem eleven test, de még nem pusztá tetem. Mintegy a halál materiális előlegzésében egzisztáló korpusz, mely mindinkább saját megsemmisülésére veti ki magát. Mind önmagát, mind az őt körülvevő tárgyakat képtelenné válik lassanként szituálni – eltűnik az önkimondás alapvető képessége, a testiség elveszíti koordináló szerepét. S a teljes bomláshoz közeledve az időiség fenoménje is torz módosulásokat szenved: kontinuitása rohamosan áldozatul esik majdani megsemmisülésének, s az időtlenség fenyegető jövője megbontja a múlt-jelen-jövő egyhangú mozgását. A betegség ideje kizökken az idő életidőként megélt tapasztalatából, hol összesűrűsödik, hol kitágul, s egy mindent elpusztító katasztrófa fenyegetésének ígéretévé válik. „Töredékessé válása folytán a múltra és a jövőre való kilátás nélkül az idő pillanatnyivá lett, egyre csak örvénylik önmaga körül, hol ugrásokban, hol ismétlésekben” (Foucault, 2000b, 55), ez az örvény pedig a teljes idő- és énelvesztés pillanatát sejteti.

Az idő és tér még megmaradt rácsozatából pedig egyre inkább elszivárog maga a világ. A világ, úgy is, mint tárgyak, környezetek gyűjtőfogalma, de úgy is, mint együttes világ. A beteg bezárkózik saját magába, s míg képes a reflexióra, addig saját elméjének egyre groteszkebb jelenségeivel foglalkozik csupán. A nyelv és a beszéd is elveszíti így mind szemantikai mind pragmatikai dimenzióit: egyre jobban hatalmába keríti a kór, s mintegy annak kivételéseként jelenik meg. Az átélt összefüggések verbális reprezentációi egy szinttel lejjebb süllyednek, s szerveződésük az álommunkához hasonló alakzatokat mutat (Freud, 1997). A sűrítés és eltolás eredményeként létrejövő nyelv itt nem az elfojtott tartalmaknak a

tudatelőttésbe való beszivárgását jelentik, hanem a nyelviségnek a betegségben megnyilvánuló létmódját. Amit ráadásul egyre jobban magába szippant a kórossá vált bensőség, s mind kevésbé hajlandó bármilyen dialógus médiuma lenni. A nyelv dezorganizációja a betegség kifejlődésével együtt halad, s folyamatosan eloldódik a társas környezettől, mígnem teljesen belevész a kór világtalanságába.

Lenni és egészségesnek lenni: képesség. Aktivitás. Mindaddig, míg csöndesen működnek a szervek, és az „én vagyok” kimondása nem okoz problémát, a tekintet és a grammatika egymásba fonódva szervezik meg az *ego* egységét és rendjét, mely azonban viszonylag flexibilis a betörő heteronómiával és atópiával szemben, s meglehetősen nagy reorganizációs potenciállal rendelkezik. A betegségből fel tudok gyógyulni, s pillanatnyi orientációs zavar is bármikor rám törhet, melyet viszonylag könnyedén le lehet küzdeni, legalábbis nem vonják maguk után az *ego* teljes dezintegrációját. Mindaddig helyre lehet állítani a rendet, vagyis inkább egy új rendet létre lehet hozni, míg szét nem foszlik a benső intimitása, míg meg nem hasad, s egyre kívülebb nem kerül bensőségességétől és sajátlagosságától.

Ezért is szimptomatikus értékű az a gesztus, ahogyan a szétválasztások, határkijelölések megtörténnek. S pontosan ezért van a gondolkodásra, a gondolkodás kezdetére nézve súlya és tétje annak, hogy az ész hogyan számol el saját magának saját túlnanjával. A test és a lélek domesztikálatlan, vagy éppen erkölcsileg kifogásolhatónak tartott megnyilvánulásai, betegségei, az elme tekervényes utakra (rejtett, erdei ösvényekre) tévedése, vagy éppen megbomlása: mind-mind elhajlások a *cogito* által legitimált módoktól. Márpedig a gondolkodás és a kultúra történetében a betegség nem egyszer metaforaként jelenik meg olyan magatartásmódok és életformák jelölésére, melyek nem illeszkednek az egészségesnek tartott normához (Sontag, 1983). A normák pedig 'hiperjavak' és 'erős értékelés' által formálódnak ki. A betegség köré afféle mitológia épült, melynek egyik központi motívuma a rendtől, a normáktól való elhajlás. Az „egészséges” jelző pedig a „normálist” jelöli, a normális azonban egy morális diskurzusban rögvest normatívként lép föl. Maga Husserl sem mentes ettől a szóhasználatától, és meglátásom szerint éppen ott jelenik meg gondolkodásának valódi tétje, ahol ezekkel a terminusokkal elhatárolásokat hajt végre.

Foucault az örület történetének vizsgálata közben azt állítja, hogy Descartesnál a bolondság „a kirekesztés tartományába kerül”, „gondolati tapasztalatként a bolondság magába foglalja önmagát, s következésképpen kizárja magát a vizsgálódásból” (Foucault, 2004, 72). Foucault elemzése szerint a maga magára reflektáló gondolkodás nem lehet a téboly zsákmánya, hiszen akkor nem lehetne gondolkodásról beszélni. A gondolkodásnak ebben az

értelemben tehát transzparensnek kell lennie saját maga számára, s ha vannak is vakfoltjai, ezek elvileg legalábbis felszámolhatók. Nem beszélhetünk tehát arról, hogy a kételkedő minden elképzelhető lehetőség, akár a lehetetlen lehetősége előtt is megnyitná magát, hiszen csak azt képes elgondolni, ami a gondolkodás szabályozott tartományán belül marad. S hogy megőrizze a gondolkodást, lehetővé tegye a gondolkodás kezdetét: máris olyan elhatárolásokat kell végrehajtania, melyek elmozdulást jelentenek a kezdet abszolút nullfokától. Ám egyszersmind az első tapogatózó lépéseket is jelenti a határok visszaszerzése, és a rend egyre sűrűbbre rajzolt rácsozata felé. A gondolkodás elsődleges és nélkülözhetetlen lehetőség-feltételeként megjelenik egy tótágast álló világ, melyet a túlnanhoz kell tessékeln. Fentebb láttuk, Heidegger is hasonló megfontolások nyomán jellemzi színjátékként a descartes-i kételyt. Bármekkora a tét és az elszánás („egyszer az életben”), a felforgató hajlandóság, ennek bizony megvannak a maga határai. Amire Heidegger hivatkozik Descartes-elemzése során, az maga a bizonyosság ideája, Foucault pedig a gondolkodás transzparenciájára apellál. Strukturálisan kizárt a teljes mássálevés, kiváltképp kizárt az örület lehetősége. Élesen elválik egymástól a gondolkodás, a gondolkodás kezdetét jelentő *cogito* valamint a végét jelentő örület.

Derrida válasza Foucault Descartes-ot illető megfontolásaira megsemmisítő, módszertanilag legalábbis folytathatatlanná teszi a könyv koncepcióját. Pontosan az elhatárolások miatt: Derrida szerint lehetetlen megírni a bolondság történetét, mert a megírás már magában foglalja annak megregulázását, tárgyiasítását. A „klasszikus ész nyelvén” kéne megírni a „vad bolondság” történetét (ld. Derrida, 2008): ez pedig nyilvánvaló módon képtelenség. Ha éles választóvonal húzódik a két terület között, akkor nem lehet az egyiket a másikba fordítani anélkül, hogy az ne sérülne a maga fenomenális adottságában. Márpedig akkor nincs valódi kezdet, nincs valódi megszólítotttság és megnyílás a dolog felé. Az örület a csend területe, s ezért nincs története sem. Az örület megidézése a gondolkodáson belüli fikció, nem pedig a gondolkodáson túlra merészkedő kalandor ugrás. Derrida az ész rendőri nyelvéről beszél, mely totalizálja azon jelenségeket, melyek leírását célul tűzi ki maga számára (ennek a továbbiakban még Husserlrel kapcsolatban is igen nagy jelentősége lesz). Ezért tűnik Foucault vállalkozása paradoxnak: diszkurzívva próbálja meg tenni azt, ami *per definitionem* túl van minden diszkurzivitáson, megírni azt, ami nem engedelmeskedik semmilyen szintaxisnak, s aminek nem egyszer a szótárával sem vagyunk tisztában. Az institúció nyelvét próbálja meg ráerőszakolni arra, aminek alaptermészete éppen az, hogy nincsenek rögzített szabályai, grammatikája. Az örületnek nincs nyelve, hiszen amint elkezd beszélni, mondatokat alkotni, akkor mondása máris egy rendbe íródik bele, akármekkora

sületlenséget beszél. „...mondatot alkotni annyi, mint *kinyilvánítani* egy lehetséges jelentést. A mondat lényegileg normális. Magában hordozza a normalitást, azaz *az értelmet*, a szó minden értelmében...” (i.m. 49). Ezen megfontolások szellemében az örületnek nem lehet megírni a történetét, mert amint történetet írunk, máris a *logosz* rendjébe írjuk bele azt, ami természete szerint a-logikus, a-topikus és a-temporális. Azzal a gesztussal, amellyel az ész grammatizálja az örületet, egyszersmind domesztikálja is: történetet ad neki, elhelyezi a tér és az idő rendjében.

Ahhoz azonban, hogy el tudjuk bírálni, mi tartozik az ész rendjéhez, s a mi a bolondság birodalmába, Foucault szerint egy eredeti döntésre kell hivatkoznunk. Ez a döntés választja el egymástól a logoszt és az örületet, s ez az a *fiat* által kimondott kezdet, mely megalapozza az ész rendjét. Egy eredendő döntés, törés, szakadás e gesztus, mely minden mondás háttérében ott áll, s amint elkezdünk beszélni, mondatokat alkotni, e döntésnek az időtlen csendje vesz körbe. Az egyik nem létezik a másik nélkül: az ész azáltal határozza és szilárdítja meg magát, amit kizár. A kizárással jön létre az azonosság és homogenizáció, mely a tér és idő egy rendezett egymásutánjában bontja ki a józan ész diskurzusát. Derrida azonban (Foucault-val szemben) arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a döntés, szakadás már jóval a klasszikus kor előtt megtörtént. Ez a döntés teszi lehetővé egyáltalán azt, hogy történelemről beszélhessünk, történetet mondhassunk – a történetmondás pedig mindig az ész által megszervezett események rendje. A logosz minden mondásban benne rejlik. Amint elkezdünk beszélni, az első lélegzetvétellel máris meg hozzuk a döntést, s mondhatunk bármekkora számárságot: az örület kizárása már megtörtént. Csakhogy amikor mondok valamit, akkor egyúttal ezt a kizárást is kimondom. A döntés nem egyszer s mindenkorra megtörtént valaha a gondolkodás és a logosz megalapításakor, hanem folyamatosan történésben van.

Aztán Derrida csavar egyet a gondolatmeneten, s szorosán olvasva Descartes vonatkozó eszmefuttatásait, Foucault-val szemben mégis arra a következtetésre jut, hogy a bolondság szigorúan véve mégsem zárattatik ki a gondolkodásból. „A *cogito* aktusa és a létezés bizonyossága előszörre valóban kívül esnek a bolondságon. De túl azon, hogy előszörre már nem objektív és reprezentatív megismerésről van szó, a szó szoros értelmében nem mondhatjuk többé, hogy a *cogito* kívül esik a bolondságon azért, mert hatókörén kívül helyezkedik el, vagy mert – ahogy Foucault mondja – „*én*, aki gondolkodom, nem lehetek bolond”, hanem éppenséggel azért, mert a maga pillanatában a maga saját hatáskörében a *cogito* aktusa érvényben *marad még akkor is, ha bolond vagyok, még akkor is, ha gondolkodásom mindenestül bolond*. A *cogitónak*, akárcsak a létezésnek, meghatározott értéke és értelme van, ami kívül esik a meghatározott bolondság és a meghatározott értelem

alternatíváján” (i.m. 50). A *cogito* mondása ezek szerint kívül esik a bolondság-józan ész osztódásán, egy olyan nullfok, ahol közös az eredete az értelemnek és az értelmetlenségnek. Nem egy rendnek a mozgósítása, hanem egyáltalán minden rend előtti kezdőpont, ahonnan egy totalitás lehetősége egyáltalán értelmesen elgondolható és aktualizálható. A bolondságnak igenis van helye a gondolkodáson belül, nem zárattatik ki belőle. Akkor is vagyok, ha bolond vagyok, s a levés csak az időn kívüli mondás után vesz föl mindenféle minőségeket. „Legyek bolond, avagy sem, *cogito*, vagyok. A bolondság tehát a szó minden értelmében csak *esete* a gondolkodásnak (a gondolkodásban)” (uo.). S ez Derrida szerint akkor sem látszik ellentmondani a klinikai megfigyeléseknek, ha a bolondnak valóban nincs egyes szám első személyű tapasztalata saját magáról. Ezzel elvileg a racionális bizonyosság születési helye, minden nyelv, logosz és rend kezdete kívül esik minden nyelven, logoszon és renden: ezt jelenti az, hogy nullfok. Kívül esik, de lehetővé teszi a megoszlást, a döntést, a törést. Csakhogy akkor ismét egy érvényességről van szó, nem arról, hogy a mondás egy tapasztalathoz kötődik, hanem arról, hogy ha kimondom a *cogitót*, akkor egy szükségszerűen igaz és apodiktikus ítéletet fogalmazok meg. S a mondás lehetőségét pedig jobb híján kiterjesztjük minden emberi létezőre – elmeállapottól függetlenül. Kétségtelen, hogy akkor is vagyok, ha bolond vagyok, vagy ha mindenféle aktivitásom felfüggesztődik, és semmiféle képességnek nem vagyok birtokában (ezért is okoz olyan nagy gondot Husserlnek az alvás állapota, a gyermeki lét, a halál és a passzivitás egyáltalán), ám erről nincsen saját tapasztalatom. S tán még nyelvem sem hozzá. Csakhogy ennek az ítéletnek a beszüremkedése minden elképzelhető tapasztalatba, mégis oda vezet, ami miatt Derrida Foucault-t elmarasztalta: a *cogito* által képviselt ész és grammatika befurakodik oda is, amit elvileg eltaszít magától, s éppen ez a megelőzőttség hozza létre magát az elhatárolást.

Heidegger elemzései is ide konkludáltak, nagyon hasonló gondolatmenetet bocsátva útjára innen. Aligha vitatkozhatunk Derridával azzal kapcsolatban, hogy itt egy „jogi” műveletről van szó, sőt, éppenséggel ez az érv szolgál gondolatmenete mentőövéül. A tapasztalat tartományából elegánsan jogi („filozófiai és jogi kérdéstről van szó” [i.m. 47]) síkra tereli a kérdést. De ebben a manőverben éppen az az izgalmas, hogy úgy van igaza, hogy nincs igaza. Hiszen a minden megoszlás nullfokaként szolgáló *cogitóban* a (nem is olyan alaposan kidolgozott) érvrendszer szerint valóban egy érvényességre bukkanunk, mely cáfolhatatlannak bizonyul bármilyen súlyos mentális megbetegedés esetén. Ahogyan Heidegger fogalmazott: egy érvényes tétel, ítélet a kételkedés végeredménye, vagy ha Hintikkát követjük: egy performatív aktus. Egy tisztán formális rend bejelentkezése. Vagyis a *cogito* hatóköréből még sincs kizárva a bolondság, még ha az ész rendjében nem is kap helyet.

Paradoxnak tűnik tehát az egész eljárás, de ez a paradoxitás éppenséggel nem kiküszöbölhető, hanem konstituens eleme. Fenomenológiai (tapasztalati) szinten annak van igaza, aki a *cogitót* nem az adottság szintjén kezeli, hanem egy racionális aktust lát benne, s éppen ezért mindenfajta rend és logosz megalapozó aktusaként kezeli. Ám kétségtelen, hogy annak is igaza van, aki mindenfajta bolondságon túl és innen mégis a *cogito* általános érvényességére és apodiktikus evidenciájára apellál.

A paradoxon gyökere pedig az, hogy ez esetben egybeesik egy nyelvi megnyilatkozás és egy tapasztalat. Az azonban korántsem egyértelmű, hogy az utóbbi igényel-e nyelvi formát. Heidegger legalábbis, valamint az ő által igényelt *módszertani* fordulat egy olyan beállítódást sürget, mely közvetlen viszonyba képes kerülni a „faktikus étellel”, vagy „faktikus élettapasztalattal”, hiszen az „jelent nagy veszélyt, hogy ma [maguk] a dolgok helyett [csupán] szavakban filozofálnak” (Heidegger, 1994, 11). S ezért bizalmatlan minden olyan nyelvi megnyilatkozás iránt, mely logikai ítéletbe szerveződik: ez származékos a beszéd eredendő eleveenségéhez képes, mely még képes rámutatni a tapasztalatra, vagy éppen feltárni azt. Derrida pedig az érvényességre apellál, s a paradoxon az, hogy nem csupán „jogi” értelemben nem jogtalanul. Hiszen ha kimondjuk a *cogitót*, akkor valóban nem tévedhetünk, sem ép ésszel, sem megőrülve: „még akkor is, ha annak totalitására, amit elgondolok, hatást gyakorol a hamisság vagy a bolondság, még ha a világ totalitása nem létezik is, még ha az értelmetlenség el is özönlötte volna a világ totalitását, gondolkodásom tartalmát beleértve: gondolkodom, vagyok, *miközben* gondolkodom” (Derrida, *i.m.* 51). Ha a mentálisan beteg számára elérhetetlen is marad az egyes szám első személyű tapasztalat tartománya, a *cogito* akkor is érvényes marad. S ez is paradox: az örület számára a *cogito* bizonyossága a legnagyobb bolondság, hiszen legyen „jogilag” bármily megalapozott a tétel, ha tapasztalat nem kötődik hozzá. Ez esetben tiszta aktus, vagy afféle karteziánus performansz, melynek teljesen esetleges a beszélő alanya. Tökéletesen helytálló lehet ehelyt Heidegger kérdése: gibt es etwas? Ha kimondom a *cogitót*, vagy ha bárki kimondja, adódik ezzel valami? S mi ezen adódás természete? Van-e énszerű karaktere, áll-e bármilyen viszonyulásban azzal, aki mondja? Adódik-e vele hús-vér érzéki tapasztalat, melyben a nyelv és a gondolkodás egybefonódik a testtel, vagy maga a nyelvi formula adja csupán magát? S nem elhamarkodott talán kijelenteni, hogy ebből a paradoxonból bomlik ki a (husserli) fenomenológia csaknem minden problémája: megörökölte egyrészt a karteziánus *cogitót* s a vele együtt járó ontológiai-episztemológiai apparátust, ám megkísérelt mégis visszatérni a dolgokhoz: a tapasztalat ítélet és név nélküli tartományába.

A paradoxon magán a mondáson, a *cogito* mondásán belül nem feloldható. Tovább kell lépni, a továbblépés iránya pedig mindkét gondolkodó esetében megegyezik. Azt láttuk Heidegger Descartes-elemzéseiben, hogy a *cogito*, az ész, a logosz és egyáltalán minden igazság és bizonyosság garanciája végső soron isten. Isten nélkül nem működik a racionalitás apparátusa, s nincs más lehetőség, hogy az ember végességéből (*res imperfecta*) származó episztemológiai fogyatékoságokat kiküszöböljük. Ha nincs egy olyan időn túli, vagyis végtelen idővel rendelkező akármilyen vagy akárki, aki szavatol az ismeretek mindenkor és mindenhol igaz és bizonyos karakteréért, akkor nincs evidencia, és marad a megcsalás és tévedés lehetősége. Amikor kimondom ugyanis a *cogitót*, akkor ennek a mondásnak van valamilyen ideje. A performatív aktus csupán a jelen pillanatra korlátozódik. Ahhoz, hogy az érvényesség a pillanatok egymásutánjában is fennálljon, iterálni kell. Ennek az iterációnak a szolgálatában áll maga a kimondás formája is: az ítélet, hiszen ez - Heideggert követve - időtlen és nem rendelkezik a történetiség karakterével. A bizonyosság általános érvényt követel, minden időben, sőt, túl az időn. Az az isten azonban, amelyre Descartes hivatkozik, s garanciáért folyomodik, maga is a logosz istene.

### *Cogito és válság*

Hiszen Derrida arra is figyelmeztet minket, hogy isten itt nem feltétlenül a szentírás vagy a teológia istene, hanem az újkori hagyomány szellemében „Isten nem egyéb, mint maga az ész abszolútjának, az általában vett észnek és értelemnek a másik neve” (*i.m.* 53). Azaz amikor az istenhez való fellebbezésről van szó, akkor maga az egyetemes logosz ültettedik fel az „ész ítélőszékére”. Ez nyer olyan predikátumokat, melyek nem csupán kimozdítják az idő rendjéből, s ruházzák fel az időtlen és végtelen *perfectum* valamint a teremtő *fiat* abszolút képességével, hanem maga minden idő forrása. Az időiség hozzá képest derivátumként, fogyatékoságként jelenik meg. Ezért kell az *cogito* mondásának, az egyes szám első személyű, személyes tapasztalatnak az általános érvényűség és időtlenség jegyeit magára vennie, hiszen csakis így nyerhető el a keresett bizonyosság. A *cogito* alap, megalapozás, ahonnan egy ugrással az abszolút és időtlen igazságok és bizonyosságok rendjében találjuk magunkat. A bolondság: kizárva. Az érzékiség: kizárva. A paradoxon: feloldva. Mert ha már egyszer megtaláltuk (egyszer az életben) az abszolút bizonyosságot, legyen ez bármennyire is betagozódva az idő rendjébe, logikai formája az időbeliség fölé emeli. „Descartes számára végső soron magában az időben volna meg annak a válságnak a belső (azaz itt: *intellektuális*)



eredete, amelyről beszélünk: az időben, mint a részek közötti szükséges kapcsolat hiányában, mint a pillanatok közötti áthaladás kontingenciájában és folytonossághiányában” (uo.). Hasonló következtetésre jut Heidegger is, mikor azt állítja, hogy azért volt szükséges Descartes számára az isteni garancia, hogy a véges, időbeli létező, a *res imperfecta* fogyatékoságait kiküszöbölje, s egyszersmind normativitást, rendet is vigyen abba a világba, ahol folytonos a tévedés, a bolondság valamint a feledés lehetősége.

Mert a végesség és időbeliség fogyatékoságként értelmeződik. Isten az, aki mint végtelen és kimeríthetetlen képesség, egy folytonos *fiat* aktusában a világ fenntartására képes, valamint aki végtelen emlékezettel rendelkezik. Az ember tökéletlen, s nem csupán folyton tevélygésre hajlik, hanem feledékeny is: képességei végesek. Az ember önmaga nem tudja szavatolni a világ, a tapasztalat és az igazság folytonosságát. S itt jelenik meg a *válság* mozzanata. Válság: a feledés lehetősége, az időbeliség derivatív mozzanatként való értelmezése. Az eredet elfeledése, az időbe való belevetettséggel, a lét mint a *res imperfecta* léte. A krízis lehetősége bele van kódolva magába a *cogitóba*: a *cogito* a krízis ellenében jön létre, de ezzel egyszersmind lehetővé is teszi, felszabadítja azt, hiszen az időbeliséggel együtt jár a feledés. Ahogyan Derrida fogalmaz: „a válság vagy a feledés talán nem balesete, hanem rendeltetése a beszélő filozófiának, ami csak a bolondság elzárásával élhet, de ami meghalna mint gondolkodás, mégpedig egy még rosszabb erőszak által, ha egy új beszéd minden egyes pillanatban nem engedné szabadon a régi bolondságot...” (i.m. 56). A bolondság, a bolond beszéd folytonos kihívás a gondolkodás számára, melytől nem menekülhet meg azáltal, hogy kizárja, domesztikálja vagy elfojtja. A válság inherens mozzanata a filozófiának, a gondolkodásnak. Amennyiben a gondolkodás a kezdet, a döntés gyötrelme, és amennyiben gondolkodni s elkezdni gondolkodni nem lehet máshogy, márpedig azt állítom, hogy nem lehet máshogy, mint *in medias res*, a dolgok kellős közepébe ugorva, akkor elkerülhetetlen a válság.

A dolgok között lenni pedig egy olyan létmód, melyet leginkább talán köztességként, vagy köztes-létként lehetne jellemezni. Köztességen legelső, megközelítő és durva megfogalmazásban egy olyan terepmentet értek, ahol a dolgok még vagy már nem rendelkeznek szilárd kontúrral; ahol az állapotok bizonytalansága dominál; ahol az identitás nem kialakult, hanem döntésre és kísérletezésre hív fel; s ahol többnyire adódik legalább két lehetőség, melyek között hezitálunk. Nem pozíció, ám nem is a pozíció negációja. A köztesség erőtér: több egymásnak feszülő készletés törékeny egyensúlya. Az eldöntetlenség, vagy olykor eldönthetlenség feszültsége. Tarthat egy pillanattig, vagy évszázadokon át:

kérdés a mérték. Hogy hol s mikor pattannak meg az idegek, mikor adja oda magát az egyensúlyozó valamely lehetőségnek. Vagy mikor döntenek a lehetőségek helyette.

A válság nem biztos, hogy felbontja a rendet, ám megkérdőjelezi, relációkba állítja. Nem cáfol és nem affirmál. Felmutat azonban valamit, és arról, amit felmutat, lepattan mindenfajta rendező, értelemadó tekintet. Kibújik a rend rácsozata alól, és feltörhetetlen zárványként magasodik ki mindenfajta narrációból. Megzavarja a történeteket, és részeggé teszi a tekintetet. Ám korántsem egy erőszakos vagy akár kényszeres aktus kísérlétezik a dolgok átformálásával, hanem a semmi tárul fel. Az értelem semmije, az értelmezés semmije. Noha nem indokolt a *genitivus objectivus*, s egyáltalán nem indokolt semmiféle szintaxis. Nem indokolt a nyelv használata és még a tekintet játékba hozása is félrevezető lehet. Szétzilálódnak az értelmezési keretek, és kezdetét veszi a sejtek, az idegek és a grammatika rebelliója. Az *ego* már nem aktív és már nem ura magának. Kitzasztatik abba az űrbe, mely istene és a semmi között feszül. Ebben az értelemben igénybe vehetjük Descartes meghatározását: az ember *ens medium*.

Középen: elköteleződések és bizonyosságok erőterében, melyek mindegyike egy lehetőséget reprezentál, egy narratíva kezdőpontját jelentheti, ám a pillanat még nem jött el. A döntés ideje halasztódik. A döntés következménye: előre- és visszamenőleg rendet konstituálni, értelmet adni, egységbe foglalni – s végül megnyugodni. A köztesség egyáltalán nem szolgál olyasmivel, vagy csak időlegesen, mint a *megnyugtató gondja*. Ellenkezőleg: újra és újragenerálja magát. Ami ma bizonyosság, holnapra szerteszakadhat. Heidegger az emberi élet időbeli struktúráját a születés és halál közti kiterjedésként írta le. Ezek szerint – legalábbis nagy vonalakban – a jelenvalólét léte két sajátlagosságában *par excellence* fenomenalizálhatatlan végpont *között* meghúzódó tartomány; egy olyan időbeli eseménysorozat, melynek mind kezdete mind vége jellegénél fogva hozzáférhetetlen marad annak számára, akinek létében saját létére megy ki a játék. Kijelölnek valamit: a kontingencia, a köztesség senkiföldjét, ám maguk visszahúzódnak folyamatos elrejtettségükbe, noha éppen ezen határpontok lennének létének természetes értelmezési keretei. Ezen feladatuknak azonban mindig csak utólag s csak mások számára képesek eleget tenni, így a jelenvalólét létének két legdöntőbb eseményéről mindig csupán másodkézből szerezhet tudomást, s többek közt éppen ez a hiány utalja rá arra, hogy saját létével mások elbeszéléseit figyelembe véve számoljon el. Mert éppen a halál folytonos, noha meghatározhatatlan küszöbön állása teszi eleve lehetetlenné, hogy a lét, mely mindenkor *enyém, számomra* egészként mutatkozhasson meg. „Mindaddig, amíg az emberi egyén él [...], identitása nem elintézett ügy, mivel folyton nyitott a változtatások és az újabb értelmezések számára” (Hoffmann, 1993, 196). A halál

fenoménjének radikális előtérbe állításával, valamint dezorganizáló erőként való megjelenítésével a jelenvaló lét léte mint olyan egyszersmind egyfajta közöttségként értelmeződik, melynek számára az *in medias res* alapvető létmóddá lép elő.

A köztesség állapota akkor válik nyilvánvalóvá, ha a megszokás otthonosságát, tipikáját felülírja valami olyan erő, mely passzivitásra kárhoztatja alanyát. A köztesség akkor tárul fel, mikor határtapasztalatokat élünk át – ekkor beszélünk válságról. Az a zóna két vagy több tartomány között, mely nem tartozik sehová: senkiföldje. Diszkontinuitás térben és időben. Átmenetek vidéke, olyan tapasztalatok földje, melyek „többé vagy kevésbé rituálisan és megjelölten ott lépnek fel, ahol egy élet- vagy tapasztalati terület átmegegy egy másikba, mint az alvás és ébrenlét, egészség és betegség esetében, életszakaszoknál vagy döntő élettapasztalatoknál, végül az élet és halál kérdésében” (Waldenfels, 1987, 29). A túlhan felé lök, s ugyanakkor tőle óv: „Ami a küszöbön túl riogat és csábít, nem a saját lehetőségek játékához tartozik, mert az idegen, akinek a mindenkori fennálló rendben nincs semmi helye, kihívását jelent a saját szabadságunk számára. *Heteronómiákkal* és *atópiával* van dolgunk, melyek máshol-léte és rend-kívülsége kicsusszan mindenkori rendünkből” (Waldenfels, 1990, 31-2). A küszöb két oldalán felsorakozó értelmi alakzatokat nem hurkolja össze a találkozások semmiféle közös tere. Az ideát és a túlhan aszimmetrikusan épülnek ki a mindenkori észlelés rendjében, valamint a megnevezésben. Az ideát a sajátlagosság terrénuma, az otthonosság értelem-rendje, melyet 'hiperjavak' szentesítenek. Az odaát fenyegető és szorongást keltő, mind térben, mind időben. Nem arché, hanem anarchia. Uralhatatlan, és megkarcolja a típusokba rendeződő észlelés sima formáit. A határ megvonásának aktusa a rend megteremtésére irányuló erőfeszítés, ahol „valóság és fikció egymásba játszanak” (*i.m.* 36), s ahol valamilyen axiológia jelöli ki a megismerés és a praxis rendjét. Az axiológia rávetíti magát a nyelvre, valamint a benne megnyilvánuló tipikára: „a nyelv előre tipizálja a világot” (Folter, 1983, 178), ezzel belesodorja az idealitás mozzanatát az észlelésbe, a transzcendenciáét pedig a tapasztalatba (ezt mutatják Taylor elemzése is). A határ maga tehát értelem-horizontokat jelöl ki és választ el. Az éberség és az alvás két gyökeresen különböző létállapot, s a kettő közti átmenetet az értelem-kiürülés jellemzi. „Egyik és másik „értelmi tartomány” között *hasadás* húzódik, és ha habozunk a küszöbön, akkor éppenséggel az ugrás<sup>3</sup> előtt habozunk” (Waldenfels, 1987, 29).

Weizsäcker magát a krízist villámcsapásként, fulgurációként jellemzi, ugyanakkor arra is utal, hogy „végső soron az idő alapstruktúrájánál, a lehetőség és fakticitás, vagy múlt és

---

<sup>3</sup> Szójáték: a német „Sprung” szó egyaránt jelent ugrást, vetődést, hasadást, repedést. Amit én hasadásnak és ugrásnak fordítottam, ott a német eredetiben mindkét helyen a „Sprung” kifejezés áll.

jövő viszonyánál lyukadunk ki, azaz ahogyan a mindenkori lehetőségeket a mindenkori tények előfeltételezik” (Weizsäcker, 1988, 49). A válság pillanata az idő magába roskadása, egy helyben örvénylés – ahogyan ezt láttuk az önelvesztés esetében. Az idő uniserialitása széttöredezik, és egy helyben kavarg, vagy éppen centrifugálisan szétszórja magát – minél tovább, annál inkább veszélyeztetve az identitás maradékát. A *krízis* szó továbbá „az orvosi szóhasználatból ismerős. Azt a fázist jelöli, melyben eldől, hogy a szervezet saját gyógyító erői elegendőek-e az egészség eléréséhez” (Habermas, 1979, 9). Határhelyzet: vagy-vagy. Dodd a válság aktív karakterét is kiemeli: „a krízis az a helyzet, melyet lehetetlen tovább vinni, nincs út tovább, alapvető változásra van szükség; jobbra vagy rosszabbra, a krízisben döntést *kell* hozni, veszély van, melyet meg kell oldani” (Dodd, 2004, 44). A krízis a szükségszerűség tapasztalata, annak, hogy a létrejött állapot fenntarthatatlan: döntést igényel. Maga a közeg, a köztes-lét, melyben a krízis létrejön, ez a senkiföldje, passzivitásra kárhoztat, hiszen esemény jellege van, s úgy zuhanunk a dolgok kellős közepébe, hogy sokszor fogalmunk sincs, valójában mi is történik velünk. Ezért olyan paradox maga a döntésszituáció is: nincsenek fix támpontok, felbomlottak az értelmezési keretek, s számos lehetőség kavarg egyidejűleg, melyek közül több is egyenlő jogon tarthat igényt a megvalósulásra. Nincs rend, vagy ha van is, akkor az a kínai enciklopédia (ld. köv. fej.) bolond logikája szerint szerveződik, melyben az abszurd és a racionális együttesen konstituálnak egy „fordított világot”, melynek van is köze az innensőhöz, meg nincs is. S döntés maga egyfajta münchauseniáda: saját magunkat üstökön ragadni, hiszen támpont nem mindig áll elegendő rendelkezésünkre. Vagy ha mégis, a döntés utáni kezdet akkor is egy teljesen új helyzet nyitánya. Nem teljesen *va banque* - de majdnem. „Maga a szó görög eredetű (*krízis*) és jelenthet: (a) elkülönítést, vagy konfliktust; de éppígy (b) döntést vagy ítéletet is. Egyidejűleg mindkét jelentés működhet...” (uo.). Buckley arra is felhívja a figyelmet, hogy a krízis, mint szakadás vagy a döntés pillanata nem *ex nihilo* tör fel, hanem története van, és a krízis feloldásában döntő jelentősége van ezen történet megértésének, mely drámában csúcsosodik ki (Buckley, 1992). Ez a dráma a „feszültség múló pillanata”, „fordulópont” (*i.m.* xvi.), mely progresszív és regresszív mozzanatokot egyaránt tartalmaz. Progresszív, mert drámát visz színre, melynek katarzisa a krízis feloldása, s regresszív, mert az értelemvesztés elkerülhetetlen.

A krízis továbbá időfogalom. Noha maga nem esik bele az időbe, sőt, inkább szó szoros értelmében kiesik belőle, ám az idő körülötte szerveződik renddé. A krízis ad új kezdetet az időnek, s zárja le a megelőző esemény-sorokat. A krízis közegeként a köztesség kérdéssé tesz mindenfajta értelmet, ám a döntés mozzanata majd új értelmi alakzatokat hoz létre. A

krízis másrészt az affirmáció, az élet pillanata lehet, mely vagy meghaladja a betegség, az értelemnélküliség és önelvesztés semmijét, vagy végérvényesen kihuny. Egyszerre aktív és passzív. Passzív, mert lerombolja azt a rendet, azt az értelmi horizontot, ahol a sajátlagosság és a normalitás szabályai érvényesülnek, s ezzel olyan a-grammatikus történéseknek szolgáltatja ki az *egót*, melyek próbára teszik identitását. Aktív, mert döntésre, beavatkozásra hív fel, mert egy új rend képes csak úrrá lenni viszonylatain, ezt az új rendet pedig létre kell hozni. A krízis az élmények egyhangú áramlatát akasztja meg.

A tapasztalat klasszikus, gadameri megfogalmazása szerint elvárások kereszteződése, s „létrejötté olyan történés, melynek senki sem ura, s melyre nézve az egyik vagy másik megfigyelés saját súlya mint olyan szintén nem meghatározó, hanem minden áttekinthetetlenül összekavarodik benne” (Gadamer, 1984, 247). Valamint: „a tapasztalat elsősorban a semmisség tapasztalata: valami nem úgy van, ahogy feltételezzük” (*i.m.* 49): értelemvesztés, bomlás, mely a köztességbe taszít. A tapasztalat a heteronómia betörése az idő rendjébe. A tapasztalat nem egy rendező tekintet irányát követi, hanem megesik, és elszenvedjük. Hirtelen egy olyan erőterbe csöppenünk, melynek szabályai – ha vannak egyáltalán - ismeretlenek, s a kezdeti sokkoló passzivitás után a krízis feloldásának aktivitását követelik. Döntést.

A tapasztalat<sup>4</sup> ugyanakkor történeti karakterrel rendelkezik, „nem más, mint a jelen lévő múlt” (Koselleck, 2003a, 407): az emlékekbe, szokásokba, gesztusokba és viselkedésbe beivódott múlt. Mint ahogyan a test őrzi betegségeinek nyomát, éppúgy marad a lélekben is minden válság után egy heg. A múlt Koselleck kifejezésével a „tapasztalat tere”, ami tartalmazza az összes addigi ismeretet, élettapasztalatot, valamint ezek narratív megszerveződését - ha ez egyáltalán lehetséges. A tapasztalat lesüllyedhet a tudattalanba, ám erőként, értelemként továbbra sem veszít hatóképességéből, s egyaránt belenyúl a jelenbe és a jövőbe is. A tapasztalatok képesek befolyást gyakorolni a jövőre valamint a jövőre irányuló várakozásokra, ám a jövő alapvetően egy „várakozási horizontban” jelentkezik be, s „olyasmit vesz célba, ami még nincs itt, ami nem tapasztalatainkban, hanem csak a következtetéseinkben él. Remény és félelem, vágy és akarat, aggodalom és racionális elemzés, befogadó szemlélet és kíváncsiság alkotják a várakozást” (uo.). A jövőt nyitottság jellemzi. A jövőben bármi megtörténhet. Várakozások, remények kivetülhetnek valamilyen preferált eseményre, ám a tapasztalat nyitott a csalódásra is. A tapasztalat továbbá egyszeri

---

<sup>4</sup> Sőt, Koselleck más helyütt (Koselleck, 2003b, 19.sk.) arra is felhívja a figyelmet, hogy a történetírás, a história, eredetileg *par excellence* tapasztalati tudomány volt, a görög história szó jelentése ugyanis kezdetben azt jelentette, amit a németben az „Erfahrung” szóval adnak vissza.

esemény – mint ahogyan a meglepetés, a csalódás is csak előszörre sokkol. Ebben rejlik biológiai aspektusa: „aki öregszik, az nem lepődik meg annyiszor, mint a fiatalok” (Koselleck, 2000b, 24). A biologikum szempontja pedig a köztességgel konvergál: „egy ember születése és halála közé marad beszorítva, nem terjedhet tovább, és nem lehet túlterhelni” (uo.).

Az ember tehát maga köztes lény, vagy Descartes-tal mondva: *ens medium*. Középen Isten és a semmi között, születése és halála között. Mint ilyen, mint eredendően a jövőre nyitott létező folyamatosan ki van téve várakozásai kereszteződésének, rendje felborulásának, az értelmek elszivárgásának. A *pathosz* szélsőséges esete az önelvesztés: az önkimondás képességének elvesztése. A krízisek betörése szüntelenül vibráló lehetőség tapasztalati terében és várakozási horizontjában, s ez egyszerre kárhóztatja passzivitásra és tolja a döntés aktivitása felé. A köztesség mint közeg az értelemvesztés folyamatos lehetőségét tartogatja annak számára, akinek létében saját létére megy ki a játék.

### *Cogito és rend*

A válság tehát viszonyfogalom. Nehéz önmagában felmutatni, kiragadva minden kontextusból. A válság éppen magának a kontextusnak a válsága. Értelmezési rövidzárlat, mely erőszakosan átrendezi a dolgokhoz való addigi viszonyainkat. Beavatkozás, mely kezdeti passzivitásra kényszerít. Meglep, letaglóz, és elvág attól a viszonyrendszertől, mely mindaddig otthonossá tette a világot. A válság kitörése és a reá való reakció között egy üres rés, egy köztes dimenzió képződik: a meglepetés, az értetlenség, és a tanácstalanság üressége. A válság egy identitást rendít meg, s kiszippant valamilyen tartalmat, mely ezen identitás szerves része volt. Ez az üresség – mely talán csak pár másodpercig tart – a teljes passzivitás ideje. A döbbenet ürje. Aki hirtelen balesetet szenved az országúton, és lassan visszanyeri eszméletét, az először nem tudja, hol van és miért. Aztán kezdenek el működni az ösztönök, melyek kétségbeesetten a hozzátartozókat keresik. Az a kábulat azonban az élet és a semmi között lebegtet. Az értelemnek ez a semmije jelenik meg akkor is, amikor egy rend felbomlásával szembesülünk.

*A szavak és dolgok* (Foucault, 2000a) óta híresedett el a kínai enciklopédia sajátos taxonómiája. Foucault nem azt tartja botrányosnak, hogy külön kategóriába kerülnek azok az állatok, amelyeket „finom teveszőr ecsettel festettek”, és azok, melyek „az imént törték el a korsót”, szigorúan elválasztva azoktól, melyek „be vannak balzsamozva”, stb. A logika

kifacsarodása, „ami minden lehetséges képzeletet, minden lehetséges gondolkodást megsért, az nem egyéb, mint az ábácésorrend (a, b, c, d), amely mindezeket a kategóriákat egymáshoz kapcsolja” (Foucault, 2000a, 10.) Az abszurd és a logikum találkozása Foucault szerint a heterotópiában esik meg. A széttartás, a rendezetlenség terében, ahol a találkozások esetlegessége a logika látszatát öltve üz gúnyt minden logikából: a rend nem ott szűnik meg véglegesen, ahol káoszba fordul át, hiszen itt a mozgás szabályainak negációja valamelyes érthetőséget konstituál. Nem akkor, mikor elhatárolom a *cogitót* a bolondságtól, s megnyugodva a megtalált bizonyosságban elkezdjük szisztematikusan újraépíteni a világ rendjét. A teljes értelmetlenség maga értelmezhető és meghaladható. Annak a bolondnak a beszéde, aki képtelen bármit is tudunkra adni, nem nyugtalanító. Amikor azonban az örülség kódében felcsillan valamilyen értelem-szikra („örült beszéd, de van benne rendszer”), félelmetessé és olykor dermesztővé válik a nyelv alakzatainak sajátos kifacsarásával, torzulásával szembesülni. A rend és a logika részleges megőrződése saját karikatúrájába fordul át, s így mintegy megsokszorozza a lehetséges értelmeket, ám rögvest vissza is vonhatja valamennyit. A rend ezen kifordulása, heterotopikussá válása átláthatatlanságával sokkol. Sem fel nem oszlik, sem nem áll össze. Szeszélyes, bolond játékot produkál, mely önkényesen és kiszámíthatatlanul mutatja hol tébolyodott, hol józan arcát, szabályai követhetetlenek és megfejthetetlenek, mert mindig mintegy menet közben jönnek létre és szűnnek meg. Idézzük ismét Foucault-t: „A heterotópiák minden bizonnyal azért nyugtalanítóak, mivel titkon aláaknázzák a nyelvet, mert meggátolják, hogy ezt meg azt megnevezzük, mert szétfűzzák vagy összekeverik a közneveket, mivel már előre lerombolják a „szintaxist” ...[...] kiszárítják a mondandót, önmagukhoz láncolják a szavakat, meggátolva mindennemű nyelvtan lehetőségét. Felbomlasztják a mítoszokat és terméketlenné teszik a mondatok líráját.” (i.m. 12) A heterotópiák magának a rendnek a lehetőség-feltételeit odázzák el. Nem egyszerűen felszámolják vagy lebontják, hanem folyamatosan kitolják, elhalasztják. A rendnek csupán az árnya vetül rá erre a taxonómiára, mely a folyamatos be-nem-teljesülés állapotában vibrál. Állandó visszatartásban, néma statisztálásra kárhóztatva, míg a szavak szeszélyesen járnak a maguk szintaxis nélküli táncát.

Az afázia tere az atópia: a szétbomlás, az önmagától folyton tovaugró hely. Az afáziás beteg képtelenné válik a megnevezésre, csupán a cselekvés, a gesztusok tere nyitott, ám a nyelv absztrakt szintje megközelíthetlenné vált. Képtelen rendet konstituálni a dolgok között, hiszen „a szavak nevekként használva nem pusztán eszközök, melyekkel úgy bánunk, mint konkrét tárgyakkal, hanem olyan módozatok, melyek leválasztják az embert a külvilágról, amit általuk lesz képes fogalmilag megszervezni. [...] A páciens azonban

mégsem marad beszéd nélkül” (Goldstein, 1971, 404-5). Az afáziában felszámolódik tehát a nyelv konceptualizáló funkciója, és a beteg számára elvesz a rend lehetősége, ám „mégsem marad beszéd nélkül”, noha beszéde nyilvánvalóan csupán a normális diskurzus torzképe: elveszett „a név és a hely közössége” (Foucault, 2000a, 12). Az afáziás beteg beszéde nem a nyelv teljes elvesztését jelenti, hanem annak folyamatos lehetőségével riogat. A kínai enciklopédia éppen ezt az abszurditást jeleníti meg teljes komolysággal: a nyelv, s vele együtt a rend bármikor a feje tetejére állhat.

A kérdés tehát kanti módon vetődik fel: melyek a rend mint olyan lehetőség-feltételei? Hogyan artikulálódik a rend a nyelvben, avagy hogyan konstituál a nyelv rendet, hogyan vetül rá a szintaxis a dolgokra, megalkotva ezzel a figyelem és a tapasztalat lehetséges irányát és módozatait? Milyen mindenkori rend szerint alkotnak közösséget a szavak és a dolgok? Melyek ezen rend alapszabályai, vagy vannak-e egyáltalán? Mekkora teret enged egy rend saját felszámolódása lehetőségének anélkül, hogy végleg meg ne semmisülne? Nietzsche azt írja egy helyütt, hogy „minél nagyobb valamely közösség hatalma, és minél fejlettebb az öntudata, annál mérsékeltebb a büntetőjog” (Nietzsche 1996, 80). Minél több kihágást visel el egy társadalom, annál biztosabb a saját erejében. A rettegő és szorongó közösségek érzik szükségét a kontroll állandó jelenlétének. Éppígy gondolhatjuk el a rendet is: minél szilárdabban meggyökerezett, minél stabilabb, annál lustábban és hanyagabban reagál a megbontására tett erőfeszítésekre. Egy saját magában biztos rend nagyvonalú, akár még jogokat is ad a felszámolására szövetkezett erőknél. Érdekes ismét egy Foucault-íráshoz folyamodnunk: *A szexualitás történetének* első kötetében a hatalom természetéről vannak fejtegetések, melyek szerint az ellenállás folytonos jelenléte a hatalom ontológiájának alapkonstituense. A rend természetéről tehát úgy tájékozódhatunk, ha ellentettjéhez folyamodunk. A normális beszédet az afáziás beteg nyelvéről olvassák le. Egy állam erejét az mutatja, mekkora teret enged ellenfeleinek. Az egészségről nem tudunk semmit a betegség tanulmányozása nélkül. A normális a patológiuson keresztül mutatkozik meg. Mindezen egymásnak feszülő erők dinamikájából, feszültségéből származnak tehát olyan alakzatok, melyeket rendnek hívunk.

A rend az a forma, amelyben a szavak és a dolgok közötti megfeleléseket valamilyen szervezethez uralja, ami érthető teszi a beszédet, közvetíthetővé a tudást, és mértéket szolgáltat a cselekvés számára. Történeteket tud mesélni a múltból, és koncepciói vannak a jövővel kapcsolatban. A rend nem egy punktuális most magába zárultsága, hanem kiterjedése van térben és időben. Nullpontjában nem létezik, amikor azonban többdimenzióssá tágítja magát, *érvényesül*: leír és előír. A rend lehetőség-feltételeit pedig azok a sémák, egymáshoz



rendelési szabályok alkotják, melyek a tekintetet vezérlik: ahogyan elválaszt, és kapcsolatot teremt. Ahogyan hasonlóságokba, analógiákba és azonosságokba szervezi a dolgokat. De honnan származnak ezen klasszifikáció kritériumai? Foucault talányosan válaszol: „*A rend egyrészt magukban a dolgokban adódik belső törvényekként, titkos hálóként, amelynek különféle pontjairól e dolgok mintegy nézik egymást, másrészt pedig a rend csak bizonyos tekintet, figyelem, nyelv keretében létezik, és csupán e keret üres kockáiban nyilvánul meg a mélyben, csöndben, már jelenvalóként várva kijelentése pillanatát*” (Foucault, 2000a, 14).

A normativitás és a patológikusság nem csupán annak aprólékos vizsgálatát követeli meg, hogyan keletkeznek és szilárdulnak meg azon instanciák az életvilágban, melyek különböző típusú megoszlásokat hoznak létre. Nem az a perdöntő tehát, hogy a normativitás milyen specifikus alakzatokat hoz létre, milyen elvek mentén kontsituálódik; hogy az ész, avagy egy vele homlokegyenest ellenkező, reflexió előtti instancia hozza létre regulatív hálóját, hanem az a *mód*, ahogyan ez a rácsozat rávetül a megélt tapasztalatra, ahogyan megjelenik benne. Ez a megjelenés azonban nem szorítkozik feltétlen az eredet-hatás genetikus kérdésére. Azaz nem mindig lehetséges a normatív működés életbe lépését időben széthúzódozó folyamatként leírni. Ez egy csapásra megy végbe, vagy lép életbe, és nem mindig előzi meg valamilyen legitimációs gesztus. A normatív aktus sem előre nem jelentheti be igényeit egy bizonyos funkció szabályozására, sem utólag nem legitimálhatja vagy értelmezheti át a maga képére. Szigorúan véve a normák sem egy adott működést megelőzően, sem utólagosan nem normák többé, létük az egyidejűségben rejlik: a tekintet és a gyakorlat szimultán regulatív erejében. Husserl és Hegel szerint nélkül nincs működés (határsértés sem), mint ahogyan magánvaló normatív elvek sem léteznek egy adott praxison kívül: mind térben, mind időben indifferensek. Ahogyan Hegel írja a *Szellem fenomenológiájának* nevezetes helyén (Hegel, 1979, 83. sk.): a „törvény belső szükségszerűsége” nem más, mint hogy fennállást fejez ki, egybeesik benne a leírás és az előírás, ennél fogva tautologikus fogalom. „Kimondunk tehát egy *törvényt*, ettől megkülönböztetjük a magánvaló általános elemét, vagyis az alapot mint *erőt*; de erről a különbségről azt mondjuk, hogy nem különbség, hanem az alap egészen olyan mineműségű, mint a törvény” (*i.m.* 87). A kimondás, a leírás máris egy rendet, normarendszert érvényesít a leírni kívánt dolgokon: egy szabályozó apparátus lép érvénybe, mely egy egész sor előfeltevésre támaszkodik – mint láttuk a nagy diadallal megtalált *cogito* esetében is.

Egy rend pontosan akkor kezd el rendként egzisztálni, amikor hatást fejt ki. Amikor hatást fejt ki, máris normákat kényszerít arra a közegre, melyben működik – nem később és nem előbb. A leírás és az előírás feszültsége feloldódik a létrehozás, illetve a létrejövés

drámájában. Erő feszül erőnek, az a logikai forma pedig, mely a keletkezésnek ezt a drámáját le tudná írni, nem lehet más, csak a tautológia. S persze korántsem arról van szó, hogy a tautológia a bináris kódolású logika segítségével szeretne feloldódni, hiszen egyrészt ez a működés mindig szituált, azaz nem abszolút érvényű: ami itt és most normális, az máshol és később nem feltétlen az. Másrészt pedig mert maga a tautologikus működés sem írható le vagy mutatható fel egy már létrejött-működő játék határain kívül. Nem írható le a normalitás-patologikusság megoszlásán túl, de ezt a megoszlást ő tartja játékban. Eredet és hatás, leírás és előírás, illetőleg tautológia és a procedurális logika nem csak hogy menthetetlenül egymásba vesznek, feloldhatatlannak látszón egymásba tűnnek, hanem együtt konstituálódnak; valamennyien tevőleges részesei annak a drámának, mely a normalitás és patologikusság megoszlásait viszi színre. Vagyis annak a drámának, melynek neve mindközönségesen élet.

### *Az élet polaritása*

Ezen tapasztalat értelmezése nyilvánvalóan a normálisnak illetőleg a patologikusnak egy olyan típusú leírására szorul, mely közel áll az adott életvilág dramatikus karakteréhez. Az élet dráma. „Az élet az élőlény számára [...] nem monoton következtetés, nem egyenes vonalú mozgás, az élet nem ismeri a geometriai merevséget, az élet folytonos vita vagy magyarázat” (Canguilhem, 2004, 116). Az élet: dinamikus polaritás, melynek számára pusztán saját optimális fennállása szolgáltat mértéket. Az élet optimuma: az egészség. Az egészség saját rendet hoz létre minden egyes pillanatban, mikor a szervezet működik. A test rendje a vitális normákon alapszik, melyek azt szabják meg a nyers működésben vagy fennállásban, hogy mely külső és belső körülmények szükségesek az adott pillanatban a kicsattanó egészséghez.

Az élet saját magának teremt normákat, melyek csak egy adott közegben érvényesülnek; azaz egy olyan normának semmi értelme nincs, mely nem fejt ki hatást. A norma nemcsak elvont előírás, hanem erő. Erő, mellyel egy másik erő szegül szembe. Ebből kifolyólag meglehetősen megosztó potenciállal rendelkezik, de miközben megoszt, létre is hoz egy ellenerőt, méghozzá elkerülhetetlenül, hiszen a norma éppen azért norma, mert lehetséges, sőt szükségszerű a kivétel: az abnormális, az anomália, a patologikus. A normának csak úgy van értelme, sőt, egyáltalán léte, ha határokat jelöl ki, ha egy olyan rend keletkezését és fennállását szolgálja, melyet az ő szabályai homogenizálnak. A normativitás tehát

homogenizáció, integráció is egyben: noha variánsok végtelenjét termelheti ki magából, de ezek alapvető jegyeikben a normalitás adott közegre jellemző szerkezetét kell, hogy magukon hordják. S amennyiben a variancia tovább már nem redukálható a homogenitásra, akkor a normalitás megbomlásával, a heterogenitás betörésével kell számolnunk, mely sok esetben egyenesen a patológikusság megjelenésével kísért.

Ez talán a betegség esetében mutatkozik meg a legtisztábban és talán legelemibb szinten is, amit Canguilhem részletesen és sokfajta megközelítésben elemez. A betegség a test, az élet egy olyan mutációja, mely megbont egy korábbi egyensúlyt – ugyanakkor teremt is egy újat, csak hogy ez utóbbi már korántsem rendelkezik a kiszámíthatóság olyan fokával, mint az úgynevezett egészség. Az egészség a test, az élet normálállapota, „biológiai ideál”, mely viszonylag könnyűszerrel leírható. A betegség ezzel szemben a sokféleség (heteronómia) képzetét jeleníti meg, hiszen betegnek számtalan módon lehet lenni, míg az egészség ideálja sokkal érzékenyebb a tőle való eltérésekre, s többnyire éppen a betegséggel való szembenállásban fogalmazza meg magát. Nem véletlen, hogy a patológia tudománya éppen az egészség ideáljának szolgálóleánya: az egészséges működés természete csakis akkor tárulhat föl, ha gondosan leválasztják őket a kóros elhajlásokról, amihez pedig elengedhetetlen ezen mutációk lehető legalaposabb tanulmányozása. Azonban az egészségideál megítélése, kodifikálása maga is korról korra változik; mást jelent a test patológikus állapota a tudomány normálképzete számára az egymást követő évszázadok, illetve a bennük kikristályosodó orvosi gyakorlatok számára, de ezek orvosi, tudományos illetve társadalmi megítélése azóta is folyamatos változásokon megy keresztül. Az átlagos közép-európai test nem képes arra, amire egy indiai jógié. Így „az egészség az, ahogyan az élet a szervek csöndjében zajlik, következésképpen a biológiai szempontból normális jelenségeket csak e normák áthágása tárja fel, s az életnek akár konkrétan, akár tudományosan csak a betegség által lehetünk tudatában” (*i.m.* 67). Az élet úgy igyekszik saját magát fenntartani, hogy folyton létrehozza saját normáit, melyek a „legnagyobb rendet és állandóságot” (*i.m.* 107) szavatolják. A rendetlenség a szó szoros értelmében véve egészségtelen, noha nem feltétlen számolja fel a test normális működésének feltételeit, de küzdelemre készíti a szerveket. A test alapvetően karteziánus: „az egészség biztonság és bizonyosság (abban az értelemben, amit a németek *Sicherheit*nek neveznek): biztonság a jelenben és bizonyosság a jövőre nézve” (*i.m.* 116). Az egészség vágyott élettani ideálja tehát hasonló célt tűz ki maga elé, mint a „megnyugtató gondja”: a bizonyosságot. Élettani szinten az egészséges működés a test igazsága és bizonyossága, mely megteremti a maga mindenkori rendjét.

S nézzük végül mindazon fogalmakat, melyek a rendet leírják. Rögvest kérdésként vetődik fel, hogy valóban leírásról kell-e beszélünk, nem inkább előírásról, vagy akár arról a nyelvjátekról, mely hiábavalóan próbál lépést tartani az élet drámájával - azaz kezdjük a „normális” és a „normatív” fogalmának tisztázásával. A normális az, ami szokásos, átlagos, tipikus „középen van” (*i.m.* 71) – igazából csak akkor derül fény rá, ha elve sérül. A normatív ezzel szemben előíró fogalom: ideált mutat fel, mely mértékként kell szolgáljon mindenfajta működés számára. Az egészség normatív idea: a test bizonyossága, s mivel Canguilhem alapvető tétele szerint „az élet polaritás” (*i.m.* 72), mely egészséges fennállását a szervek csöndes munkájával újra és újra meg kell teremtsé, ki kell küzdje a folyton küszöbön álló betegséggel szemben, ezért ami normális, az egyben normatívvá is válik. Az életnek megvan a maga rendje, az élet: fennállás (affirmáció), melynek megvannak a maga láthatatlanul érvényesülő törvényei, normái. Az élet ugyanakkor úgy tartja fenn magát, azt jelenti az élet *levése*, hogy elhatárolásokat hajt végre: „élni még az amőba számára is annyi, mint választani és kizárni” (*i.m.* 78). Ahogyan Waldenfels írja később: „a normalizálás bizonyos módon *létrehozza* azt, amit normalizál” (Waldenfels, 1998, 11). A normalitás elvei úgy vetülnek rá egy heterogén tapasztalati mezőre, hogy abból kimetszik mindazt, ami az adott ideállal korrelál – ami pedig nem, az különböző jelzőket kap: beteg, kóros, patológikus. Értékvezérelt, szelektív aktus tipologizál egy-egy diagnózis felállításánál.

A patológikus szó a *pathos*ból származik, ami szenvedést jelent, tehetetlenséget a betegséggel szemben, passzivitást. Abszolút értéke nem lehet, ám a patológikus normális jelenség akkor, ha statisztikailag nem felülreprezentált. Az anomália eredetileg leíró fogalom, aztán cserélte fel jelentésmezejét az abnormálissal, mely viszont normatív fogalom volt. Az anomália nem betegség, ám azzá fejlődhet ki, „olyan egyéni variáció, amely megakadályoz két élőlényt abban, hogy egymást teljes mértékben helyettesítsék” (Canguilhem, 2004, 78). Az abnormális jelenik meg szigorúan véve betegségként.

A rendet tehát normák hozzák létre. A rend folyton mozgásban van, hiszen alapvető közege az élet, ami „dinamikus polaritás”. Az élet dönt, mire van szüksége egészséges fennállásához, és mire nem. A rend tehát úgy jön létre, s úgy áll fenn, hogy elhatárolja magát mindattól, ami felbomlaszthatja. Fontos szem előtt tartanunk, hogy korántsem teljes homogenizációról van szó, hiszen – mint már fentebb utaltunk rá – egy adott rend nagyon sok olyan elemet is képes befogadni, melyek éppenséggel fölszámolására törekednek. Csakhogy alighanem megkockáztathatjuk azt, hogy egy rend vagy rendszer nagyon is pontosan és érzékenyen reagál arra, hogy mely ellenerőkkel szemben tudja még érvényesíteni saját törvényeit, valamint melyek jelentenek valódi veszélyt számára. Az utóbbiakkal szemben

legtöbbször a kizárás stratégiáját alkalmazza. Egy olyan alakzat tehát, mely rendként határozza meg saját magát, szelektíven vetül rá a rendelkezésére álló létezőkre: egyesek bent maradnak, mások kizáratnak. A rend egy sajátos topográfiát hoz létre: megteremti a maga (akár szimbolikus) terét, mely az ő normatív ideái szerint strukturálódik. Érdemes a tekintet irányát megvizsgálnunk: mit látunk, amikor nézünk. Mit tart a tekintet figyelmet érdemlőnek, s mi felett siklik el. Ismét Waldenfelsre utalok, aki azt írja: „A figyelem a só a levesben, amit alig veszünk észre, noha nélkülözhetetlen” (Waldenfels, 2004, 15).

A figyelem kiemeli a szemlélt mezőből azt, ami érdekes számára, s akár el is siklik azon dolgok fölött, melyeket lényegtelennek tart. Az észlelés tehát eleve preferenciákkal rendelkezik, melyek kiemelik a semleges észlelési mezőből azt, ami az észlelő számára értéket hordoz. Az ismeretlen tömegben hamar megtaláljuk a számunkra kedves ismerősöket, mint ahogyan a könyvesboltban is célirányosan haladunk egy bizonyos szekció felé. Tudjuk, mit keresünk, mire van szükségünk: a figyelem érdekeinket, preferenciáinkat követi. A figyelem elválaszthatatlan attól, aki figyel: hiszen a tekintet iránya és tárgya ahhoz igazodik, akinek érdekei vannak a világban. A figyelem szabja ki a világ határait, s konstituál rendet benne. Kiszorítja azt, ami nem érdekli: elfelejti, vagy akár el is fojtja.

A tekintet iránya egy előzetes teoretikus-praktikus-axiologikus, rendezett érdek-tendenciához kapcsolódik. Heidegger Arisztotelész nyomán (Heidegger, 1994) ezen szempontokat figyelembe véve elemzi az *aiszthésziszt*. Eszerint először is a nyelvnek van konstitutív szerepe a látás során – a *logosz* vezeti a tekintetet. A *logosz* kitüntetett módon az emberi léthez tartozik, sőt maga az ember egy létlehetősége. Az ember lehetőség-lét. Világához gondoskodóan viszonyul, s „*praxisz*ában lényegileg beszélőként jellemzett” (*i.m.* 22). *Logosz* és *eidosz* egymás kísérői, azaz az észlelés során az észlelt *eidoszt* úgy fogom fel, hogy a tekintet irányát a *logosz* strukturálja. Heidegger ebben az értelemben beszél kiragadásról: ez nem más, mint hogy „valami úgy észlelhető, hogy kiemeljük abból az együttes jelenvalólétből, amiben valami mással áll” (*i.m.* 26). Ami azonban a döntő fejtegetéseiben, hogy ezt a kiragadást vagy kiemelést a mindenkori észlelés során megelőzi, sőt egyáltalán lehetővé teszi egy *krinein*. Továbbmenve: „ez a *krinein* nem csak az *aiszthészisz* számára konstitutív, hanem a *nómszisz* számára is. *Ezen két lehetőség által kitüntetett az emberi lét*” (uo.). Azaz minden egyes mód, ahogyan a világot látjuk, észleljük, mindig már egy (nem ritkán) tudatosságot megelőző döntés: *krinein* által konstituált.<sup>5</sup> A szelekció, a lehetőségek közötti választás már az amőba számára is létfontosságú döntés.

---

<sup>5</sup> Lényegében hasonló belátásokra jut az evolúciós pszichológia is: „A magatartás ösztönös kialakításának szintjén a megismerés messzemenően az *észlelési apparátus teljesítményén* nyugszik. Gyakran már maguk az

Heidegger innen eredezteti azon meglátását is, mely szerint az ember léte lehetőség-lét. Az észlelésben egy lehetséges észleleti mező válik aktuálissá, egy potenciális tárgy aktualizálódik. (Sőt, Heidegger mintegy odaveti egy zárójeles megjegyzésben, hogy ez a folyamat szolgál alapjául a *dünamisz* és *energeia* arisztotelészi eredetének is.) Az aktualizálódás így korántsem egy érdekektől eloldott, hűvös tekintet konstitutuma. Mindig már magán hordoz egy bizonyos döntés-jelleget, egyfajta elköteleződést, látótér-szűkülést, melynek alapvető jellegzetessége, hogy legtöbbször nem tudunk róla, s csak több-kevesebb sikerrel tárható föl. A rend létrejötte, megszilárdulása és működése ahhoz méri magát, ami a rendet konstituáló tekintet számára mindenkor fontos, értékkel bír. Ami nem, az kiszorul, perifériára kerül. Ez a figyelem pedig létrehozza a saját topográfiáját és kronológiáját.

Tájékoztató pontként a kívülség-belsőség fogalom párost fogjuk használni, legalábbis kezdetben és ideiglenesen. Ez rámutat ugyanis a normativitás térbeli megoszlására, ami talán a legtisztább formájában mutatja fel ezen gyakorlatokat. Levi-Strauss leírásaiból tudjuk (Levi-Strauss, 1979) hogy egyes törzseknél mind a vallási képzetekben megjelenő teret, mind a falu valóságos terét is szigorú szabályok szerint meghúzott erővonalak osztották szét. Az adott közösség világképe, mely egyben a hatalmi viszonyokat is meghatározta a törzsön belül, egy az egyben rávetült a falu térképére, és tiszta formájában hozta létre a normativitás topográfiáját. Hasonló jelenségeket elemez Foucault is, mikor a büntetés és kizárás intézményrendszereinek kialakulását követi nyomon. Az utóbbi fejtegetések azért is különösen érdekesek, mert világosan kitetszik belőlük, hogyan mozgatta és szabta át egy adott tér hálózatait a benne megnyilvánuló tolerancia minősége és foka. Máshogy nézett ki egy olyan közösség fizikai és pszichikai tere, amely nagyobb türelmet mutatott a deviancia egy bizonyos típusa iránt, és megint máshogy, ahol az eltérés küszöbe alacsonyabban állt. Kéz a kézben haladt tehát a tér fizikai beépítése olyan helyekkel, ahová ki lehetett toloncolni a deviánsnak minősített egyedeket, illetve az irántuk mutatott csökkenő megértés.

Beszélhetünk tehát a kívülségnek és belsőségnek egy térben viszonylag könnyen lokalizálható megnyilvánulási módjáról, de ennél talán még fontosabbak és erőteljesebben érvényesülnek azok a határok, melyek sokkal kevésbé szembeűnően osztanak meg tereket. A világ fogalmára gondolok. Azaz a világ azon elképzelésére, amelyben a teret nem csupán fizikai határok osztják meg, amelyek jól definiálható mögöttes tartalmakat fejeznek ki, hanem a világot, mely mindig az én világom, a test, a kultúrkörnyezet és ezer más dolog szabdalhatja

---

érzékszervek is úgy konstruáltak, hogy egyáltalán csak azt képesek észrevenni, ami az organizmus számára jelentőséggel bír" (Bischof-Köhler, 1996, 78). Ebben az esetben az észlelés valamint a benne megtörténő *krinein* mozzanata az élet vitális normáihoz igazodik.

szét, illetve a térben fizikailag nem összetartozó részek között a viszonyok más fajtái létesíthetnek erős kötések. Már a testiség elemi szintjén is óvatosnak kell lennünk, ha a test határait firtatjuk, melyeket a bőr és érzékszerveink jelölnének ki - inkább Merleau-Pontyt követve (Merleau-Ponty, 1966) olyan *testsémáról* van szó, mely a test és egyáltalán a környezet érzékelésének sokkal dinamikusabb módját írja le. Eszerint a világ nem feltétlenül valami rajtam kívüli, objektív entitás, a szenvtelen tekintet tárgya, hanem a test mindig egy miliőben mozog, mely otthonos vagy szokatlan lehet számára, s ettől függően módosulnak a kívülség és belülség határai is. Ennek megfelelően a test szerves részeként érzékelhetünk olyan dolgokat, melyeket a megszokás és az általa keltett komfortérzet (például egy jó futócipő) von be a testséma mezejébe, vagy hasonló a helyzet az elvesztett vagy sosem létezett végtagok esetében: az amputáció után sem tűnik el a végtag érzékelése, illetőleg aki sohasem rendelkezett vele, az is a normálisra jellemző testséma alapján érzékeli testének határait. S ez az otthonosság-élmény lehet az eredője annak a figyelemnek is, ami a kívül és belül koordinátái szerint rendezi el a megszokottat és a szokatlant, azt, amit normálisnak talál, és azt, amit anomáliaként vagy akár patológikusként észlel. Így keletkeznek a normalitás szigetei, és ezek már korántsem egyértelműen a tér fizikai tapasztalatához kötődnek, hanem sokkal inkább egy társadalmi teret, miliőt jelölnek ki, hatalmi megoszlásokat hoznak létre. Még hozzá többnyire spontán és mindenféle reflexiót megelőzően, hiszen az a döntés, hogy belépünk-e vagy sem valamilyen társadalmi térbe, illetőleg miként szituáljuk benne magunkat, automatikusan mozgósít legtöbbször meglehetősen mélyen beágyazódott sémákat.

A tér mellett az idő is normatív tényezőként lép föl – ám szerepe mégis teljesen más. Az idő az az instancia, szemléleti forma, mely kapcsolatot képes létesíteni térben elszórtan található dolgok között. Az idő az, ami közös jelennel, közös jelenléttel ruház fel térben távoli dolgokat – a tekintet segítségével. A dolgok mértéke a jelen lesz. Ahogyan a *cogito* esetében is láttuk: az önkimondás mindig egy jelen idejű, egyes szám első személyű esemény. S mivel ez az egyetlen apodiktikus bizonyosság, az időnek ez a logikai formában artikulálódó, s a végtelen időkbe kimerevedő pillanatnyi jelen lesz a mértéke.

Amit azonban feltétlen fontos még említenünk, az egy másféle mérték: „hogyanis valaminek megvan a *maga* helye és ennek megfelelően a *maga* ideje” (Waldenfels, 1987, 54). Az efféle elképzelések gyökere a kozmosz antik felfogása, melynek törvénye a jól elrendezettség: minden dolog, minden jelenség illeszkedik a maga kiszabott helyébe és idejébe. De mit jelent a saját idő és a saját hely? Mit jelent megtalálni ezt a helyet és betölteni a saját időt? S alighanem az utóbbi okoz nagyobb gondot (akár heideggeri módon gondolkodva). A tér elvileg véges, s benne való közlekedésem többé-kevésbé reverzibilis. Ha

nem találom meg a magam helyét a földgolyó egy pontján, tovább mehetek, kísérletezhetek. Az idő azonban sokkal fukarabbul bánik velünk: ha nem tettem meg valamit akkor, amikor kellett volna, vajmi csekély az esélyem arra, hogy a körülmények még egyszer kedvező alkalmat teremtenek arra, hogy helyrehozzam azt, amit elmulasztottam. A végesség s az a faktum, hogy egész-létünk sosem lehet a miénk, hogy mindig csak *között* vagyunk, *ens medium* vagyunk, nem szolgáltat szilárd pontokat az időben, melyek egy identitás, vagy csak a tervezés abszolút bizonyos támasztékai lehetnek. Az időben minden szanaszét szaladhat: hiszen láttuk, hogy a kezdet a reflexió sokféle irányultságát jelenti, sokféle lehetőség felvetődését, melyek megkérdőjeleznek minden előrejelzést. A köztes-lét, valamint a válság lehetősége pontosan azt jelenti az időbeliség tekintetében, hogy nincs konzekvens menete a narrációnak, s bármikor megszűnhet az időpontok egymáshoz illeszkedésének egyenletessége. Ahogyan az örület szélsőséges esetében láttuk: az idő nem halad, hanem örvénylik, és ide-oda ugrál. Csakhogy éppúgy, ahogy a *cogito* és a józan ész nem tud nem számot vetni a bolondsággal, akár csak ez elhatárolás szintjén is, vagy ha tisztességes magával, akkor saját magában is fölfedezi saját torz képét – nos, éppígy van jelen a bolondság abban is, amit józan észnek, normalitásnak nevezünk. S a bolondság beleszövi a maga bolond idejét a normalitás „egészséges” idejébe.

Ez az ugrálás azonban annak a zaklatottságnak az ideges mozgása, mely az identitás fennállásának közegévé válhat. Nincs mérték, és nincs lépték: évek múlhatnak el értelem nélkül, és egy pillanat alatt minden megtörténhet, aminek jelentősége van. Idővel jóval szűkösebben vagyunk ellátva, mint térrel. Az elvileg rendelkezésünkre álló teret ki sem tudjuk használni; van, akinek nem okoz különösebb gondot az egész életet egy helyben leélni. De ugyanez a valaki talán haláláig bánja, hogy egyszer valamit nem tett meg, s az idő nem fordult vissza érte, vele. Az idővel sokkal intimebb, de egyszersmind feszültebb viszonyban is vagyunk, mint a térrel. Az idő diktálja az élet és az egészség tempóját: ha éhes vagyok, ennem kell, különben legyengülök. Ha fáradt vagyok, pihennem kell, különben kizsákmányolom a testemet, ami meg fogja bosszulni magát. Míg kisgyerek voltam, gyerekbetegségeim voltak. Felnöttebb fejjel más kórok támadnak, s idősödvén ismét másfajta nyavalyák fognak kínozni. Az idő a testben pulzál, a szívvel együtt ver, s vérrel együtt folyik. A testi-lelki változások az idő rendjét követik, azaz kulcsszerepük van az identitás kialakulásában, megszilárdulásában, valamint konfliktusaiban.



## Újrakezdeni

Összegezve a fentebbi megfontolásokat, azt láthatjuk, hogy a gondolkodás kezdete a köztesség terében és idejében megy végbe, mely egyszerismind a döntés köztes terét és idejét is jelenti. Elkezdni valamit: döntéshozatal, egy *fiat* kimondása. A döntés ugyanakkor válságot is jelent, és a válság a gondolkodás inherens eleme. A döntés nem más, mint a lehetőségek közötti választás, csak hogy azt láttuk fentebb, hogy maga az élet, az élet dinamikus polaritása, és egyáltalán maga az észlelés is folytonosan választásra kényszerít. Nincs az életnek olyan mozzanata, melyben ne lenne jelen egy *krinein*, egy potencialitás aktualitásba emelése. Az emberi lét, s az emberi létnek bármely mozzanata a köztesség közegében történik meg. Születés és halál között vagyunk azok, akik vagyunk, lehetőségek között választva indítunk újtukra eseménysorokat, kezdünk bele egy történetbe. S ez mindig passzivitással terhelt: ha elkezdődik valami, nem mindig lehet sejteni, hova fog vezetni. Másrészt pedig a kezdet nem egyszer akaraton és szándékunkon kívül megtörténik velünk: megtörténik egy választás, valami eldőlt, de nehéz lenne egy minden kétséget kizáró magyarázati modellt rendelni hozzá. Esetleg utólag, de azt is csak nehézkesen. Miért éppen ebbe az irányba tart a narráció, és miért nem másfelé, s ha már arrafelé, akkor miért nem lehet kibogozni az események szövedékét. Valamilyen feltörhetetlen zárvány mindig marad, amit nem lehet belekényszeríteni semmilyen szintaxisba, és nevet sem mindig tudunk adni neki. De – ahogyan Goldstein megfigyelései mutatják – mégsem „maradunk beszéd nélkül”, noha beszédünk talán a kínai enciklopédia logikája szerint árad. Nem vész el belőle teljesen az értelem, de ide-oda cikáznak a jelentések, és képtelenek megtapadni a dolgokon.

Ezért olyan zűrzavaros minden kezdet: egy stabilnak gondolt rend a hátunk mögött hagyva, egy új pedig még csak kiépülőben. A köztesség a rendezetlenség ideje, s ugyanakkor arra is rávilágít, hogy milyen törékeny alapaton nyugszik minden rend egyáltalában. S éppen ezek a törések, láthatatlanul maradók, ám fungáló értelem-kezdemények mutatják fel magukon a válság: mint megoszlás, törés, döntés és hasadás jegyeit. S utalnak egyszerismind minden rendalakzatra, letisztult értelmi forma, koherens narráció és identitás törékenységére és ideiglenességére. Hiszen ezek nem léteznek túlhanjuk, fonákjuk felől: ez pedig folyamatos kihívást jelent ez értelem fenntartása számára. Ami természetesen korántsem azt jelenti, hogy pusztán illúzió lenne mindenféle rendnek a képzete. Az élet dinamikus polaritás – állította Canguilhem -, azaz a betegség és egészség, rend és válság, struktúra és bomlás egymást dinamikusán váltogató állapotok. Nincs olyan normaállapot, mely sohasem sérül: ennek az

akarlatlagos fenntartása bizonyulhat inkább anomáliának, vagy akár patológiusnak is. Márpedig ha a törésvonalakat erőnek erejével be akarjuk földelni, akkor minden erőfeszítés dacára frontárokká mélyülnek.

A rendnek megvan a maga ideje, s minél égetőbb a rendszerre irányuló igyekezet, vagy minél nagyobb a gond a megnyugtató iránt, annál sürgetőbb az időbeli állandóság igénye: a *cogito* nem csupán egy időfeletti tételt mond ki, ám végső garanciaként egy örökkönvaló istenhez, vagy abszolút észhez fellebbez. Márpedig ha Heidegger gondolatmenetét követjük, akkor ebben a törekvésben, a *cogitóban* s az általa mozgásba hozott episztemológiai-ontológiai apparátusban hanyatlás-tendenciát látunk, melynek jellegére valamelyest fény derült a már hivatkozott előadásból, valamint kiváltképpen a *Lét és idő*ből ismerősek vonatkozó megfontolásai (ld. Heidegger, 1989) is – ezt most nem akarom rekapitulálni, bár a helyenkénti hivatkozás rá elkerülhetetlen lesz. Feszültség a fakticitás, vagy faktikus élettapasztalat, valamint a teoretikus beállítódás között. Mint ahogyan az ítélet, mint nyelvi forma származékos az eleven beszédhez képest, s mint ahogyan az igazság, mint adekváció származékos az igazsághoz, mint feltáráshoz képest. Heidegger kifejezetten azt állítja, hogy az élet, a faktikus élet a filozófiának mint olyannak nemcsak tárgya, hanem ugyanakkor származási helye is, mert benne „megy végbe az a *fordulat* [kiemelés tőlem D.S.] is, ami a filozófiához vezet” (Heidegger, 1995, 11), valamint „a fakticitásban összpontosul az élet lehetséges, radikális létproblematikája” (Heidegger, 1996, 19). A filozófia, s egyáltalán a gondolkodás nem pusztán spekulatív elmegyakorlat, hanem praktikus tétje van. Hiszen már Descartes-nál is azt láttuk, hogy a praktikus élet szempontjából perdöntő, mit fogadunk el igaznak, s mit hamisnak. Az, hogy miként működik az elme, milyen szabályokat, módszertani lépéseket tart legitimnek, korrelál azzal a móddal, ahogyan egyáltalán a világban vagyunk. Ahogyan Taylor állította, afféle hiperjavakat képeznek, melyek az erős értékelés révén gyakorlatok sorvezetőivé válnak. A teoretikus beállítódás nem magával az élettel foglalkozik, hanem formulákat érvényesít rajta. Szabályokat – az értelem vezetésére. Márpedig az a módszertani lépés, melyet Heidegger sürget, s mely a filozófia életéről és haláláról dönt, az éppen a szó szoros értelmében felfogott fenomenológiai módszer: vissza dolgokhoz. Ami annyit tesz, mint vissza a dolgok kellős közepébe. Ugrani, egy csapásra, *in medias res*.

Azok a normák, melyeket a racionalitás követ a világgal folytatott párbeszéd során, egyszersmind praktikus szabályok is. Ahogyan a nyelv strukturálja a dolgokat, s vezeti a tekintetet és egyáltalán az érzékek irányát, az mutatja fel a világ rendjét, grammatikáját és struktúráját. A világ normálállapotát egyáltalán. Canguilhem kifejezésével vitális normákról beszélhetünk, hiszen ezek adják meg az élet ritmusát és mértékét egy adott közegben. S ezek

szolgáltatnak preferenciákat az észlelés során, valamint jelölnek meg valamit patológiaként vagy anomáliának. Heidegger vonatkozó elemzései (vö. Heidegger, 1994) is abba az irányba mutatnak, hogy a teoretikus beállítódás egy erőteljes normatív tendenciát hordoz, amit magán a faktikus életen, életvilágon érvényesít. Derrida és Foucault is arra tettek kísérletet, mindkettő a maga módján, hogy számot vessenek azon lehetőség-feltételekkel, melyek között a rend és normativitás mindenkori alakzatai létrejönnek és hatást fejtenek ki. Ennek mindenkor megvan a maga viszonylag jól leírható lefolyása: válság, értelemdeficit, mely döntést követel, ami egybeesik magával a kezdettel, s amire aztán egy rend lassú kiépülése következik. Mely majd megint szétmegy, és így tovább. A köztes-lét nem egy egyszer s mindenkorra meghaladható valami, hiába szánja rá magát a gondolkodó „egyszer az életben”, hogy véget vessen a belőle fakadó episztemológiai és etikai anomáliáknak, mert egyszer nem elég. Ha egyszer próbáljuk az életben, akkor ez pusztán a megnyugtatás gondja, mely kényelmetlenségként kezeli az időbeliségből fakadó kihívásokat, s mindenkor érvényesnek hitt regulákkal akar úrrá lenni rajtuk. Újra meg újra neki kell rugaszkodni: ez az időbeliség kihívása, a köztes-lét következménye. A kezdet mindig újrakezdés is egyben.

A gondolkodás kezdete maga a gondolkodás: ha túljut saját kezdetén, akkor idő teltével már csupán mechanikus ismétlése elnyert formális szabályoknak, s szigorúan véve megszűnik gondolkodás lenni. A gondolkodás abban a közegben képes a reflexió sokfajta irányultságát egyidejűleg és minden következményével valamint előzményével együtt egyszerre gondolni, a gondoltak megkísérelni nevet adni és szintaxisba foglalni, ahol a kezdet megtörténik. Amikor ott állunk a „meredek sziklagerincen” s a filozófia élete vagy halála a tét, amikor újra kell kezdeni mindent, a világot vagy a semmit választva, akkor egyszerre mind saját, legsajátabb létünk is kockán forog. Újrakezdeni, újrastrukturálni a gondolkodást, vagy egyáltalán elkezdeni gondolkodni: egy csapásra, beleugrani a dolgok közepébe - a „módszertani keresztút”, mely a semmi és az egész világ, a filozófiai élet és halál közötti döntésre készítet, egyszerre mind saját magunkon végzett munka is. A filozófiai módszertan nem más, mint önmegmunkálás. Átalakítani magunkat, mássá lenni. Föllazítani régi struktúrákat, megkérdőjelezni életstratégiákat és bizonyosságokat. Megrengetni az alapokat. Megnyitni magunkat azon dolog fogadása felé, mely adja magát. Márpedig ez kétségkívül kockázattal jár. Gondolkodni, mégpedig úgy, hogy még azt sem tudjuk, mit jelent gondolkodni, csak elkezdjük, *in medias res*: kockázat. A kísérletezés közepett elveszíthetjük magunkat, elveszíthetjük a világot, a másokkal való közös világot, vagy akár közös nyelvet. Márpedig ami az egész fenomenológiai filozófia alapmotívumát megadja: a kísérletezés, a mássálevés lehetőségének kidolgozása. Máshogy látni, máshogy érzékelni, más értelmi

hálókat kiépíteni, másnak lenni. Beleállni a dolgok kellős közepébe, abba a köztes szférába, ahol még bizonytalanok a dolgok és az én körvonalai. Az önmegmunkálás egyben a világ megmunkálása, a dolgok megmunkálása is. Itt azonban még nincsenek tisztázott határok. A kezdet közege a köztes-lét. Egyrészt mint a lehetőségek közti választás köztessége, majd mint az újrastrukturálódás bizonytalansága. Mozgásban-lét, rendeződésben-lét.

A kezdet ugyanakkor újakezddés is, azaz ismétlés. Valami mindig beleszivárog a kezdetbe, nincsen abszolút kezdet. Ebben rejlik a paradoxon: a kezdet csak egy csapásra mehet végbe, a döntés teljes súlyával és horderejével, abszolút nullfok – ám sosem mehet végbe egy csapásra, a döntést mindenféle beszivárgó konstituensek befolyásolják, abszolút nullfok pedig egészen egyszerűen nem létezik. Van is meg nincs is. Kell, hogy legyen, de nem lehet. Nem szabad, hogy legyen, de mégis van. Ez a paradoxon azonban hozzátartozik a kezdet aporetikus természetéhez. A kezdet köztességéhez.

Ha a kezdet abszolút nullfokát akarjuk, akkor bizonyos értelemben ennek a karteziánus *cogito* az „ősmintája”: szakítás minden megelőzővel, és egy teljesen más rend megteremtése, más szabályokkal. Kiszakadás az időből, a történetiség felmondása, az érzékek sterilizálása. Máshogy nem megy. Mert amíg időben vagyunk, és az, hogy *vagyunk*, nem egy pusztán formális ítélet, érvényesség, hanem faktikus tapasztalat, addig az időbeliség át-meg átszövi mindenkori jelenünket. Össze-vissza futnak a reflexió szálai, melyeket csak egy önkényes *fiat*-tal lehet gordiuszi csomóként szétvágni – ám ez a hasítás elszakadás mindentől, minden megelőzőtől, s akkor az ugrás nem maguk a dolgok közé, a világba vezet, hanem éppenséggel a semmibe. Erre mutattak rá Taylor elemzései is: elszakadni a dolgoktól, elszakadni a világtól nem más, mint elszakadni saját magunktól, pusztán „punktuális szelffé” üresedni. S míg érzéki lények vagyunk, márpedig ízig-vérig azok vagyunk, addig a test és az ösztönök emlékezetével is számolnunk kell. Pontosan azért, mert nem lehet: kiszámíthatatlanok, melyek nem engedelmessé válnak semmiféle prognózisnak, és várakozásokat keresztezhetnek. Hiába egy szabályvezérelt *cogito* nagyvonalú gesztusa, mellyel „egyszer az életben” maga mögött akarja hagyni mindazt, ami ezért vagy azért gyanús számára, ezek akkor is hatnak, ha húzódozunk attól, hogy tudomást vegyünk róluk. S Freud óta tudjuk, hogy amit az ember nagyon el akar fojtani, az úgyis visszatér, újra meg újra. Amíg hús-vér létezők vagyunk, addig álmodunk, s a kiszorított, a demarkációs vonallal elválasztott értelemalakzatok bőven találnak alkalmat arra, hogy ilyen vagy amolyan formában visszatérjenek. S minél agresszívebben igyekszünk megszabadulni tőlük, a dolgok természete szerint annál rémisztőbb a szembesülés saját nem túl tetszetős ábrázatunkkal. A józan ész beszéde helyett egyszer csak egy bolond artikulálatlan szólamait halljuk a saját szánkából, értelem helyett dermesztő ostobaságot. A kínai

enciklopédia logikáját. A test, az ösztönök, az egyéni és közösségi történetek beleágyaznak az időbe, és benne tartanak akkor is, ha minden szálát el akarunk vágni, és radikálisan újratekenni.

Minden kezdetbe belesodródik az éppen lefutó eseménysorok hordaléka. Ritkán áll előttünk egy csapásra egy megtisztított és szűz felület, amelyen új narratíva bontakozhat ki. Lassan tűnnek el a régi maradványok, zilálódnak szét az észlelés megszokott struktúrái és tisztulnak élessé a kontúrok. A kezdet mindig megismétlése egy másik kezdetnek; minden kezdet egy másikra utal. Nem ma született csecsemőként állunk a gondolkodás keresztútján, vagy bárminek a keresztútján - de még ha akként állnánk is, akkor sem lennénk ártatlanok. Ezért kényszerül a kezdet döntésre: mire van szüksége, és mire nem. A kezdet számos szempontot kínál fel, számos alternatívát, a kezdet egyfajta értelemtelítődéssel terhelt: mindentől túl sok van, túlcsoportulnak a lehetőségek a megvalósuláson. Ahogyan Heidegger írja (ld. Heidegger, 1989), a lehetőség-lét a választás semmisségével terhelt: számos lehetőség közül csak egyet tudunk választani. Ezért van súlya a választásnak, a végességnek: az időbeliség irreverzibilitásának - ezért egyensúlyozunk meredek sziklagerincen.

Viszont éppen ettől olyan veszedelmes és paradox faktor az idő: egyrészt irreverzibilis, sosem tér semmi sem vissza, ami elmúlt. Az elmúlt lehetőségeket már nem lehet újraválasztani, az elmúlt éveket már nem lehet újraélni. Ezért olyan sokkoló az, ahogy Heidegger kímélet nélkül szembesít a végesség, az egyszerűség és a kontingencia tapasztalatával. Nem számíthatunk „metafizikai fogódzókra” vagy megnyugtatóra. Még arra sem, hogy a terveket véghez lehet vinni, vagy hogy a múltbeli bizonyosságok a jövőben is megmaradnak. Ezt jelenti az, hogy a jelenvaló lét pontosan akkor tölti be egész-létét, amikor már nem létezik, s míg egzisztál, addig „identitása nem elintézett ügy”. Senki és semmilyen apparátus vagy metafizikai szellemvilág nem veszi át a felelősséget, amit a végesség tapasztalata jelent. Ám az sem sokkol kevésbé, hogy az időbeliség tapasztalatának szerves eleme az ismétlés kényszere. Egyrészt az irreverzibilitás súlya, másrészt a visszatérés terhe. A kettő első ránézésre kizárja egymást, ám éppen ellenkezőleg: egymást feltételezik.

Hiszen ami visszatér, az sohasem pontosan ugyanúgy, ahogyan egyszer már volt, ugyanakkor hasonló konstellációkat teremt, illetve hasonló körülmények között bukkan fel – ismét csak Freudra és a pszichoanalízis belátásai utalok. A tünet makacs következetességgel, kényszeresen visszatér, bármit követek el azért, hogy elkerüljem. Az elkerülés is a visszatérés stratégiájának a része lesz. Erők hatnak, melyek tagolják az időt, új és új kezdeteket hasítanak bele, és ezzel újabb és újabb rendezettségeket hoznak létre, melyek azonban kísértetiesen ismételnék egy régebbi állapotot. De pontosan ez az időbeliség egyik alapmózzanata, mint

már láttuk: bele vagyunk szövődve az időbe, mindenféle történetekbe, melyekből nem tudjuk egy csapásra kizárójelezni magunkat. S amennyiben időben vagyunk, akkor elkerülhetetlen, hogy mások ideje és története is konstituens elemei legyenek a sajátunkénak; hogy megismételjük ezeket. Koselleck is utalt már a köztes-lét és a hozzá kapcsolódó tapasztalat biológiai aspektusaira, valamint Canguilhem elemzése is figyelemreméltóak e szempontból: nem csupán a történetekben ismétljük meg mások emlékeit és tapasztalatait, de a testünkben is: hiszen hús-vér lények vagyunk, s ez a faktum adja meg az élet mint „dinamikus polaritás” alapritmusát.

Amikor elkezdünk valamit, akkor újrakezdünk. Amikor újrakezdünk, akkor ismételünk, akkor is, ha nem akarjuk, sőt, akkor csak igazán. Amikor ismételünk, akkor egyszersmind emlékezünk is: jelenvalóvá teszünk egy egykori jelenlétet, visszahívjuk a feledésből. Döntést hozunk: választunk, hiszen a kezdet egyszersmind döntés is. És válság is. Azt választjuk tehát, hogy újrakezdve megismételünk valamit, ami bele van kódolva a test, a lélek vagy az elme emlékezetébe. A teljes tiszta lappal való kezdés, ismétlés nélkül: karteziánus illúzió. A kezdetben ezért nincs sem rendezettség, sem teljes káosz, hanem a kettőnek mindennél inkább zavarba ejtő, szeszélyes keveréke: a kínai enciklopédia észjárása. Heidegger pedig a jelenvalólét tulajdonképpeniségének a mércéjévé teszi az ismétlés képességét: ahhoz, hogy igazán önmagamat válasszam, és ne a körülmények és mások válasszanak helyettem, valamint határozzanak felőlem, aprólékosan át kell fésülnöm azokat a történeteket, melyek szóba jöhetnek identitásom valamint jövőbeli lehetőségeim szempontjából, s elhatározottan mérlegelve újra végigfuttatni a volt s a jövőbeli lehetőségeket, s választani. Érdemes hosszabban idézni: „*Csak az a létező, amely lényegszerűen létében jövőbeli úgy, hogy saját halálára szabadon halálán széttűződva képes visszavetetni magát saját faktikus jelenvalóságára, vagyis az a létező, amely mint jövőbeli egyformán eredendően a voltat jelenként őrző is, vállalhatja az öröklött lehetőségre hagyatkozva tulajdon belevettségét, és lehet pillanatszerű „a maga ideje” számára. Csak a tulajdonképpeni időbeliség, amely egyszersmind véges, tesz lehetővé olyan valamit, mint a sors, vagyis mint a tulajdonképpeni történetiség*” (Heidegger, 1989, 618). Az öröklött lehetőségeket nem választjuk ugyan, de utólagosan egy affirmatív gesztussal sajátunknak ismerhetjük el őket. Ez azonban a feltárás, az emlékezés munkáját igényli. Az ismétlést. A paradoxon tehát az, hogy ha kezdetről és újrakezdekről beszélünk, akkor ez mindig csak az ismétlés logikájában mehet végbe, ha viszont ismétlünk, emlékezünk és a feltárás munkáját végezzük, akkor nincs „kezdet egy csapásra”. De mégis van, és csakis így lehet.

S miért lenne ez másként akkor, amikor elkezdünk gondolkodni. Kierkegaard is utal arra, hogy a megismerés a görögök szerint nem más, mint visszaemlékezés valami olyanra, amit hajdan már tudtunk. Ahogyan olvashatjuk: „a görög mozgásfogalom (κίνησις), mely a magyarázat szerint megfelel az „átmenet” modern kategóriájának. Az ismétlés dialektikája egyszerű, mert ami ismétlődik, már volt, különben nem ismétlődhetne; az ismétlést éppen az teszi újjá, hogy már volt. A görögök szerint minden megismerés emlékezés, ami azt jelentette, hogy a jelen létezés már létezett; ám ha azt állítjuk, hogy az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, mely már létezett, most újra létrejön” (Kierkegaard, 2008, 28). Felidézünk valami egykorit, azaz beemelünk a saját jelenünkbe egy valaha voltat. A tudás megszerzése nem más, mint a feledés leküzdése. Tudni azt, amit valaha már tudtunk, de elfeledtük. Jelek, utalások juttatják eszünkbe az elfeledettet. A dolgok közéjébe ugorva, a dolgok maguk lesznek azon jelek, melyek a múltat megidézik, és tudást konstituálnak – mert utalnak valami olyanra, ami nincs jelen. Ami jelen van, az a nem-tudás állapota, a feledés, a hiány, amit a múlt felé megnyílván lehet kompenzálni. Ha lehet.

Ahhoz azonban, hogy egyáltalán tudatára ébredjünk annak, hogy valami bizony hiányzik, a tudás nem teljes, és még csak nem is eminens értelemben vett tudás – nos, ahhoz az kell, hogy megszólíttassunk valami által. Hogy valami gondolkodóba ejtsen, valami magához ragadja figyelmünket és érdeklődésünket: ugrani, a dolgok kellős közepébe. Heidegger azt állítja, hogy az elgondolandó megvonja magát tőlünk. Nincs jelen számunkra, ám ugyanakkor vonzást gyakorol, megérint, s „ami vonz minket, az már biztosít az eljövételéről” (Heidegger, 1991, 10). Valamint mi magunk is úgy vagyunk megformálva, hogy utalunk arra, ami megvonja magát. Utalás vagyunk: „jel vagyunk értelmezés nélkül [Ein Zeichen sind wir deutungslos]” (i.m. 11): magunkat értelmezve találhatunk el ahhoz, ami nincs jelen, ami megvonódik. Emlékezve, visszanyerve a feledéstől egy hajdani tudást. Márpedig Heidegger szerint ez a hajdani tudás nem más, mint a „legmeggondolkodtatóbb”, amely számunkra csupán megmutatkozik, ám nincs jelen. És soha nem is lehet jelen egy prezencia értelmében: mint valami megjelenített, előállított. Nem lehet jelen egy érvényes tétel formájában, nem nyerhetjük vissza egy elegánsan megtisztított *cogitó*val, nem adja vissza számunkra sem a „megnyugtató gondja” sem a „módszer morálja”, és a regulatív észhasználat sem tud a közelébe férközni. Sőt, mindezek éppenséggel azon gondolkodásmód sajátjai, melynek Heidegger szerint a megjelenítés a lényege: a reprezentáció. Az, hogy a *res cogitans*on belül az *esse cogitans* és a *cogitatum* léte egységessé nivellálódik. Hogy a létet mint jelenlétet gondolták el: egybeesik a megjelenítés és a megjelenített léte. Ekkor azonban nincs mire utalni, hiszen az utalás feszültséget feltételez az utaló és az utalt között – vagy akár

szakadékot is, melyet át kell ugrani. Ha visszahúzódunk a „punktuális szelf” ürességébe, akkor világos, hogy nincs távolság, nincs semmi, ami megvonja magát, hanem valami egy csapásra ott van az orrunk vagy a tekintetünk előtt. De ha egyszer jel vagyunk, akkor ez értelmezést igényel, eltávolodást, feszültséget, egy rés felnyílását. Ha jel vagyunk, akkor úgy vagyunk, hogy valami megszólít, magához ragadja a figyelmünket. Ha jel vagyunk, akkor sosem vagyunk jelen, a teljes prezencia értelmében, egy abszolút nullfokban, hanem a feledés ellen emlékezve, a jelenből kilódulva a jövő felé, vagy megszólíttatva a múlt által: valami felé tartva. S amennyiben gondolkodni próbálunk, akkor ennek a hívásnak engedelmessé válunk: az emlékezet hívásának, az ismétlés és újrakezdés készítésének. Amennyiben el akarunk kezdeni gondolkodni, újra kell kezdeni, ismételni kell. Beleugrani abba a szakadékba, köztességbe, mely aktuális pozíciónk, és az összes többi lehetséges között tátong. Ha nem vagyunk már mindig is ott. Krízisben, köztes-létben.



## *Vissza a dolgokhoz*

Nos, akkor kezdjük újra. Mint ahogyan Husserl is folyton újra és újrakezdte. De mit is? Talán ez az egyik fő kérdése a fenomenológiának, mikor megkísérel számot adni arról, hogy mi a feladata, mire is szerződött. Mit is akar elkezdni, mit újrakezdeni. Márpedig Husserl filozófiai-fenomenológiai programjának alapvető mozzanata az újrakezdés: sose azzal a gondolattal foglalkozik, amit már meghaladottnak tart, ugyanakkor folyton arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként is tudunk visszatérni magukhoz a dolgokhoz, s ha visszatérünk, mit is találunk ott. Valamint mi, akik visszatérünk, akik megismételünk egy kezdetet, milyen módosulásokon megyünk keresztül, milyen módosulásokon *kell* keresztül mennünk ahhoz egyáltalán, hogy a visszatérés megvalósulhasson. Ahhoz, hogy újra tudjuk kezdeni a filozófiát, és egyáltalán a gondolkodást, vissza kell térnünk a dolgokhoz, és vissza kell térnünk önmagunkhoz<sup>6</sup>.

Az újrakezdés tehát a gondolkodás folyamatában is ismétlés, ám nem az egykorinak hű kópiája, hanem modifikációja. Mint ahogyan az is modifikációja valami megelőzőnek – és így tovább. Van-e ősminta, mely minden modifikáció invariáns alakzata lehet, s melyhez a helyesen fölített kérdéssel, megtalált módszertani fogásokkal vissza lehet térni? Értelmes-e a nagy kezdetre, eredetre vonatkozó kérdés? Talán ez az a probléma, mellyel a fenomenológia kezdettől fogva küzd, s azért a folytonos újrakezdés készítése, hogy ennek a nagy visszatérésnek a lehetőség-feltételeit tisztázza.

A fenomenológiai gondolkodás ezek szerint spirálisan alakul: ugyanazt az alapvető problémát viszi tovább minden egyes lépése, de mindig máshogyan. Mindig elmozdulásokkal, mindig módosulásokkal, melyek megtörik a fenomenológiai program ívét. Márpedig pontosan ettől is olyan paradox ez a mozgás: Husserl egy nagy filozófiai programot álmodott meg, melyet majd generációk sora visz tovább, és dolgoz ki. Mindeközben azonban ő maga mozdul el saját magától, mégpedig nem olykor és nem esetlegesen, hanem ez a dinamika jellemzi

---

<sup>6</sup> Landgrebe egy anekdotával illusztrálja ezt a gondolkodói alapállást. Amikor először találkozott Husserllel, az kávézás után szokásához híven arra kérte, tegyen föl kérdéseket neki. Landgrebe az *Ideen* egy számára nehezen érthető passzusát idézte, s meglepődött azon, hogy neki kellett megmutatni a kérdéses helyet a műben, mert a mester nem ismerte ki magát a saját könyvében. A következő meglepetés azt volt, hogy Husserl válasza korántsem az idézett szövegre, hanem a felvetett problémára irányult. Ahogy Landgrebe később is megfigyelhette: „Mindig annyira lefoglalták gondolatai, amelyeken éppen dolgozott, hogy a korábbiakat csak gondolkodásának jelenlegi állapotából értette meg. [...] Nem akart – ahogy olykor mondta – 'saját maga papagája' lenni. Szívesen beszélt önmagáról is úgy, mint 'örök kezdőről' ” (Landgrebe, 1988, 21).

gondolkodásának egészét. Úgy marad hű a gondolkodásnak kiadott jelszóhoz (vissza a dolgokhoz), hogy közben mindig máshonnan tér vissza, máshogyan lát és ő maga is más.

S ez nem is lehet másképpen, ha valóban maguk a dolgok érdekelnek, és semmi más. Nem bebetonozott álláspontok, „metafizikai kapaszkodók”, bejáratott módszerek. Mintha már egy egészen korai írásában is ennek szellemében járna el, noha ekkor még híre sincs a fenomenológia eszméjének, s még csak éppen ismerkedett a filozófiával. „A szemlélet tehát szigorúan véve pillanatról pillanatra más” (Hua XXII, 269). A szemlélet érzéki aktus, tehát időbeli kiterjedése van, s ahogyan az adott dolog időben kibontakozik előttünk, a látvány folyamatos módosulásokon megy keresztül. A tekintet más és más perspektívákat vesz föl, valamint maga a tárgy is változik: folyamatos átmenetekről van szó, nem nyugvó állapotokról. Márpedig a fenomenológia a látás filozófiája: természetes, hogy a problematizálás módja korrelál magával a problémával. Hiszen maguk a dolgok készítetik erre. Husserl így folytatja: „A tekintet vándorlásával változás változásra következik” (*i.m.* 277). Amennyiben azonban változás következik be, akkor egy újabb szakasz is kezdetét veszi az észlelési folyamatban. Perspektívamódosulások sorozatával kell számot vetnünk, s az mármint a kérdés, hogy a modifikáció mögött fölsejlik-e valamilyen invariáns lényegalakzat, mely mintegy szilárd medret biztosít ennek a mozgásnak. Vagy vannak-e esetek, mikor az észlelés anarchiája konstituál tapasztalatot.

Márpedig a husserli fenomenológia története a perspektívák folyamatos módosulásának a története. Változik a probléma, változik a módszer: vándorol a tekintet. Dolgról dologra. Csakhogy akkor, amikor egy új észlelési mező nyílik fel a tekintet előtt, mely magának az észlelőnek a belső megváltozását is követeli, a már a megszerzett tapasztalat is módosítja az észlelést. A tapasztalatok egymásra rétegződnek, s anélkül is hatnak egymásra, hogy ennek az észlelő tudatában lenne. Változik a dolog maga, az észlelés iránya és nem egyszer minősége, valamint maga az észlelő. A permanens változás pedig vagy a tapasztalatok egymáshoz hangolását követeli, vagy pedig éppenséggel lehetetlenné teszi ezt. A husserli fenomenológiában pedig mindkét mozgás megfigyelhető, méghozzá egyidejűleg. Egyszerre van jelen a homogenizáló, integratív törekvés a fenomenológiában, valamint a heterogenitás kihívása, vagy kísértése, mely mind a módszert, mind a tapasztalati mezőt, mind pedig magát a tapasztalót is meghasítja. Létrejön egy rend, majd szétesik. Válság van, az újrakezdés kényszere. Canguilhem nyelvén: dinamikus polaritás. Ha fentebb paradoxként jellemeztem a fenomenológia mind módszer vagy látásmód alakulását, akkor az pontosan ezért volt: a folyamatos újrakezdések, melyek megtörik a program ívét, egyszersmind töréseket, szakadásokat jelentenek. Ezért a fenomenológia, mint felmutatás és leírás végül saját magára

fog rácsavarodni, egy kezelhetetlenül bonyolult reflexiós mezőt alkotva. Egyre kevésbé lesz képes megbirkózni a maga elé állított feladattal, s válik egyre inkább a folyamatos újrakezdés kényszerévé. A fenomenológia újra és újra el kell hogy kezdje saját magát, újra és újra ki kell mondja, affirmálja saját magát, mert régebbi eredményei újabb meglátások áldozatai lettek. A fenomenológia nem ér sohasem a saját végére, mert sohasem tudja megfelelően elkezdni saját magát. Mindig elmozdul saját magához képest, s így folyton vissza kell térnie a nullpontra<sup>7</sup>. Ezek az elmozdulások pedig újabb és újabb dimenziókat vonnak be a fenomenológiai vizsgálódások körébe. Minden egyes újrakezdés felnyit egy olyan köztes dimenziót a fenomenológiában, ahová addig elutasított tartalmak kezdenek beáramlani. A fenomenológiai és filozófiai *éthosz* azt kívánta Husserltől, hogy aprólékos elemzés tárgyává tegyen olyan fenoméneket is, melyek végül kérdéssé tették a szigorú tudományosság álmát és ennek megvalósíthatóságát. Így kapott egyre nagyobb szerepet a passzivitás, a tudattalan, a testiség, az ösztön, az interszubsztantivitás, a történetiség és az örök kihívás: az időbeliség a fenomenológiai programban, melyek azt a kockázatot hordozták magukban, hogy vagy csupán vértelen, kilúgozott formájukban illeszkednek bele az összkoncepcióba, vagy pedig játékba hozásuk a fenomenológia által vindikált harmóniára, aktivitásra és cél-eszmére nézve jelent veszélyt. A fenomenológia útja tehát egyrészt spirális, másrészt pedig - ahogyan maga Husserl is fogalmaz - „a vizsgálódás mintegy cikk-cakkban mozog” (Husserl, 1922, 17), s a kettő egyáltalán nem zárja ki egymást. Sőt, csakis együtt érvényesek. Ez a feszültség pedig úgy vélem, nem kiiktatható a fenomenológiából, hanem éppenséggel a gondolkodás termékeny közege. Éppen ezért gondolom azt, hogy amikor felvetődik az a kérdés, hogy mit jelent gondolkodni, és mit jelent a gondolkodást a kezdet felől elgondolni, akkor a husserli filozófia nagyon sok tanulsággal szolgál számunkra. Hiszen kevés olyan filozófiai életmű van, mely a gondolkodás teljes komolyságával rugaszkodik neki „égető életproblémáknak” és pontosan ettől az elkötelezettségtől vezéreltetve rúgja ki saját maga alól is újra meg újra a támasztékot, és küldi mindig vissza a gondolkodót a startvonalhoz. Akkor tehát, amikor a husserli gondolkodást tanulmányozzuk, akkor egyszersmind a gondolkodás legsajátabb közeget és megtörténését tanulmányozzuk – legalábbis ez ezen értekezés egyik legfontosabb hipotézise. Az első fejezet eredményeit és feltevéseit felhasználva akarom a husserli filozófiát kifaggatni saját maga felől, hogy rajta keresztül a gondolkodás mibenlétére fény derüljön. Hasonlóképpen, mint ahogyan Heidegger a *Lét és időben* a jelenvalólétet tekinti kitüntetett

---

<sup>7</sup> Ahogyan maga Husserl panaszkodik régi barátjának, Albrechtnek: „Persze, nagyon komisz helyzetben vagyok. Egy irdatlan életfeladat, a legátfogóbb vizsgálódások elkezdve és félíg készen: és mindezzel szemben a korlátolt életidő, korlátozott erők, és az életévek, melyeket még komolyan számításba vehetek, fogyatkozása” (Husserl, 1994, 46). Nagyon is szimptomatikus módon a végesség faktumán fut zátonyra a filozófiai program.

létezőnek, melyet kifaggatva közelebb kerülhetünk a lét értelmére vonatkozó kérdéshez. Ebben az értelemben kitüntetett és paradigmaticus érvényű számomra a husserli filozófia, hiszen tiszteletreméltó következetességgel rugaszkodik neki a legfontosabb filozófiai problémáknak, és éppen a „vissza a dolgokhoz”-program jegyében hajt végre saját magán is folyamatos módszertani és tematikai változtatásokat. Újra- és újrakezd mindent.

Fink egy gondolati rendszeren belül különbséget tesz tematikus és operatív fogalmak között (Fink, 1976). Az előbbieket egy filozófia explicit fogalmiságát fejezik ki, melyekben egy újfajta gondolkodási irány nyomatékosítja magát különösen nagy erővel, és ezekkel az általa bevezetett terminusokkal terel új utakra régi-új filozofémákat. Az operatív fogalmak azonban inkább azok a gondolkodási sémák, melyeken *keresztül* a filozófia bejelentkezik, melyek „*egy filozófia árnyéka*” (i.m. 186.), vagy „*az érdeklődés [Interesse] maga*” (i.m. 189.), vagy pedig „*a látás médiuma*” (i.m. 190.). Az operatív fogalmak a háttérből tartják mozgásban a bölcselkedést, valamint jelölik ki annak irányát. Erők, melyek saját törvényeiknek engedelmessé, valamint ezeket tágabb kontextusban is érvényesítve kölcsönöznek sajátos lüktetést és dinamikát egy gondolati rendszernek. Úgy gondolom, egy bizonyos nézőpontból a husserli filozófia ilyen fogalmai többek között a *krízis*, az *egység*, az *összhang* és a *normativitás*. Ez a nézőpont a transzcendentális fenomenológia praktikus vonatkozásaira kínál rálátást, különös tekintettel annak összefonódására a husserli válság-diagnózissal valamint az erre kínált terápiával. Azt állítom, hogy a husserli filozófia kezdettől fogva a válság filozófiája, s ennek jegyében a beállítódás-váltás nem csupán teoretikus, hanem etikai epokhé is, mely az egész fenomenológia programot a praktikus öneszmélés és filozofálás síkjára tereli, ahol a fenomenológiai terápia eszméjében egyre nagyobb jelentőséget kap az ön- és világfelelősség imperatívusza.

Husserlnél a válság témája ugyan csak a harmincas évekre vált tematikus fogalommá, ám úgy gondolom, mindazon jelenségek, melyek a kései filozófiában váltak igazán „égető életproblémákká”, csírájukban jelen voltak már a korai fenomenológiai írásokban is. A fenomenológiai tekintetet praktikus és axiológikus eszmények vezérlik, melyek kérdésessé teszik magának a fenomenológiai alapintenciónak: a tiszta, érdekektől mentes leírásnak a követelményét, egyre inkább előíró mozzanatok mentén szervezve meg az ön- és világkonstitúciós folyamatot. Ez legalábbis az egyik lehetőség az imperatív mozzanat helyi értékének kijelölésére a fenomenológiai programban: „Ha elfogadjuk a tényt, mely szerint Husserl gondolkodása kezdettől fogva a krízisfilozófia egy fajtája, s ugyanakkor a krízisfilozófia mindig is egy előíró jellegű gyógyítást implikál, akkor arra a következtetésre

kell jutnunk, hogy Husserl számára soha nem volt szó olyasmiről, mint tisztán deskriptív fenomenológia, hanem gondolkodásában mindig jelen voltak az előírás nyomai” (Buckley, 1990, 32.).

A másik lehetőség azonban az, ha különválasztjuk a husserli gondolkodás „filozófiai” és fenomenológia aspektusait (Ld. Fissette, 2003.); az előbbi, mint „első filozófia” számára nem jelent gondot vállalni a megalapozás és önfelelősség eszméjét a filozófia praktikus, axiológikus és végső soron imperatív és előíró hagyományainak továbbvitelével, az utóbbi pedig ettől elkülönülten a dolgok tiszta szemléletének fenomenológiai programját teljesíti. Abban azonban mindkét értelmezési irány egyetért, hogy már a *Prolegomena* „filozófiai” avagy előíró igényekkel lép föl, amennyiben a pszichologizmus kritikáján keresztül egy újfajta tudomány vízióját vetíti elénk. Magam úgy vélem, hogy a programatikus filozófiai és a tisztán leíró fenomenológiai vonulat elkülönítése mesterséges kettősséget hoz létre a husserli gondolkodásban, s éppen annak legbensőbb, folyton új utakra vezető permanens nyugtalanságát oltja ki, ugyanakkor valóban jelen van a husserli filozófiában egy belső törésvonal, mely a jelzett két irányba divergál. A tiszta, leíró fenomenológiai igények alapjául egy nagyon is markáns fundacionista „első filozófia” szolgál - ha egyáltalán megalapozási viszonyról értelme van beszélni. Inkább együtt-konstituálódásról, együtt-fungálásról: egy olyan egységről, mely egyszerre van jelen minden modalításban. A husserli gondolkodásban kontinuos motívumként fonódik össze a tudományokkal szembeni elégedetlenség, a szigorú tudományosság megalapozásának az eszméje a visszakérdezés processzusával és a kritikai mozzanattal, valamint a krízis észlelésével.

A visszakérdezés módszerének állomásai szolgáltatják a purifikációs eljárások léptékét és mértékét: távlatot teremtenek, így lehetőséget a kritikára. „A kritika képessége az ember lényegéhez tartozik” (Hua XXVII, 63): az ember lényegileg öndistanciáló teremtmény. Vagy ahogyan Koselleck fogalmaz: „a kritika a megítélés művészete” s fogalmában benne rejlik, hogy „a valódi elválik a nem valóditól, az igaz a hamistól, a szép a csúnyától a jogos a jogtalantól” (Koselleck, 1973, 86.): hasadást hoz létre, szétválasztja egymástól a dolgokat, s e szelekció során bizonyos kritériumokat alkalmaz. A kritika tehát egyszerre ítélet és megismerés: a kritikus magukat a dolgokat faggatja, s vállalja a közelség és távolság feszültségében rejlő kockázatot. A dolgokhoz súrlódó és őket minden érzékkel percipiáló közelség nélkül, mely a spekulatív ráakódások komótos és türelmes lehántásával „magukat a dolgokat” ösztönzi megszólalásra, lehetetlen bármiféle megértés. A kritika érzéki tevékenység: közel kell menni, bele kell állni a dolgok kellős közepébe, bármi legyen is az, s nyújtson bármilyen érzéki élményt. A közelség és a kérdezés a kérdező vagy kritikus

odafordulását is követeli: oda kell fordulni, mert valami megszólít, hív, és ez a valami passzivitást igényel. Hagyni, hogy valami, ami az általunk aktuálisan tájékozódási keretként szolgáló renden kívülről érkezik, ránk üsse a pecsétjét, és bensővé váljon. Jöjjön ez a valami akár a saját legbensőbb, ám számunkra ismeretlen bensőnkéből. Ahhoz azonban, hogy az értelem-forgácsok az ítélet predikatív struktúrájában szerveződjenek tudássá, ki kell szakadni a közelség intimitásából, ahol a dolgok között vagyunk, és az objektíváló tekintet (ld. Jonas, 1954) által távlatot teremteni: a tér és az idő aktuális rácsozatát, melyet a nyelv húz rá a dolgokra. A közelség érzékszervei a bőr, a fül, a nyelv és az orr – egyedül a tekintet képes az objektiváció és az idealizáció aktusára: distanciálásra valamint a dolgok szimultán rendjének megszervezésére. A kritikus úgyszólván egyszerre használja valamennyi érzékszervét: ítélete, mellyel igaz és hamis, szép és rútt között dönt, a közelség és a távolság dinamikáján alapszik. Cikk-cakkban mozog. Ebbe a felnyíló köztes térbe pedig a válság mozzanata is bejelentkezik: „minden kritikában rejtetten ott lapul a válság” (Koselleck, 1973, 86.). A kritika önkritika is egyben: önmagunk válságba hozása. A dolgokhoz való odafordulás elfordulás saját magamtól, s mikor visszatérek, már nem ugyanazt találok. Rá tudok-e mutatni arra, aki a fordulat előtt voltam, képes vagyok-e egységet szintetizálni a helyüket és idejüket kényelmesen belakó mozzanatok között? A kritikus helyzete paradox: a tisztán látás érdekében fel kell adnia saját jól definiálható pozícióit (amennyiben voltak ilyenek), s a válság köztességében kell rendet teremtenie (amennyiben ez lehetséges). Sem biztos talaj lábai alatt, sem kéz, mely tartaná: saját magát kell üstökön ragadnia. S ebben a kontextusban, úgy vélem, különös jelentőséget nyer Husserl fentebbi meglátása: „a kritika képessége az ember lényegéhez tartozik”. Ez a meglátás azonban a transzcendentális szubjektivitásban maradéktalanul feltárt világ- és önkonstitúció, valamint az ezen aktusokhoz társuló értékelő és praktikus mozzanatok érvényét tartja olyan mozgásban, amely éppenséggel a markánsan megfogalmazott programadó írások ellen fejt ki hatást. Hiszen olyan folyamatos megkettőződést, meghasonlást céloz meg, melyek, mivel „az ember lényegéhez tartoznak”, válságát sem feloldhatóvá, legfeljebb (olykor) kezelhetővé teszik. Noha aligha erre gondolt Husserl, amikor a fenomenológia egyik alapmotívumát elválaszthatatlanul összekapcsolja a kritikai mozzanattal: „A radikális eszmélés ugyanakkor *eo ipso* kritika...” (Husserl, 1981, 9.). Kritika nélkül nincs fenomenológiai eszmélés. A fenomenológiai eszmélés radikális megújulást követel, mind az egyéni életpraxis tekintetében, mind pedig a tudományos gyakorlatban, és célját akkor tölti be igazán, ha a kettő egybe is esik. A radikális eszmélés nem más, mint a kritika és krízis szubverzív erejének való átadottság: kilendülés egy megszokott nézőpontból, az érzékelés újratanulása: egy új kezdet, az újrakezdés vállalása. Ez

a permanens benső mozgás, kritikai dinamika teljesíti a husserli gondolkodás legalapvetőbb „fenomenológiai” törekvéseit: tér vissza a dolgokhoz, s látja őket úgy, ahogyan azok vannak. Mozgásban, kétségben, s juttatja ezzel mintegy maradéktalan betöltődéshez saját eszméjét a felmutatásnak és leírásnak egy rétegzett és reflexív mozgásában. Ám – mint fentebb megállapítottuk – a „fenomenológiai” és „metafizikai” rétegek éles szétválasztásával rosszul járnánk, és a husserli filozófiából éppen annak benső feszültségét lúgoznánk ki. Módszertani szempontból azonban nagyon is gyümölcsöző lehet a két irányt, amennyire lehetséges elkülöníteni, s így összevetni alapfeltevéseiket. A kérdés tehát az, hogyan viszonyul egymáshoz a két tendencia, hogyan fonódnak egybe, s a fentebbi megfontolások jegyében hogyan próbálnak meg a krízis problémájával egy radikális kritikai eszmélés által keltett erőterben elszámolni. A krízis és a kritika mozzanata mélyen egymásba fonódik. Husserl esetében a krízis diagnosztizálása egy radikálisan purista önkritikához vezetett, mely a közelség és távolság, passzivitás és aktivitás köztességében fáradozik új értelmek, egy új tudomány és egy megújult emberiség (monász- vagy szeretetközösség) lehetőség-feltételeinek felszínre hozásán.

A krízis a köztesség terébe vet, ahol kétségessé válik a *cogito*, s egyáltalán mindenféle képesség gátlás alá kerül, a megszólalás pedig a kínai enciklopédia grammatikáját idézi. A krízisről való terápiás beszéd tehát valamilyen paradigmaticus normálállapotot feltételez, melynek rendje a tér és idő homogenitását biztosítja, ahol az észlelés és a tudás rendje megszerveződik, és ahol a praktikus cselekvés egy autonóm szubjektivitás teremtő aktusa. A krízis a megismerő-, ítélő- és cselekvő képességek zavara, gátoltsága: a normálisnak tekintett működés sérülése. Az azonban, ami egy homogén közegben a normalitás kritériumainak eleget tesz, a krízishelyzet heterogenitásában rögvest normatívvá lép elő, melynek reorganizációja különböző purifikációs eljárásokat igényel.

A harmincas évek filozófiájában a három alapvető képesség: az episztemikus, a praktikus és az axiologikus, az élet teleologikus egységének és összhangjának címszava alatt adja meg a transzcendentális fenomenológia alapmotívumait<sup>8</sup>. Az élet: képesség, működés, törekvés, mely egyaránt irányul saját maga fenntartására és megújulására. Az élet: „... tudatélet, mint éber akarati élet a szó legkiterjedtebb értelmében véve: az abszolútum [das Absolut] össz-irányulása, [...] egy folyton előrehaladva gyarapodó, invariánsan megmaradó univerzális összhang előállítása [...] az abszolútum univerzális önfenntartása

---

<sup>8</sup> Ami természetesen nem azt jelenti, hogy „az ész egységének” gondolata csupán ekkor jelent volna meg a husserli gondolkodásban; csírájában már az 1906/07-es előadás-sorozat is tartalmazta (Hua XXIV, különösen a 40.§), s ettől kezdve fokozatos kibomlását követhetjük nyomon – ahogyan folyamatosan adják ki az újabb előadás- és munkajegyzeteket.

[Selbsterhaltung]... [...] {Mely} azonban egyre magasabbra törekszik és felfelé; egy új konkréthez, konkrét invarianciához, mely a régiéket formájuk szerint megőrzi. Önfenntartása egy olyan világra törekszik, mely nem csupán invariáns formáját tartalmazza, hanem az akarati forma tartalmában a praktikus cselekvés tartalmát is magába foglalja, mely az univerzálisan egybehangzóvá váló akaratnak felel meg, s mint ilyen ezt a megfelelést kifejezi” (Husserl, 2006, 431). valamint: „amivel itt rendelkezünk: rejtett „ész”, mint ösztön, mely folyton eleven” (A V 20)<sup>9</sup>. A krízis az élet ezen egységét, homogenitását, összhangját és harmóniáját bontja meg, kihívás elé állítva ezzel az invariancia jegyében történő önfenntartás és önmeghaladás alapvető törekvését. Az élet, mint áramlás, teleologikus szerkezetű östörökvés a fenomenológiai ön- és világkonstitúció legalapvetőbb rétege. Így felfogva az élet egysége és teleológiája, törekvése [Streben] válik normatív fogalommá, s az ezen egység és összhang fenntartásáért felelős fakultások feladata lesz a rend helyreállítása. Az élet működik bennünk, mely önmagát megtartani és továbbvinni akarja. Ez az akarat ölt testet bennünk is; ehhez az akarathoz kell vágyainkat, törekvéseinket hangolni, s a végtelen telosz eszméje alatt életünket az akarat egységében és összhangjában belesimítani az egyetemes életbe és egyetemes teloszba. Az élet, mely mindig is az érdekek élete, mely mindig valamire tör, mely folyton túllendül saját magán, ám egységében saját maga invarianciáját mutatja fel: „A léthorizont érdekhorizont, és az egyes aktusok nem összefüggéstelenek, az énben nem csupán központjuk köré csoportosulnak, hanem egy törekvő élet egységében láncolatot alkotva összefüggnek...” (Husserl, 2006, 35). A kulcsszó tehát az összefüggés és az egység: a dilthey-i csengésű életösszefüggés fogalma és élet egységének törekvése a fenomenológia *affirmatív* elvévé lép elő, mely mind az egyén, mind a közösség élete számára irányt szab az invariancia jegyében. Úgy gondolom, a husserli fenomenológiai-filozófiai program végső soron ezen élet fenntartására fut ki, mely normatív elvként szab irányt a „fenomén messianizmusának”<sup>10</sup>.

S a gondolkodás színpadán megjelenik egy olyan motívum is a kései kéziratokban, melynek felbukkanása voltaképpen teljesen logikus fejleménye a fenomenológiának, még akkor is, ha a korai programhoz képest jelentős tematikus és módszertani elmozdulást jelez. Isten eszméjéről van szó (vagy ami ezzel korrelál: egyetemes észről, logoszról), mely – mint láttuk – már Descartes-nál is afféle végső garanciaként szerepelt, s melynek omnipotenciája és teremtő képessége képes felülkerekedni a végességből adódó fogyatékoságokon, egybehangolni a széttartó motívumokat, és végső bizonyosságot nyújtani. Husserlnél ez lesz

<sup>9</sup> A kéziratokat a szakirodalomban bevett szokás és jelölés szerint idézem, a saját fordításomban. Ahol nehézségeim voltak a fordítással, vagy egyszerűen nincs egy terminusnak magyar megfelelője, ott szögletes zárójelben megadom a német eredetit.

<sup>10</sup> A kifejezést Takács Ádámnak köszönöm.



az, ami végül a harmincas évekre egységbe és összhangba rendezi a teremtő szubjektivitás elvét, feloldja, vagy legalábbis felmutatja annak belső ellentmondásait, és a szeretet elve alá rendeli a magát megőrző és megújító életet, melynek végső célja az Isten-eszmében csúcspontot ér el. Mondhatni, szinte törvényszerű volt egy következetesen idealista és purista filozófia számára egy olyan végső teoretikus-morális instancia játékba hozása, mely valamennyi megismerési és cselekvési intenció végső garanciája és mértéke lehet. Amennyiben az intencionalitás ugyanis túllép az adotton – márpedig túllép, mert a filozófia programjában a *fiat* mozzanata imperatív elvként szövődik bele az ön- és világkonstitúció áramába – akkor a „fenomén messianizmusa” számára a fenomenológia teológiává transzformálódása szolgáltat adekvát háttérrel. Érdemes ismét hosszabban idézni a késői korszak egy munkajegyzetét: „Egy autonóm filozófia, mint amilyen az arisztotelészi volt, s amely örök követelmény marad, szükségképpen teleológiába torkollik és filozófiai teológiába – mint Istenhez vezető konfesszionális útba - ...[...] Mert minden él, és minden életben szellemi hatalmak {rejlnek} [...] Minden hatalomban, minden szellemben egy isten uralkodik, egyetlen mindenek felett, mindenben, és számunkra, emberek számára mindent az egyetlen jónak meghatározva.” (E III 10).

Husserl metafizikai programját olykor valóban egy túlfeszült és csaknem harcias retorika közvetíti, s mely olykor valóban elhomályosítja a dolgokhoz visszatérni szándékozó és kritikus fenomenológiai intenciókat, de ha ennyivel beérjük, akkor egy valódi kritika lehetőségét veszítjük el. A transzcendentális fenomenológia ugyanis - ahogyan Mohanty fogalmaz - „nem sorolható be egyik „izmus” címkéje alá sem” (Mohanty, 1966, 2), amit talán mi sem bizonyít ékebben, mint hogy Husserl maga soha nem azonosult egyetlen bölcséleti rendszerrel sem, sőt maga a fenomenológia sem állapodott meg soha egy végső változat mellett, hanem újra és újra nekiveselkedett tárgyterülete és módszere tüzetes átvizsgálásának. Ez azonban természetesen nem akadályozta meg Husserlt abban, hogy bizonyos előfeltevéseket tisztázatlanul hagyjon a fenomenológiában, ám lehetővé tette, hogy akár saját szándékain túl vagy azok ellenére is valódi fenomenológiai leírást nyújtson: de nem egy tiszta lényegiségeket felmutató tudomány tárgylemezén, hanem úgy, ahogyan a dolgok vannak: töredékességükben, makrancosságukban, állandó alakulásban és forrongásban. A fenomenológia végül saját magát mutatja fel, mint azon létező autentikus leírását, mely krízissel küszködik, törekvései vannak és csalódásai, ideáljai és érzékszervei. A folyamatos újrakezdés folyamatos tematikai és módszertani elmozdulással is jár, mely magának a fenomenológiának a fenomenalizációjába sodorja bele a krízis és a kritika mozzanatát. Ez a belső mozgás és belső válság még inkább érzékelhető lesz a kései filozófiában, mely a

transzcendentális fenomenológia programját olyan alapokra tolja át, ahonnan a válság nem leküzdhető, hanem sokkal inkább dinamikájában felmutatható lesz. Ennek a felmutatásnak a terepe pedig valóban ott van, ahol a krízisnek valamint a rá kínált megoldásoknak valódi tétje van, ez a tét pedig nem csekély: ez a közeg az emberi életben, az emberi életet közösséggé szervező racionalitásban és szeretetben működő életelv. A fenomenológiai program vagy leírás a kései kéziratokban már expliciten társadalmi-politikai színezettel árnyalódik. Ez egyrészt arra mutat rá, hogy a Husserl írásaiban már korábban is kimutatható imperatív mozzanat korántsem esetleges, hanem a tudat intencionális szerkezetét és működését feltárni kívánó „tisztá” logikai és ismeretelméleti elemzések át- és átszíneződnek azon késztetésekkel, belátásokkal és etikai igényekkel, melyek csakis az életvilágból származhatnak, ahol „égető életproblémák” állítják kihívás elé az emberiség funkcionáriusát. Hiszen amennyiben – mint fentebb Heidegger vonatkozó elemzéseiből is kiderült – már az észlelés is értékmozzanatokkal szövődik át, akkor alighanem puszta fikció a tiszta tudat, a tiszta, érdekmentes megismerés, a tiszta fenomenológia feltevése. Fikció, mely azonban nagyon is valószínűs értékmotívummá léphet elő. Ám ha a fenomenológiai beállítódás-váltás alapvető igénye az eszmélés valamint a kritika, akkor ezekbe az aktusokba bele kell kalkulálni az objektiváló tekintet által felkínált látvány mellett a közelség érzéleteit is, amelyek azonban a válság köztességébe tolnak. Márpedig a husserli program sarkpontját alkotják olyan ideálok, melyek eligazítást nyújtanak a helyes cselekvés tekintetében: „Ha adottak számunkra a cselekvést meghatározó ideák és normák, akkor szükségszerűen az abszolút, ideális igazságok birodalmába tartoznak” (Roth, 1960, 65).

Másrészt pedig - ez előbbi belátásokkal összhangban - arra is figyelmesek lehetünk, hogy a beállítódás-váltás, az epoché végrehajtásának igénye a krízis operatív fogalmának jelenlétére és hatására enged következtetni. Az epoché nem puszta logikai-episztemológiai eljárás, hanem etikai redukció is egyben. A redukció végrehajtásának alapvető motívuma egy új fundamentum biztosítása és feltárása, mely *a priori* elvekkkel szolgálhat a megismerés és cselekvés mikéntjét illetően. Egy olyan alapig kell a redukciók processzusán keresztül hatolnunk, ahonnan kiindulva a diagnosztizált krízis mind a tudományokban mind pedig az életvilágban uralható és leküzdhető lesz. A purifikációs késztetések által működésbe hozott redukciók fenomenológiai programja csakis a krízis operatív fogalmának jelenléte által válik érthetővé. A krízis diagnózisához pedig hozzátartoznak mindazon idealitások, értékek, melyek nem korrelálnak az adottal, s melyek távolléte már akkor súlyos hiányosságként jelenik meg, mikor Husserl a pszichologizmussal szemben kísérel meg újfajta tudomány-koncepciót felvázolni. A krízis operatív fogalma már a korai írásokban is olyan tendenciákban

érhető tetten, melyek az egység és a rend jegyében próbálták egy erős normatív tendenciát érvényesítve újrászervezni mind a megismerő, mind az értékelő s mind a cselekvő fakultást. Mindezen tendenciák pedig kifejezetten tematikussá válnak akkor, mikor Husserl számára egyre sürgetőbb misszionáriusi feladatként jelenik meg a mindenkire kiterjedő beállítódás-váltás előmozdítása.

S itt érünk el ama pontra, ahol a fentebbi, husserli meglátás különös jelentőséget nyerhet: „A kritika képessége az ember lényegéhez tartozik”. A kritika: képesség, mint a saját magát tovasodró élet, mely önmaga fenntartására és meghaladására törekszik. Az ember lényegéhez tartozik saját magától eltávolodni, saját magához közelebb kerülni: örvényleni körbe-körbe saját maga körül és saját idejét és terét utolérni akarni. Lényegéhez tartozik léptéket és mértéket nyerni: messziről figyelni, de éppígy szagolni, tapintani, ízlelni és hallani. Önmagát válságba hozni, sőt léte mint olyan: válságban-lét. Úgy vélem, a fenomenológia – saját szándékain túl – éppen ezen mozgást mutatja fel, ezen eredendő válságban-léte tematizálja és fenomenalizálja. A fenomenológia története a válság és a kritika története.

Mint ismeretes, Husserl gondolkodó pályafutását többnyire három szakaszra osztják: a transzcendentális fordulat és a krízis-tematika megjelenése jelöl ki határokat az életműben (vö. Vajda, 1969). Nem vitathatóak egy ilyen felosztás jogossága és előnyei, mely mind módszertanilag, mind tematikailag a husserli *œuvre* belső gondolati fejlődését, mozgását és kérdésselvetéseit követi. A fentebbi meggondolások jegyében azonban megkockáztatható az az állítás, hogy *a husserli filozófiában a krízis témájának megjelenése nem pusztán késői fejlemény, hanem magának a fenomenológiának a permanens belső izzása, aporetikus zárványa, folyton tovább lendítő ereje és kínzó feszültsége. Kezdetől fogva a krízis problémája strukturálja a husserli fenomenológiát, és a feloldására tett kísérletek jelentik a fenomenológia egy-egy állomását, valamint módszertani és tematikai átalakulását.* A krízis tehát, úgy is, mint válság és úgy is, mint kritika a husserli fenomenológia legbensőbb szervező elve, mely természetéhez híven egyszerre próbálja meghaladni saját magát; mint élet tovább lendülni és saját affirmációját felmutatni, de éppígy kettőzi meg folyamatosan önmagát is. A fenomenológia fentebb felvázolt belső válságai magának a gondolkodásnak a megtörténéseire, kezdetére mutatnak rá. Az epokhé által keletkezett hasadásokban az ész vagy az ego önmaga másikkal, saját idegenségével szembesül. Waldenfels írja: „ahogy mindig is, a kemény ’szubjektum’-konceptiók védelmezői számára a ’szubjektum’ halála a felelősségről való lemondást, idegen hatalmaknak való kiszolgáltatottságot, a megszerzett formák megszűnését, patogén korai stádiumokba való regressziót, esztétikai játszadozást, az erőszaknak tett

engedményt és hasonlókát jelent” (Waldenfels 1990, 75). Ebből pedig az következik, hogy „az újkori ész krízise és az újkori szubjektum krízise egymástól elválaszthatatlanok” (im. 57).

Husserl határhelyzetben van, maga is a köztességben igyekszik rendet teremteni. Mint a karteziánus filozófia utolsó nagy képviselője, tartja magát a szubjektum-elvhez – míg éppen maga fel nem mutatja mindazon jelenségeket, melyek az újkori ész és a tudat páncéljának megrepedezéséhez vezettek.

## *Európa válsága*

Az újramegzés egyik legnagyobb tétje a tudás újraszervezése. A tudás új rendjének kiépülése a *cogito* sémáját igényli. Husserl szinte minden szisztematikusabb írásában az újramegzésre apellálva kísérli meg a fenomenológiát mint minden tudomány kezdetét és paradigmáját kiépíteni. E tekintetben törekvéseiben ismét csak a fentebb már jelzett paradoxon figyelhető meg: ahogyan Fissette észrevételezte, elcsúszik egymástól a filozófiai vagy metafizikai valamint a fenomenológiai szint. Éppen magán a fenomenológián belül nem valósul meg a céleszmekeként megjelölt egység, összhang és harmónia. De valamit mégis megtudunk a tudás természetéről. Nem maradunk beszéd nélkül, még ha ez a beszéd maga másra nem is elegendő, mint hogy rámutasson, utaljon valamire, amire nincs név.

Mint köztudott, Husserl az újkor tudomány-eszményének hatása alatt állt, és a filozófia szerepét is ennek szellemében gondolta el. A tudás formája az újkori tudomány- és rendkoncepciókban gyökerezik, tartalma azonban (a tudat) egy olyan terület, mely bizonyos értelemben szintén az újkor öröksége, ám gyökeres változásokon megy keresztül, és végül szétfeszíti azokat a kereteket, melyek közé a filozófiai program próbálja meg beszorítani. Márpedig a keretek kijelölése, a határvonalak meghúzása az egyik legfontosabb dolog egy olyan filozófia számára, melyben kezdettől fogva fungál a krízis operatív fogalma. El kell választani a normálist a kórostól, az egészségest a betegtől. A tudás a normalitás rendje, valamint egyszersmind az életvilág szervező elve is. S ennek következménye az alternatívákkal szembeni elutasítás is: „Husserl szakadatlanul kinyilvánította a vitával, a dilemmával, az apóriával szembeni ellenérzéseit... (Derrida, 2002, 137)” A szemléleti közvetlenség, a maga magát adó eidosz kizárja a vitát és magyarázatot (vö. Derrida, uo.). (Gondoljunk vissza arra, hogy Canguilhem pontosan ezzel jellemezte az élet fogalmát: vita és magyarázat.) Ami ahhoz a furcsa teoretikus szituációhoz vezet, hogy éppen a krízis filozófusa az, aki „veszedelmes szkepticizmusként” aposztrofálja a köztesség létmódját. Annak a számára, aki funkcionáriusként az emberiség javán akar munkálkodni, csak egy autentikus döntéshelyzet adódhat: amikor „a filozófia élete és halála” a tét, akkor a filozófiát kell választania, ami nem más, mint az „első filozófia”, a *philosophia perennis*. A választás lehetősége tehát hasonlóképpen merül fel, mint Descartes esetében, akinél az ember, mint *ens medium*, Isten és a Semmi között áll, s ha jót akar, akkor Istent választja. Husserlnél szintén nincs a döntésnek, a választásnak más felelős eredménye, mint az általa kidolgozott filozófia, mely végső kifutásában szintén Isten (vagy ész vagy logosz) felé vezet a fenomenológust.

Joggal tehető föl természetesen a kérdés, hogy valóban, azaz történetileg igazolható-e a válság diagnózisa. A válságretorika felerősödése és térhódítása még korántsem biztos, hogy nem aránytévesztésen és a történeti észlelés torzulásán alapszik, amely olyan ideálokat kér számon a fakticitás világán, melyeknek az vagy nem tud, vagy nem is akar megfelelni. Ebben az értelemben mindenkor krízisről beszélhetünk, hiszen a fakticitás sohasem illeszkedik azokhoz az utópiákhoz, melyek egy jobb világ ígéretével kecsegtetnek. Az emberek mindig alatta maradnak az erkölcsi normáknak, a világ mindig romlik, a politikusok mindig hazudnak, a tej mindig megsavanyodik. Ha így nézzük, Husserl is egy utópia<sup>11</sup> (az álom, mely az élet vége felé már elröppenni tűnt) beteljesedését várta a tudósok egymást követő nemzedékétől, minden alternatívát elutasító rigorozitással. Hiszen „a filozófia élete és halála a tét”.

Egy ilyen kijelentés azonban gyanút keltő, a gyanú pedig, úgy vélem, többszörösen megalapozott az elmúlt évszázad eszmei-ideológiai történései által, hiszen az utópiákban való hit nem egyszer és szinte sohasem szerencsés módon vált valóságformáló erővé, hanem inkább katasztrófák eredője lett. Kétségtelen, hogy nem túl legitim dolog Husserl törekvéseit egy évszázad távolából kritika alá venni, és elutasítani az olyan szerepeket, mint „az emberiség funkcionáriusa”, „misszionárius”. Ami azonban a XX. század első évtizedeiben Husserl számára talán nem volt világosan látható, az ma már tisztán megmutatkozik: ez a fajta világot megváltani akaró törekvés jócskán kompromittálódott a hozzá kapcsolódó teoretikus, morális és politikai attitűdökkel egyetemben. A kérdést talán máshogy kell föltenni, s úgy érzem, ezt a kérdést már csak azért is fel kell tenni, mert maga Husserl is a folytonos újrakezdésre, folytonos kritikára és önkritikára tanít, egy olyan gondolkodói éthoszra, mely nem a spekulatív konstrukciókkal, hanem magukkal a dolgokkal foglalkozik, azzal, ami itt és most adott számunkra. Nos, a kérdés az tehát, hogy honnan a filozófiának ez a hübrisze, az önmagába vetett hitnek ez a felfúvódása? Igazolja-e a kor válságának a diagnózisa ezt a kérlelhetetlen szigort és megkérdőjelezhetetlen hitet a transzcendentális szubjektivitásban és a transzcendentális módszerben? És egyáltalán: a jövőbeli végtelen feladatnak az eszméje, egy elgondolt új metafizikai és morális rend utópiája igazolja-e azokat az előfeltevéseket, melyek végső soron a husserli filozófia tematikus és operatív fogalmait alkotják? Egészen sommásan megfogalmazva: nem túl erőszakos és tirannikus az a gesztus, mellyel Husserl a saját filozófiáját mint az egyetlen helyes utat és módszert kínálja? Nem az *ego* és az *epokhé*

---

<sup>11</sup> „E szinten nincs helye a nyelvi relativizmusnak, az egy világ eléréséhez csakis a szemlélet evidens lényegbelátásain keresztül vezet az út. Ebből viszont az következik, hogy végső soron a késői Husserl számára továbbra is érvényben van az az utópisztikus, teoretikus gondolat, mely szerint lehetséges a tudati, szemléleti módon adott értelmi összefüggések teljes és adekvát nyelvi kifejezése...” (Schwendtner, 2008, 113).

tiraniájáról van szó, mely a „vissza a dolgokhoz” jelszava alatt mégis csak a totalizálás igényével lép föl? Nem arról van-e Husserl esetében is szó, hogy a „totalizálás gondolati szituációja megvalósításra törekszik” (vö. Takács, 2005, 152)? Hiszen Husserl retorikája hemzseg az ilyesfajta kifejezésektől: „abszolút”, „radikális”, „univerzális”, „első” és „végső” – csupa olyan terminus, melyek kizárják az alternatívák lehetőségét, és a filozófia, sőt, a gondolkodás *egy* lehetőségét az *egyetlen* lehetőségként tüntetik föl. Valamint a már említett operatív fogalmak is egy ilyesfajta szituációra engednek következtetni: egység, összhang, normativitás és krízis. Ebből a perspektívából pedig mindig válságot lehet diagnosztizálni akkor, amikor a világ, melynek jólétét a filozófia a szívében viseli, nem igazodik ahhoz az utópiához, mellyel a filozófus szerint a legjobban járna. Talán nem túlzás hübriszként jellemezni ezt a gondolkodói attitűdöt, még akkor is, ha meglehetősen komoly múltra tekinthet vissza az európai filozófia történetében. A fentebbi kérdéseket úgy gondolom, fel kell vetni, ám megválaszolásuk a husserli filozófia alaposabb átgondolását igényli, melynek során a már többször emlegetett paradoxonokkal is számolnunk kell. A dolgozat végére talán pontosabb képet kapunk erről.

Fentebb már ejtettünk szót a normalitás topográfiájáról, s azok a megfontolások tökéletesen helytállóaknak bizonyulnak a husserli filozófia és a helyek kérdéseinek vonatkozásában. Az utópia az idő és hely egymáshoz rendelésének szigorú szabályait igényli: mindennek legyen meg a maga helye és ideje. Rendje. Ezt az utópiát azonban a fakticitás szintjén atópiák és heterotópiák kezdik ki, vonják kétségbe érvényét – vagy legalábbis folytonosan fennáll ennek a lehetősége, hiszen a faktikus élet kontingens. Elvész a név és a hely közössége, legalábbis bizonytalanná válik. A szavak és a dolgok egymáshoz illeszkedése nem automatikusan történik, nem egy lényeglátó tekintet fókuszában simulnak egymáshoz, hanem a tekintet vándorol, és perspektívákat váltogat: az így létrejövő elmozdulások pedig az értelmezés munkáját igénylik.

Husserl tehát egy olyan utópia megvalósulását sürgeti, mely a maga nemében tökéletesen egyedülálló, s ennek a törekvésnek a szellemében vonja meg a tudás határait: rajzolja meg a normalitás topográfiáját. Ez azonban éppenséggel a válság abszolút mértékét is kijelöli, hiszen hiába a krízisfilozófiák és -diagnózisok kórusa, hiába a kor akut válságészlelése, mégsem *ugyanazt* és *ugyanúgy* érzékelik válságként. Az, amit Husserl válságként jelöl meg, az csakis a saját filozófiájának főbb törekvéseiből és motívumaiból érthető meg. Ezért hiába volt például Nietzsche is a kor válságának érzékeny diagnosztája, de a gyökeresen más terápiás módszer miatt a husserli álláspont szerint maga is a kor

legveszedelmesebb és legkártékonyabb válságjelenségei közé sorolódik<sup>12</sup>. Válság az, ami a husserli filozófiából következően válságként értelmeződik, és „Husserl számára a legnagyobb válság minden dolog közül a válság észlelésére való képtelenség” (Buckley, *i.m.* 83). Ez a kijelentés meglehetősen sommás, és azt mutatja, hogy Husserl nem fogadta el, de el is utasította kora válságdiagnosztáit és terápiás javasolataikat. Amit a kortársak válságként érzékelnek, és ahogyan, az Husserl számára maga is a válságnak a tünete. Nincs más út, csak a transzcendentális fenomenológia útja.

### *A tudományok válsága*

Egy évszázad távlatából tehát meglehetősen bizonyossággal kijelenthetjük, hogy nem túlzás a huszadik század első évtizedeit a válság korának nevezni. A válság adott volt, méghozzá meglehetősen sok területen jelentkezett, melynek következményeképpen az európai életvilág egészében nagyarányú átrendeződések mentek végbe: társadalmi, demográfiai, politikai, kulturális, tudományos, művészeti, stb. téren - mindez pedig az első világháború tapasztalatában kulminált, mely mintegy határtapasztalatot, alapvető törést, az európai emberiség „bűnbeesését” jelentette. Ezek a változások addig stabilnak hitt érvényességeket vontak kétségbe, s ez természetesen nem hagyta érintetlenül a filozófiai önreflexiót sem. Ahogyan később Heidegger írta a *Lét és időben* (Heidegger, 1989), a tudományok és a filozófia alapfogalmai kerültek válságba; újra tisztázni kell őket, új érvényességeket kell megalapozni, s már egyetemi karrierjének kezdetén, legelső előadás-sorozatában (Heidegger, 1987) is arra vállalkozott, hogy magát a filozófiát is mint „őstudományt” szituálja újra a gondolkodás és tudás megváltozott feltételei között. Hiszen a pozitivisták módszere és a naturalizmus térhódítása aláásta a filozófia addigi tekintélyét, és egy újfajta tudományelmélet kidolgozását tette szükségessé. A spekulatív ihletésű természetfilozófia ósdi teorémának bizonyult az új természettudományos felfedezésekkel szemben – egyszerűen nevetséges is lett volna mondjuk a kvantummechanikával szemben a szellemnek a természetben is megjelenő kibontakozásával érvelni.

---

<sup>12</sup> Nem nevezi ugyan néven, de az 1920-ban és 1924-ben megtartott *Bevezetés az etikába* című előadás-sorozatában (Husserl, 2004) egészen biztosan Nietzsche a címzettje annak a kritikának, melyet a szofista filozófiáról szóló fejezet végén találhatók, s melyben Nietzsche gondolataira ismerhetünk az erősebb és a gyengébb viszonyáról a törvényhez és igazságosságához. Husserl számára elfogadhatatlan az élet minden olyan felfogása, mely az erősebb jogát részesíti előnyben az igazságosság elvével és egy normatív etikával szemben; relativizálja az igazságot és a természetet az ész fölé helyezi.



A kihívás tehát adott a volt a pozícióit veszített filozófia számára. Annál is inkább, mert nem csupán a természettudományok mondtak búcsút a spekulatív bölcsületnek, de ez az a kor, mikor a pszichológia vagy a szociológia is önállósították magukat. Sokatmondó, hogy az utóbbi atyja, Comte, „társadalmi fizika” néven dolgozta ki pozitív módszerét, mely csakhamar univerzális magyarázó és leíró igényeket jelentett be, valamint az is, hogy a megerősödő pszichológia szintén arra törekedett, hogy minden tudomány alapjául szolgáljon. A filozófia így hirtelen légüres térben találta magát, melyben úgy tűnt, hogy az összes klasszikus filozófiai probléma kutatásában vagy valamilyen szaktudomány az illetékes, vagy pedig maguk a problémák irrelevánsak.

Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy mire tematikusan Husserl maga is csatlakozott a krízisfilozófiák vonulatához, addigra az már viszonylag hosszas múltra tekintett vissza. A XIX. század második felére vált egyre hangosabbá a filozófia kultúr- és korszakkritikai hangja, mely a rá következő évszázadban elképesztően megerősödött, s rendkívül heterogén összetételű és színvonalú szövegekben foglalta le a bölcsületi porond jókora részét. A kultúr- és korszakkritika pedig akkor válik a bölcsület különösen erős szólamává, ha valamilyen válságra reagál. Ha ezen megfontolásokat érvényesítve tekintjük át a krízisfilozófiák kínálatát, meglepően kevés gondolkodó marad, aki valóban érdemi megfontolások tárgyává tette volna kora krízisét s egyszersmind attól sem riadt volna vissza, hogy a megismerés kalandjában saját magát is válságba hozza - ezért kiváltképp érdemes a husserli filozófiához fordulni.

Fentebb már említettünk még egy gondolkodót, aki önkínzóan pontos diagnosztája volt korának: Nietzschét. Van egy közös nevező, mely mindkettejüknél perdöntő: „Husserlnél, épp úgy mint Nietzschénél, végső soron Platón és Szókratész tudományos és filozófiai eszményéről van szó, melyet a modern Nyugat örökölt. Husserl számára épp úgy, mint Nietzsche számára ez az eszmény absztraktnak és megvalósíthatatlannak bizonyult” (Boehm 1997, 201). Két oldalról támadták ezt az eszményt: egyrészt az ész, másrészt az élet egy új filozófiájának terminusaiban. Ahogyan Nietzsche, úgy Husserl is az értékek átértékeléséről beszél, mely új irányt ad a megismerésnek. Fichte-előadásában kijelöli az új filozófia irányát, mely „az emberiség teljes újjászületése” felé halad, s „ez az új filozófia megteremti egy tökéletes és egyedül igaz emberiség eszményét, melyben tisztán benne rejlik *minden érték teljes átértékelése*” (Hua XXV, 279 – kiemelés tőlem. D. S.). Nietzsche pedig egy új, bátor, és a megismeréstől vissza nem riadó ember eljövételét jelentette be. Az egyik a *vidám tudomány* víziójával, a másik pedig a *szigorú tudomány* imperatívuszával kísérelt meg megoldást találni kora krízisére.

A husserli álom: az értelem visszahódítása a fenyegető kortendenciáktól, mert „az európai tudományok jelenlegi helyzete radikális eszmélést igényel. Alapvetően veszítettek jelentőségükből és önmagukba vetett hitükből” (Husserl, 1981, 4). Vagy máshol: „A jelenkori filozófia szétesése és tanácstalan kapkodása el kell hogy gondolkodtasson bennünket. [...] [A] hanyatlás világosan észlelhető” (Husserl, 2000, 14). Husserl tudomány-kritikájának és saját filozófiai programjának főbb tendenciái a fentiek szellemében: az értelem megtalálása, újrafelfedezése, vagy alkalmasint újra létrehozása és végérvényes rögzítése. Egy új rend megteremtése, mely az ismeret biztos alapján építi egybe a praxist és az axiológiát a körültekintő kritikán nyugvó megismeréssel, melyet egyfajta emberiség-ideál, mint végső cél fog össze, s mely valóságos vallásos elhivatottságot igényel attól, aki „az emberiség funkcionáriusaként” életét a tudományos eszmélés szolgálatába állítja. Ahogyan a harmincas években írja: „tulajdonképpen egy egész filozófia rendszer keletkezett, de ez tökéletesen új stílusú és új értelmű, egy abszolút tudomány módszere és problematikája, ami abszolút megalapozott és az Abszolútumra irányul, de nem egy misztikus Abszolútum spekulatív konstrukciójára, hanem az önmagunkból a fenomenológiai redukcióban megismerhetőre és minden számunkra létező ősalapjára mint Abszolútumra” (Husserl, 1994, 79).

Ez a tudományokkal szembeni elégedetlenség pedig kezdettől fogva jelen van Husserl gondolkodásában, noha más és más formában, valamint más és más neveken nevezi meg, illetve jellemzi azokat a személyeket és irányzatokat, melyekben válságjelenséget lát. De – ahogy fentebb már említettük – a *Logikai vizsgálódásokhoz* írott *Prolegomena* is éles polémiát folytat azon tudományokkal, melyek „nem-tulajdonképpeniek”. Ez az adott időszakban a pszichologizmus volt, mely Husserl számára a logika szigorának megkérdőjelezését és relativizálását jelentette. „A pszichologizmus ellen folytatott harc a logika területén paradigmaticus érvényű Husserl egész krízisfilozófiája tekintetében” (Buckley, *i.m.* 65), mert itt voltaképpen már teljes fegyverzetben megjelenik az a husserli apparátus, melyet minden tudománnyal szemben bevet majd a későbbiek folyamán. Megjelennek a főbb motívumok, kirajzolódnak a frontvonalak a husserli topográfiában, melyek aztán a harmincas évekre csatamezővé változtatják az egész fenomenológiát, hiszen az újrakezdés készítése folyton újrarajzolja a filozófia térképét. Azok az alapterminusok és opozíciók azonban, melyek a *Prolegomena* tudományképét és –kritikáját jellemzik, ha olykor módosulásokkal is, ám az egész husserli filozófia törekvései számára irányadóak. A pszichologizmus elleni harc tehát egy afféle első erőpróba, mely a fakticitás ellen irányul. Hiszen a pszichológiának, azaz egy empirikus megismerésnek kiszolgáltatott tudomány nem képes végső igazságokat nyújtani: „tényekből csakis tényeket vezethetünk le. Az, hogy az

igazságot relativisztikus módon a species konstitúciójára alapozzuk, azt jelenti, hogy a ténybeliség karakterével ruházzuk fel. Ez azonban képtelenség. Minden tény individuális, azaz időileg meghatározott” (Hua XVIII, 126). Az idői meghatározottság tehát privatívén értelmeződik, vagy továbbmenve, válságjelenséggé válik (vö. Derrida, 2008). Vagy ahogyan máshol olvashatjuk: „De az igazság maga minden időbeliség fölött áll, nincs értelme vele kapcsolatban idői létről, keletkezésről vagy elmúlásról beszélni” (Hua XVIII, 87). De nem csupán az idői, hanem egyáltalán, bármilyen faktikus meghatározottság célkeresztbe kerül: „Az igazság relativitása azt jelenti, hogy az, amit igazságnak nevezünk, a *homo* species konstitúciójától függene, valamint az őt kormányzó törvényektől (*i.m.* 127).” Ahogyan Kluster összefoglalja: „Husserl számára kezdettől fogva arról van szó, hogy megőrizze a logikai és a matematikai idealitás normatív függetlenségét minden faktikus tudattól” (Kluster, *i.m.* 29). A logika mint a tudás technológiája pedig nem alapozódhat sem az időre, sem tényekre, mert ezzel az igazság fogalma relativizálná el. Márpedig Husserl szerint a tudományok siralmas állapota pontosan annak köszönhető, hogy hiányt szenvednek világosságban és racionalitásban, meg sem közelítik az igazság eszméjét. A logika, mint formális, normatív és praktikus diszciplína és szabályozott észhasználat képes olyan igazságok felmutatására, melyek semmiféle antropológiai meghatározottságnak nincsenek alávetve. A pszichologizmus egyik hibája az, hogy „a pszichologisztikus logikusok félreismerik az alapvetően lényegi és áthidalhatatlan különbséget ideális törvények és reális törvények, valamint logikai és reális szükségszerűség, illetve logikai és reális alap között” (Hua XVIII, 80). Egyértelmű tehát a „reális” és az „ideális” közti különbség, mely nem csupán ismeretelméleti, de ontológiai és praktikus belátások döntő motívuma is lesz a válságterápia során.

A következő évek során megtörtént a husserli filozófia transzcendentális fordulata (erről bővebben később). Ez azzal a következménnyel járt a filozófiai program egészére nézve, hogy Husserl számára egyre világosabbá váltak azok a határvonalak, melyek a saját filozófiai és tudományos elképzeléseit elválasztják másokétól. Ez természetesen korántsem jelenti azt, hogy inntől kezdve egyszer s mindenkorra meghúzott demarkációs vonalak mentén tagolná a tudás különböző tereumait, de a transzcendentális szint felfedezése a fenomenológiában egy olyan radikális lépés volt, mely minden átalakulás, újraértelmezés és területének kitágítása ellenére is, inntől kezdve mindvégig a legélesebb választóvonalat jelentette a husserli filozófiában. Azaz a transzcendentális és a mundán szintek radikális szétválasztását, melyre egyaránt jellemző az elkülönítés radikalizmusa, mely Husserl tudománykoncepciójában, szubjektivitás-felfogásában és etikájában is nagyon markánsan

jelentkezett, ám a kései munkajegyzetek éppen arról tanúskodnak, hogy a körültekintő, alapos és következményeivel együtt végiggondolt aprólékos fenomenológiai elemzések mégis mintha kérdésessé tennék ennek a határnak az érvényét. A transzcendentális fordulat első nagyobb lélegzetű dokumentuma az 1911-ben megjelent *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hua, III) volt. Ehelyt egyelőre csupán azon helyeket tekintem át, melyek az itt már *episztémének* nevezett tudást elválasztják a *doxától*. A lehetséges tudás pedig itt már – a „kognitív fordulat” eredményeként - ismereti értéke tekintetében kerülhet szóba. A doxa nem más, mint a klasszikus platóni meghatározás szerint a nem megalapított tudás, míg az episztémé a megalapozott tudás. (A megalapozás pedig már a *Prolegomenában* is döntő kritérium volt.)

Annyiban az *Ideen* is örököse a *Prolegomena* terminológiájának, s így törekvéseinek is, hogy a tények itt is alulmaradnak az idealitással szemben. Mindaz, amit az ember a természetes beállítódásban tapasztal, „animális lényegéhez” (*i.m.* 71) tartozik. Zárójelbe kerül a kauzalitás és a természettudományos magyarázatok is, hiszen nem a tiszta szemléletre támaszkodnak, hanem ahhoz képest valamilyen másodlagos modellbe kényszerítik a dolgokat. Husserl már könyve elején vázolja azokat az oppozíciókat, melyek az ismeret és a tudás szerveződésének rendjét kijelölik: „...tény és lényeg, reális és nem-reális” (*i.m.* 7). A fenomenológus a nem-reális, „irreális” vagyis az idealitás lényegét kutatja, a szinguláris, időbeli lét pedig nem tartozik a tiszta élmények területéhez, sőt, az empirizmus bizonyos értelemben a szkepticizmussal egyenlő. A természettudományok márpedig a tér-időbeli, individuális létezőkkel foglalkoznak, melyeknek léte „egészen általánosan szólva, véletlenszerű” (*i.m.* 12). Bármikor megváltoztathatják az alakjukat, egy bizonyos időhöz, tartamhoz és helyhez vannak kötve, s „törvényeik csak faktikus szabályokat fejeznek ki, melyek akár máshogyan is hangozhatnak, és melyek már előfeltételezik (mint a lehetséges tapasztalat tárgyainak lényegéhez kezdettől fogva hozzátartozó dolgot), hogy az ilyesfajta, általuk szabályozott tárgyak magukban valóan szemlélve véletlenszerűek” (uo.). A természettudományos törvények csak korlátozott általánossággal rendelkeznek, mert maga a természettudományos szemlélet is individuális tárgyakra irányul. Az igazi tudás vagy megismerés alapjául pedig nem szolgálhatnak tények. Husserl e helyt is megismétli azt a mondatot, mely már a *Prolegomena* tudományos állásfoglalását is jellemezte, s mely többször visszatérő tézise a fenomenológiának: „tényekből mindig csak tények következnek” (*i.m.* 23). Máshol pedig így jelöli ki a fenomenológia feladatát: „nem a tudat és folyamatainak fakticitása érdekel bennünket, hanem lényegproblémák” (*i.m.* 331). Ezért minden ténytudomány csakis egy eidetikus ontológiában található meg elméleti megalapozását.

Míg azonban az *Ideen*ben a tudományok ontológiai-episztemológiai szempontból váltak a kritika célpontjává, pusztán formális szempontok szerint, a híres, a *Logosz* 1910-11-es számában megjelenő cikkben, a *Filozófia mint szigorú tudományban* (Husserl, 1993) Husserl már több frontos háborúra vállalkozott korának főbb tudományos tendenciái ellen, néven nevezve és élesen bírálva ellenfeleit<sup>13</sup>. Az, hogy a naturalizmus ellenében élesen polemikus hangot üt meg Husserl, az előzmények ismeretében aligha lephet meg bárkit is: „a naturalista filozófia szigorú bírálata a kor parancsa” (*i.m.* 30)<sup>14</sup>. Az írható a természettudományok számlájára, hogy mindenütt csak fizikai természetet látnak: naturalizálják a tudatot, az ideákat és az észet<sup>15</sup>. Visszatérnek a pszichológia elleni érvek is: „mint ténytudomány, alkalmatlan arra, hogy azon filozófiai diszciplínák alapjául szolgáljon, melyeknek minden normakijelölés tiszta elveivel, tehát a tiszta logikával, s a tiszta axiológiával és gyakorlattal van dolguk” (*i.m.* 37). A természettudomány: naiv tudomány, mert a természetet adottként fogja fel (*i.m.* 39); tér-időbeli meghatározottságában, azaz elfogadja, hogy a dolgok változásnak vannak kitéve, kauzális viszonyokban gondolja el összefüggéseiket, továbbá testi valójukban foglalkozik velük, és zavaros módszertannal dolgozik, mely inkább az előítéletekhez és mintaképekhez igazodik, mint magukhoz a dolgokhoz. Túl sok újdonságot nem tartalmaz tehát Husserl természettudományokat illető kritikája e lapokon. Ami viszont valóban új elem a tudománykritikájában, az a historicizmus és a világnézet-filozófia bírálata és heves elutasítása.

Ehelyt szükséges egy rövid áttekintés, hiszen az a fajta gondolkodás, amit Husserl Dilthey-jel konfrontálódva elutasít, viszonylag rövid múltra tekinthet vissza. Valamint akkor, amikor a pozitivizmus tudományfelfogása volt uralkodó, különös jelentősége volt annak, hogy a történetfilozófia képviselői Husserlrel szemben is kénytelenek voltak felvenni a kesztyűt. Hiszen legalább a felvilágosodás óta vált a gondolkodás egyre erőteljesebb vonulatává a történetiség problémája. A három híres kanti kérdés (mit tudhatunk?; mit kell tennünk?; mit remélhetünk?) abban csúcsosodott ki végül, hogy „mi az ember?”. Az ember

---

<sup>13</sup> Érdemes arra is felfigyelni, hogy Husserl retorikája nagyon is árulkodó a tekintetben, hogy mikor végez alapos fenomenológiai vizsgálódást, melynek során *módszertanilag* elkerülhetetlen az elkülönítés a más tudományos felfogásoktól, vagy éppen a mindennapi beállítódástól, valamint mikor van szó a fenomenológiáról mint *programról*. Ez utóbbi esetekben a retorika sokkal harciasabb, patetikusabb és kevésbé tűr ellentmondást. A *Logische Untersuchungen Prolegomenája* és a további két kötet esetében ez kiválóan megfigyelhető, hiszen ott egy művön belül találkozhatunk hangsúly- és tónusváltásokkal.

<sup>14</sup> Ez a megfogalmazás ismét csak a retorika kérdésére tereli a figyelmet, Husserl ugyanis úgy fogalmaz, mintha az egész kor képviselésében szólna.

<sup>15</sup> Már csak ezért is érdekesek az utóbbi évtizedek kísérletei, melyek természettudományos kontextusban értelmezik újra a husserli filozófiát, azaz naturalizálják a fenomenológiát („naturalizing phenomenology”). Ami ismét csak azt mutatja, hogy a fenomenológia akár Husserl szándékai ellenére is nagyon megtermékenyítő tudott lenni olyan tudományterületeken is, melyekkel maga Husserl igen mostohán bánt.

fogalmának pedig (Hegel, Nietzsche, Dilthey, Herder, Ranke, Windelband, Rickert, Troeltsch, Weber, stb. szerint [ld. Iggers, 1988]) inherens eleme annak történetisége, mellyel a természettudományok, valamint a pozitivizmus aligha tudott érdemben elszámolni. Dilthey arra tett kísérletet, hogy egyrészt definiálja a szellemtudományokat, kidolgozza a megismerés módszereit ezen a területen, másrészt pedig hogy új alapokra fektesse őket. Úgy akarta visszanyerni a szellemtudományok legitimitását a pozitivizmus ellenében, hogy a rigorózus módszer-eszme ellenében a megértés, értelmezés, élmény, beleélés és intuíció fogalmaira apellált, ám ugyanakkor olyan általános struktúrákat feltételezett, melyek minden egyes lelki-szellemi megnyilvánulást egy nagyobb egész: a szellem részeként értelmeznek. A szellem pedig a történelemben nyilvánul meg különböző életjelenségekben, történetileg fejezi ki magát - és Dilthey nem kevesebbre vállalkozott, mint a történeti ész kritikájának kidolgozására.

Talán nem haszontalan, ha felelevenítünk néhány jellegzetes fordulatot, melyekkel Dilthey az élet fogalmát próbálta körülírni. Ahogyan még 1892/93 körül írja: „Az élet kifejezés mindenki számára a leginkább ismert és közelebb, ám ugyanakkor a leghomályosabb is, teljességgel kikutathatatlan. Hogy mi is az élet, az feloldhatatlan rejtély” (Dilthey, 1983, 191). Vagy máshol: „A legcsodálatosabb jelenség a világon a saját létezésünk” (Dilthey, 1925, 52). A feloldhatatlan rejtélyekkel pedig semmilyen tudomány nem tud mit kezdeni. Ennyiben törekvése kudarcot vallott, hiszen a történeti megismerés apóriáiba ütközött. Csakhogy maga a történeti megismerés aporetikus, sőt, vizsgálatának tárgya, a történetiség maga, valamint az ebben a történetiségben megnyilvánuló élet maga *a priori* aporetikus szerkezetű. Ezt az aporetikusságot azonban nem hiányként, a szellemtudományok megalapozási kísérletének kudarcaként kell felfognunk, hanem éppenséggel a vizsgált terület lényegi és pozitív sajátosságaként. A történeti ész kritikájának programja végül nem megalapozza a szellemtudományokat, hanem felmutatja, hogy egy ilyesfajta eljárás nem érvényes erre a területre, mert itt az eredendő rejtélyességet kell kiindulási alapként elfogadnunk<sup>16</sup>.

A husserli filozófia pedig ebben az időben mindezen törekvésekre gyanakodva figyelt, sőt, egyre harciasabb retorikával fakadt ki ellenük. Husserl veszedelmes szkepticizmust és relativizmust gyanított bennük, melyek csak egyre inkább eltávolítják a filozófiát örök

---

<sup>16</sup> S azért is érdemes Dilthey ezen meglátását szem előtt tartanunk, mert miközben Husserl minden rejtélyt meg akar fejteni és betagozni az ész rendjébe, bizonyos értelemben magának a fenomenológiának a vizsgálódási területe is egy olyan rejtély, mely megfejtésre és feltárára vár: a „szubjektivitás talányáról” (Husserl, 1998, 21) van szó. S végső soron maga is oda jut, ahová a történeti ész kritikus: apóriákhoz és az élet eredendő rejtélyességének elismeréséhez.

feladatától: hogy minden tudomány, minden elméleti, axiológikus és praktikus tudás végső alapjait szolgálta, valamint a *philosophia perennis* jegyében az egész emberiséget öneszmélésre készítette egy örök ideál felé haladjon. „... ha a historizmust következetesen keresztülvizsgáljuk, szélsőséges szkeptikus szubjektivizmusba megy át. Ez esetben az igazság, az elmélet, a tudomány ideája, az összes többi ideához hasonlóan, elveszítené abszolút érvényességét” (Husserl, 1993, 82-3). S az ismerős fordulat: „Tények alapján eszméket igazolni vagy cáfolni akarni értelmetlenség – ex pumice aquam [fából vaskarika], mint Kant citálta” (i.m. 85). Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány*ban megsemmisítő bírálatot közölt Diltheyről, relativizmussal, szkeptícizmussal és szubjektívizmussal vádolva meg, és egybemossa filozófiáját a világnézet-filozófiákkal, vagyis nem első sorban a tárgyyszerűség motiválja bírálatát, hanem inkább az elutasítás és a polemikus szándék. Később levélváltásuk során maga is elismeri, hogy az, amire törekednek, és amit kutatnak „az összeillik és összetartozik” (Husserl, 1974, 555), pár év múlva etikai előadásaiban pedig „zseniális ösztönt” (Hua, XXXVII, 104) tulajdonít neki, ám sajnálkozását is kifejezi amiatt, hogy nagyszerű intuícióinak valódi értelmét nem volt képes fogalmi alakra hozni. Azért sem hiábavaló Husserlnek a történetiséggel és konkrétan Dilthey-vel való konfrontációjának alaposabb szemügyre vétele, mert nagyon sok mindenre rávilágít a husserli filozófiában. Mint erre fentebb már utaltunk, Husserl elutasítja az apóriákat, és arra vállalkozott, hogy kikutassa a rejtélyeket (nevezetesen szubjektívitás rejtélyét, lásd később), valamint kései filozófiájában vezérmotívummá lép elő mind az élet mint olyan, mind pedig az életösszefüggés Dilthey-től örökölt fogalma, és a történetiség, az élet történetisége is egyre nagyobb súlyt kap gondolkodásában.

De míg Husserl álláspontja bizonyos kérdésekben módosul, mások mellett mindvégig kitart. Ezért is különösen érdekes, hogy miközben a szigorú tudomány ideája mindvégig vezérmotívuma gondolkodásának, és a tudományokkal szembeni kritikája is következetesen támaszkodik konstans elemekre (pl. a tények kontra eszmék kérdése), aközben arra is törekszik, hogy folyamatosan számot vessen más elméleti koncepciókkal is. S mint ahogyan a Landgrebe-anekdota is mutatja, Husserl ugyanazokat az elméleti problémákat is az újabb megfontolások fényében válaszolta meg. Saját tudományfelfogásának is vannak konstans elemei, a más tudományokat illető kritikájának is, ám a fentebbiek szellemében ezek is mutatnak elmozdulásokat, melyek nem függetlenek a fenomenológia belső fejlődésétől. A kor tudományaival való konfrontáció pedig pontosan ezekre az elmozdulásokra mutat rá. Így az 1927 nyári szemeszterében megtartott *Natur und Geist* című előadás (Hua XXXII) talán az első komolyabb számvetés mind a kor természettudományos mind pedig szellemtudományos

eredményeivel. Az eddigi írásokra inkább az volt jellemző, hogy Husserl anélkül utasít el elvi alapon tudományos eredményeket, nézeteket és felfogásokat, hogy – a logika és a pszichológia kivételével - igazán alaposan elemezte volna őket<sup>17</sup>. Ebben az előadás-sorozatban azonban úgy reflektál a korszak tudományos teljesítményeire, hogy egy szélesebb horizontba ágyazza őket. Nem csak azt a kérdést teszi fel nekik, hogy milyen újabb fejlemények történtek a tudományok területén, hanem széles horizontot nyit meg: alapkérdéseiket veti fel, és alapfogalmaik tisztázását kísérli meg. Mi a természet és mi a kultúra, mi közülük van ezeknek az ember lényegéhez, és mennyiben járulnak hozzá ezek a tudományok az emberiség állapotának jobbra fordulásához. E tekintetben már a cím is árulkodó, és akár gesztusként is értelmezhető<sup>18</sup>.

Még akkor is, ha Husserl azért rögvest tisztázza pozícióját és elvi álláspontját, melynek szellemében a természetes beállítódás és mindazon tudományok, melyek ebből a horizontból tekintenek a világra, „természetes naivitásban” leledzenek, melyet Husserl bájosan a „világgyermeki lét [Weltkindschaft] beállítódásának” (Hua, XXXII 7) nevez<sup>19</sup>. Ez a motívum is permanensnek mondható gondolkodásában. Első sorban az egység és a fragmentáltság problémája perdöntő Husserl szempontjából: a filozófia az egész megértésére törekszik, univerzális tudomány akar lenni, míg az egyes tudományok egy speciális, lehatárolt területtel foglalkoznak, és elveszítik az egészre való rálátásukat. „De végül minden tudomány, éppen mert területe nem a mindenség, és mert a világ egésze totalitás, olyan kérdésekhez jut, melyek az univerzálisához vezetnek tovább, tehát, ahogy mondják, filozófiai kérdésekhez” (i.m. 6) – vagyis abból a szempontból tétetnek mérlegre, hogy mennyire képesek részproblémáikon keresztül megőrizni az egésszel való kapcsolatot, mind ontológiailag mind pedig kérdéseik tekintetében. Hiszen a tudomány dolga a világ egészével való számvetés, mert „a világ nem hullhat szét darabokra, minden, amit magáértvaló dolognak tekintünk, egy végtelen egészben, egy univerzumban foglaltatik benne, mely totalitás, s melynek minden egyes csak pusztá tagja. Egy rész pedig nem maga a világ, és fordítva, a világ sem részeinek pusztá összege” (i.m. 15). A tudás célja pedig az, hogy meg tudjuk érteni, magyarázni világunkat. A

---

<sup>17</sup> A pontosság kedvéért azért meg kell említenünk Husserl korai etikai előadásait is, melyek szintén alapos elemzéseket tartalmaznak az etika történetéből, de erről a későbbiek folyamán még lesz szó.

<sup>18</sup> Hiszen a legtöbb előadás címe a következő kaptafára készült: „Bevezetés a...”.

<sup>19</sup> Ahogy Schwendtner kommentálja: „A természetes beállítódásban az ember mintegy gyermeki módon adja át magát a közvetlen adódó tapasztalati világnak, ahogy Husserl írja is: „a »természetes beállítódásban« egyenesen és úgyszólván világgyermekként (*als Weltkind*) beleéljük magunkat »a« világba (Hua 9: 239). E „gyermeki” beállítódást az önfeledtség, pontosabban az önfeledés (*Selbstvergessenheit*) jellemzi (vö. Hua 4: 55). A feledés, és a tematikus, elmélyülő reflexió hiánya tehát a természetes beállítódás elengedhetetlen mozzanataként mutatkozik” (Schwendtner, 2008, 64).



rész tudományok ehhez csak részismeretekkel tudnak hozzájárulni, így a világ totalitásának megértése szempontjából kudarcot vallanak. A tudomány feladata, sőt küldetése nem más, mint érthetővé és uralhatóvá tenni a világot. Kiküszöbölni a rejtélyeket. Érdemes hosszabban idézni: „Az ember számára felnőtté érve<sup>20</sup> elviselhetetlen, ha egy érthetetlen világban kell élnie, a véletlen, az érthetetlen sors, a halál, az érthetetlen történelem világában [kiemelés tőlem, D. S.]<sup>21</sup>, mely történelmet nacionalista fellendülések és nacionalista összeomlások és újra meg újra kiszáradt kultúrák jellemzik. Az ember önmaga és környező világa ura akar lenni [kiemelés tőlem, D. S.], s egy olyan életre törekszik, mely tartósan megnyugtató élettel ajándékozza meg, ha képes világát és saját magát mint szubjektivitást megérteni, azt, amiben él, ami felé törekszik” (i.m. 12).

Az előadás-sorozat kezdetén tisztázódnak azon alapfogalmak, melyek kijelölik a szellemtudományok és a természettudományok régióját, vizsgálódásaik fő szempontjait. Ennek következtében a természettudomány alapfogalmai: tér és idő, anyagi test, alak, helyzet, mozgás és a mozgás iránya, változás, hatás, erő, stb., de „minden felfedezés ellenére senki sem tudja valójában, hogy teoretikus igazsága szerint mi is a természet, tulajdonképpen mi a felfedezések értelme, és mivel járulnak ezek hozzá a természetről szóló igazság-értelem egészéhez” (i.m. 10). Hasonlóképpen rögzíti a szellemtudományok alapfogalmait is: „személy, személyes közösség, személyes környezet, szellemiség, individualitás mint az egyes személy és mint a közösség individualitása. Továbbá a kultúra, mint az univerzális szellemi teljesítmény alapvető formái, mint az állam, a jog, erkölcsök és történelem, fejlődés, a fejlődés eszméi, stb. (i.m. 11)”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Ha fentebb már volt szó a „világgyermeki lét” fogalmáról, akkor e helyt érdemes figyelni arra az oppozícióra, mely Husserl szerint a felnőtt és a gyermeki lét között van. Husserl így nyilatkozik a gyerek szellemi-fizikai képességeiről: „A gyermeki lét, valamint az emberelőtti, gyermeki élet közeli rokonságban áll az állati szubjektumok állati Daseinjával az állati életben... (A IV 12)”. A felnőtt felnőttége pedig éppen abban rejlik, hogy meg akarja érteni és uralni az érthetlent. Egy értékangorról van tehát szó, mely kognitív minőségek szerint állít fel hierarchiát az emberi lét különböző korszakai között.

<sup>21</sup> Később vissza fogunk térni ezekre a kérdésekre. Most mindössze annyit szeretnék előrebocsátani, hogy különös egybeesés tanúi lehetünk: a *Lét és idő* megjelenésének évében Husserl szenvedélyesen elutasítja azon „egzisztenciálékat”, melyek a heideggeri Dasein tulajdonképpenisége szempontjából konstitutívak. Az ütközőpontok világosak: amitől Husserl tart, az Heidegger számára fakticitásunk legnagyobb mélységeibe enged betekintést, s pontosan az ezektől való elfordulásban, az uralom eszméjében látja az újkori filozófia azon tendenciáját, melyet úgy jellemez, hogy menekülés saját jelenvaló létünk elől.

<sup>22</sup> Ezekben az alapfogalmakban voltaképpen ráismerhetünk a kései korszak nagy témáira is. S egyszersmind Husserl gondolkodásának egyik alapjellegzetességére: akkor, amikor saját gondolatait fejté ki, szinte senkire sem hivatkozik, ugyanakkor más szövegeiből világosan kiderül, hogy mely téma vagy probléma milyen összefüggésben jelentkezik nála először, hogyan viaskodik vele, s végül hogyan válik szinte észrevétlenül a fenomenológiai program egyik alapfogalmává. Hiszen mindezen témák is, melyek a szellemtudományok elemzése kapcsán merülnek fel, a kései korszakban szinte sorsdöntővé válnak az egész fenomenológiai program számára. E lapokon világosan kiderül, hogy Husserl mennyit is tanult a neokantiánus filozófiától, különösen Rickerttől és Windelbandtól, de a *Logosz*-cikkből még élesen bírálta Diltheytől is.

A tudományok taglalása és bemutatása során Husserl túlnyomórészt a neokantiánus filozófia valamint Dilthey meglátásaira támaszkodik, illetve ezeket kommentálja. Így ő is Descartes ontológiájához és tudományfelfogásához megy vissza, mikor a létezők természettudományokhoz illetve szellemtudományokhoz való rendeléséről beszél. A karteziánus dualizmus elkülöníti egymástól a testet és a lelket, a fizikai és a pszichikai valóságot (vö. *i.m.* 70). Rickert nyomán nevezi ő is nomotetikus tudományoknak a természettudományokat, melyek általános törvényszerűségeket kutatnak, s ezzel szemben állnak az ideografikus tudományok, melyek vizsgálódási területét a történeti tények alkotják (Windelband is hasonló szempontok szerint osztotta fel a tudományokat.) A történeti tények problémájáról van szó, nevezetesen arról, hogy „mi alkotja egy tény historicitását?” (*i.m.* 84). Honnan nyerik a tények azt a jelentőséget, mely egy történeti narratíva elemeivé teszi őket? Husserl Rickert nyomán válaszol: az érték kérdéséről van szó. A mindenkori értékekre való vonatkozás az a szelekciós elv, mely egy történeti tényt jelentőséggel ruház fel, míg más tények jelentéktelennek minősülnek. Ezzel szemben a természet egy olyan világ, melyet a kutató objektíven, értékektől mentesen szemlél. Csakhogy a probléma ezzel kapcsolatban is az, amit Husserl általában felhoz a tudományokkal szemben: tényekkel foglalkoznak, s végső soron indukciót gyakorolnak, azaz nem érik el az eszmeiség szintjét. Talán ebben az előadás-sorozatban található Husserl legalaposabb számvetései kora tudományosságával, ám az is nyilvánvaló, hogy ez csupán ugródeszkául szolgál számára saját tudományideálja kifejtéséhez.

### *Európa mint válsághagyomány*

Hasonló figyelhető meg az úgynevezett *Krízis-kötet*ben is (Husserl, 1998), mely minden korábbinál radikálisabb és átgondoltabb kritikát fogalmaz meg nem csupán a tudományok, de az európai kultúra és életvilág tekintetében is. A válság észlelése ezeken a lapokon már mindenre kiterjed, az egész korabeli európai életszituációra. Ezzel azonban Husserl mégsem egy új diagnózist állít fel, hanem paradox módon visszatér az európai hagyomány egyik legalapvetőbb mozzanatához, nevezetesen ahhoz, hogy az európaiság sem más, mint „válságkonstelláció”. Ahogyan újabban olvashatjuk: „nos, abból indulunk ki, hogy a válságtapasztalat szervesen hozzátartozik az európai alakzatképző folyamatokhoz. Feltevésem ugyanis, hogy a válság jelentésmozgásai befolyásolták az európai azonosság kibontakozását, vagyis a „krízisben való állás” beleivódik az európai azonosság önértelmezésébe. (Losoncz,

2002, 116)” Az „európai emberiség” kifejezés Husserlnél vált csaknem terminusértékűvé, de mindenesetre jelölőjévé egy végsőig elkötelezett filozofálási stratégiának. Európai emberiség és európai filozófia tehát igen szoros szimbiózist alkotnak, s Husserl szövegeiből könnyen kiolvasható, hogy igazán üdvösnek a kettő végleges összeolvadását, szemantikai tartományuk egyé válását tekintené. „...az új filozófia önmegalapozása egyszerűen az újkori emberiség eredeti megalapozása is [...] A filozófia válsága ennek következtében valamennyi újkori tudománynak a válsága is, hiszen e tudományok mindannyian a filozófiai egyetemesség tagjai; magának az európai emberiségnek kezdetben lappangó, majd egyre nyilvánvalóbb válsága ez, amely kulturális életének egész értelmére, tartalmi voltára, egész „egzisztenciájára” kiterjed (Husserl, 1998, 29-30).”

Losoncz Hegelt tekinti azon filozófusnak, akinek Európa-képe csaknem a végletekig feszíti azokat a határokat, amiket teleologikus, az ész- és hatalmi igények abszolutizálására hajlamos filozófiája jelölt ki az európai szellem számára. Mintegy utolsó nagy palotáját építette meg az európai észnek, de ezzel egyidejűleg ő „az a filozófus, aki elvezeti az európai önreflexivitást az említett kor krízistapasztalatáig. Ő az, aki ellentmondással szólva, a törés határáig feszíti filozófiájának koherenciáját (Losoncz, 2002, 39)”. De Losoncz magát az európaiságot is válsághagyományként értelmezi. A hegeli filozófia kudarca azért is jelent nagy törést az európai önértés számára – vagy legalábbis filozófiai önértése számára -, mert Hegel után nem lehet többé enciklopédiát írni, mely a tudás összes lehetséges elemét egy egységes narratívába ágyazza. Foucault-i terminológiával: nem lehet többé megalkotni a rend és a történeti tények egyszer s mindenkorra érvényes narratíváját és rácsozatát, végérvényesen elválasztani az innensőt a túlnantól, s megadni a szavak és a dolgok egymáshoz rendelési szabályait, egy transzcendentális grammatikát.

Hegel után tehát darabokra hullott a történelem, és vele együtt a tudás egysége is. Ahogyan Koselleck elemzi ezt a folyamatot: nem a szétszabdaldóság, hanem éppen a történetek egysége, az egyetemes történelem eszméje derivátum. Persze, ezt többek közt már Heidegger is megtanította, hiszen ő tudatosította a német filozófiában azon korszakos jelentőségű meglátását, miszerint a „nagy” történelem csak azért lehetséges, mert a jelenvaló lét eleve történeti. Ezen szempont mellőzése vezet aztán a történelem, mint história [Historie] abszolutizálásához, s ezzel egy szintén nagy karriert befutott fogalomhoz: az előállításához<sup>23</sup> [Machenschaft] (ld. Heidegger, 1989), ami véget vet a történelem, mint

---

<sup>23</sup> Nem találtam jobb fordítási lehetőséget, mint ezt. Hiszen a Machenschaft értelmezésem szerint azt fejezi ki, hogy valamit tervszerűen létrehozunk, és uraljuk a létrehozás folyamatát, és ezáltal leszünk képesek kiküszöbölni az esetlegességeket és lehetséges hibákat.

történetek [Geschichten] „eredendőségének”. S ezen meglátásokhoz csatlakozik Koselleck is (Koselleck, 2003a), noha megfosztja ezen fogalmakat sajátos heideggeri spekulatív-metafizikai tartalmuktól, s ezzel szemben inkább arra koncentrál, hogy történeti szövegekben mutassa ki ezt a folyamatot. Azt állítja, hogy az „önmagában vett történelem” csupán a XVIII. század második felében jött létre, szoros összefüggésben a történelem csinálhatóságának az eszméjével; „az ember csak attól kezdve gondolhatja befolyásolhatónak, illetve csinálhatónak a történelmet, hogy maga a történelem egyes számú vezérfogalommal önállósult (*i.m.* 304)”. A történelem immár nem a 'Végzet' vagy isten hatalma alatt áll, hanem az ész tudatos tervezése alatt, s ezzel a sok kis történet is beolvad az egyetemes, progresszív történelem eszméjébe, melyet a történetek [die Geschichte] többes számának a történelem egyes számú gyűjtőfogalmává [Kollektivsingular] való transzformálódása jelez, mely terminológiailag a Geschichte - Historie – fogalompárosban fejeződik ki. A történetek szublimálódtak a haladás, a csinálás jegyében fogant történelem eszméjében, mely többé nem elsősorban a múltra való emlékezést jelenti, hanem a jövő technikai-politikai tervezésével kísérletezik. Husserl nyelvén: uralni akarja a véletlent, az érthetetlen sorsot, a halált, az érthetetlen történelem világát; „az ember önmaga és környező világa ura akar lenni (Hua XXXII, 12)”.

Csak hogy Losonczi azt állította, hogy az európaiság legsajátabb hagyománya nem más, mint a válsághagyomány. Vagyis az egység felbomlásának folyamatos lehetősége, az ész primátusának megkérdőjelezése. Továbbá annak is folyamatos lehetősége, hogy az erő- és határvonalak újrarajzolódjanak, nem ritkán akár erőszakosan is. Európa: a jelentések és a topográfia folytonos átrendeződése. S ha visszagondolunk Foucault elemzéseire: az örület, a bolondság folytonos kihívást jelentenek a racionalitás számára, és bármikor szembesülhetünk saját másikkal. Az idegen, a más kizárásának, kontrolljának sokféle technikáját dolgozták ki és alkalmazták az európai évszázadok során – erőszakosan és sikertelenül, s végső soron az ész, a logosz omnipotens erőként való fellépése és tisztelete, a történelem csinálhatóságának hite sodorta katasztrófákba az európai életvilágot. Valamint az, hogy ész mitikus konstrukciói a valóság átformálásának igényével léptek föl, egy új ember ideálját meghirdetve. Márpedig ha az „új ember” (Husserl: „emberiségideál”) megjelenik a bölcselet vagy éppen a gyakorlat területén, akkor ez azt jelenti, hogy a régi már nem jó, át kell alakítani, kerül, amibe kerül. Pontosan ezért is állítja Losonczi, hogy az európaiság egyik ismérve az, hogy magára kell ismerjen azon kulturális és értelmi alakzatokban is, melyek „vad tartományait” alkotják, vagy – taylori terminológiában - kívül esnek az 'erős értékelés' határain. Ez a felismerés sokszerű lehet, de amennyiben komolyan vesszük a felelősség elvét, akkor nem spórolhatjuk meg az ezzel járó krízist, hiszen ez szorosan összefonódik az európaiságnak válságtapasztalatként

való értelmezésével, illetve annak a kérdésnek mind árnyaltabb boncolgatásával, hogy Európa, mint egység, hagyomány, vagy akár csaknem transzcendens mítosz miként képes önnön szétforgácsolódásának, szétesésének továbbra is hordozó alapja maradni úgy, hogy a másságot, a Másikat nem hegeli módon integrálja magába, hanem kiterjesztve a felelősség eszméjét „vad tartományaira” is, lehetővé teszi többféle idegenség, kultúra, kisebbség egymás mellett létezését. Európa számára tehát folytonos a heterogenitás, a heterotópia, az atópia, az anomália, a pathosz, a patológikus kihívása. Ezeknek a tüneteknek a megszüntetése, kezelése vagy éppen integrációja egy nagy narratívába pedig sok esetben nem megszünteti, hanem éppenséggel elmélyíti a válságot – hiszen többnyire erőszakos úton történik. A kezelés és az integráció többnyire egy olyan racionalitásra hivatkozik, mely maga is szintén csak egy történeti esetlegesség következményeképpen rendelkezik mind normatív mind pedig kontrolláló funkcióval. Ismét érdemes felidézni Derrida korábban már citált gondolatát: „a válság vagy a feledés talán nem balesete, hanem rendeltetése a beszélő filozófiának, ami csak a bolondság elzárásával élhet, de ami meghalna mint gondolkodás, mégpedig egy még rosszabb erőszak által, ha egy új beszéd minden egyes pillanatban nem engedné szabadon a régi bolondságot... (Derrida, 2008, 56)”. Tetszik, nem tetszik, a józan ész, a racionalitás elválaszthatatlan a bolondságtól. Európa nem azért van válságban, mert az ész kompetenciája megkérdőjeleződött, hanem mert ezt a kompetenciát omnipotenciaként értelmezték. A hegeli filozófia ambíciói és látványos kudarca jól bizonyítják ezt. Ha egyszer megfordítjuk a vizsgálódás szempontjait, és nem a nagybetűs történelem felől szemléljük az egyest és a faktikust, hanem az élet eredendő történetisége és az ezzel járó kontingencia válik vezérmotívummá, akkor mást jelent a válság diagnózisa is.

Ha ez európaiság nem más, mint a folytonos válságban-való-lét, döntésszituáció és között, köztesség, akkor a gondolkodás sem más, mint ennek a permanens krízisszituációnak a kifejeződése. Akkor is, ha nagy ívű mítoszokban nyilvánítja meg magát, és akkor is, ha a kontingencia és végesség tapasztalatát veszi kiindulási alapul. A paradoxon tehát az – mely voltaképpen a husserli filozófiának is konstituens eleme -, hogy több perspektívából is krízishagyományként lehet érteni az európaiságot, ám ez nem zárja ki, hogy a diagnózis és a terápiás módszerek tökéletesen ellentmondjanak egymásnak. Husserlt aggodalommal töltötte el a nagy ívű történelem szétbomlása több kisebb történetté. Egy más szempontból azonban pontosan az időtapasztalat matematizálhatósága és a történelem csinálhatósága, tervezhetősége bizonyul patológikusnak. Tehát oda jutunk, hogy akárhonnan nézzük, mindenfelől válságot tapasztalunk. Ez azonban Derrida meglátását támasztja alá: a válság

inherens eleme a filozófiának. A gondolkodás kezdete nem más, mint ugrás a krízisszituációba, a válsággal való számvetés. A dolgok kellős közepébe, *inter-esse*.

Husserlhez visszatérve ismét csak a már emlegetett paradoxonnal találkozunk: elválík egymástól a filozófiai program és a fenomenológiai elemzések, olykor látványosan is ellentmondva egymásnak. Ezt a fenomenológiai „tudathasadást” jól demonstrálja a *Krízis-kötet*, mely Gadamer szerint „Husserl önellenvetéseinek monologikus dialógusa, valamint ezek cáfolata. Ha a *Krízist*, a Husserl-kiadás IV. kötetét alkotórészei mentén pontosan elemezzük, azt láthatjuk ugyanis: Husserl legmerészebb, legelőrehaladottabb, legradikálisabb ellenvetései mind a mellékletekben találhatóak. Ezzel szemben a szöveg ezeket ismét a transzcendentális fenomenológia szigorú diszciplínája alá hajlítja, melynek számára nem kétséges, hogy a filozófia nem tud olyan lehetséges problémát adni, melynek ne lenne meg a rendszertani helye a genetikus-konstitutív alapvetés felépítményrendjén belül. (Gadamer, 1987)” Gadamer tehát önellenvetésekről, „monologikus dialógusról” beszél, mely egyszersmind jól jellemzi magának a fenomenológiának is a saját magára vonatkozó kételyeit, reflexióit. Magán a fenomenológián belül jelenik meg a benső osztódás, vita, dialógus.

A válság diagnózisa e lapokon már egyértelműen túllép azon, hogy pusztán a tudományok belügye legyen. Noha az eddig is világos volt, hogy Husserl számára az „igazi” tudomány, az „igazi” racionalitás és az európaiság eszméje, ha nem is szinonim, de egymást feltételező fogalmak. Természetesen ez egyáltalán nem előzmények nélküli felfogás, hanem az európai gondolkodás egy nagyon jelentős áramába csatlakozik be ezzel Husserl, még akkor is, ha minden egyes elődjénél rámutat a konfrontációs pontokra is. A racionális tudás és a tudomány primátusa valóban nagyon markáns tendencia az európai filozófia történetében, s nem véletlen, hogy Husserl, ha valamely filozófusra hivatkozik, vagy éppen párbeszédet folytat velük (ez viszonylag ritka, mint ahogyan a konkrét hivatkozás is), akkor az Platón, Descartes, Hume, Kant. (Természetesen valamennyiüket elmarasztalja abban, hogy nem vetettek kellően számot a „szubjektivitás rejtélyével”.) Ami elsőrendűen fontos e téren, az a racionalitás primátusa, mely hierarchiába rendezi a létezőket, jelenségeket és az emberi viselkedés különböző megnyilvánulási formáit, valamint kijelöli, hogy mi tartozik a lehetséges tudás területéhez, és mi nem. Ezért, hogy Husserl számára az európaiság nem más, mint a racionalitás eszméje, az ókori hagyományokra visszatekintő gondolkodás, a *philosophia perennis* éthosza, mely összefonódik az előállítás [Machenschaft], az uralom és a „megváltás” képzetével. Ahogyan olvashatjuk: „a mindenség megismerésének egyre növekvő és egyre teljesebb hatalmával az ember ugyancsak növekvő – végtelenül bővülő – hatalmat nyer gyakorlati környezetére felett. Része ennek a valóságos környezethez tartozó

emberiség fölött gyakorolt hatalom is, mely önmagunkra és embertársainkra is kiterjed, s így egyre teljesebb – az ember számára egyáltalában racionálisan elgondolható – „boldogsághoz” vezet (Husserl, 1998 I, 92)”.

E tekintetben az 1935-ben, Bécsben megtartott előadás, *Az európai emberiség válsága és a filozófia* (Husserl, 1972b) fogalmazza meg legmarkánsabban a kései korszak fő téziseit, valamint bizonyos következtetéseiben és igényeiben merészebb és kategorikusabb, mint az úgynevezett *Krizis-kötet*. Megjelenik például az a frazeológia, melyet fentebb, Canguilhem és Foucault esetében már elemeztünk: „nyilvánvaló, hogy a közösségek, népek, államok, esetében is beszélhetünk az erőteljes fejlődés és az elsatnyulás, úgy is mondhatnánk, az *egészség és betegség* [kiemelés tőlem, D.S.] különbségéről (i.m. 324)”. Egy közösségnek ezek szerint van „normális” és „egészséges” állapota, s mikor ez megbomlik, akkor beszélhetünk anomáliáról, betegségről, vagy akár patológikus állapotról. Husserl a válságot egyértelműen azonosítja a betegséggel: „Az európai nemzetek betegek, Európa maga is, mondják, válságban van (uo.)”.

Azért is érdemes külön felfigyelni a diagnózis retorikájára, mert Husserl különösebb aggály és reflexió nélkül vesz át egy meglehetősen népszerű történetfilozófiai toposzt, nevezetesen azt, hogy a különböző közösségeknek, államoknak van aranykoruk, virágzásuk és hanyatlásuk. Mint ahogyan fentebb már láttuk, hasonló értékítélettel használja a „gyermeki létet” is, mint érték kategóriát, s mindezt az egészség-betegség fogalompárossal jellemzi. Ám a szavak nem ártatlanok, és ezen frazeológia mögött egy nagyon erőteljes rend- és normativitásképzet sejlik fel. Amivel Husserl végső soron egyetért, hiszen nem véletlen, hogy éppen ezekkel a szavakkal fogalmazza meg diagnózisát, és pontosan ezeket a képzeteket és ideológiákat használja fel mondandója nyomtatékosítására. Ami azért lehet ellentmondásos, mert miközben harcos retorikával fakad ki minden válságjelenség ellen, és a válság egyik fő okát a reflektálatlan, gyermeki létben véli fölfedezni, mely „betegségből” az alapos reflexió és önvizsgálat „gyógyíthat meg”, aközben ő maga is egy olyan nyelv foglya, mely egy általa kellő mélységig át nem látott konvencionális képzetkörre támaszkodik. Vagyis hiába hirdeti meg a válság orvoslásának egy gyökeresen új módját, a radikális újrakezdés programját, ha ő maga egy olyan nyelven beszél, mely sok tekintetben régi gondolati tartalmakat és elkülönítéseket fejez ki. Akár azt is mondhatjuk, hogy Husserl szó szerint *visszairja* magát abba a hagyományba, melyről különben le akarja választani magát.

Ez különösen világosan kitetszik abban a hírhedt és szerencsétlen szövegrészletben, mely kellően át nem gondoltan és klisékre támaszkodva írja le Európa „szellemi alkatát”: „Európát természetesen nem csupán földrajzi értelemben, térképszerűen értve, nem csupán a

területén együttélő embereket tekintve európai emberiségnek. Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is, nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai, vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán. Európa nyilvánvalóan egy bizonyos szellemi élet, tevékenység, alkotás egységét jelenti az összes hozzátartozó célokkal, érdeklődéssel, gonddal és fáradozással, meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződményekkel, intézményekkel, organizációkkal (*i.m.* 329)”. Kellően átgondoltnak nem azért tartom ezt az Európa-definíciót, mert azt feltételezném, hogy Husserl bármit is leírt volna, amit nem gondolt át teljes mélységében és következményével együtt. Husserl nem *ad hoc* módon és elhamarkodottan mondhatott ilyet, hanem ez nagyon is következik gondolkodásának belső mozgásaiból és törvényeiből. Csakhogy mindaz, amit ebben a pár sorban állít, az éppenséggel arra mutat rá, hogy miközben kristálytiszta megmutatkoznak előtte annak a hagyománynak az erővonalai, értékei és intézményei, melyhez tartozónak érzi magát, aközben mindazon életformákat és észjárásokat, melyek nem illeszkednek ehhez a rendhez, ellentmondást nem tűrve elutasítja. Egyszóval megrajzolja a normativitás topográfiáját: mi tartozik az innenső és a mi a túlnan területéhez, mi a normális és mi a kóros. Válság pedig azért van, mert a tények többé nem tesznek eleget ennek a definíciónak, és olyan jelenségeknek lehet tanúja a kor embere, melyek megkérdőjelezzik ezt a teleológiát, másfajta célokat határoznak meg, másféle érdeklődést mutatnak, és nem tisztelik többé Európa intézményrendszerét. Sokatmondó ez a szintagma is: „meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződmények, intézmények, organizációk”. A célokat nyilvánvalóan egy arra hivatott instancia határozza meg, valamint az hozzá létre a hozzá tartozó intézményrendszert is. A külső célok és az intézményrendszer pedig egy olyan apparátust testesítenek meg, mely a rend és normativitás erős képzetén alapszik. Husserl tehát térképet rajzol: mi tartozik hozzánk, az inenső otthonos vidékeihez, és mi tartozik a túlnanhoz, vagyis mi az idegen. Az otthonosság-idegenség fogalompárossal választja el a „mi” Európánkat mindattól, ami idegen tőle: „olyan ez, mint a testvériség: mindannyiunkat, akik ehhez a körhöz tartozunk, az otthonosság tudatával ajándékoz meg (*i.m.* 330)”. Ebben a „testvériségben” pedig az idegennek nincs helye. Egy 1932/33-ból származó kézirat szerint: „A szorosabban vett életvilágban – otthonban [Heimat] – a felnőttek számára (a gyerekek számára nem) nincs semmi idegen – az idegen itt az otthonosság ellentéte, mely otthonosság az átlagos normalitás karakterével rendelkezik” (A IV 3).

Jelen esetben bizonyos szellemi tevékenységek és javak értéként jelennek meg, melyek Európának határozományai, mások pedig még akkor sem, ha földrajzilag a kontinenshez tartoznak. Sok támadás érte ezeket a mondatokat, melyek manapság már kétségtelenül



szalonképtelenek<sup>24</sup>. Luhmann azonban elsősorban nem ezt veti Husserl szemére (noha ezt is megfogalmazza ellenvetéseiben), hanem a kritikai tevékenységnek mint olyannak a kontextusában értelmezi. Mint fentebb írtuk, a kritika mindig önkritika is egyben. Ám „az önkritikus ész egyben ironikus ész [ironische Vernunft]” (Luhmann, 1996, 46). Ha valamely gondolkodónál, akkor Husserl esetében rendkívül nehéz említenünk bármely mondatot, szófordulatot, melyet az irónia megnyilvánulásaként értelmezhetnénk, ám aligha tagadhatjuk a kritika és önkritika folyamatos jelenlétét a fenomenológiában. Ennek eredményeképpen jelentek meg azok a tapasztalatok is a fenomenológiában, melyek hasadást jelentettek a szigorú tudományosság jegyében összhangba szervezett értelmi alakzatok számára. Ezek lennének a fenomenológia, a transzcendentális ész, vándorló, nomád cigánykaravánjai? Luhmann az ironikus ész-t vonja egy szemantikai tartományba „az Európában csavargó cigányok” (uo.) magatartásával. Az irónia a túlnan, a fonák és a másként-látás képessége – így egy kritikai filozófia elkerülhetetlenül magába kell építse ezeket az elemeket is, vagy maga válik dogmatikussá. Az önkritika megjelenése azokon a hasadásokon halad végig az újkori ész fonákjaként, „cigánykaravánjaként”, melyek a transzcendentális fenomenológia belső válságát jelzik. Az ész rend-alakzatait át- meg átszövik a nomád karavánok esetleges útvonalai. És ahogyan az eszkimók és cigányok nem kapnak helyet az európai szellemiségben belül, éppúgy szorulnak ki a nehezen magyarázható, az ész számára bizarr és paradox jelenségek is a szigorú tudomány által kontrollált vizsgálódási mezőből, valamint az ideálistól eltérő érzéki tapasztalatok a lehetséges leírás köréből.

Ezzel a szólammal Husserl egy nagyon is régi európai tradícióhoz csatlakozik, ám egy olyanhoz, mellyel Európa egyáltalán nem járt jól, hanem egy annál is nagyobb válságba sodródott, mint amelyet Husserl diagnosztizált. Losoncz gondolataihoz visszakanyarodva, Európa mint válsághagyomány csak akkor őrizheti meg magát, ha bizonyos jelenségeket nem integrálni akar, és nem is kirekeszteni, hanem egyszerűen csak megérteni és lenni hagyni. Ha érzékenységet mutat a másfajta észjárások, életformák és célok iránt, s feladja uralmi törekvéseit. S Koselleckre reflektálva pedig azt mondhatjuk, hogy a válság egyik eredője éppen a nagybetűs, a csinálhatóság jegyében fogant történelem eszméje, melynek szellemében a „tapasztalati tér” és az „elvárási horizont” nem válnak el egymástól, hanem éppenséggel megjósolhatóvá vagy netán kiszámíthatóvá akarják tenni az eseményeket. Ezt a történelmet „meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződmények, intézmények, organizációk” jelölik ki, tervezik és szervezik meg. Márpedig Husserl elképzelései, történetfilozófiai

---

<sup>24</sup> Arról nem is beszélve, hogy az ember egyszerűen nem feledkezhet meg arról a politikai szituációról, mely ennek a szövegnek a kontextusát alkotja, hiszen Husserl maga is sokat szenvedett a politikai üldözések miatt.

elgondolásai, terápiás javaslatok ebben az irányba mutatnak: nevezetesen az „egy közös cél” és „egy jó módszer” felé. Mely szerint Európának csak egy adekvát narratívája és „szellemi alkata” lehet.

A *Krisis-kötet* árnyaltabban fogalmaz, és alapos elemzésnek veti alá azon filozófiai hagyományokat, melyek Husserl – s így az általa elismert európai tradíció – számára irányadóak. Mindeközben az „ember” fogalmára hivatkozik, az „igazi emberi létezésre” (i.m. 22), melytől az emberek közömbösen elfordulnak. Ha visszagondolunk az egészen korai írás terminológiájára, ahol megjelent a tulajdonképpeniség - nem-tulajdonképpeniség fogalompáros, akkor e megkülönböztetésben is valami hasonlóra ismerhetünk. Van az „igazi” emberi létezés, és van a közönyös, reflektálatlan, vagy gyermeki ember. Az igazi természetesen az, mely eleget tesz a Husserl számára eszményként megjelenő kritériumoknak. Visszautalva a bécsi előadásra: „európai embervoltukban valami veleszületett entelecheia rejlik, amelyik változatlanul jellemzi az európai szellemiséget valamennyi alakváltozatában, és az eszményi élet- és létforma – valami örök pólus – felé fejlődés értelmét adja neki (Husserl, 1972b, 331)”. Embereszeménnyel van tehát szó, vagy ahogyan a *Fichte-előadásban* fogalmazott: emberiségideálról, mely azonban mindig ellenfogalomként lép föl valamivel szemben.

Ez az embereszemény pedig az európai filozófiai hagyomány által konstruált ideál, ezért is foglalkozik Husserl annyit e lapokon Európa teoretikus, vagy szellemi alakjával, még akkor is, ha erős kritikának veti alá. Amihez voltaképpen Husserl ragaszkodik, azt bizonyos értelemben mítosznak nevezhetjük; Európa egy bizonyos mítoszának. A mítoszból azt írja Levi-Strauss, hogy egy olyan keletkezéstörténet, olyan régmúltbeli események rendszere, mely paradigmaként szolgál a jelen számára. „A mítosznak tulajdonított belső érték [...] abból fakad, hogy az idő egy adott pillanatában végbementnek tekintett események egyszersmind állandó struktúrát alkotnak.” S hozzáfűzi: „Semmi sem hasonlít annyira a mitikus gondolkodáshoz, mint a politikai ideológia” (Levi-Strauss, 2001, 166-7). Gondolatmenetét pedig úgy összegzi, hogy a mitikus gondolkodás logikája éppoly igényesnek tűnik számára, mint a pozitív gondolkodásé, s hogy alapjában véve nem is különbözik egymástól olyannyira gyökeresen a kettő. Vagyis a személy és a közösség identitását, valamint a rá jellemző gyakorlatokat és hatalmi technikákat mítoszok vagy ideológiák igazolják. Amire Husserl e vonatkozásban apellál, az nem más, mint Európának és a racionalitásnak a mítosza – szigorúan konjunktív értelemben. Más alternatíva nincs, a döntésszituáció hasonló, mint Descartes esetében, akinél az ember Isten és a Semmi között választ. Itt pedig, mint láttuk, a filozófia élete vagy halála a tét, mely egyszersmind

Európának is az élete vagy halála. Ezért a pátoz: „De lehet-e valójában értelme a világnak és benne az emberi létezésnek, ha a tudományokban csak az objektíve megállapítható számíthat igaznak, ha a történelem csak arra taníthat, hogy a szellemi világ összes alakzata, az emberi életnek mindenkor tartást nyújtó kötelékek, eszmények, normák föl-fölesapó hullámként keletkeznek és múlnak el újból, hogy ez mindig is így volt, s így is marad, hogy az észből mindig értelmetlenségnek, a jótettből szerencsétlenségnek kell fakadnia? Belenyugodhatunk-e ebbe, képesek vagyunk-e ebben a világban élni, amelynek történelmi folyamata nem egyéb, mint illuzórikus lelkesedés és keserű csalódások szakadatlan láncolata? (Husserl, 1998, 23)”. Európát csak akkor lehet meggyógyítani Husserl szerint, ha a lehető legkomolyabban vesszük a racionalitás mítoszáat, mely megkérdőjelezhetetlen értéként és végső instanciaként jelöl ki és formál identitásokat, társadalmi gyakorlatokat, hatalmi technikákat. Európa tulajdonképpen létmódja a filozófia, mely azt jelenti, hogy ez európai igazi ember „önmagát, egész életét szabadon, a tiszta észből, a filozófiából eredő szabályok szerint alakítja (i.m. 24)”. S mint ahogyan már a *Prolegomenában* is láttuk, ismét csak az idő problémájába botlunk, hiszen az Európa mítoszához elválaszthatatlanul társuló ész olyan jelzőket kap, mint „abszolút”, „örök”, „időfeletti”, „feltétlenül érvényes” (vö. i.m. 25-6).

Európáról azonban azt állítottuk fentebb, hogy értelmi tartományát képtelenség egy nagy narratívába integrálni, vannak „vad tartományai” és szerves részei azon életformák is, melyek nem a racionalitás mítoszáának szereplői. Túl a vásári menaszériák eszkimóin, indiánjain és az ide-oda vándorló cigánykaravánokon, ez a mitikus Európa is ad feladványokat annak, aki egységes ész- és kultúralakzatként akarja látni. Husserl bármennyire is idegenkedett az aktuális politikai eseményektől, de bizonyos események és jelenségek őt sem hagyták érintetlenül. Európa számára nem csekély kihívást jelentett példának okáért az első világháború tapasztalata, valamint – és részint ezzel összefüggésben – az a tény, hogy Európát több nemzet lakja, több államból áll, melyek viszonya nem mindig kiegyensúlyozott, hanem olykor kifejezetten konfliktusos. Husserl erre vonatkozó reflexiói ugyanakkor meglehetősen ellentmondásosak. A fenomenológiai programban semmiféle nemzeti elfogultság nem kaphat helyet: „mint a létezők totalitásának univerzális tudománya, a filozófia nem csupán a nacionalista egoizmus és a tradicionális vakság ellenszere, hanem a spirituálisan egyesült nemzetek fölötti közösség: a nemzetek feletti Európa univerzális eredete (Duncat, 1998, 93)”. Ugyanakkor a *Fichte-előadásban* az első világháborút a német nép nagy és nehéz végzeteként emlegeti<sup>25</sup>: „a népek első és csaknem az egész földgolyót átfogó

---

<sup>25</sup> S a filozófiai következetesség megrendítő és egyszersmind megbotránkoztató példája Husserl egy magánlevele, melyből kiderül, hogy míg két fia is a fronton harcolt, valóban azt gondolta, hogy a háború

organizációja kerekedett fel, ám mi célból? Semmi másért, mint hogy megsemmisítsék Németország erőit, és a német népre rettenetes életet és romlást hozzanak (Hua, XXV, 270)”. Mindezek ellenében Husserl a német idealizmus hagyományára apellál. Ismét csak kiélezett a retorika: vagy az új filozófia követése, egy új emberiségideál megvalósítása, „minden érték átértékelése”, vagy pedig az érzékiségbe ragadt ember „e földi világ rabszolgája lesz (*i.m.* 279)”. Az emberiség egyetlen reménye az ideálok megvalósítása – mégpedig a német nép vezetése alatt. A németiségnek tehát nem azért kell győznie, hogy megnyerjék a háborút, hanem mert a német idealizmus hagyományai lehetnek iránymutatóak az egész emberiség számára. Husserl átideologizálja a háborút, egyfajta kultúrharccá értelmezve át, melyben a magasabb rendű német kultúra vívja a harcát az egyéb népekkel. Vagyis fából vaskarika: a fenomenológiai éthosz nem engedi meg ugyan a nemzeti partikularizmust és elfogultságot, de Husserl szerint a német nép szellemisége túlnő azon, hogy pusztán partikuláris jelentősége legyen, hiszen arra lesz hivatott, hogy Európa eszméjét megőrizze és továbbvigye: „amikor Németország fentebb eszményeiért harcol, akkor a humanitásért harcol és a „humanitás reményét” testesíti meg; s ha győznek, akkor a német nép minden humanitást fel fog emelni (Duncat, *i.m.* 97)”. Vagyis Husserl szerint a németiségre egyfajta kultúrmisszió hárul; a német idealizmus s a rá alapozódó vezető szerep mítosza legitimálja a németek háborús szerepét<sup>26</sup>. Egy 1930-34-ből származó munkajegyzet is arról tanúskodik, hogy Husserl számára az európaiság eszméje egyáltalán nem zárja ki a nemzeti elfogultságot: „egy nemzeti normalitás eszméjének konstitúciója, egy normális békeközösség eszméje a nemzeti élet közösségében – anyaország [Vaterland] – szeretetközösség, hazaszeretet [Vaterlandsliebe] (E III 1-3)”. A feszültség az egyes népek külön akarata és az „európai emberiség” általános érdeke között áll fenn, melyet Husserl is nagyon jól érzékel. S noha az általa vizionált Európa-eszme kulcsszavai az egység, a teleológia és az összhang, a leírás szintjén azonban észleli ennek a felbomlását: „Az idegen népek, az egész világ – de amely csak lényegi magva szerint identikusan megismerhető, az észlelés során azonban különbségeket mutat. De minden emberi, minden kulturális jelentés különböző, és ez a differencia a forrása annak, hogy az idegen népek cselekvései nem összehangoltak – hogy nem értik egymást, hogy, még ha akarják, sem tudják megtalálni az összhang útját (E III 10)”.

---

fichteianus szellemben folyik, a legmagasabb eszmények nevében, a barbárok ellen, és mélységes csalódottságának ad hangot, hogy az Egyesült Államok Németország ellen szállt hadba (vö. Hua, XXV, 294).

<sup>26</sup> A háborús idők egyik legnépszerűbb kultúrfilozófiai toposza volt, hogy a népek háborúja valójában kultúrák háborúja, melyben a magasabb rendű kultúrának kell győzedelmeskednie. S ez egyfajta mitikus-romantikus mázzal vonta be a vérfürdőt.

## Megújulás

A legkielevezettebben pedig az a szöveg fogalmazott, melyet Husserl 1923-24-ben írt a japán *Kaizo* című folyóirat számára, s melynek már a címe is árulkodó: *Über Erneuerung*. Ez az öt cikk mintegy előzménye a későbbi *Krízis-előadásoknak*, de megkockáztatom, hogy Husserl krízis-írásai közül ez a legradikálisabb, diagnózisát, terápiás javaslatait és retorikáját tekintve egyaránt<sup>27</sup>. Ez Husserl legharcosabb és legprogresszívabb kiáltványa. Talán nem túlzás ez a műfaji megjelölés, ez a szöveg konkrét elemzése során ki is fog derülni. Ebből a szempontból pedig akár az is fölkeltheti a figyelmet, hogy Husserl éppen akkor lép fel a radikális megújulás és ezzel együtt a radikális újrakezdés igényével, amikor ennek amúgy is konjunktúrája volt. Egymás után születtek a futurizmus, a dada és a szürrealizmus kiáltványai, melyek szintén egy tökéletesen új valóságlátást és cselekvési szabályokat fogalmaztak meg. Ebben az értelemben azt is mondhatjuk, hogy Husserl is csatlakozott ahhoz a trendhez, mely a huszadik század első évtizedeiben teljesen türelmetlenné vált a fennálló etikai, esztétikai, politikai, tudományos, stb. normákkal szemben, és új ideálok nevében új valóságot akart teremteni. Vagyis Husserl helyzete duplán is ironikus: egyszer azért, mert megújulás iránti igényében általa tökéletesen elutasított mozgalmakkal és világképekkel kerül egy platformra, másrészt pedig azért, mert forradalmi gesztusa valójában mélységesen konzervatív programra épül. A hagyománytörés az ő esetében valójában nem más, mint a hagyományhoz, az eredethez való hűség.

Husserl már a *Fichte-előadásban* is egy „új emberiségideál” igényét fogalmazta meg, vagyis egy olyan elmozdulás figyelhető meg a fenomenológiában, mely nem csupán teoretikusan igényelt új területet a tudás számára, hanem egy mindent átfogó, gyökeres átalakulást sürgetett. Az emberiség és a kultúra teljes megújulásáról van szó – vagyis ismét csak egy új kezdetről, az újrakezdésről, sőt, újjászületésről. Husserl visszautal az első világháború tapasztalatára, melynek hatásai továbbra is érzékelhetőek: morálisan deprimáló gazdasági ínség, lelki tortúra, a kultúra értelemnélkülisége (vö. Hua, XXVII, 3). Az emberiség elveszítette a hitet, mely erőt, lendületet és eszmei muníciót ad a tovább éléshez. Az európai emberiség nem hisz többé saját magában, és nem hisz saját eredeti eszméiben. Husserl harcos aktivitást követel szemben azzal a passzivitással, mely egyre mélyebb válságba sodorja az európai emberiséget, és a saját sorsát szabadon alakító szubjektivitásra apellál. Kikel a

---

<sup>27</sup> Hasonlóképpen látja a *Kaizo*-cikkek helyzetét az életműben más is: vagyis a hasonló témájú írások között kontinuitás és tematikai elmozdulások egyaránt megfigyelhetők (ez eddig nem nagy meglepetés), de „a *Kaizo*-cikkek megfogalmazása több tekintetben is radikálisabb és provokatívabb, mint a későbbi *Krízis*-projekt” (Caygill, 2005, 186).

pesszimista és eszmék nélkül élő realisták, a szkepticizmus, az elfajzott nacionalizmus, a „korunkat végzetes módon uraló politikai szofiszika szégyentelensége” (i.m. 5) ellen, és velük szemben a szigorú tudomány eszméjére támaszkodva akarja az elveszett hitet újra fellelni. Nem elég azonban a tudományok új alapra helyezése, a fenomenológia célja ennél már több: „dacára annak, hogy Husserl milyen címet adott műveinek, végső megfontolásai azonban nem a logikára, hanem az etikára vonatkoznak. Mint Kantnál, az episztemológiai és a logikai kérdések merülnek fel előszörre; de csak azért, hogy kikövezzék az ösvényt az olyasfajta kérdések felé, hogy kik vagyunk, vagy máshogyan kiknek *kell* lennünk. Husserl számára a racionális életre való törekvés etikai aktus (Buckley, 1990, 29)”. Husserl már valósággal harcot hirdet meg, melyet az ész vezérlete alatt kell megvívni a szkepticizmus és a pesszimista „reálpolitikusok” (Hua, XXVII, 4.) ellen, s kétséget sem hagy afelől, hogy a fenomenológia ekkor már a társadalmi, erkölcsi és politikai valóság totális átformálásának igényével lép föl, mely nem csupán felléptet bizonyos ideálokat és célkitűzéseket a bölcsélet porondjára, hanem ezeket egy mindenre kiterjedő beállítódás-váltás programjában exponálja. A filozófia totális filozófia kíván lenni, retorikája egyre harcosabbá válik, s mind az érzékiség mind pedig az életvilág valósága csaknem teljes elutasításra találnak e lapokon. Husserl nem ismer ellentmondást; aki nem az általa proklamált utat választja, az a bűnös-létet választja: „...a naiv beleélés bűnhöz vezet. Az ember mint ember az eredendő bűnnel terhelt, ez az ember lényegi formájához tartozik” (i.m. 44). Az a naivitás, mely korábban még „csak” gyermeki létmódként volt jellemezve, e lapokon tehát kifejezetten bűnként jelenik meg, s mivel az ember az eszmélés előtt szükségszerűen a természetes, naiv, passzív ráhagyatkozásban él, ezért a bűn szükségszerű velejárója az emberi létnek. Az ember valódi lényege az, hogy ésszel rendelkező lény, *animal rationale*, vagyis az észhasználat az ember legmagasabb rendű tevékenysége. Ez segít hozzá többek között ahhoz a reflexióhoz, amely kiemeli a szándékok és hajlamok heteronómiájából, a passzivitásba süllyedt bűnös-létből. Három motívum fonódik egybe ebben a diagnózisban és a (Husserl szerint egyetlen) lehetséges terápiás javaslatban. Az egyik antropológiai-filozófiai, mely az ember eszes lényként való klasszikus meghatározására építve dolgozza ki a megismerés és a cselekvés „technológiáját”. A másik az etikai-axiológiai, mely meghatározza a szigorú erkölcsiség szabályait és értékeit. A harmadik pedig a teológiai, mely a funkcionáriusi és misszionáriusi hevületnek megfelelően vallásos küldetesként fogja fel feladatát.

Az antropológiai-filozófiai vonalon tehát egy ősrégi, hagyományos filozófiai emberképpel találkozunk, melynek Husserl minden lehetséges következményével számot vet a megismerés és a cselekvés vonatkozásában egyaránt. A szigorú tudomány eszméje ugyanis

azt követeli a maga magát megismerő embertől, hogy mind az észhasználat mind pedig a praktikus cselekvés szabályait *a priori* módon lássa be és kövesse. Erre a ténytudományok nem képesek, mint ahogyan a naiv beállítódás szokásszerű viselkedési mintái sem. Szigorú szabályokra van szükség: a módszer eszméjére, a „módszer moráljára”. Husserl ezt a szellem vagy a humanitás matézisének nevezi, melynek az ember lényegében rejlő tisztán racionális, *a priori* igazságok, a módszer tiszta logosza szolgál alapul (vö. *i.m.* 7). Az ész normatív szabályokat előíró diszciplínaként a helyes megismerés és a morális cselekvés legfőbb instanciája lesz. A cél ugyanis az ember, mint eszes lény számára az, hogy a „legjobb tudása és lelkiismerete” szerint cselekedjen, ez pedig a tudásra való törekvést morális elvként írja elő. S mivel *a priori* elvekről és igazságokról van szó, ezért a megismerés, a tudás csakis egyféle lehet, mint ahogyan az igaz módon élő embernek is csak egyféle ideálja lehetséges. Az ész igazságai követelménnyé válnak (sűrűn előforduló szó a „sollen”). Az „igazi emberi életnek” megvan a maga „ideális struktúrája”, mely afféle „pánmetodizmusként” érvényesül (vö. *i.m.* 39). Az ember akkor él igaz módon, ha életét a módszer határozza meg egy soha véget nem érő önfejlődés jegyében, melynek konstituens eleme az önfelügyelet, az önkontroll<sup>28</sup>, mely visszatartja az embert a bűnös léttől. Az ember bűnös, ha nem az ész szabályait követi: „a normaszerűség habituális formája helyett az élet a „bűnösségben” normaellenes, a kellés abszolút követelményének [Sollensforderung] betöltése helyett etikátlanul él, zuhan és hanyatlik” (*i.m.* 38). Vagyis első lépés az öneszmélés, a felocsúdás a bűnös-létből; a képzetlenségből, butaságból, naivitásból, gyermekségből, stb. Aztán következik a képzés véget nem érő folyamata, melynek során az ember fokozatosan megismeri az *a priori* igazságokat, „a szellem és a humanitás matézisét”, azt az egyetemes módszert, mely az egyetlen lehetséges utat kínálja az igaz élet számára.

A tudás, a tudomány tehát erős regulatív diszciplínává, „autoritássá” válik, mely szigorú normákat szab mind a megismerés mind pedig az etikai cselekvés számára. A kettő pedig bizonyos értelemben egy: „Minden tudományos megismerés is példának okáért „cselekvés”, és a tudós hivatásszerűen az igazságnak szentelt élete „ismeretetik” [erkenntnisethisches]” (*i.m.* 40). A normativitás pedig egyrészt erős önkontrollt ír elő (magunkat állandóan figyelni, felügyelni, korrigálni, fejleszteni; követelmény továbbá a személyiség teljes átláthatósága önmaga számára), másrészt pedig az uralom és hatalom eszméje járul hozzá. Husserl egyenesen egy „univerzális technológia velünk született céljáról” beszél, mely szerint „az

---

<sup>28</sup> Itt ismét csak Taylor elemzéseire utalnék, aki ehhez az elképzeléshez hasonlóan jellemezte az „eloldódott szubjektivitás” fogalmát is, vagyis azt az instanciát, mely tisztán a racionalitás szabályai szerint él, és ennek következményeként önmagán erős kontrollt gyakorolni képes instancia.

ember a világ és saját maga megismerésének alapján életét racionális tudja vezetni, valamint környezetét racionálisan uralni és céljainak megfelelően átalakítani képes” (i.m. 69). Máshol maga is kijelenti, hogy „a tudás hatalom” (i.m. 115). Az, amit a dolgozat elején a módszer moráljaként emlegettünk, ebben az írásban Husserlnél is szinte vegytiszta formájában tér vissza. Heidegger Descartes-kritikája Husserlt is találja: az embernek csak meg kell találnia az isteni igazságokat, a helyes módszert, és nincs több helye a kételynek, a másként-látásnak, bizonytalanságnak. Ezt nevezte a „megnyugtatás gondjának”<sup>29</sup>. Ez az a metódus, mely a tudományok objektív-deduktív módszerére emlékeztet, s ez az, amit az analógia, a logika és etika paralelizmusának tétele, a „pánmetodizmus” és a „szellem matézise” jegyében Husserl az emberi élet minden területére alkalmazhatónak tart.

Az etikai-axiológiai elvek és irányvonalak részint következnek a fenti megfontolásokból. Az etika nem más, mint a szigorú kellés, a szabályok és normák által vezérelt élet, a megismerés élete: „az etikai élet lényege szerint egy tudatosan a megújulás eszméje által vezérelt, általa vezetett és megformált élet. A tiszta etika az a tudomány, mely egy ilyesfajta élet lényegével és lehetséges formáival foglalkozik tiszta (a priori) általánosságban” (i.m. 20). Az embernek kötelessége átformálni saját magát, egy szigorú etika szabályai szerint. A fenomenológia és a filozófia egyáltalán: az önkimunkálás, illetve ennek a technikái. Saját magunkon végzett munka, melynek eredménye egy új, újjászületett ember. Az ember – a modernitás egyik nagy mítosza szerint – nem fogadja el adottságait, hanem autonómiája abban rejlik, hogy „*causa sui*” (i.m. 36), saját magának okává lesz. Megalkotja, és morális lényként alkotja meg saját magát: „szubjektuma és egyszersmind objektuma saját magának, egy végtelen folyamatossággal keletkező mű [ins Unendliche werdende Werk], melynek mestere [Werkmeister] ő maga” (i.m. 37). Husserl talán soha nem hivatkozik annyit Kantra vagy megnevezve, vagy nem, mint ebben az írásában: itt azonban folyton folyvást a kanti etika terminusai köszönnek vissza. Husserl is „kategorikus imperatívusról” beszél,

---

<sup>29</sup> Aligha kétséges, hogy Husserl ismerte Heidegger kritikáját, és a maga módján fel is háborodott rajta. Talán tanulságos lehet hosszabban idézni a Válság vonatkozó részét, mely arra is rámutat, hogyan értelmezte renegát asszisztense burkolt kritikáját: „...nem mindenki szabad, aki gúnyolódik láncain, és meg merem kockáztatni azt a nézetet, hogy a hanyatlásfilozófia [ti. Heideggeré], ami ehhez az emberiséghez lényegileg hozzátartozik, nem csak az, mely mintegy igazolja a haladás emberiségét, hanem és mindenekelőtt az is, mely ugyanevvel szemben a kritikai reakciónak olyan nagyszerűen egzisztenciális mutatványával lép fel. A legszörnyűbb hanyatlást valójában a nagy és valódi filozófiai éthosz iránti vakság jelenti, ami a filozófiát – a nagy és igazi filozófiát – alkotja és teremtő hordozóit tiszteletre méltóvá teszi. Hogyan kereste Descartes, a nagy magányos és nagy tanítványa, Spinoza a „biztonságot”, és hogyan akarták írásaikban az embereket a biztonság útjára vezetni? [...] Olyan korban élünk, ami már annyira büszke a történelmi tanultságára, hogy teljesen sükketté vált ennek a filozófusnak az éthoszára, aminek az igazi művész és az igazi államférfi az analogonja? Képtelenek vagyunk már megérteni, hogy mit jelent elhivatottságban élés és az önmagát elhivatottságban tudás, és hogy mi az elhivatottság tragédiája?” (Husserl, 1998, II. 125).



mely így hangzik: „légy igaz ember; élj egy olyan életet, melyet folyamatos belátással igazolni tudsz, egy gyakorlati észből következő életet” (i.m. 36).

Husserl azonban nem csupán az egyénre nézve tartja kötelezőnek az etikai normákat, hanem „szociáletikáról” is beszél, mely az emberek és közösségek közötti viszonyokat szabályozzák. A végcél az egész emberiség etikai megújulása, sőt, egységesülése egy „világneppé” (i.m. 59). Mely gondolat mögött pedig szemmel láthatóan egy nagy narratíva húzódik, Európa újkori történelmének filozófiai álma az „örök békéről”. Ez a „vég-cél”<sup>30</sup> az emberiség egyetemes betöltődése lenne, egyöntetű és harmonikus igazságban való létezése, melynek rendeltetészerű működéséért a pánmetodológia technikája lenne a felelős. „Igaz embernek lenni azt jelenti, hogy az akarok lenni, és ez magába foglalja, hogy egy „igaz” emberiségnek akarunk a tagjai lenni...” (i.m. 46). Ezt az igaz emberiséget, melyet az akaratok összhangja működtet, máshol „imperiális közösségnek” (i.m. 57) nevezi, amelyben az egyes emberek törekvései „akaratkoncentrációvá” sűrűsödnek „az uralom és a szolgálat hatalmi organizációjának formájában” (uo.). S ezek a mozzanatok többé-kevésbé rámutatnak azon az értékekre is, melyek abszolút és normatív érvényesülése lenne „az ember egyáltalán” és minden igaz közösség vég-célja, vagyis ezek adják meg az emberi élet valamint az emberi közösségek életének abszolút viszonyítási pontjait. Ez azonban már átvezet a teológiai szál taglalásához.

A *Kaizo-cikkek* egyik vezérmotívuma ugyanis a hit (ld. Caygill, 2005). Az elveszített hitet kell újra megtalálnunk magunkban, és a hit ereje szerint cselekednünk, hogy Európa válsága megszüntethető legyen. Egy bizonyos perspektívából valamennyi motívum egységes egészzé rendeződik, melyek szerint Husserl a hit eszméjét felvezeti és tárgyalja, de valamelyest mégis fontos ezeket valamelyest elkülöníteni. A hit megjelenik úgy, mint a saját magunkban, a saját erőinkben való hit, mely úrrá lesz a kételyeken, a pesszimizmuson és a csalódásokon. Aztán a tudományba, a tudományos módszertanba és az abszolút igazságokba vetett hit, mely a fentebbiek szerint közvetlenül praktikus javakká konvertálható. S végül következik a husserli filozófia egyik legnehezebben értelmezhető fogalma: istené. Már a *Fichte-előadásban* is jelentős szerep hárult istenre, itt azonban a vázlatosan kifejtett tudományelméletnek és a morális rendnek egyaránt zárókövét alkotja.

Nem mindig követhető, és fejthető fel, hogy Husserl pontosan mit is ért isten fogalmán. Késeai kézírataiban ugyan utal a „konfesszionális teológiára”, de ekkor, a cikkek idején isten

---

<sup>30</sup> Melynek fogalmával olyan finoman játszik Derrida egy cikkében, és rámutat arra, hogy Husserl ehelyt is a nyugati filozófia metafizika hagyományába írja vissza magát (ld. Derrida, 1993b).

aligha a megbocsátás és a szeretet istene<sup>31</sup>, nem sok köze van a könyörülethez és a szívjósághoz, annál több az újkortól megörökölt istenkoncepciókhoz. Amelyek – mint fentebb Derrida örületre vonatkozó elemzése kapcsán láttuk – inkább magát az észet, a logoszt, a racionalitást képviselik. Ehelyt isten és a hit maguk is mintha normatív ideaként, kényszerítő eszmeként lépnének föl. Hasonlóképpen, mint fentebb, Descartes esetében láttuk: vagy isten, vagy a semmi. A felelős döntés eredménye csakis az isteni garancia által biztosított út és élet lehet. Az ön- és világfelelősség imperatívusza azt követeli, hogy kikászálódjunk a hanyatlásból és a válságból. Ennek az egyetlen lehetséges módja pedig isten felé vezet.

Husserl ugyan beszél a vallásról, de ennek ebben a kontextusban inkább institucionális szerepe van. A vallásos közösség „szociálisan organizált akarathatalom”, melyben az élet „abszolút isteni normák” által vezérelt (*i.m.* 60). Pedig éppen a Husserl által is használt „újjászületés” gondolata adná magát a vallásos konnotációk kiaknázása számára, ám ez szigorúan megmarad egy kanti ihletésű kötelességetika keretein belül, ahol az emberek saját magát kell újjáformálnia<sup>32</sup>. Ennek megfelelően isten eszméje is inkább egy technikai jellegű instancia, mely abszolút értéket és érvényt képvisel a racionálisan vezetett élet számára. A vallásos elkötelezettség egyaránt irányul istenre valamint a racionalitás eszméjére egyáltalán. Husserl abszolút és kizárólagos elhivatottságot követel az „igaz embertől”, valóságos „fenomenológiai fundamentalizmusról” beszélhetünk. Minden más út a romlásba vezet. Vagyis az egyetlen felelős út a megújulás, az újrakezdés útja. Az újrakezdés azonban egyszersmind - a hagyományhoz való hűség jegyében –ismétlést is jelent, egy valaha volt eredetnek az újra megtalálását és érvényének újra elevenné tételét.

---

<sup>31</sup> A szeretet csak a kései korszak egyik fő motívuma lesz. Talán az is érdekes alakulása a husserli programnak, hogy a *Kaizo-cikkek*ben még „imperialis közösségről” beszél, melyet az akarat és az igazság egysége irányít, míg a kései korszakban már megkopott ez a szigor, és a „szeretetközösség” eszméje kerül előtérbe.

<sup>32</sup> Pontosabban itt is egy hasonló jelenség figyelhető meg, mint amire Gadamer felfigyelt a *Krisis*-kötet elemzése kapcsán; vagyis hogy a főszöveg harcosszerű elkötelezettséggel hirdeti meg a megújulás programját, míg a mellékletek, jegyzetek sokkal árnyaltabbak és visszafogottabbak. A *Kaizo-cikkek*hez csatolt mellékletekben ugyanis már felbukkan Krisztus alakja is, mint aki a legtisztább szeretet érzését ébreszti fel, és aki ideálként szolgál az ember számára (ld. *i.m.* 100. sk.).

## *Az eredet elfeledése*

A Husserl által megálmodott tudománynak alapvető motívuma a visszatérés. Ezen törekvésnek perdöntő dokumentuma *A geometria eredete* (Husserl, 1998) című, 1936-ból származó kézirat. Husserl ez írásában az alapítás gesztusára és a szedimentáció (ülepedés) folyamatára kérdez vissza, arra, hogy hogyan vált egy tudomány, nevezetesen a geometria olyanná, amilyenek mai formájában tapasztaljuk. Mi volt az alapítás eredeti értelme, s hogyan férhetünk ehhez ma hozzá: „érdeklődésünk inkább a legeredetibb értelemre való visszakérdezésre irányul” (Husserl, *i.m.* 42). Fel kell tárunk azokat az alapfogalmakat, evidenciákat és ezzel együtt alapintenciókat, melyek a geometria mint tudomány megszületésénél konstitutívak voltak. A fogalmak és evidenciák geneziséét kell a fenomenológiának felmutatnia, ez pedig történeti vizsgálódásokat igényel. Különben a megértés és tudás nem más, mint amikor a felületes újságolvasás során csak a „létérvényesség passzív átvétele történik, az olvasott szöveg már előre a véleményünké vált” (*i.m.* 53). Márpedig a deduktív módszer nem fordít kellő figyelmet teorémái és evidenciái genezisére: hűtlenné lettünk az eredethez. „A matematika így válhatott, értelmétől megfosztva és folytonos logikai fejlődésben, a továbbhagyományozódás tárgyává, amiként a technikai alkalmazás metodikája is. A rendkívüli dimenziókat öltő gyakorlati hasznosság maga vált e tudományok megbecsülésének és előmozdításának egyik fő motívumává. Így az is érthető, hogy oly kevéssé érződött az eredeti igazságértelem elvesztése, sőt, hogy az erre való visszakérdezésnek igényét újra kellett éleszteni, s mi több: annak valódi értelmét egyáltalán fel kellett fedezni” (*i.m.* 59). A tudomány elméletéhez tehát elválaszthatatlanul hozzátartozik azoknak az evidenciáknak a története, melyekkel a vonatkozó tudomány operál. Ezen evidenciák genezise pedig az életvilághoz utal vissza, ahol egyáltalán tudományos igények és céltételezések megfogalmazódnak. A geometriának pedig azért van kitüntetett szerepe a tudományok között, mert ez szolgáltatja az újkori (természet)tudomány alapját és módszerét, így a geometriai evidenciákra való rákérdezés elmulasztása nem más, mint annak elmulasztása, hogy végre tisztázódjanak mindazon előfeltevések, melyek a modern tudományok számára is konstitutívak. Másrészt pedig nem nehéz azt sem észrevennünk, hogy olyan problémák jelennek itt meg, melyek Husserlt már igen korán, még matematikusként foglalkoztatták. Carl Weierstrauss tanítványaként szigorú fundacionista álláspontot képviselt,

ez azonban a későbbi genetikus fenomenológiában a megalapozás gesztusa történeti horizontjának feltárásává finomodott.

Ebben az írásban hasonló terminusok jelennek meg a krízis diagnosztizálása során Husserlnél is mint Heideggernél: feledés és mulasztás (vö. Buckley, 1992). Az eredendő értelem és alap elfeledése, és a feltárás elmulasztása. Vissza kell nyúlni a kezdetekhez, újra kell kezdeni, meg kell ismételni az eredendő eredetet, ha az igaz tudás talaján akarunk érvényes és felelős tudományt megalapozni és felépíteni. Ahogyan a Logosz-cikkben olvashatjuk: „a kutatás mindig újból az igazi kezdetekre [wahren Anfänge] irányul, a problémák döntő megfogalmazására, a helyes módszerre” (Husserl, 1993, 28). A tudományok elfeledték, hogy maguk is az életvilágból származnak, és végső soron neki tartoznak elszámolással. Elfeledték továbbá a dolgok eredeti jelentését, és áthagyományozódott jelentésekre hagyatkoznak. Terminológiailag ez a tulajdonképpen-nem-tulajdonképpen fogalompárosban is kifejeződik, mely Heidegger által vonult be a filozófiai zsargonba, de voltaképpen már Husserl első írásaiban is megjelent, aki Brentanótól vette át (vö. Kluster, 1996, 68), s mely „az *Aritmetika filozófiájától* kezdve a *Krízisig* mértékadóan meghatározza Husserl filozófiai pozícióját (uo.)”

A már idézett, egészen korai írásában is erre az oppozícióra bukkanhatunk (Hua XXII, *Anschauung und Erfüllung*), melyben Husserl a szemlélet elevenségére és eredendőségére apellál a reprezentációval, és egyáltalán bármilyen szimbolikus formával szemben. Az előbbi immanens, az utóbbi reprezentált: „a képzet [...] nem az egyszerű odafordulást jelenti egy jelen levő [präsent] tartalomhoz, hanem egy utalást egy nem mindig jelen levőre” (*i.m.* 284), s ugyanezen gondolatmenetben a nem-tulajdonképpent pótléknak is nevezi. Ide tartoznak a jelek, hiszen a jelölt nem jelen levő [nicht gegenwärtig], mint ahogyan a fogalmak is reprezentálnak, noha a jeleknél bonyolultabb módon, de ők is egy távollevőre utalnak. Ahogyan Buckley utal rá, Husserl a szám fogalmát is az intuitív belátásra alapozta: 12-ig el tudunk úgy számolni, hogy az szemléletileg megjelenjen, azon túl már nem-tulajdonképpen szimbólumokra vagyunk utalva. „A számolás és kalkuláció közti különbség annak a különbségnek az előárnya, mely egyrészt az intuitív élet, közvetlenség és adottság másrészt az olyan élet között feszül, mely csak átveszi azt, amit nem önmaga látott és tapasztalt, közvetettségre és absztrakcióra támaszkodik (Buckley, 1992, 61).”

A közvetettre, a szimbólumokra, a jelekre, a távollevőre való ráhagyatkozás pedig a szubjektum részéről passzivitással jár (vö. Kluster, *i.m.* 57-9). Sőt, voltaképpen ez a passzivitás minden krízis eredete: „talán a feledés tárja fel a krízis lényegi karakterét, nevezetesen a passzivitást, mely a krízis folyamatának alapjául szolgál. A feledés a

passzivitás paradigmája: csaknem lehetetlennek tűnik aktívan felejteni (Buckley, *i.m.* 83).” A felejtés nem függ az akarattól, hanem olyan folyamat, melyet nem tudunk uralni. A felejtés pusztán ténye képes radikálisan kétségbe vonni azt a kompetenciánkat, hogy saját identitásunk, világunk, tetteink teljes transzparenciájukban jelenjenek meg előttünk. S ha a felejtés mögött egy kérlelhetetlen, minden vágytól és akarattól függetlenül működő erőt feltételezünk, a kiszolgáltatottság annál nagyobbak tűnik. Husserl ezt ugyan elutasította, de pontosan érzékelt, milyen destruktív ereje van a felejtésnek a tiszta eredet utópiájára nézve. Az áthagyományozott értelem automatikus, megszokásszerű használata éppen az ember azon ideáljával ellenkezik, melyre fentebb már hivatkoztunk: a kritikára képes emberével. A feledés: passzivitás, míg a dolgok visszaküzdése a feledésből: aktivitást jelent s kritikát egyszersmind. S mivel a husserli program egyik legalapvetőbb célja az eredetek megtalálása és értelmének újra érvényesítése, ezért az a fajta állapot, vagy képesség, mely erre a műveletre alkalmas, sőt alkalmasnak kell lennie: az aktivitás. Mely olyan karakterisztikumokkal társul, mint szabadság, önmaga-bírási, és önmaga feletti kontroll – a krízis egyik legalapvetőbb jegye is éppen eme kontroll elvesztése (vö. Buckley, 84). Az eredet megtalálása érdekében az emlékezés feladattá válik. Bizonyos értelemben a legnagyobb feladattá: visszatalálni az eredethez nem más, mint az identitás megalapozása és a felelős szubjektivitás kimunkálása.

Az eredet azonban nem csupán egy fix pontot képez valahol az időben, hanem egy dinamikus hagyományt. Steinbock ebben az értelemben beszél „generatív gondolkodásról” (vö. Steinbock, *i.m.* 153). Az eredetnek normatív és teleológiai funkciója van, mely a lehetséges értelem és jelentések kritériumává és rendező elvévé válik. Ezért nem gondolható el az eredetnek valamilyen statikus fogalma, hanem a megtalált eredet egyszersmind működő eredet: „az eredet folyton velünk van, megtörténik”<sup>33</sup>. Az, hogy az eredet megtörténik, nem csak azt jelenti, hogy soha nem tudunk valamilyen szimpla eredethez visszatérni, hanem éppoly fontos az is, hogy soha nem tudunk eltávolodni tőle (uo.).” A strukturalizmus nyelvén tehát egy olyan középpontól van szó, mely a struktúra strukturalitásáért felelős; arché és telosz is egyben. Az eredet tehát egy sajátos reflexió mozgást igényel: bizonyos értelemben külső hozzánk képest, hiszen elfeledtük, leváltunk róla. Másrészt saját magunkban kell felfedeznünk, maga magunkat kell rábírnunk a feltárás és emlékezés munkájára, hogy az eredetet újra elsajátítsuk, legbensőbb bensőnké tegyük. Ezzel azonban saját magunkat is alávetjük annak a rendnek, teleológiának és hagyománynak, melyet az eredet fogalma implikál.

---

<sup>33</sup> Az eredeti kifejezés: *originating*, sajnos lefordíthatatlan.

A krízis leküzdésének módszere tehát egy új stílusú, elfogulatlan és merészen kritikus tudományosság szerveződését követi. A krízis a kritika által válik leküzdhetővé. A kritika távlatot és perspektívát igényel. Husserl eleve gyanakvó minden, nem európai jelenséggel szemben: az európaiság számára normatív ideál, mely legtisztéletreméltóbb alakjában, az észben ölt testet. Az európaiság a teóriával összefonódott, történetileg vele együtt fejlődött ész, racionalitás eszméje. „A rejtett, abszolút ész – emberi ész lesz, az ember kiválósága, mely elrejtőzik benne. Az emberi észben kiválóvá válva emberi ész-ösztön – de a fenomenologizáló énben az abszolút ész mint olyan és mint kiváló: létrejövő [werdend] kiváló, s a fenomenológiai szubjektivitásban implicit és állandó célját érti meg mint abszolút ösztönt” (Husserl A V 20). A távlat így csakis időbeli lehet: vissza kell mennünk az igazi kezdetekhez, a tiszta eredethez, hogy így teremtsük meg kritikánk léptékét és mértékét. Ez Husserl esetében két irányban történik: megkísérli felmutatni a filozófia, mint tiszta teória eredetét, mely az évszázadok során elhasználódott és korrumpálódott, valamint aprólékos, reduktív lépésekkel akar visszatérni a tudat, mint végső értelemadó tevékenység működéséhez: magának az értelemnek a keletkezéséhez, a forrásához. Az eredet mintegy paradigmatis előképül szolgál a rá épülő tudományos és etikai praxis számára. Időbeli perspektívát nyújt egyrészt, másrészt transzcendentális távlatot. Ám az eredet nem csupán távlat, hanem alap is, mindenfajta megismerés és teljesítés alapja, s mint ilyen: „eredet-keletkezés [origin-originating]” (Steinbock 1998, 163), mely benne rejlik minden aktusban és végrehajtásban.

A kezdetektől kell indulni - azért is, mert egy magát valamennyire komolyan vevő filozófia mindig újrakezdet is egyben -, s ezektől az újra megtalált eredetektől lehet csak újra elindulni az emberi lét *telosza*, mint normatív ideál felé. Husserl misszióknak tekintette a filozófiát. Az emberiségnek új alapokra van szüksége, ezt pedig a transzcendentális fenomenológiának kell megteremtenie. Ez a problematika „a híres kérdésben csúcsosodik ki: „Hogyan válok igazi filozófussá? Hogyan legitimálhatom a gondolkodás minden egyes lépését abszolút önfelelőségben?” (Gadamer, 1987, 163). Az újra megtalált alap és az önfelelőség éthosza – együtt kísérik meg visszaállítani a kezdet, a filozófia méltóságát. A kezdet az eszmélet, a fölocsúdas: a távolság, a perspektíva megképződése. A szemlélet letisztulása. Örvény: a válság pillanata. El kell kezdenünk gondolkodni, mert felelőséggel tartozom azért, amit teszek, amit gondolok és amit szemlélek, sőt, „mindenki mindenért és mindenkiért felelős” (Husserl A V 1): egyetemes eszméletre van szükség. Ennek csak kezdete az *ego* mindenkori megismerése és eszmélése, mellyel meg kell próbálnia elgondolnia magát: a világot. Meg kell ismernie magát és a világot - ezért újítja föl Husserl a görög imperatívust, a *gnóthi szeautont*, és teszi filozófiája alappillérvé. A kezdetnek ez a nagyszerűsége s

ugyanakkor alázata „úgy hatott, mint valami megvilágosodás, visszatérés a tisztességhez, megszabadulás a mindenfelé kínálgatott vélemények, jelszavak és harci kiáltások zűrzavarától” (Gadamer, 1993, 48). A fenomenológia diagnózist konstatált és terápiát kínált egyszerre.

Éles oppozíciók rendeződnek tehát a krízis fogalma és szemantikai tartománya köré: tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni; aktív és passzív; közvetlen és közvetett; jelenlevő és távollevő; jelen levő és múlt- vagy jövőbeli; eredendő és pótlék; belső és külső; immanens és transzcendens; intuitív és szimbolikus; saját és idegen; normális és patológikus; utópikus és atópikus illetve heterotópikus; megőrzött és elfeledett. S ezek a párok egy rend, tudományos és morális felfogás alapterminusai, melyek afféle hiperjavakat képeznek és erős értékelés kötődik hozzájuk. Az eredethez való visszatérés, az identitás újra fellelése tehát egy olyan idea, egy olyan utópia, mely az észleléstől kezdődően a nagyobb szabású funkcionáriusi programig a személyiség teljes beállítódás-váltását követeli, teljes átformálódást.

## *Az ész architektonikája*

Husserl nagyon sok helyen kifejti, hogyan gondolja el a fenomenológiát, mint szigorú tudományt. Elképzeléseiről negatív értelemben már ejtettünk szót, vagyis abból már kirajzolódott egy hozzávetőleges kép, ahogyan és amiért más tudományokat és hagyományokat elutasít. Ahogyan fentebb láttuk, a fő kritikája az volt a pszichologizmussal, a naturalizmussal, a neokantianizmussal, pozitívizmussal, historicizmussal szemben, hogy nélkülözik az egzaktságot, szem elől tévesztik az igazság eszményét, tényekre alapoznak, s egyáltalán: rossz kiindulási alaplól vonnak le rossz következtetéseket. Arról is volt már szó, hogy ugyanakkor maga Husserl is részint az újkori tudományeszmény hatása alatt áll, amely tény végső soron az egész fenomenológiai program számára paradox – és bizonyos értelemben végzetes – jelentőségű. A már részint elemzett *Logosz*-cikkből egy szigorú tudomány eszméje jelenik meg programszerűen, mely voltaképpen Husserl egész pályáján mértékadó volt. A híres fordulat a *Krízis*-kötetből: „az álmodást végigálmódtuk” nem a lemondás gesztusa, hanem inkább rezignált belátás, mely mégsem térít le a megkezdett útról – melynek kezdete még csak nem is a híres cikkben jelölhető meg, hanem ez a tudományos szigor Husserlt már matematikusként is jellemezte.

A tudomány *formális* elveinek tekintetében voltaképpen nem sok változás történt a *Prolegomenától* a *Krízis-kötetig* és a kései kéziratokig. A filozófiának az az állapota, melyre Husserl apellál, voltaképpen sohasem valósult meg: minden egyes programnyilatkozat egy igény bejelentése, mely igények az objektivitás látszatában tűnnek fel: „a filozófia tehát, amely történelmi célja szerint minden tudomány közül a legmagasabb rendű és a legszigorúbb, s az emberiség olthatatlan vágyát [kiemelés tőlem, D. S.] képviseli a tiszta és abszolút megismerés iránt...” (Husserl, 1993, 24). A következő lapon pedig ezt olvashatjuk: „az emberi kultúra legfőbb érdekei megkívánják egy szigorúan tudományos filozófia kialakítását, hogy ha korunkban egyáltalában jogosultsága van egy filozófiai fordulatnak, akkor azt mindenképpen a filozófia szigorú tudományként való újraalapozása kell hogy éltesse” (*i.m.* 29-30). A filozófia mint szigorú tudomány létét tehát az emberiség érdekei kívánják, és az egész emberiség vágya legitimálja Husserl voluntarizmusát.

A radikális újrakezdés a fentiek szellemében egy teljesen új stílusú tudományt igényel; a tudományt teljesen új alapra kell helyezni. A *Karteziánus elméletek*ben felmerül ugyan a kérdés, hogy „ha nem ismerjük a valódi tudomány semmilyen példányát, hiszen valamennyit hatályon kívül helyeztük, miért fogadjuk el kétségbevonhatatlan célként magát az eszmét, az



abszolút módon megalapozott tudomány eszméjét?” (Husserl, 2000, 17). Ha semmiféle tudomány és módszer nem elégíti ki a Husserl (és végső soron az emberiség) által megkövetelt kritériumokat, akkor honnan származik magának a tudománynak mint tudománynak az eszméje?<sup>34</sup> Hiszen a gondolatmenet így folytatódik: „nem fogadhatunk el semmiféle már eleve adott tudományos normát vagy éppen valamiféle állítólag magától értetődő tudományos stílust...” (uo.), valamint: „kezdőként nem állhat előttünk semmiféle normatív tudományeszmény; csak úgy tehetünk szert ilyenre, ha újonnan hozzuk létre” (i.m. 18). Ha minden mítosz hamisnak bizonyul, ha semmiféle szilárdan megalapozott narratívára nem támaszkodhatunk teljes bizonyossággal, ha sem a tudományok sem pedig a hétköznapi beállítódás nem szolgálnak mással, mint puszta doxával, ha minden elmélet korlátozottnak és falsnak bizonyul, ha visszamenve a kezdetekig újra kell kezdeni mindent – akkor mégis honnan származik magának a tudománynak az eszméje? S továbbmenve: miért kell a filozófiának tudománynak lennie? Miért ez az egyetlen útja és módja a filozófiának? S mi köze van mindennek még a gondolkodáshoz? Mit jelent gondolkodni, ha mindent előlről kell kezdeni, a dolgok kellős közepében?

Az, hogy Husserl számára nem volt más járható út, mint a tudománynak az útja, s még akkor is ezen próbált meg végigmenni, mikor már járhatatlannak bizonyult, a fenomenológia már emlegetett belső paradoxonjaira, meg hasonlóságaira mutat rá. Mint ahogyan már a bevezető oldalakon is írtuk, a kezdet egy új gondolkodási formát és ezzel együtt egy új szótárt igényel. Husserl azonban a tudományt belülről akarta megújítani, míg a szótár újraalkotására csupán elhanyagolható kísérleteket tett<sup>35</sup>. Husserlben nem merült föl az, hogy a filozófia más is lehet, mint tudomány. Ellenkezőleg, a fenomenológia és az igaz tudomány azonosnak bizonyul: „...a tudomány célja nem más, mint a fenomenológia célja. A tudomány célja mélyreható átfelműlésen megy keresztül, jelentősége elmélyül, sőt, kifejezetten a fenomenológia vezérfonala, mely az *igazi* tudomány céljához vezet, ami *nem más*, mint a fenomenológia” (Cairns, 1976, 14). Ismét elválik tehát egymástól az igaz és a hamis, s ha Descartes hasonló megkülönböztetése (*falsum-verum*) jut eszünkbe, akkor az aligha véletlen. Hiszen azon, hogy mi az igazság, nagyon sok minden múlik, ezért olyan garanciára van szükség, mely minden próbát kiáll. A meghatározás tovább folytatódik: „csakis a fenomenológia konkrét tudomány – *a* konkrét tudomány. Továbbá minden fenomenológia metafizika” (i.m. 46). Ez az utolsó

---

<sup>34</sup> „Nem metafizikai már magának a tudásnak az eszméje és a tudás elméletének eszméje?” (Derrida, 1973, 5).

<sup>35</sup> Noha pontosan ebben marasztalja el a pozitív tudományokat is: „Alapfogalmaik, melyek tárgykörük és elméleteik értelmét mindenestül meghatározzák, naivitásban fogantak, intencionális horizontjuk meghatározatlan, valamennyi teljesítményük ismeretlen, nyers naivitásban gyakorolt intencionalitás gyümölcse (i.m. 171)”.

kitétel, mely a kései korszak egyik legalapvetőbb meggyőződése a fenomenológia célját és szerepét illetően, a korai írások tükrében még korántsem olyan magától értetődő, azonban a fenomenológia belső szerves fejlődése elkerülhetetlenül metafizikához vezetett. A metafizikáról pedig az írja egy helyen, hogy az voltaképpen a „valóság tudománya” (Bernet-Kern-Marbach, 1996, 209), míg a filozófia („első filozófia”) kritikái: ismeretelmélet és észkritika. Vagy más variációban: „a rendszeres formában, maradéktalanul kifejtett transzcendentális fenomenológia *eo ipso* az igazi és egyetemes ontológia” (Husserl, 2000, 172). A kései kéziratokban pedig már a fenomenológia és a teológia azonossága is felmerül, hiszen Isten már a húszas években is a fenomenológia egyik alapvető témája és végső célja – valamint az igazság végső garanciája. Ha tehát a fenomenológiát mint szigorú tudományt vizsgáljuk, akkor ez nem elszigetelt vizsgálat, mely a tudás *egyik* területével foglalkozik, hanem előbb-utóbb univerzális gondolkodássá tágul. A gondolkodás egyik legmerészebb módjává, mely a kezdetből kiindulva minden létező és lehetséges dolgok tudására törekszik. „A filozófia tehát a megismerő megismerési teljesítéseit a legmagasabb és végső öneszmélés, önértés valamint önfelelősség által akarja megvalósítani, vagy ami ugyanazt jelenti, abszolút igazoló tudomány, még hozzá univerzális tudomány akar lenni” (Hua VIII, 3). Ebben a nagyon sokszor, más-más retorikai formában leírt mondatban voltaképpen megfogalmazódnak a fenomenológia fő törekvései és motívumai: az univerzalitás igénye mellett az önvonatkozás gondolata.

A fenomenológus munkája első sorban saját magán végzett munka - a nevezetes Wittgenstein-tézist parafrázálva. A saját tudatán, a saját életén és a saját világán. Melyek végső soron ugyanazt a tartományt jelölik. Husserl „egy csapásra” egy olyan régióhoz jut el, mely szinonim, de legalábbis egymásra utaló fogalmakként kezeli őket. A *Logische Untersuchungen*ben kezdődött meg a tudat struktúrájának a feltárása, valamint az intencionalitás elméletének kifejtése. Olyan, a fenomenológia mint szigorú tudomány számára kulcsjelentőségű fogalmak jelennek itt meg, melyek túlmutatnak a pusztán tudományos és ismereti jelentőségen, és a kései korszakban a fenomenológia mint metafizika és teológia fő motívumai is lesznek: a teleológia, az egység, az identitás, értelem, az eredet, összhang és egybehangzóság fogalmairól van szó. Ezek fogják garantálni a szigorú tudomány számára, hogy az értelemvesztés, az eredet elfeledése, az egység széttöredezése, az összhang megbomlása és a teleológia elvesztése miatt bekövetkezett válságból ki lehessen vezetni a válságban hánykolódó emberiséget. Céleszmeként tehát Európának, az európai emberiségnek egy olyan koncepciója jelenik meg, mely ideális formában lehetővé teszi ezen fogalmak megvalósulását. A husserli fenomenológiára pedig jellemző bizonyos következetesség: ezen

fogalmak éppúgy strukturáló szereppel bírnak a legalapvetőbb intencionális aktusok végbemenése során, mint a nagy ívű metafizikai-teológiai elgondolások szintjén. A teleológia, egység, identitás, összhang éppúgy jellemző az észlelésben betöltődő evidenciára, mint a jövőben betöltődő „igaz emberiség” eszméjére. A megvalósítás pedig egyfajta módszertant követel: pánmetodológiát<sup>36</sup>, a „szellem matézisét”, melynek alapvető lépése a redukció: visszamenni a kezdetekig, mindent újrakezdeni, vagy megismételni. Az újrakezdés alapját pedig csakis egy szilárd fundamentum szolgáltathatja: a *cogito* mint apodiktikus evidencia<sup>37</sup>. Ezt az építményt csupán hozzávetőlegesen lehet rekonstruálni ehelyt, inkább arra törekszem, hogy legalább a főbb fogalmakat tisztázzam valamelyest, melyek voltaképpen nem mások, mint a husserli válságterápia kulcsszavai. De – mint később látni fogjuk – magukban hordják saját ellentétüket is. Afféle önmegsemmisítő rendszerként működik az egész fenomenológiai építmény: a biztos fundamentum végső soron igazolhatatlan és bizonyíthatatlan marad az isteni, vagy metafizikai garancia bevetése nélkül (mint Descartes-nál), a teleológia megtörik, a *regressus ad infinitum* fenyegetése minden próbálkozás dacára folytonos marad, az egység mindig magában hordja saját bomlásának lehetőségét, az identitásról pedig kiderül, hogy az otthonosság mellé folyton beférkőzik az idegenség lehetősége is. Ahogyan Európát behálózzák a vándorcigányok karavánjai, és ahogyan az ész mellett folyton ott kísért a bolondság lehetősége is. A szigorú tudomány álma – mégis csak álom maradt.

---

<sup>36</sup> Ehelyt talán már érdemes visszagondolnunk arra, amit a bevezető fejezetben a „módszer moráljáról” és a kezdet problémájáról írtunk.

<sup>37</sup> Legalábbis egy ideig. Husserl nagyon sokáig kitartott a fenomenológia „kartezianus útján”, ám kései korszakában a *cogito* bizonyossága veszített jelentőségéből, noha apodiktikus evidenciaként módszertani szerepe megmaradt.

## *Saját tudat*

A fenomenológia egyik alapvető fogalma az intencionalitás, sőt, Sartre szerint maga a fenomenológia sem más, mint az intencionalitás maga<sup>38</sup>. Kirobbanni a világba, leszámolni a „táplálkozás filozófiájával” (Ld. Sartre, 1996), mely a dolgokat be akarja kebelezni, asszimilálni, integrálni magába. Sartre szerint „Husserl visszahelyezte a borzalmat és a bájta a dolgokba” (*i.m.* 93), sőt, üdvözli, hogy az intencionalitás gondolata „szabaddá tette a terepet, hogy új szerződést írassunk a szenvedélyekről” (uo.). Nem teljesen félreértelmezésen alapszik ez a lelkesedés, és fő vonását tekintve valóban forradalmi lépés szakítani az „immanencia filozófiájával”, és egy olyan viszonyulást felmutatni, mely az alanyt nem a világgal szemben, nem valahol fölötte vagy kívülre helyezi el, hanem a világ, vagy másképpen a dolgok kellős közepében. Borzalomról, bájról, szenvedélyekről beszélni azonban mégis csak erős interpretációnak tűnik a husserli filozófia vonatkozásában – még akkor is, ha a kései korszak valóban nyitottnak bizonyul az affektusok felé.

Megvesztegetően egyszerű röviden definiálni és körülírni, hogy mi is az intencionalitás: az a tény, hogy a tudat mindig valaminek a tudata. Ha örülünk, akkor valaminek örülünk, ha látunk egy labdát, akkor figyelmünk a labdára irányul, és ha eszünk, akkor mindig valamit eszünk. Az intencionalitás az élmények struktúrája, a fenomének megjelenésének mikéntje, „ahogyan a lélek egy mozdulata egy másikba fonódik, az a mód, ahogyan ez a mozdulat a fenomén egészén nyugszik, bele épül és benne helyezkedik el” (Levinas, 1993, 109). A tudat és a tárgy tehát nem két különálló entitás, hanem egy intencionális viszonyban léteznek, együttesen: egyetemes korrelációban. Nincs külön a tudat és a tárgy vagy dolog, hanem az én és a világ dinamikus egységéről van szó, a világról mint egyetemes korrelátumról: „a létező ezen nem-tematikus, közvetlen megjelenése nem a tudat előtt vagy a tudatban, hanem *tudatként* [kiemelés tőlem, D.S.]” (Held, 1972, 9) van jelen. A tudat és a világ nemcsak hogy szemben nem állnak egymással, hanem szinonim fogalmak: „az önkonstitúció fenomenológiája egybevág általában a fenomenológiával” (Husserl, 2000, 83). Vagyis ezek szerint mindaz, ami a fenomenológia, az „igazi” tudomány, a teológia vagy a metafizika, annak kulcsa az egyetemes korrelációban rejlik, mely kezdettől fogva a fenomenológia alap gondolata (vö. Vásques, 1976, 108), s míg a vizsgálódás területe újra meg újra módosult,

---

<sup>38</sup> Ami egy bizonyos, szűkebb értelemben meg is állhatja a helyét, csak hogy Husserl nagy figyelmet fordít azon jelenségekre is, melyek kívül esnek a tudat értelemadó tevékenységének hatókörén.

valamint kibővült<sup>39</sup>, de mindeközben az intencionalitás és az egyetemes korreláció a priori állandó és legfontosabb eleme a fenomenológiának.

Az intencionalitás bizonyos értelemben polemikus koncepció is, hiszen ezzel Husserl elutasítja a megismerés korábbi modelljeit. Azt az elképzelést többek között, hogy a megismerés egy szubjektum és egy objektum között végbemenő művelet lenne, melynek során a szubjektum mintegy elsajátítja, belsővé teszi, „bekebelezi” a tárgyat. Ennek szellemében szakít a klasszikus reprezentáció-elmélettel is, mely szerint a tárgynak a képe jelenik meg valahogyan a tudatban, s a megjelenítések, szintézisek gyökere pedig az öntudatban található. A végtelen regresszus veszélyére figyelmeztet, mert ha egy tárgy képe bent lenne a tudatban, akkor ennek a képnek a tudata is egy közvetítő képet igényelne, stb. (vö. Ullmann, 2010, 154). Az újkori tudatfilozófiák valamennyien igazolatlan és dogmatikus előfeltevésekkel operálnak, s ezért elérhetetlen marad számukra a közvetlen szemléleti evidencia, „maga a dolog”. Husserl egyik állandó vitapartnere például Kant, akivel pályája egészen át viaskodik<sup>40</sup>. A számos konfrontációs pont közül az egyik legjelentősebb, hogy elveti azt, amit Kantnál regresszív-konstruktív módszernek nevez: nevezetesen azt, hogy a konstruktív módon létrehozott képzet a regresszív módon feltárható öntudat szintetizáló tevékenységére vezethető vissza (vö. Kern, 1964, 95). Az intencionalitás modellje szerint a tárgyról való képzetünk nem konstruktív módon jön létre, hanem tiszta szemléleti közvetlenségen és evidencián alapul. És éppen ezért nem vezethető vissza semmilyen öntudatra, hiszen az intencionalitás túllép a tárgy-tudat kétpólusú modellen, és egy egységes élményáramra apellál.

Husserl számtalanszor veti filozófiai vitapartnerei szemére, hogy nem számoltak a szubjektivitás rejtélyével, hogy nem voltak elég radikálisak és következetesek – ennek ára pedig a tudományok, a filozófia és Európa válsága. Mindazon modellek, melyek a filozófia történetében az igazság megismerését célozták meg, végzetes előfeltevésekkel terheltek, így csupán szkepticizmushoz, relativizmushoz, s végső kifutásában válsághoz vezetnek. Mint fentebb láttuk, Husserl pontosan azért gyakorolt nagyon erőteljes kritikát a pszichologizmus felett is, mert a logikai törvényeket és igazságokat a pszichológiai értelemben vett tudat működésére akarta visszavezetni, vagyis tényekre és nem megkérdőjelezhetetlen törvényekre.

---

<sup>39</sup> A *Logische Untersuchungen* még „csak” a tudat teljesítéseivel és élményeivel foglalkozott, aztán az *Ideen*-ben be lett vezetve az *epokhé* és a tiszta én fogalma, később a statikus fenomenológia a genetikus módszerrel egészült ki, majd egyre nagyobb jelentőségre tett szert az életvilág és vele összefüggésben a történetiség fogalma, ösztönintencionalitás, stb.

<sup>40</sup> „... Descartes és Kant a két állandó, diametrálisan szembenálló pólus, melyek feszültségében Husserl azért küszködik, hogy a fenomenológiai redukció és ezzel egyáltalán saját filozófiájának értelmét világosan megragadja. Mindeközben az eltávolodás az egyik pólustól, azt jelenti, hogy szükségszerűen közeledik a másikhoz (Kern, 1964, 45)”.

Márpedig Husserl a *Logikai vizsgálódásokban*, a fenomenológia egyik alapvető művében a tudat intencionális szerkezetének feltárását tűzi ki célul. Ez a törekvés több szempontból is figyelemreméltó: egyrészt az intencionalitásról, mint a fenomenológia alapmotívumáról van szó, másrészt, tágabb perspektívából tekintve, az intencionalitás itt kifejtett fogalmát úgy is tekinthetjük, mint Husserl válaszát a kor (és természetesen saját) egyik fő filozófiai kérdésre; nevezetesen a jelentés problémáira. Münch „kognitív fordulatként” (Münch, 1993, 24) jellemzi ezt a szituációt, mely voltaképpen máig foglalkoztatja az analitikus filozófiát<sup>41</sup>, s melynek fő kérdése: honnan származnak kognitív és nyelvi kompetenciáink? Két olyan filozófust kell megemlítenünk e tárgyban, akik Husserl mellett (vele vitatkozva, rá hatást gyakorolva) hozzájárultak ezen fordulathoz. Az egyik Frege, akinek a jelentés és jelöllet megkülönböztetéséhez hasonló értelmű belátásokhoz jutott el Husserl is (vö. Ullmann, 2010, 175)<sup>42</sup>, a másik pedig Brentano, aki az intencionalitás eszméjét újra felfedezte a modern filozófia számára.

Münch szerint Brentano gondolatai nem is annyira a skolasztikára nyúlnak vissza, vagyis az „intencionális inegzisztencia” fogalmára, hanem arra az Arisztotelészre, akit a középkorban rengeteget kommentáltak<sup>43</sup> (vö. *i.m.* 42. sk.). A fogalmiság tehát skolasztikus lenne, azonban „Brentano minden kétséget kizáróan [...] Arisztotelész tanaira támaszkodik, vagyis a szenzitív és az intellektuális lélek apprehenzív képességének tanára” (*i.m.* 50). Arra ugyanis, hogy Arisztotelész szerint a lélek az, ami formát (*eidoszt*) ad a formátlan anyagnak (*hülé*). Az *entelekheia* az a lényegi forma, mely egy tárgyat azzá tesz, ami, vagyis a matéria egy lehetőségét megvalósítja, és Arisztotelész az *entelekheia* fogalmát gyakorta azonos

---

<sup>41</sup> Mint ahogyan már fentebb is láttuk, olyan diszciplínák fedezik fel maguknak Husserlt, és tanulnak tőle nagyon sokat, melyek amúgy szigorú kritikában részesültek volna tőle. Például a neurológia, pszichiátria, pszichológia, melyek a megismerés elemi szintjeivel foglalkoznak, de Husserlnek hasonlóképpen nagy a hatása az angolszász, analitikus filozófia egyes területein is.

<sup>42</sup> Míg Jaakko Hintikka szerint az intencionalitás gondolata és a husserli jelentésemélet (Husserlt egyenesen nyelvfilozófusként jellemzi) közelebb áll Russell elképzeléseihez. Aki a tudásnak szintén két fajtáját különböztette meg: leíró és ismeretségen alapuló tudást, s ennek következményeképpen párhuzamokra bukkan a szemlélet és a redukció fogalmait illetően is: „Russell ismeretségemlélete feltételezhetően 1913-as könyvében, a *Theory of Knowledge*-ben csúcsosodott ki, amelyben Husserl kategoriális intuíciónak szakasztott mását találhatjuk. [...]... a végeredmény Russell logikai és a matematikát megalapozni kívánó munkáját Husserl fenomenológiai redukciójának (vagy más szögből nézve: konstitúciójának) másaként léptette volna föl a lényegiségek birodalmában (Hintikka, 2004, 50)”.

<sup>43</sup> Ami több szempontból is figyelemreméltó. Egyrészt azért, mert Heidegger is afféle „naiv fenomenológust” látott Arisztotelészben, s Brentanóhoz hasonlóan ő is az *energeia* és a *dünamis* fogalmak értelmezésével jutott el nagyon fontos belátásokhoz arra a létezőre vonatkozóan, melyet ki tudatnak, ki pszichének, ki embernek, ki pedig jelenvalóltnek nevez (vö. Heidegger, 1994). Másrészt pedig azért érdekes, mert Husserl kései kéziratjai kifejezetten, de már korábban megtartott etikai előadásai is egy arisztotelészi színezetű etikát sejtetnek. Vagyis az intencionalitás gondolata nem marad meg kognitív szinten, hanem a világban elsősorban praktikusán élő monász struktúrája lesz. E dolgozatban nem tudom ezeket az egymásra hatásokat bizonyítani, de érdekes lenne összevetni egymással a különböző Arisztotelész-értelmezéseket: nagyon is jelentőségteljes lehet, hogy hol lehetne hasonlóságokat és eltéréseket kimutatni.

jelentésüként kezeli az *energeiával*, amit később aktusnak, valóságnak vagy tevékenységnek fordítanak (mármint német fordításokban). Az érzékelés során tehát az élő, eleven, szenzitív és intellektuális lélek egy dolognak a formáját, és nem az anyagát észleli, ez pedig azért lehetséges, mert a lélek már *lehetősége szerint* tartalmazza a formát. Münch szerint Brentano a pszichikai fenomének elemzése során tehát az arisztotelészi *energeia* fogalmát aktualizálja, rámutat ugyanakkor azon kérdésekre is, ahol már inkább Descartes az iránymutató. Ilyen például az igazság definíciója, ahol Brentano elveti Arisztotelész adekváció-elméletét, s ehelyett a *verum est quod clare et distincte perceptio* karteziánus elvére támaszkodik. Az inegzisztencia fogalma azonban kétségkívül a középkorból származik, és egy bennfoglalási viszonyt fejez ki. Az „intencionális inegzisztencia” tehát azt jelenti, hogy miközben a lélek ráirányul valamire, azt magába is kebelezi. Realitásuk tehát csupán a pszichikai fenoméneknek van: „ami intencionálisan létezik, az nem tulajdonképpen, hanem átvitt értelemben létezik, ami azt jelenti, hogy tulajdonképpen értelemben nem létezik [...] a pszichikus fenomének, illetőleg hordozóik léteznek, ám a fizikai fenomének nem léteznek” (*i.m.* 75). A husserli intencionalitás-konceptió számára azonban éppen a külső és a belső észlelés megkülönböztetése és egymáshoz való viszonya problematikus (vö. Ullmann, *i.m.* 148), mert végső következménye az lenne, hogy a külső észlelést egy belső észlelés hordozza, de ezen logika szerint a belső észlelést is hordoznia kell valaminek, és így végtelen regresszushoz jutunk. A végtelen regresszus lehetősége pedig egy olyasfajta fenyegetés a fenomenológia számára, melyhez mindig közel kerül, olykor bele is sodródik, s amellyel Husserl kezdettől fogva elszántan küzd.

Jelen esetben az a tét, hogy a tudat és a reflexió mozgása ne igényeljen újabb és újabb hordozó alapokat, hanem a tudat elégséges legyen önmagának (egy, a húszas évektől használt terminussal: *causa sui* legyen). Ekkor azonban mégsem elégséges önmagának, hanem az egész, számára intencionális aktusokban megmutatkozó világot igényli, mint korrelátumot. Amivel természetesen módosult a tudat fogalma, valamint átértelmeződött az én fogalma is. A tudat nem egyenlő az énnel, Husserl elutasítja az újkori filozófia öntudat-képét, valamint a metafizikai hagyomány én-konceptióit. Ahogyan egy nevezetes, sokat idézett szöveghelyben leszögezi: „Őszintén be kell vallanom, hogy ezt a primitív ént mint szükségszerű vonatkozáscentrumot képtelen vagyok megtalálni” (Husserl, 2009, 23). S nevezetes az ehhez fűzött lábjegyzet a második kiadásban: „Időközben megtanultam megtalálni; illetve megtanultam, hogy az adott tiszta megragadásában ne engedjem magam félrevezetni az én-

metafizika elfajzásaitól” (uo.)<sup>44</sup>. Az ötödik logikai vizsgálódás háromfajta tudatkonceptiót különít el egymástól: „1. A tudat mint az empirikus én valós [reell] fenomenológiai állományának egésze, mint a pszichikai élmények szövedéke az élményáram egészében. 2. A tudat mint a saját pszichikai élmények belső észleltése [Gewahrwerden]. 3. A tudat mint mindenféle „pszichikai aktus” vagy „intencionális élmény” összefoglaló elnevezése” (i.m. 21-2) – ez az utóbbi a legalapvetőbb szint Husserl szerint, melyben a szemlélet és az észlelés közvetlensége élményszerűen végbemegy.

Az élmény fogalma azért is nagy jelentőségű, mert hangsúlyozza, hogy nem feltétlenül megismerési aktusokról van szó, hanem arról a módról, ahogyan a világban élünk, ahogyan vele korrelációban vagyunk – noha az intencionalitás fogalmának ismeretelméleti irányultsága természetesen tagadhatatlan. (Ez a kettősség azonban mindvégig jellemzi Husserl filozófiáját.) Az intencionális élmény három összetevője: az intencionális aktus, az intencionális tartalom (felfogásértelem), valamint az intencionális tárgy. Az intencionális aktus strukturálisan több mozzanatra bontható. Az intencionális aktusnak van egyrészt matériája és minősége – részint e fogalmak adnak választ a „kognitív fordulat” kérdésre, nevezetesen a jelentéstulajdonítás denotatív és a konnotatív funkciójának problémájára. Az aktus matériája „annak a konkrét aktus-élménynek a komponense, mely ezt a matériát egészen más minőségű aktusokkal közösen bírhatja” (i.m. 40), vagyis többfajta minőségnek lehet azonos matériája. Ez részint arra is fényt derít, mit is értünk minőségen: a minőség az aktus tartalmára vonatkozó ítélet. Ugyanazon tartalomnak, matériának többféle minősége is lehet: „aki azt képzei, hogy *intelligens lények vannak a Marson*, ugyanazzal a képzzel rendelkezik, mint aki azt a kijelentést teszi, hogy *vannak intelligens lények a Marson*, illetve mint az, aki azt kérdezi: *vannak-e intelligens lények a Marson?*, vagy aki azt kívánja, hogy *bárcsak lennének intelligens lények a Marson!* stb.” (uo.). Ez pedig hasonló felfogás, mint Fregénél a *Sinn* és a *Bedeutung* közötti különbség.

Az aktus matériája és minősége azonban egy átfogóbb probléma része, mely az intencionalitás alapvető kérdéseire vezet vissza. Ahhoz nevezetesen, hogy az intencionális aktus nem más, mint értelemadás. Ezen – mint fentebb láttuk – nem kanti értelemben vett konstrukciót kell értenünk, hanem azt a faktumot, hogy élményeink mindig rendelkeznek valamilyen értelemmel. A konstitúció fogalma ezt jelenti: valamit megjelenéshez juttatni. Nem ad hoc értelemtulajdonításról van szó, hanem arról, hogy valamit mindig *mint* valamit

---

<sup>44</sup> Ez az önreflexió azért is különösen izgalmas, mert a például a *Fichte-előadás* kapcsán is láthattuk, hogy Husserl számára adott esetben igenis vonzónak bizonyultak az „énmetafizika elfajzásai”, vagyis korántsem mindig egyértelmű, hogy mit utasít el, és mit használ fel a fenomenológia számára.



ismerünk fel. A megismerés bizonyos értelemben felismerés. Amikor tekintetem az előttem álló cserepes virágra irányul, akkor az értelemadás folyamata zavartalanul megy végre, a növényt minden probléma nélkül azonosítani tudom valamiként, anélkül, hogy ez az értelem kifejezetten tematikussá válna. S amikor valamit felismerek, akkor egyszermind az adott dolog egységét és identitását is tételezem, a dolgot mint ugyanazt. E kérdés kapcsán is érdemes fölfigyelnünk egy alapfogalomra: Husserl a tárgyi értelem végbemenésének folyamatára gyakorta használja a „rögzíteni”, „rögzítés” kifejezéseket. Amit nem csupán metaforikusan, hanem nagyon is szó szerint kell értenünk: mivel élményeink a tudat héraikleitoszi folyamában keletkeznek és múlnak el, ezért csak akkor juthatunk szilárd jelentésekhez, ha ezeket a tudat *rögzíti*. Márpedig – mint fentebb láttuk – a válság leküzdésének útja érvényességek, törvények és igazságok felmutatása, melyek nincsenek kiszolgáltatva semmiféle relativizmusnak. Az intencionális aktusban tehát egy egységes tárgyi értelem jön létre, sőt, az intencionalitás kulcsfogalmai az egység, az identitás, értelem: ezek biztosítják az élmény egyöntetűségét valamint magát a megismerést. Identitás, egység és értelem nélkül nem beszélhetünk betöltődésről, igazságról, evidenciáról – márpedig végső soron ezek az intencionalitás elméletének a fő motívumai.

S itt ismét szükség van egy megkülönböztetésre, melynek óriási a szerepe az intencionalitás elméletében: a „felfogás-felfogástartalom sémáról” van szó. A *reell* tartalmak, vagyis az élmény érzéki és időbeli anyaga jelen van a tudatban, azonban nem formátlan, nyers minőségében lesz az intencionális aktus tárgya, hanem strukturáltan: valamilyen módon felfogva – itt ismét csak Brentanónak kell igazat adnunk, aki Arisztotelészig vezet vissza az intencionalitás elméletét. Később ez terminológiailag a *hülé* és *morfé* fogalompárosban fejeződik ki, de ha visszagondolunk arra, amit fentebb a brentanói és az arisztotelészi felfogások kapcsán elemeztünk, ott is hasonló kérdésekről van szó. (S talán azt sem túlzás kijelenteni, hogy ez a probléma az, amivel a husserli filozófia talán legelszántabban viaskodik: a strukturálatlan, nyers „anyag” és az intellektuális minőséget képviselő „forma” viszonya.) A tudatban tehát jelen vannak érzéki minőségek, mégpedig fenomenológiai értelemben valós módon vannak jelen, nem pedig valamilyen „bennfoglalás értelmében”. Ezek azonban nem aktusok, és nem tárgyak, hanem az intencionális élmény olyan összetevői, melyek nem jelennek meg, nincs róluk képzetünk, hanem a tárgy, „maga a dolog” az, ami megjelenik számunkra: nem a zöld és a rozsdabarna szín valamint különböző alakok, hanem egy cserep virág. Pontosan ezért a *reell* tartalmak nem is intencionális élmények, mert maguk az érzetek nem válnak tárggyá az élményben. Ebből következik továbbá, hogy a *reell*

tartalmak nem tartoznak az intencionális élmény tárgyi oldalához, hiszen átéltként vannak jelen, nem pedig vélt vagy megcélzott módon.

A tudatnak tehát lényegi sajátja a tárgyra irányultság; minden tudat valaminek a tudata. A tárgy azonban a legkevésbé sem egy „külső” tárgy, sem egy kanti értelemben vett magánvaló dolog, hanem *fenomén*, megmutatkozás. Amit Zahavi Tugendhatra hivatkozva „köztes dimenzióknak” [Zwischendimension] nevez (Zahavi, 1992, 57), annak okán, hogy a megjelenést valamilyen köztesség jellemzi az élményszerűség és a tárgyszerűség között, hiszen „egyaránt előfeltételezi azt, ami megjelenik és azt, akinek valami megjelenik” (uo.). A fenomenológiai vizsgálódás voltaképpen tárgya, a megjelenés maga tehát nem más, mint ez a korreláció a tudat és a világ között, vagyis egyfajta *köztes dimenzió*, köztesség. A fenomenológiának pedig az az ambíciója, hogy ebben a köztességben szilárd struktúrákat és jelentéseket mutasson fel<sup>45</sup>, és a tudatáramot, az élmények mindenkori fluxusát formákba rögzítse. Hiszen maga az élmény mindenkori térbeli-időbeli koordinátákkal rendelkezik, és a tárgyat ennek megfelelően mindig valamilyen aspektusból látjuk – mint az már az egészen korai, 1893-ból származó írásnak is egyik fő megállapítása volt -, vagyis a lehetséges megjelenés módjainak száma elvileg végtelen.

Az intencionális tárgy azonban nincs immanensen a tudatban, hanem transzcendens a tudathoz képest. Ami immanens a tudatban, azok a reell tartalmak. Ezért magának a tárgynak nem is szükséges valóban (reálisan) léteznie, elég, ha tudatunk van róla. „A tudat számára az adott lényegileg ugyanolyan, attól függetlenül, hogy az elképzelt tárgy létezik-e, avagy teljesen fiktív, vagy akár értelmetlen. Nem másként jelenítem meg *Jupitert*, mint *Bismarckot*, *Bábel tornyát*, mint a *Kölni Dómot*, egy *szabályos ezerszöget*, mint egy *szabályos ezeroldalú testet*” (i.m. 29). Ez a kitétel persze könnyen arra a feltevésre csábít, hogy az intencionalitás fogalma elmossa, vagy legalábbis kétségessé teszi a határt a valóság és a fikció között: bármi, amit elképzelek, az éppoly valóságos, mint amit észlelek. Csakhogy Husserl tesz egy fontos megkülönböztetést az aktusok fajtái között: vannak az *intuitív aktusok*, melyek szemléleti betöltődéshez, evidenciához jutnak, míg azon aktusok, melyek nem jelenlévő tárgyakra irányulnak, hanem múltbeli dolgokra, vágyakra, fantáziatárgyakra vagy éppen képekre (vagyis tárgyak nem jelenlévő, nem aktualitásában adott), „üres”, *szignitív aktusok*. Ami itt és most, egy jelenbeli szemlélet számára betöltődik, az valóságos. Az intuitív aktus objektíváló aktus, és teleologikus szerkezetű. Itt ismét egy klasszifikációra van szükség: a jelentéskölcsönző aktus valamint a jelentésbetöltő aktus megkülönböztetésére. Az utóbbiak

---

<sup>45</sup> Ekkor ugyan programszerűen még nem jelenik meg a „szigorú tudomány” koncepciója, de Husserl tudományfelfogása egyértelműen annak a vonásait viseli magán.

azok, amelyek „aktualizálják a tárgyi vonatkozást” (*i.m.* 81), vagyis teleologikus szerkezetük van. „Az intenció a betöltődést célozza, melynek során optimális mértékben megvalósítja a tárgyi vonatkozást, vagyis a tárgyat eredeti önadottsághoz juttatja” (uo.). Maga a dolog tehát csakis akkor adott, vagy pontosabban önadott, amennyiben egy intuitív aktusban a jelentésintenció betöltődik. Márpedig a megismerés szempontjából ez a döntő, hiszen a megismerés mindig két aktus egymásba olvadása: az apperceptív érzéki tartalmat hordozó szemlélet és a nyelvileg megformált jelentésintencióé – eredménye tehát egy igaz ítélet.

Husserl nagyon sok helyen beszél az igazságról, s ez a fogalom is a fenomenológia kulcsszavai közé tartozik, annál is inkább, mert az ismereti érteken túl morális és praktikus árnyalattal is színeződik. Igazságról ugyanakkor sokféle értelemben van szó, és maga Husserl is különböző magyarázatokat ad rá. Igazságról először is egy identitás értelmében beszélünk, amikor a megcélzott és az adott teljes fedésbe, összhangba kerül egymással (vö. Mertens, 1996, 194 sk.). Az identitás tehát mintegy az igazság lehetőségfeltételeként értelmeződik. Második értelmében az igazság fogalma az intenció és a betöltődés közti ideális viszonyban értelmeződik, mely szerint az igazság az abszolút adekváció mint olyan eszméje. A harmadik koncepció szerint az igazság noématikus oldal felől értelmeződik: mint az adott tárgy, mely betöltődik. S a negyedik igazság-fogalom pedig a noétikus oldal veszi alapul, s az intenció helyességére, megfelelőségére apellál. Vagyis „az 'adequatio rei et intellectus' először is egy *adottság*. Az adekvát adottság *másodszor egy ideál*. Kevésbé világos, ám mégsem kevésbé releváns, hogy az adekvát adottság *harmadik értelmében* mint a betöltődés kitüntetett módja *állítatik elő* (hergestellt werden muss)” (*i.m.* 196). Olyan terminusokkal kerül tehát közvetlen kapcsolatba az igazság fogalma (ideál, előállítás, összhang), melyek az igazság, és az igazság fogalmát igénybe vevő tudomány hangsúlyozottan normatív karakterére engednek következtetni.

S vélhetően ez az a pont, ahol Sartre lelkesedése célt tévesztett, noha motiváltan: az intencionalitás gondolata első sorban ugyanis ismeretelméleti irányultságú, hűen ahhoz a klasszikus filozófiai felfogáshoz, mely az ismeretkritikának juttat fundamentális, megalapozó szerepet. A kérdés az, hogy „mi az ismeret lényege, és mennyiben vagyunk képesek a megismerésre. – Az ilyen jellegű ismeretkritika a metafizika lehetőségének előfeltétele. Az ismeretkritika *módszere* a fenomenológiai módszer, a fenomenológia mint sajátos lényegtan; majd ebbe illeszkedik be szervesen az ismeret lényegéről szóló tudomány” (Husserl, 1972c, 28). Az elsődleges cél ennek szellemében nem más, mint azt a filozófia történetének egészén végigvonuló kérdést megválaszolni, hogy miképpen juthatunk igaz ismerethez, vagyis miképpen ismerhető meg az igazság. S mi az, amit egyáltalán igaznak tarthatunk, s amit

annak tartunk, azt hogyan tudjuk nyelvileg artikulálni. Vagyis bizonyos értelemben a kérdésselvetés irányultsága már azelőtt transzcendentális, hogy maga a fordulat bekövetkezett volna: „hogyan lehetséges objektív megismerés? Miben rejlenek a megismerés objektivitásának lehetőségfeltételei?” (Zahavi, *i.m.* 16). Ahelyett tehát, hogy a tudat valóban kirobbanna a világba, és szétszóródna benne, nagyon is rigorózus szabályszerűségek érvényesülnek az értelemadás folyamatában, mely az ideális igazságokat tartja szem előtt. S mint fentebb is jeleztük, ezeknek az ideáloknak, a törvényeknek valamint az igazságnak lényegi sajátossága, hogy nem faktikusak és időtlenek. Maga az intencionális aktus, valamint az élményfolyam mint pszichikai történés természetesen időbeli folyamat, de itt is szem előtt kell tartanunk, amit Husserl a *Prolegomenában* a pszichologizmus ellenében vádként megfogalmazott: tényekből nem következnek eszmék, márpedig az ismeretkritika célja ideálokra irányul. Az intencionális aktus akkor rendelkezik ismereti értékkel, ha betöltődik, és egy szemléleti evidencia jut általa igazságához, ha egy ideális jelentés klasszifikálja az érzéki sokféleséget, melyet egy ítéletben artikulálni lehet. Sartre-nak egy másfajta értelmezésben azonban mégis csak igaza volt, mert a tudat igenis, egy bizonyos értelemben valóban kirobban a világba, sőt, a fenomenológia alapvető terminusa lesz a világ. Ehhez azonban az szükségeltetik, hogy az ismeretelméleti tendenciák veszítsenek súlyukból a fenomenológiai leírások javára. Ez a kettősség azonban mindvégig jellemzi a husserli fenomenológiát.

### *Epokhé – „Ich bin in der Wahrheit”*

A fenomenológia első nagy megrázkódtatása a transzcendentális fordulat volt, ekkor vált le a tanítványok első generációja Husserlről. A világ zárójelbe helyezése azonban nem minden előzmény nélküli: organikusan következik a *Logikai vizsgálódások* gondolatmeneteiből. „Noha az *epokhét* csak *A fenomenológia ideájában* hozta szóba és nem a *Logikai vizsgálódásokban*, de már ebben is használta, mégpedig nagyon is szó szerinti módon” (Zahavi, *i.m.* 112). Ugyanerre a következtetésre jut de Boer is, aki azt állítja, hogy Husserl nem ad magyarázatot az immanens tárgy és a valós, fizikai kiváltó ok közötti kapcsolatra, s a fentebbi műben „ezért első ízben találkozunk az *episztemológiai* redukció egy formájával” (Boer, 1978, 49). Valamivel szofisztikáltabb módon, ám ugyanezt fogalmazza meg Derrida is, aki szerint a nyelv indikatív karakterének eliminálása az első lépés a redukciók bevezetése felé, „az indikatív szignifikáció a nyelvben le fogja fedni mindazt, ami a ’redukciók’ alá esik: fakticitást, világi létet, lényegi nem-szükségszerűséget, nem-evidenciát,

stb” (Derrida, 1973, 30). Husserl tehát, ha szó szerint nem is vezette be a redukciót még a *Logikai vizsgálódásokban*, de metodológiája már nem lehetett el nélkülük; pontosan az ismeretelméleti irányultság miatt.

Egy olyan radikális lépésre volt tehát szükség, mely abszolút és tiszta régiót teremt egy szigorú tudomány számára. Ahogyan fentebb olvashattuk: keresztúton állunk, ahol a filozófia életéről vagy haláláról döntünk. Heidegger ezt módszertani keresztútnak nevezte: „vagy behullunk a semmibe, azaz az abszolút dologiságba, vagy pedig sikerül az ugrás *egy másik világba*, vagy pontosabban: a világba egyáltalán”. A világ vagy a semmi. A világ választása egyszersmind önmagunk választása is, hiszen a döntésben való kitartás a személyiség kimunkálást is igényli. Foucault-i kifejezéssel: az önmagunkkal való törődést, az önmagaság technikáit. Ebben az értelemben a husserli redukció sem más, mint egy ilyesfajta technika: a mundán én saját magán végzett, folytonos munkája, egy újfajta személyiség megalkotása. A tét a világ vagy a semmi. Ez a tét nem csupán Heidegger, de Husserl számára is teljesen világos volt, még ha számára a világ és a semmi valamelyest mást is jelentett. Szimptomatikus azonban, hogy miként jelentett mást, valamint, hogy mégis miként jelenthetett hasonlót. Hiszen a fenomenológizáló, epokhét gyakorló én sem mond le világról, hanem a saját magán végzett átállítódással újra elnyeri, még hozzá egy igazabb és megbízhatóbb világot.

Husserl öneszmélésnek nevezi azt a pillanatot, amikor a mundán én ráébred transzcendentális énjére. A redukciót egyenesen énhasadásként jellemzi, melynek révén „egy csapásra” a világ és benne önmagunk egy egészen más minőségét tapasztaljuk. Noha valójában ugyanazt tapasztaljuk, mint az epokhé előtt, csak éppen egy más struktúrában, másfajta tekintettel. „Hiszen a fenomenológus ugyanaz marad, aki természetes módon megismer, érez, akar. Ő, vagyis ugyanaz, akinek ilyen és ilyen tapasztalati, teoretikus, esztétikai, gyakorlati meggyőződésesei vannak, továbbá ilyen és ilyen szándékai, elhatározásai, véleményei stb. folytonos fejlődésben és változásban, s voltaképpen ezek képezik természetes életét. A fenomenológus pedig ebből a természetes életből lép elő, kapaszkodik fel a reflexió magasabb megfigyelőállásaira, és ezt az életet nem csupán a néző, hanem a kutató gondolkodó tekintetével szemléli” (Hua VIII, 423). A fenomenológus tekintete előtt tehát nem más zajlik és morajlik, mint a saját élete, a saját tudata. Hiszen, mint fentebb utaltunk már rá, a saját élet, a saját tudat nem más, mint a világ élete, a világ tudata. A fenomenológus feladata pedig az, hogy távolságot nyerjen a közvetlen átéléstől, beleéléstől, kiszakadjon a „naiv”, „világgyermeki” létmódból, és képes legyen saját zajló életét, saját tudatának működését, és a mindeközben feltároló struktúrákat egy magasabb reflexió tárgyává tenni. Az én mintegy

megkettőződik, és az epokhé végrehajtása után előttünk áll az „abszolút érdekmentes szemlélő” (*i.m.* 92).

Husserl nagyon sok helyütt apellál erre az „érdekmentes szemlélőre”, mely mind módszertanilag mind pedig etikailag illeszkedik a szigorú tudomány programjához. Az érdekmentesség azért alapvető követelmény, mert különben rabjai maradnánk előítéleteinknek, bizonyos szándékok, célok és törekvések még mindig a világhoz kapcsolnának, s ez a kapcsolat zavarná az igaz megismerést. A természetes élet, a természetes világ egészét zárójelbe kell tenni, s felfüggeszteni minden reá irányuló érdeket és léttételezést. Ki kell szakadnunk a világból – állítja Husserl – hogy a másik oldalon elnyerhessük a világ egészét. Amíg kötöttek vagyunk a világban, addig hiányzik a képességünk a tiszta és igaz megismerésre – s e szempontból kulcsjelentősége van annak is, hogy itt egy aktív karakterű képességről van szó. A „naiv”, „természetes beállítódásban” és a hagyományok által irányított ember ugyanis ezen meg gondolás szerint passzív. A passzivitás pedig olyan erőknek ad át minket, melyeket nem csak hogy uralni nem tudunk, de olykor még átlátni sem – s ez a válság egyik fő oka és egyben tünete is. Husserl ezért használja számtalanszor az „ich kann” formulát: akkor vagyunk képességeink birtokában, akkor vagyunk szabadok, cselekvőképes, morális lények, vagyis az emberiség funkcionáriusai, ha nem kötnek érdekek a világhoz: „A természetes világbeli élet mint a világ érvényességét nyújtó élet nem tanulmányozható a természetes világbeli élet beállítódásában. *Teljes* átalakulásra, *egészen sajátos egyetemes epokhéra* van tehát szükségünk” (Husserl, 1998, I., 188). El kell veszítenünk a világot, hogy újra elnyerhessük azt. Ez egyszersmind a taylori „eloldódott szelf” fogalmára is emlékeztet; vagyis egy olyan énszerű képződményre, mely nem kötődik a világhoz. A megismerés és a praktikus cselekvés márpedig aktivitást igényelnek, a szabad tudat vagy személyiség „ich kann”-szerű cselekvéseit, vagyis kioldódást a világ kötöttségei közül.

Máshol az epokhét átmenetnek nevezi Husserl (vö. Hua XXXIV, 76), mely afféle „átjáró” a transzcendentális léttapasztalat felé, s melyen átmenve feltáru lnak az én eladdig látenciában lappangó struktúrái. És egy nagyon fontos fogalompáros ebben a folyamatban: a látens pátenssé válik, vagyis a redukció feltárja azt, amit a természetes beállítódás elfed. A nagyon sokszor használt „átmenet” terminus pedig arra enged következtetni, hogy a tudat alapvető létmódja ez: folyton útban lenni saját magához, egyszerre több modalításban, vagyis egyfajta köztességben. A tudatos aktivitás egyszersmind az elfeledettet is újra eleven tapasztalattá teszi, vagyis az epokhének hangsúlyozottan *kritikai* karaktere is van – amire Husserl is nem egyszer apellált. A kritika - a „szellem matézisének” jegyében – éppúgy vonatkozik elméleti mint axiológia és praktikus megfontolásokra. A reflexió és a kritika

egymást feltételező fogalmak (vö. O'Neill, 1977), s csupán ezen műveletek által tudunk ismét napvilágra hozni, látni és a közvetlen szemléleti evidenciában igazként felismerni olyan tartalmakat, melyek a természetes beállítódásban háttérbe szorúlnak, vagy éppen el vannak fedve.

Később Fink írja le úgy a redukciók processzusát, mint katasztrófát, mely valósággal kirobbant a természetes, mindennapi életből, és egy gyökeresen új típusú beállítódást és gyakorlatot követel a fenomenológustól: mint „radikális hasadást” (Fink, 1988, 12) vagy megfosztatást az emberi mivolttól. Az epokhé egy olyan aktus, mely „gyökérteleníti” az ént, kiszakítja életvilágából és radikálisan zárójelbe teszi minden bizonyosságát: a semmi elé állítja<sup>46</sup>. S az epokhénak valóban van semmités-karaktere is: „az epokhé tehát a negáció egy fajtája – a teljesítések sorának áthúzása (E III 10)”. S ez egyszersmind a tradíciónak a tagadása is. Hiszen, mint fentebb láttuk, a válság egyik jelentős oka pontosan az, hogy a természetes beállítódás embere belefeledkezik abba a világba és abba a tradícióba, melyben többnyire reflektálatlanul él. Husserl e szempontból feszültséget állapít meg a képzett és a képzetlen emberek között (E III 7), hiszen ez utóbbiak a *doxa* világában élnek, míg a képzés révén, és a képzés hatására az öneszmélés révén túl tudunk lépni a hagyományozott dogmákon és előítéleteket, és „az episztémé embere” (uo.) lehetünk. Vagyis a redukciónak didaktikai-pedagógiai funkciója is van, valahogyan úgy, mint Platónnál a barlang hasonlat esetében. Husserl itt ismét éles szembeállításokat fogalmaz meg a két világ között: „Mindig is megvolt a különbség az ész és esztelenség, a fogalmilag nem artikulált vélemény és az igazolt bizonyosság, a megszokásszerű és gondolkodás nélküli ítélkezés valamint a kritikailag megfontolt és mérlegelt ítélkezés között (uo.)”. Ezek a szembeállítások tudománykritikájának is sarkalatos pontjai voltak, vagyis hasonló tendenciákat ismerhetünk fel úgy a válság diagnózisának, mint terápiájának során.

Annak a lehetősége is felvetődik, hogy az *epokhé* által nyert mentális tartomány minősége a patológikus képzetekével rokon. A kettő közötti hasonlóságokra lesz figyelmes Blankenburg, mikor megkockáztatja a feltevést: „a „természetes magától értetődőség elvesztése esetén” valami olyasmiről van szó, mint egy 'patológikus' epokhé” (Blankenburg, 1979, 129). Ami azonban mégis megkülönbözteti a fenomenológiai praxist a világ élıhetőségét elvesztő eszelősségtől: önkéntes jellege. Szabadon választom, szabad aktust hajtok végre („ich kann”), legalapvetőbb transzcendentális képességemet működtetem, mikor visszatérek az ego evidenciájához, és ezt kimondva mondom ki saját idői létemet, saját transzcendentális

---

<sup>46</sup> „Nem a 'semmi' előtt állok-e ekkor; lehetséges ekkor még egyáltalán megismerés és tudomány?” (i.m. 34).

életemet mint képességet. A redukció így – Husserl szerint - nem az örületbe visz, hanem éppenséggel a szabadság felé nyit utat. A párhuzam ugyanakkor mégis csak motivált, hiszen az *epokhé* hasonlóképpen radikálisan idegen a természetes beállítódástól, mint az örület.

Két gyökeresen különböző létterületet kapunk tehát a redukciók sorozatának eredményeképpen. Az egyik: „az értelem forrása” ami „folyton mint az *élő* [living] aktusa határozódik meg, mint az élőlény aktusa, mint *Lebendigheit*. De az élő egysége, a *Lebendigheit* gyújtópontja, ami szétszórja fényét a fenomenológia összes fundamentális fogalmára (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit*, stb.), maga megmenekül a transzcendentális redukciótól, sőt éppen ő, mint a világi élet egysége nyitja fel az utat előtte” (Derrida, 1973, 10). A tisztaság és rendezettség tereuma nyílik fel Husserl szerint a redukciók által, mely feltárja az európai kultúrában és egyáltalán az életben rejtetten munkálkodó észet. A másik oldalon ott áll a gyanús világ, a maga bizalmatlanságra okot adó értelem-képződményeivel és gyakorlataival, melyek végül az európai tudományosság, kultúra és életvilág válságát okozták. Ezeket kell alapos kritikának alávetni, újraértékelni, valamint alaposan felülvizsgálni, mint lehetséges értelem-forrásokat. Másrészt a redukció egyszersmind teremtő erőként is fellép, hiszen egyrészt „készen” ott áll előttünk a világ és benne mi magunk, másrészt mindegyik radikálisan másfajta tekintet fog vetülni, mint mindaddig, mely bizonyos értelemben újjá is teremti a világot és benne az ént. Cairns jegyzetelte Husserlrel folytatott beszélgetései után, hogy „A fenomenológiai mező nem adott számunkra, hanem először meg kell alkotni [must first be created]. Ennyiben a fenomenológiai redukció alkotó...” (Cairns, 1976, 11).

A tudománynak, vagyis a fenomenológiának mint szigorú tudománynak pedig pontosan ez lesz a feladata: a teljesítő élet, a transzcendentális, szubjektív élet tanulmányozása, megfigyelése, szemlélése, lényegstruktúrájának leírása, invariáns alakzatainak feltárása. Husserl két értelemben is igénybe veszi a tudomány megjelölést: először is mint „eleven tudomány [lebendige Wissenschaft], mely az univerzális élet érdekében működik” (E III 1). Ez a fenomenológiának, mint első és mint praktikus filozófiának a feladata: az életből és az életért dolgozni az emberiség funkcionáriusaként. Vagyis a tudomány egyrészt maga az élet: ha a „tudós” nem más, mint a saját életét, a saját tudataktusait, vagyis a saját világát szemlélő lény, akkor világos, hogy mind a tudomány maga, mind pedig a tárgya nem más, mint az élet – természetesen egy nagyon speciális értelemben felfogva. De ha visszagondolunk arra, ahogyan Heidegger jellemezte a filozófiát: „az élet, a faktikus élet a filozófiának mint olyannak nemcsak tárgya, hanem ugyanakkor származási helye is, mert benne „megy végbe az a *fordulat* [kiemelés tőlem] is, ami a filozófiához vezet” (Heidegger, 1995, 11), akkor



nagyon is szembetűnő hasonlóságokra bukkanunk. Annál is inkább indokolt legalábbis bizonyos mértékig a motivációk hasonlóságáról beszélni, mert Husserl egy másik helyen azt írja, hogy az embernek igénye van az igazság megismerésére ahhoz, hogy praktikus céljait végre tudja hajtani. Ennek a tudománynak azonban univerzálisnak kell lennie, a világról kell szólnia: „minket, tudósokat visszavezet élethelyzetünkre, saját magunkra, mint környezetünkben és tudomány előtti megismerésben élőkre, ahogyan ez a praxisban megalapozódik, visszavezet továbbá azokra a motivációkra, melyek által megmutatkozik, hogy ez a megismerési mód nem kielégítő” (A IV 9). A tudományos beállítódás alapmotivációi tehát ez esetben is a tudomány előtti, praktikus életben rejlenek, az emberi praxis az, ami megismerésre ösztönöz. A tudomány második értelmében pedig a valóságos világ egy speciális területét is jelenti, amikor a tudomány maga válik a tudomány tárgyává, vagyis egyfajta metatudományt.

A praktikus kérdés azonban az, hogy 1, egyáltalán lehetséges-e egy olyan beállítódás létrehozása, melynek semmifajta érdekelttsége nincs a világban? 2, s ha lehetséges, akkor hogyan magyarázható az az ellentmondás, hogy ezt az „érdekmentes szemlélőt” nagyon fontos, tudományos és praktikus érdekek kötik a világhoz? Ha nem kötnék ugyanis érdekek a világhoz, akkor az öncélon kívül nem lenne semmi értelme sem a szigorú tudomány programjának, sem pedig a válságterápiának. Egy ekkora vállalkozásnak azonban, ami a filozófia mint szigorú tudomány, ami aztán egyetemes ontológiába, metafizikába, sőt, teológiába torkollik, nem lehet pusztán saját maga az igazolási alapja. S ezt Husserl sem állította egy percig sem, még azon írásaiban sem, ahol a filozófia még nem válik univerzális, praktikus igényű tudománnyá. Sonja Rinofner-Kreidl szerint az énhasadásra nem feltétlenül azért van szükség, hogy a husserli filozófia betűjét kövessük, hanem mert szerinte egészen egyszerűen nincs más módja a *felelős praxis*nak (Rinofner-Kreidl, 2002): konkrét, egyes személyemet alá kell rendelni egy általános ének. „Amennyiben tevékenységeim alapja az ideális és faktikus, illetőleg az individuális és általános énem közti megkülönböztetésben rejlik, akkor saját magamat *mintegy* egy olyan „helyként” tapasztalom meg, ahol fakticitás és idealitás, valamint a különös és az általános közvetítési processzusa végbemegy...” (i.m. 46). Ehhez a gondolatmenethez tartozik még az a meglátás is, hogy „saját magamra irányuló gondom ugyanakkor mások felé irányuló gond is, akiket „saját személyemben” képviselek” (uo.). Egy olyan *hely* vagyunk tehát, ahol a felelős praxis csakis közvetítések révén valósulhat meg. Ez a hely pedig bizonyos értelemben külső hozzánk képest, még akkor is, ha saját magunkról van szó, hiszen *énidegen* mozzanatok azok, amelyek a közvetítés munkájának lehetőségfeltételül szolgálnak. Vagyis egyfajta átmenetről, köztességről van szó ismét, mely

többfajta tendencia és motiváció keresztútján áll. Egy olyan toposzról van szó, mely egyszerre lehet utópia, atópia és heterotópia. Az ösztönzés mindig kívülről, a másiktól jön. Rinfner-Kreidl ennek szellemében tud elszámolni az „érdekmentes szemlélő” husserli ideájával is. Ez nem radikális és megfordíthatatlan önelidegenedést takar szerinte, hanem amikor redukciónról beszélünk, „az önmagunkká válás [Selbstwerdung] egy eszközéről [Mittel] van szó, az önmagunkká válás *egyik* eszközéről. A redukció azon felfogás metodikai kifejeződése, mely szerint az ember nem *puszta* természeti lény, hanem fölé tud emelkedni természeti meghatározottságainak, anélkül, hogy egy ilyesfajta öntranszcendálás lehetősége egy időfeletti szubjektum-instancia feltevésében alapozódna meg” (i.m. 50). Az érdekmentesség tehát ebben az értelemben kiszakadás lenne valamilyen „természeti állapotból” (passzivitásból), s ennyiben valóban komolyan vehető morális tétje van.

S kétség nem fér hozzá, hogy ez a mozzanat is komoly szerepet tölt be a husserli fenomenológiában. De mégis úgy gondolom, hogy nagyon sok konkrét szöveghely támasztja alá mégis egy „időfeletti szubjektum-instancia” elképzelését is. Hiszen ami a redukció révén feltárul szemeink előtt, az a saját „igazi énünk” (A V 1) is, igazi tudataktusaink, „az igazságban levő én, az igazságra, saját igaz létére irányulva, és csakis így létezve folyamatos jövőidejűségében” (uo.). A kései kéziratok fő témája pedig ezen én sokoldalú relacionalitásának a feltárása lesz, hiszen addigra világos lesz Husserl előtt, hogy az én mindenkor egy világban, egy interszubjektív közegben, saját testében, vagyis saját testi-ösztöni késztetéseinek engedelmeskedve és egy bizonyos tradícióban egzisztál. Ezek a „felfedezések” pedig komoly kihívás elé állítják „az időfeletti szubjektum-instancia” elképzelését, hiszen pontosan arra mutatnak rá, hogy a szubjektum sem nem időfeletti, sem nem instancia, de még a saját szubjektivitása is egy ismeretlen terület (rejtély) számára. Husserl mindazonáltal mindvégig kitart a szubjektivitás egy olyan koncepciója mellett, melynek áramló élményfolyama, vagyis a saját maga áramlása, időben konstituálódó és/vagy időt konstituáló törekvése nem más, mint maga a világ, maga az élet. S ezt a feltevést megőrzendő száll alá mind mélyebb szintekre, melyek magukba integrálják azon területeket is, melyek különben szétfeszítenék az én struktúráit. Nagyon sokszor előforduló formula az „ich bin” a kései kéziratokban, mely után a szubjektivitásra jellemző létmódok tételes felsorolása következik: „Már mindig is ismerem magam, személyes (emberi) önészlelésemben vagyok [ich bin...] mint én, aki önmagát folyamatosan észleli és észlelte. Vagyok, aki vagyok [Ich bin, der ich bin], emberi én saját múltam horizontjával, a múlttal, mint az általam észlelt múlttal – múltbeli életemben. Az énszerű időiesülés [Zeitigung], önmagammá lett voltom [Selbstgewordensein] és önmagammá válásom [Selbstwerden]

primordiális egymásbanlétében [Ineinander] vagyok [ich bin]. Én, állandó kapcsolatban a valami válni tudás [Werdenkönnen] egymással-létében és egymásban-létében” (A IV 3). Egy, a delphoi jósga feliratát a filozófia legalapvetőbb elvéül emelő filozófia számára kétségtelen, hogy az én rejtélyének a feltárása a legfőbb feladata. Az én rejtélyét, az önismeretet pedig Husserl csakis a transzcendentális szubjektivitás kontextusában véli megoldhatónak, pontosabban megoldandónak. A kérdés tehát az, hogy *ki* az, aki magáról „ich bin”-t mondvá beszél. A másik, szintén alapvető kérdés pedig az, hogy hogyan jellemezhető ez az én, vagyis milyen feladat hárul rá, *mit képes teljesíteni*, milyen lehetőségei vannak – vagyis mi tölti fel tartalommal a másik kulcsjelentőségű formulát, az „ich kann”-t.

Az én tárgya és egyszersmind alapja is a filozófiának mint szigorú tudománynak. Ahogyan egy kései kéziratban olvashatjuk: „első álláspont: pozitivitás. Megismerés tisztán a tapasztalatból. [...] Minden ismeret szubjektív módon adott. [...] A transzcendentális szubjektivitás mint saját magát megismerő. Környező világa mint a javak világa és mint megmunkált világ [Werkwelt]. Másik módszertani lehetőség: az evidencia radikális kritikája. Azonnali átmenet a fenomenológiai redukcióhoz, a karteziánus intenciók szerint. A szubjektivitás ezen kutatása mint út az egyetemes, tökéletesen kielégítő tudomány felé. A transzcendentális ismeretelmélet pedig átvezet egyrészt a transzcendentális esztétikába, másrészt pedig a módszertani idealizmusba” (A IV 2). A feszültség pedig mintha pontosan a Husserl által elképzelt tudomány ezen két ága között lenne: a transzcendentális esztétika feladata a szubjektivitás mikro- és makrostruktúráinak a feltárása, a módszertani idealizmus pedig szigorúan ragaszkodik a programhoz.

Márpedig az igazságról számos helyen állítja Husserl, hogy csakis az időtlenség perspektívájában van értelme: „semmilyen időbeli lét nem ismerhető meg apodiktikusan” (Hua VIII, 398). Anélkül, hogy az időbeliség problémájába alaposabban belemennénk, annyi mindenesetre megállapítható, hogy egy olyan filozófia számára, mely az abszolút igazságot célozza meg, az időtlenség állandó követelmény marad. Vagyis nélkülözhetetlen számára egy időfeletti szubjektum-instancia feltevése. Ennek módszertani kifejeződése az *epokhé* is, melynek elsődleges célja nem más, mint a karteziánus filozófia nyomdokain – majd idővel letérve erről az útról – az egyetemes megalapozás eszméje, a *cogito* apodiktikus evidenciája.

## *A kezdet és a cogito II.*

A transzcendentális fordulat<sup>47</sup> jelentősége pontosan ebben rejlik: egy csapásra feltárni a transzcendentális, teljesítő élet folyamatát, felfedezni az egyetemes korreláció jelentőségét és elérkezni a *cogito* bizonyosságához. Különös jelentőséget nyer az is, hogy Husserl a *cogitó*val kapcsolatban fogalmazza meg a már többször idézett fordulatot: „lépéseink biztossága filozófiai életről vagy halálról döntenek”. A *cogito* a husserli fenomenológia egyik alapterminusa, záróköve, a gondolkodás kezdete, a bizonyosság és a biztos alap. Módszertani, ismeretelméleti és etikai értelemben egyaránt. Hiszen a *cogitó*val, a megtalált bizonyossággal válik egyre erőteljesebbé a husserli fenomenológia kezdettől fogva jelen levő gondolata: az önkonstitúció és az önfelelősség parallelizmusa. A zárójel, az epokhé egy valódi kezdetet jelent, s egyszersmind – mint fentebb hangsúlyoztuk – az önkimunkálás egy bizonyos technikáját is. Ezzel együtt jár a radikális énhasadás, a mássálevés tapasztalata. Az újramegzdés csakis ezzel a tapasztalattal indulhat: elveszíteni mindent, saját magunkat is, és *ens mediumként* döntések erőterébe helyezni magunkat, a köztesség állapotába. A filozófia életéről és haláláról szóló döntés egyszersmind a saját életünkről és halálunkról is dönt. A valódi újramegzdés máshogyan nem történhet, csakis éles cezúrával. A kérdés – mégpedig perdöntő kérdés – az, hogy a husserli *cogito* esetében beszélhetünk-e valódi újramegzdésről? Előlegzésképpen csupán annyit szeretnék előrebocsátani, hogy ennek a kérdésnek a megválaszolása megszorításokat igényel, nincs egyértelmű igen vagy nem. Ám hogy miért nincs, annak szimptomatikus értéke van nem csak a fenomenológia, de a kezdet és a gondolkodás problémájának tekintetében is.

A szigorú tudomány egyik kulcsszava az apodikticitás. Az apodiktikus szükségszerűség követelménye, mely alól nincs semmiféle empirikus, időbeliségnek kiszolgáltatott kivétel, ami mindig, mindenhol és minden körülmények között igaz és érvényes. A szigorú tudomány igazságokat és érvényességeket keres, így mondhatni szükségszerű volt az a lépés, amely Husserlt a *cogito* evidenciájához vezette. Ahogyan első művében, melyben rátért a „kartezianus útra”, írja (szinte szó szerint ismételve Descartes elmékedéseit): „Amikor hozzákezdünk vizsgálódásainkhoz, semmiféle ismeretet sem szabad ismeretként elfogadnunk...[...] Így aztán kiindulásul nem kínálkozik egyéb, mint a *cartesianus*

---

<sup>47</sup> Maga a „transzcendentális” terminus természetesen attól a Kanttól származik, akivel Husserl egész pályafutásán át vitatkozott: „Ezen folytonos vita eredményeképpen, valamint a belső rokonság tudatában vette át Husserl 1908-ban a „transzcendentális” kanti terminust saját fenomenológiája megjelölésére (Kern, *i.m.* 31)”.

*kétkedés*: a *cogitatio* léte ugyanis – az élményé, mialatt megéljük és a reávaló egyszerű reflektálásban is – kétségtelen; a *cogitatio* közvetlen szemléleti megragadása és birtoklása már megismerés, a *cogitatio*-k az első abszolút adottságok” (Husserl, 1972c, 29). Vagy ahogyan később az *Ideen*ben fogalmaz: mindent, „az egyszerű énaktságokat is hozzászámolva, melyek által a világ spontán odafordulásban és megragadásban mint közvetlenül megélt tudatosul számomra, átfog a karteziánus kifejezés, a *cogito*” (Hua III, 60). De talán a *Karteziánus elmélkedések*ben domborodik ki leginkább a *cogito* tétje, és talán ebben a műben rajzolódik ki legplasztikusabban az a tudománykép, melynek a *cogito* a sarokköve: „Ezen a ponton Descartes-ot követve megteesszük a nagy fordulatot, mely helyes módon végrehajtva elvezet a transzcendentális szubjektivitáshoz. Ez a fordulat az *ego cogitó*hoz utasít minket, mely apodiktikusan bizonyos, ítéleteink végső alapja, amelyen minden radikális filozófiának alapulnia kell” (Husserl, 2000, 29). Két perdöntő következménye van a *cogito* felfedezésének: az egyik az abszolút megalapozás lehetővé válása, a másik pedig – az előzővel szoros összefüggésben – a szubjektivitás régiójának felfedezése<sup>48</sup>.

A megalapozás, amit egy abszolút bizonyosság jelent a megismerés számára, olyan fontossággal bír a fenomenológiai program (ám nem a fenomenológiai leírások) számára, melyet nem lehet eléggé hangsúlyozni. Mint fentebb jeleztük, Husserl e tekintetben „klasszikus” ismeretelméleti alapokra helyezkedik: találni kell egy végső alapot, evidenciát melyre a tudás és a tudomány épülete felépíthető. „Husserl fáradozásával összhangban, melyek a végső megalapozás transzcendentális elméletére futnak ki, az evidencia áll a középpontban, mint végső vagy fundamentális evidencia, melyre a transzcendentális argumentáció visszavezethető. A transzcendentális fenomenológiában ezen evidencia-alap feltételének először a ’cogitatio’ tesznek eleget, majd később, a pontosabban kifejtés mint eredendő időkonstituáló tudat, melyen a transzcendentális értelemkonstitúció végbemegy” (Mertens, *i.m.* 171). Az evidencia kulcsszó: mint közvetlen adottság, mint abszolút bizonyosság, semmi másra vissza nem vezethető alap. Az alap pedig nélkülözhetetlen része a szigorú tudománynak: „minden tudományos módszer legáltalánosabb formájának az az alapvető jellegzetessége, hogy valamilyen „alapra” hivatkozó megismerés, ami látást és belátást nyújt, továbbá alapot a további ítéletek számára, melyek nem pusztán vélemények, hanem tudományos igazságok, végérvényességek” (A IV 3).

S ebben ismét csak egy, a filozófia, vagy pontosabban az ismeretelmélet történetének

---

<sup>48</sup> Ahogyan láthattuk fentebb, voltaképpen mindkettő motivált volt már a *Logische Untersuchungen*ben is, ám a fordulat mégis kontúrosabbá tette a fenomenológia vonalait, és egy radikálisan új filozófia mellett kötelezte el a fenomenológust, legalábbis a husserli intenciók szerint.

egy fontos motívuma érhető tetten: a fundacionalizmus. Mint fentebb már említettük, Husserl már matematikusként, Weierstraß tanítványaként is a megalapozás problémájában látta a tudományosság kritériumát. Az alap tehát demarkációként is szolgál a tudomány számára, dönt egy tapasztalat ismereti értékéről: doxa vagy episztémé. Amennyiben az utóbbi, akkor az adott ismeret valamilyen levezetési, logikai és/vagy genetikus<sup>49</sup> kapcsolatban van az alappal. S minden „radikalizmusa”, valamint az újrakezdés elszántsága mellett vagy ellenére mégis azt kell látnunk, hogy ezzel a gesztussal Husserl voltaképpen a filozófia egy nagyon régi hagyományához csatlakozik. Mint ahogyan nem tette fel azt a kérdést sem, hogy valóban a tudomány mint olyan a lehetséges tudásnak az a formája, mely az emberiség válságát egyedül képes kezelni, éppúgy nem számolt el azzal sem, hogy a tudomány számára voltaképpen mit is jelent a biztos alap. A *Logische Untersuchungen*ben még nem vált felmutathatóvá ez az alap, noha mint fentebb láttuk a nevezetes lábjegyzetben az én problémájáról, a fenomenológia alapvető tendenciái már a transzcendentális idealizmus felé mutattak. A *cogito* felfedezésével azonban Husserl mint „radikális újrakezdő” éppenséggel a filozófia egyik legrégebbi hagyományához csatlakozott, ahhoz, amit „klasszikus fundacionalizmusnak” nevezhetünk (ld. Philipse, 2004)<sup>50</sup>.

A fundacionalizmus különböző meghatározásai megegyeznek abban, hogy a fő kérdés az igazolhatóság, mely ráadásul dominánsan egyirányú: az alapvető hitekből vezethetők le a további meggyőződések. Az alap egy olyasfajta bázis, mely kiküszöböli a *regressus ad infinitum* lehetőségét, a husserli fenomenológia egyik legfenyegetőbb kísértését<sup>51</sup>. Az alap nem szorulhat rá semmiféle bizonyításra, mert különben elveszíti bizonyosságát. Ennek következtében a klasszikus fundacionalizmus az empirizmus ellensége, hiszen ez azt „implikálja, hogy a tudományok első elvei a megfigyelés szinguláris ítéletei” (*i.m.* 17), melyek tehát nem rendelkeznek szükségszerűséggel. (Fentebb láttuk, hogy Husserl olykor valósággal militáns retorikával fakad ki az empirizmus mint „veszedelmes szkeptizmus” ellen.) A fundacionalizmus történetében Kant az egyik legfontosabb csomópont, mégpedig a transzcendentális én felfedezésével, mely aztán előképül szolgált a husserli filozófia számára is. Noha Philipse szerint – tekintve a keresztény háttérrel – felmerül a kérdés: „nem lehetséges,

---

<sup>49</sup> S amennyiben genetikus kapcsolatról van szó, akkor az alap egyszersmind eredet is. Ami pedig a genetikus fenomenológia és a kései korszak egyik kulcsproblémája. Erről bővebben később.

<sup>50</sup> Philipse elemzései a platóni és az arisztotelészi filozófiában mutatják fel annak a megalapozásra törekvő filozófiának a gyökereit, melyhez Husserl is tartozik – legalábbis e probléma tekintetében.

<sup>51</sup> S ehelyt ismét csak az időbeliség problémája lesz az, mellyel voltaképpen kétségbeesetten küzd a fenomenológia. Az időbeliségnek az elemzései ugyanis kétségessé teszik, hogy a genetikus fenomenológia kontextusában lehetséges-e még biztos alapról beszélni, valamint Husserl maga sem mindig biztos abban, hogy valóban sikerül elkerülnie a regresszust. Ha nem, akkor voltaképpen ingataggá válik a fenomenológia mint szigorú tudomány koncepciója, és nincs kiút a válságból.

hogy a transzcendentális én a halhatatlan lélek egy frissített [updated] változata...?” (i.m. 25). (Azért is föl kell figyelünk erre a kérdésre, mert Husserl számára is problémát jelentett a transzcendentális, halhatatlan énünk, valamint a mundán, halandó én közötti feszültség.)

Husserl esetében ismét csak az igazság kérdése az, ami a fundacionalizmus szempontjából perdöntő. Ez az, ami egy tudományt egyáltalán tudománnyá tesz, vagyis „axiomák deduktív rendszerévé” (i.m. 27), mely az igazságok számára egy egységes rendszert nyújt. A tudomány fontos karakterisztikuma tehát az egység, az összhang valamint a levezethetőség. A levezethető igazságok pedig fundamentális törvényeken, axiómákon alapulnak. Az *Ideen*ben vezeti be Husserl az egyes tudományok megjelölésére a „regionális ontológiák” kifejezést, mely tartalmazza az adott tudomány igazságait és lényegtörvényeit. Minden egyes faktumnak megvan a maga sajátos lényegstruktúrája, létrégiója, melyet a lényeglátás vagy eidetikus intuíció segítségével tudunk tanulmányozni, és ezen igazságok osztálya adja a regionális ontológiákat, melyeknek mindnek megvan a maga axiomatikus bázisa, melyek ismét csak a lényeglátásra, vagyis szemléleti közvetlenségre, evidenciára vezethetők vissza. Mindenfajta evidencia pedig az apodiktikus evidenciára, a „princípiumok princípiumára”.

Hiszen csakis az én rendelkezik apodiktikus evidenciával. A „reális világot” és saját világi énünket transzcendensként tapasztaljuk, csak a saját „tudatom mint áramló jelen adott eredendően és abszolút módon” (Hua III, 107). Ezért a saját tudat lesz az alap: minden princípiumok princípiuma” (i.m. 52). Érdemes hosszabban idézni: „Nos, elég a fonák<sup>52</sup> elméletekből. Minden princípiumok princípiumán [értjük]: azt, hogy minden eredendően adó szemlélet a megismerés jogforrása, hogy mindent, ami magát számunkra az „intuícióban” eredendően (úgymond megtestesült valóságában) felkínálja, egyszerűen fogadjuk el, mint olyat, ami adja magát [als was es sich gibt], mindezt semmilyen elgondolható elmélet nem cáfolhatja” (uo.). Husserl továbbá „abszolút kezdetről” (ld. uo.) beszél, s ezzel egyszersmind megtaláltuk azt a helyet is, ahol minden elkezdődik. Vagy újrakezdődik. Az abszolút kezdet tehát a közvetlen, apodiktikus adódás, másra vissza nem vezethető alap és eredet – vagyis paradigmikus öskép, norma. Aligha túlzás azt állítani, hogy a fenomenológia számára ennek a megtalált kezdetnek hihetetlen jelentősége van. Egyrészt programatikus és módszertani szempontból: megvan a szigorú tudomány sarokköve, másrészt azonban ezzel

---

<sup>52</sup> Husserl itt a „verkehrte Theorien” kifejezést használja, ami ismét csak a retorika kérdéseire irányítja a figyelmet. A „verkehrte” elsődlegesen azt jelenti, hogy fordított, fonák, átvitt szóhasználatban pedig azt, hogy bolond, lüke. Vagyis ellenfogalom; valami normalitástól való elhajlást jelent. Adott esetben ez teljesen világos: Husserl elutasítja az empirikus tudományokat, melyek tényekre, és nem valódi princípiumokra mennek vissza, s ezzel a szóhasználat is jelzi a fenomenológia mint szigorú tudomány erőteljesen *normatív* karakterét.

„egy csapásra” fel is nyílt a fenomenológia számára egy végtelen és tiszta vizsgálódási terület. Ez azonban korántsem jelenti, hogy ezzel megszűntek volna a nehézségek. Az, amit Dilthey az élet kifürkészhetetlen rejtélyének nevezett, a szubjektivitás szintjén tér vissza Husserlnél, sőt, előbb-utóbb maga is az élet fogalmát kezdi majd el használni erre a régióra. Az *epokhéval* ugyanakkor egy elvileg legalábbis kontrollálható, a szigorú tudomány lehetséges elemeit és szabályait felmutató régió vált egy csapásra megközelíthetővé. Egy olyan régió, ahol a rend rácsozata rávetül a dolgokra, és megadja a szavak és a dolgok egymáshoz rendelésének szabályait. Amikor kimondom: vagyok („ich bin”), ezzel egyszersmind egy rend affirmációját is kimondom, melyet fenntartani feladatom és képességeimet is erre kell irányítanom („ich kann”). Valamint egy grammatikát is kimondok, mely szerint az igazság helye az ítéletben van. Az igazság garanciája pedig én magam vagyok, a maga magát kimondó, a maga igazlétében.

### *Egy tiszta teória*

A Husserl szóhasználatában nagyon sokszor előforduló „abszolút” jelző a kétségbevonhatatlanság, az apodikticitás velejárója, s többnyire a „relatív” ellenfogalmaként bukkan fel. Márpedig – mint fentebb is többször utaltunk rá – nagyon is árulkodó az a tény, hogy Husserl mely szavakat használ, milyen kontextusban, és milyen elméleti háttérrel. Mint ahogyan az is, hogy ezen alapfogalmak (legyenek bár tematikus vagy operatív fogalmak) megvilágításával többnyire adósunk marad<sup>53</sup>. Noha az *Ideenben* „az „abszolút” kifejezés háromfajta értelemben bukkan fel: mint „abszolút adottság”, „abszolút pozíció” és „abszolút lényeg”. Mindhárom kifejezés a tudatra vonatkozik” (de Boer, 1973, 514). Ahogyan egy viszonylag korai írásban olvashatjuk: „csak a *cogitatio* abszolút módon adott (Hua XXXVI, 25)”. Az „abszolút” továbbá a „tiszta” jelzőnek is majdhogynem szinonimája, hiszen mindkettő az érzéki, empirikus, időbeli tartalmaktól való mentességet jelöli. A világot tehát nem csak azért kell zárójelbe tenni, mert az esetleges érdekek, a világ létének tételezése lehetlenné teszi az elfogulatlan megismerést, hanem azért is, mert a zárójel előtti világ nem

---

<sup>53</sup> De Boer Ingarden véleményét idézi, aki szerint „Husserl sem az *Ideenben*, sem máshol nem világította meg az „abszolút” fogalmát. Azt is állítja, hogy nem világos, hogy a különböző fordulatok között, melyekben a kifejezés felbukkan, milyen kapcsolat áll fenn (de Boer, 1973, 514)”. Ami már csak azért is különös, mert Husserl a filozófia egyik alproblémáját a nyelvben és a jelentésben látta. Több ízben kifejti, hogy csakis úgy lehetséges megértés a tudományban, ha a tudósok pontosan rögzítik az adott tudományterület fogalmait, melyeken mindenki ugyanazt érti, és kiküszöbölik a félreértés lehetőségét. Nos, ehhez képest az ő szóhasználatát sem egységes, hanem olykor inkább ingadozónak mutatkozik – ami ismét csak a fenomenológia mint szigorú tudomány belső feszültségeire, diszkrpanciáira mutat rá.



biztosít tiszta területet a megismerés számára. Purifikációs késztetésnek vagy hajlammak tudnám nevezni ezt, a fenomenológiai program egészét átható és motiváló törekvést, mely az ismeret szintjén éppúgy jelentkezik, mint az axiológia és a praxis területén. Az „abszolút” és a „tiszta” jelzők mintegy markerként is szolgálnak annak tekintetében, Husserl milyen értékeket és ideálokat tart szem előtt. Ennek két különösen fontos következménye van: a látás primátusa az észlelés során valamint a tisztaság ideálja. Az érzékszervek közül egyes-egyedül a szem rendelkezik ugyanis azzal a képességgel, hogy a láthatón túl belátást nyerjen a láthatatlanba, valamint az érzékiben észrevegye az érzéken túlit. (Nem véletlen, hogy a látás több nyelvben is a megismerés és a tudás metaforája.)

A látásnak pedig Heidegger szerint nem csupán az összes többi érzékszervhez képest van elsőbbsége, de még a gondolkodáshoz képest is, hiszen a gondolkodás diszkurzív tevékenység, a szemlélet pedig intuitív. A gondolkodás a szemlélet „után” jön, és azt fejezi ki fogalmilag, vagy arra építkezik, amit az észlelés során már megtapasztaltunk. A gondolkodás ezek szerint mindig már megkészt a látás „itt és most”-jához képest, vagyis a verbális artikuláció az „eleven jelenhez” képest. Sőt, Heidegger azt állítja, hogy „a gondolkodás mint olyan [...] a végesség pecsétje” (Heidegger, 2000, 47). Azért van szükségünk egyáltalán a diszkurzivitásra, mert nem rendelkezünk végtelen és időtlen szemlélettel. A megismerés azzal a kihívással áll szemben, hogy az igaz ismeret megszerzése érdekében túllépjen a mindenkori itt és most érzéki adottságokon: „Az elmélet első, eredendő értelmében az autonóm előítéletmentességben lefutó szemlélet hamarosan felébreszti azt a szükségét, hogy az igaz módon létezőként szemléltet [als wahrhaft seiend Erschaute] és kiválasztottat egy bizonyosan megmaradó szerzeménnyé és birtokká tegyük, a biztosságot szavatoló rögzítés által, és ezáltal javunkká, valami olyanná, mely megszokásszerűen rendelkezésünkre állhat, ám egy olyan bizonyosságban, mely a „szemlélet” restitúciója által mindenkoron evidens igazolását nyeri (E III 7)”. Az igaz módon létező tehát maradandó „javunk”, „birtokunk” kell legyen, melyhez bármikor folyamodhatunk, nincs kiszolgáltatva sem a véletlennek, sem a fakticitásnak, biztosságát a rögzítés művelete szavatolja. Vagyis abban az intuitív aktusban, amikor is a szemléletben „igaz módon” pillantjuk meg a dolgot, egyszersmind egy ugrás is történik: az érzékiben felfogjuk az érzéken túlit<sup>54</sup>. Valami időbeli létezőben időtlen lényegre, törvényre teszünk szert. A gondolkodás majd csak aztán következik.

---

<sup>54</sup> Vagy másképpen: a láthatóban a láthatatlant: „A látható világ a láthatatlannak egy szelete – mindenhol láthatatlan és mégis folytonosan jelenlevő hatalmak, az emberhez és az állatokhoz közeli, szellemi hatalmak – misztikusok – ezért az ember folyton a sors markában [in Schicksal] (E III 7)”

Heidegger megkülönbözteti továbbá a véges és a végtelen szemléletet. Az utóbbi „olyan szemlélés, mely mint olyan, magát a létezőt keletkezni engedi” (Heidegger, 2000, 55). A végtelen szemlélés magának a teremtésnek az aktusa, a tiszta semmiből való létrehozásé. A végtelen tekintet – ha szemlélni akar – megteremti tárgyát. Az a pillanat, vagy inkább az a pillantás, amely rávetül a létezőre, egyben keletkezésének, vagy inkább keletkeztetésének az aktusa. A tekintet „létezésbe hoz” – amennyiben végtelen. A gondolkodás ehhez képest privációként értelmeződik. Azért vagyunk kénytelenek gondolkodni, mert nem rendelkezünk végtelen szemlélettel. A véges lény azt látja, ami már egy másik, végtelen tekintet alkotása: észreveszi, amit elé helyeztek. Így az „érzékiesség lényegét a szemlélet végessége alkotja” (*i.m.* 50). Az ember ízig-vérig érzéki lény, de éppen az érzékiésen keresztül lehet hozzáférése az érzékfelettihez. Ezt a metafizikai ugrást pedig egyes egyedül a látás képes megtenni.

De miért nem a tapintás? Vagy a szaglás? Netán az ízlelés? Miért a tekintetnek jutott a feladat, megpróbálni hidat verni a véges és a végtelen, az érzéki és az érzékfeletti között tátongó szakadék felé? Ennek első megközelítésre minden bizonnyal olyan okai vannak, melyek az etikát egy olyan markáns axiológiával fűzik össze, ahol az efféle, a testiséghez erőteljesen kötődő affektivitásoknak a státusza alacsony. A tapintás a testiséghez kötődik, *par excellence* érzéki affektus, a szó mindkét értelmében. Éppígy az ízlelés, és a szaglás. A hallás abban a tekintetben van jobb helyzetben, hogy fülünkön keresztül a zene, a hallható harmónia befogadására vagyunk alkalmasak, és az is figyelemreméltó, hogy Husserl az időtudat működésének illusztrálására kizárólag a hallás területéről származó példákat hoz. Mindezek azonban együttvéve sem voltak oly nagy szolgálatára a nyugati metafizikai hagyománynak, mint a látás. A látás az idő- és érzékfeletti szférába nyújt belépőt, s noha maga érzéki, feledtetni képes érzéki karakterét. Márpedig amennyiben a redukció által mundán énünk mögött napvilágra bukkan transzcendentális egónk, akkor a tekintet sem kötődik többé az érzékiséghez. Husserl számtalanszor hangsúlyozza, hogy transzcendentális egónk halhatatlan, vagyis az epokhéval nem csupán a „természetes beállítódásból” jelentkezünk ki, de az időbeliségnek és fakticitásnak sem vagyunk többé kiszolgáltatva. „Elgondolhatatlan, hogy a tudat keletkezzen vagy elmúljon... [...] Csak az keletkezik, ami reális. A tudat azonban nem reális, hanem minden realitás feltétele” (Hua XXXVI 20). A lényeglátás pontosan azt jelenti, hogy a dolgoknak nem az esetleges, tényszerű tulajdonságait észleljük, hanem időtlen törvényeiket – ami már a *Prolegomena* célja is volt. Időtlen törvények szemléletére pedig csupán egy időtlen instancia alkalmas: ezért is van szükség a redukcióra. Megtalálni a végesben a végtelent, az időbeliben az időtlent. Nem arról van szó, hogy Husserlnél a tiszta szemlélet hozná létezésbe vagy keletkezésbe a dolgokat, hiszen túlzás lenne azt állítani, hogy

teremtésről lenne szó – bár olykor mintha egyes szövegek ezt az értelmezést sem zárják ki. Nem teremtésről, hanem konstitúcióról van szó; a megjelenés és az értelemadás folyamatáról. Viszont az *esse est percipi*-tétel, melyre többször hivatkozik Husserl, mégis arra enged következtetni, hogy a tiszta és abszolút tudat, ha nem is oka, létrehozója a dolgok létezésének, ám a tiszta és abszolút tudat az a hely, az a *toposz*, ahol értelmes a létezésről való beszéd. Hiszen minden zárójelbe kerül, így – szigorúan véve – csak azon dolgok esetében lehetséges létről és értelemről beszélni, melyek észlelhetőek – vagyis láthatóak – egy abszolút tudat számára.

Jonas – összhangban Heideggerrel – azt állítja, hogy „az elme legfennköltebb tevékenységét, a *teóriát*, olyan metaforákkal írják le, melyek többnyire a látás területéről származnak” (Jonas, 1954, 507). Ez azonban könnyen a retorika síkjára terelheti a kérdést – már ha nem volt eleve mindig is ott. A látás rendelkezik azon kitüntetett érzékleti módokkal, melyek valamennyi érzék közül csakis az ő sajátjai, s melyek emellett olyan értelmi alakzatok megszületését és kifejlődését is lehetővé teszik, mint a teória. Az első képesség a szimultaneitás. A látás több, térben elszórtan elhelyezkedő dolog apprehenzióját teszi lehetővé – egyazon pillanatban. S mivel egy adott időpontban sok dologgal van kapcsolat, ez teremt alkalmat arra, hogy összehasonlítsam őket, viszonylatokba állítsam őket: műveleteket hajtsak végre köztük és általuk. De Jonas tovább megy még egy lépéssel, mikor azt állítja, hogy ezáltal a látás magának az objektivitásnak mint olyannak az eredője. A tekintet előtt a létrejött dolog áll. A lét és nem a létrejövés (Heidegger is ezt állította) – mint mondjuk a hallás esetében, mely képtelen egy időpontban megragadni az időben létesülő érzékletet. A látás nem csupán a létre pillant, ám különbséget tud tenni a létesülés és a lét között. Meg tudja ragadni azt a sorsdöntő különbséget, mely elválasztja a változót a változatlantól, a temporalitást az öröktől. A látás a jelen látása, de az örökkévaló tudása: felelős azért az idealizációért, amely a jelent kiemelte az időből, és összekötötte az örökkévalóval.

A második jellegzetesség a neutralizáció. Ha tapintok valamit, hozzá kell érnem az adott dologhoz, akármibe is nyúlok bele. A szaglás sem mindig kellemes. A hallás talán nem teszi annyira intenzíven próbára érzékenységünket, noha nem nehéz olyan eseteket elképzelnünk, mikor a zaj nagyon is megterhelő. A látvány azonban megengedi, sőt megteremti a távolságot. Ott lehetek, anélkül, hogy valóban ott lennék. Szemeim elé hozhatják a világ legborzalmasabb eseményeit is (mondjuk az esti híradóban), de a kép és a szemeim között létrejövő távolság elegendő lehet a részvétel kikapcsolására. Látok, de nem kell részt vennem az élményben. A látószerv és a látott közti távolság egy olyan közeg kialakulásának kedvez, ami kikapcsol az

élmény, a tapasztalás eleven áramából, és ismét csak az objektivitás tárgyilagosságával ruház fel. A tekintet lehet szenvtelen („érdekmentes”), de a kéz vagy az orr nem.

S végül a távolság, melyet szabadon választhatok meg. Ha érdekel a megpillantott dolog, közelebb mehetek, vagy mozgással felfedezhetem az optimális nézési szöveget és távolságot. Egy festmény látványa például többféle nézőpontot kínál fel, melyek más-más élménnyel egészítik ki érzékletemet. De – noha a látott dolog is kijelölhet számomra megfigyelői pozíciókat – alapvetően mégis én, a néző választok: közelebb megyek-e, farkasszemet nézek-e a látott dologgal, vagy érdeklődésem mégsem készletet a távolság feloldására. Hosszan variálhatom a nézőpontokat, hiszen nem csupán a hely változik, hanem az idő is. Így a látás élményébe eleve bele van kódolva a végtelenség, az iteráció mozzanata: az „és így tovább”. A látási mező sohasem zárt, s ki nem meríthető. Ezzel azonban a látás ismét csak az idealitás horizontjának a megteremtéséhez járul hozzá, mert az a feltételezés áll háttérben, hogy „amit eddig a világban és a világra hatva tettem, azt a jövőben újra és újra megtehetem” („ich kann”), valamint „ezen idealizálások normalitása úgymond a természetes világ konstitúciójához tartozó forma” (de Folter, 1983, 172-3). A tekintet nem csupán valami újnak a felfedésére, de létrehozására is alkalmas, ha nem is a heideggeri értelemben vett teremtés révén.

A szemléletre, a látásra tehát aránytalanul nagy feladat hárul az észlelés során. Sem az ízelelés, sem a tapintás, sem a hallás, sem pedig a szaglás nem rendelkezik olyan kitüntetett szereppel, mint a látás. Vagyis a hús-vér érzékiség háttérbe szorul a megismerésben, melyben egy olyan instancia játssza a főszerepet, mely éppenséggel azért kitüntetett, mert a legkevesebb köze van az érzékiséghez, és a legközelebb áll mindahhoz, ami a teóriát jellemzi – vagyis egy taylori „punktuális szelf” által konstruált rend- és elméletkoncepcióhoz. Ahogyan Husserl már korai írásaiban is megállapítja: „A módszer: az „igaz módon adódóra” visszamenni. Ne elégedjünk meg az adottsággal, hanem vegyük szemügyre, mi ebből a valódi adottság. Megkülönböztetjük az adó aktusokat a nem adó aktusoktól. Ítéleteink a valóban adott „puszta kifejezései” legyenek. *A látás a végső* [kiemelés tőlem]” (Hua XXXVI, 3)”. Vagyis az, ami „igaz módon”, vagy valódiként adódik számunkra egy intencionális aktusban, az első sorban a látás során adódik akként. Hiszen a világ: megmutatkozás, fenoménként adódik, megjelenik számunkra: „Amikor megjelenik egy dolog, akkor a megjelenés maga minden kétségen kívül áll, adekvát észlelésem van róla. [...] A dolog észlelése, vagyis „látása” során az észlelés maga van jelen (*i.m.* 5)”. A látás során tehát a dolog jelen van számunkra, egy mostban, egy mindenkori intencionális aktusban van jelen, mint az én tétélezésem. Husserl azzal fűzi tovább a gondolatmenetet, hogy „az immanens tartalmakra

érvényes a tétel: *esse = percipi*, vagyis lét = megélt lét [Erlebtsein]” (i.m. 12). Az rendelkezik léttel, ami egy intencionális élmény összetevője, ennek pedig a látás az első rendű forrása. Amit látunk, az van. Vagy: az létezik, ami egy szemlélet tárgya. S ez máris normákat ad a lehetséges észlelés lehetséges tárgyainak, hiszen arról, ami a látás számára adja magát, ítéletet formálunk. Az ítélet „apriori ontológiai ítélet” (i.m. 14) a dologról, vagyis kifejezi a dolgot, ami adja magát, ám egyszersmind normatív érvénnyel jelenik meg: „Minden logikai-ontológiai tétel egyúttal normaként is szolgál minden dolog-tételezés számára [...] Előírják a dolog számára, mi az „értelme” (uo.)”. Az ítélet fejezi ki a dolog igazságát, az igaz ítélet pedig a szigorú tudomány alapkövetelménye: „minden tudományos fejtegetésben az igazságra törekszünk. Az igazságra törekedni azt jelenti, hogy az ész útjait keressük, melyeken nem pusztán tételeket állítunk elő, hanem ésszerűen megalapozott tételeket nyerünk” (i.m. 85). Igaz és egymásra épülő megalapozott ítéletek rendszerét.

A dolgok, melyek megjelennek számunkra, nem maguk a *cogitatio*k, hanem a *cogitatio*ban tételezettek, mégpedig igaz-létükben abszolút módon tételezettek. A dologság lehetőség-feltétele a felfogás, a tételezés. Ennek során konstituálódik az adott dolog értelme is –gondoljunk vissza Münch azon elemzéseire, melyekben a husserli intencionalitás gyökereit az arisztotelészi észlelés-modellben véli kimutatni. A pszükhé vagy tudat az, ami „átlekesíti”, formával és értelemmel ruházza fel azt, ami adódik számára. „A *cogitatio*k sajátos tartalma minden lehetséges létezőnek előírja az értelmét” (i.m. 16). Nem fenomenológiai *leírás*ról van tehát szó, hanem metafizikai *előírás*ról. Mégghozzá egy időtlen és abszolút érvényességgel rendelkező instancia előírásáról, hiszen Husserl ismét élesen elkülöníti egymástól a faktikust és az ideálist. Az előbbihez azon jelzők társulnak, melyek ismét csak ismerősek már a *Prolegomená*ból: véletlenszerű, esetleges, irracionális. Olyan törvényekre, lényegekre van szükség, melyek ideálisak, lényegiek. Ezek azonban a tudat fennhatósága alá tartoznak, a tudat pedig abszolút létező és egyáltalában véve: minden létezés alapja és lehetőség-feltétele. Egy rigorózus, törvényeket érvényesítő és létezéshez juttató instancia. Ez az abszolút tudat, vagy másként jellemezve tiszta tudat. Husserl egy másik esetben kifejezetten kanti értelemben vett regulatív ideákról beszél: „Persze, a dolog léte az aktuális tudat számára mindig egy eszme, de nem egy tisztán ideális lét értelmében vett eszme, mint egy szám vagy egy species, hanem egy kanti értelemben vett (többdimenzionális) eszme, sőt akár a regulatív eszme kifejezést is használhatjuk, kissé módosított értelemben” (Hua XXXVI, 77).

A „tiszta” jelző tehát Husserlnél első sorban azt jelenti, hogy valami mentes minden faktikus, empirikus, érzéki esetlegességtől. A tisztaság ebben az értelemben szintén normatív fogalom, mely egy ideált ír elő. Ez az ideál a faktikus, empirikus, érzéki adottságok között

nem található meg, ezért van szükség egy különleges módszertani eljárásra, mely hozzáférhetővé teszi, azon egyéb 'hiperjavakkal' egyetemben, melyek szintén a husserli gondolkodás értékhorizontján találhatók. A tudat tiszta régióját el kell határolni attól, ami esetlegességeknek, ténszerűségeknek, az időbeliségnek kiszolgáltatott: vagyis a tisztaság egyszerre erős demarkációs fogalom is. Ahogy a legelső fejezetben láttuk, topográfiai és kronológiai mérték egyszerre: elválasztja egymástól a normálist és a kórost, és megszabja az idő lefutásának mértékét. Melynek forrása nem más, mint a tiszta tudat.

### *A világ*

Az egyetemes korrelációs a priori másik pólusán pedig a világ van. A világ fogalmát Husserl vezette be a filozófiába, vagyis filozófiailag próbálta meg explicálni azt a szimpla tényt, hogy a világ, amelyben élünk, nem csupán a tudományosan vizsgálható világ, hanem mindenekelőtt életvilág, vagyis első sorban a teória előtti praxis világa, melyhez az észlelés biztosít hozzáférést: „...ennélfogva ez a világ számomra nem úgy van jelen, mint pusztai dologi világ, hanem ugyanezen közvetlenségben mint értékek világa, javak világ és praktikus világ” (Hua III, 59). A világhoz tehát személyes viszonyunk van, benne élünk, meghozzá másokkal, társszobjektumokkal egyetemben, a világ mindig közös világ is. A redukció arra irányul ugyan, hogy a világot tegyük zárójelbe, és egy darabját se őrizzük meg, de a világ marad mégis minden fenomenológiai vizsgálódás tárgya és az közeg, ahová a fenomenológus végül visszatér.

A világ a maga mindenkoriségében veszi körül a megtestesült szobjektivitást, s mint ilyen végtelen horizontot alkot, vagyis egy nyitott struktúráról van szó, mely bizonyos mértékben folyamatos módosulásoknak kitett. „Mindig már rendelkezem világgal – mely egy bizonyos értelemmel és értelemhorizonttal bír, lehetséges kiegészítések és lehetséges korrekciók egy nyitottan végtelen anticipációjával... [...] Erre a világra tettünk szert eleven történelmünk során, és ez is, mint általános, bár nem tudományos történelem, szintén a világhoz tartozik” (A IV 12). A világot a mindenkori mostban tapasztalom, de ezt a mostot körülveszi a múlt és a jövő horizontja, melyek újabb és újabb perspektívákat nyitnak fel. Új perspektívák lehetőségét kínálja továbbá a térbeli horizontalitás. „A horizontimplikáció kezdettől fogva az implikációk folyamatos közvetettsége és ennélfogva egy meghatározatlan, végtelenül sok jelentésű, meghatározatlanságukban diszjunktív modalitások végtelensége, implikálva a diszjunktív nyitottság módján. És mindez úgy, hogy értelemadásának

struktúrájában kezdettől fogva egy bizonyos több dimenzionalitást implikál, mely a meghatározott tapasztalat, tapasztalatszintézisek teljesítésének sokféle lehetséges útját nyitva hagyja” (D 1). Ez a nyitva hagyás, az a lehetőség, hogy újabb és újabb jelentések kapjanak helyet az értelemadás nyitottan végtelen horizontjában voltaképpen azzal a leírással korrelál, ahogyan a kezdet problémáját felvezettük. A világ nyitott végtelensége és ebben a tapasztalat folyamatos modifikációjának a lehetősége voltaképpen nem más, mint annak a sok irányú reflexivitásnak és relacionalitásnak a lehetőségfeltétele, amivel fentebb a kezdetet jellemeztük. A lehetőség tehát folyton nyitott, méghozzá *a priori* nyitott arra, hogy újabb benyomásokat szerezzünk, hogy az, amire eddig nem irányult rá a tekintet, esetleg a figyelem fókuszába kerülhessen. Az új, nem várt tapasztalat megjelenése is egy új kezdetet jelent az észlelési sémákban: „...nem minden, ami jön, előre jelzett módon jön, a tudatban a megelőzőre következőre „na, most A következik”. Motivált összefüggéseinkbe folyton betörhet egy nem motivált új dolog. Az első fázisok minden intenció számára ismeretlenek, belépésük tehát nem jelent betöltődést, de még nem is tárgyi fázisok, csak az objektíváló appercepció által válnak tárgyivá...” (D 5). Vagyis az új tapasztalatnak, az új kezdetnek addig van esélye újnak és kezdetnek lenni, míg be nem indul a tudat integráló és értelmező munkája, mellyel hamarost bekebelezi és a saját tárgyává teszi az újdonságot. Husserl máshol törésként jellemzi ezt az észlelés folyamában fellépő újdonságot, a „folyamatos fedésben fungáló hasonlóság töréseként” (D 7). Ennek során megpróbálunk ugyan hasonlóságot találni valami régebbi tapasztalattal, de ehelyett „differenciára, különbségre, nem-hasonlóságra” (uo.) lelünk. Vagyis az élményfolyam egyenletességében és összhangjában mindig felléphet valami új, ami differenciát és törést jelent – egy bizonyos szempontból. Husserl azonban a differenciát is a hasonlóság és a fedés egy lehetséges módusaként tünteti fel: „Ám ahol egy differencia fellép, ott ezen folyamatos betöltődés zavarát találjuk, vagy inkább a betöltődés helyett egy ellentétes fejleménnyel találkozunk, a „másként” tudatával. [...] Ez a belső tudat lényegi sajátossága, hogy szukcesszió (az eredendő szukcesszió), melynek minden fázisa maga is egy kontinuum. Formája szerint minden fázisra hasonlít a rá következő fázis, általános struktúrájában; azaz a hasonló fedéséről van itt szó [...]. Csakhogy ez a fedés az alapja a különbség tudatának, mégpedig egy folyamatos és hasonló változástudatnak. A hasonlóság egy áramló „különbséget” hordoz, a forma folyamatosan különböző kitöltődését, és lényege szerint ez a forma sohasem lehet hasonló” (uo.). A különbség és törés tehát csupán a hasonlóság és egyöntetűség módusza.

A világ egy potenciálisan nyitott horizontot jelent a mindenkori „itt és most” észlelés számára, vagy ahogyan Husserl a gyakran előforduló terminussal kifejezi: a „meghatározott

meghatározatlanság” horizontját. Elvileg nyitottan végtelen az élményfolyam, ám – és ez egy nagyon fontos adalék - a már megtapasztaltak mégis mintegy előre formálják a jövőbeli tapasztalatot. Husserl tehát – engedelmessé mintegy a fenomenológia belső ambivalenciájának - mintha mégis „visszavenné” ezt a nyitottságot a világtól, „visszavonná” ezt a lehetséges sokféleséget – utat engedve a fenomenológia integratív rendszertörekvéseinek<sup>55</sup>. Minden jelenség, mely radikálisan újat, törést, differenciát, különbséget jelentene, egyrészt előbb-utóbb tárgyiasul az appercepcióban, megteremtődik hozzá az a séma, melynek segítségével integrálható a tapasztalat folyamába, másrészt pedig minden, ami eltérést mutat az élményfolyamban az egymásra következő tapasztalatok egymást fedésétől, az csupán a hasonlóság egy módusát jelenti. Újra meg újra visszatérő formula a husserli gondolkodásban, hogy a jövőbeli tapasztalat igazodik a jelenbelihez, melyet a múltbeli formált. Vagyis egy meglehetősen erőteljes igazodási kényszer érvényesül a lehetséges tapasztalás során: „a mindenkor tapasztalt mint olyan a további tapasztalat számára regulatív módon előre jelez egy bizonyos stílust; úgy fut le, hogy a tapasztalt összhangba kerül a további tapasztalattal...” (Hua XXXVI, 77). A már megtapasztalt a tapasztalat további lefolyása számára mintegy regulatív elvül szolgál, ami szavatol az élményfolyam, a világ konstitúciójának összhangjáért. Meglehetősen erős normativitás érvényesül tehát már az észlelés során is; az időben későbbi élményt a korábbihoz igazítjuk, annak alapján értelmezzük, valamint egyáltalán arra leszünk figyelmesek, ami értékkel bír számunkra, ami érdeklődésünket felkelti. Ez az érdek vagy érdekeltség [Interesse] „pusztán a törekvés egy momentuma, mely a normális észlelés lényegéhez tartozik” (Husserl, 1948, 91). Ez az észlelés és egyáltalán a testi létezés hajtóereje, motivációja, mely egyszersmind a tapasztalat egységéért is felelős. Ki van zárva az észlelés anarchiája, ezzel szemben egy erősen archécentrikus struktúra érvényesül a tapasztalás során. Abban az értelemben, hogy a mindenkori tapasztalás-rétegek, a mindenkori eredetként szolgáló ősbnyomások afféle archét, alapot szolgáltatnak a világ konstitúciójának egyenletessége számára, ami szigorúan véve ki is zárja a váratlan meglepetéseket. Az előzetes tapasztalat megtanít arra, hogy mire számíthatunk a jövőben, hiszen a világ konstitúcióját, s ezzel egyetemben az én saját önkonstitúcióját egy bizonyosság szavatolja – amit Heidegger a „megnyugtató gondjának” nevezett. Ezt fejezi ki

---

<sup>55</sup> „Az élet azonban állandó mozgás, és ehhez mindenekelőtt hozzátartozik az is, hogy diszharmónia lép fel benne, hogy az igazolás törést szenved, és tapasztalunk valamit, de nem mint megegyezőt, mint ami az előföltételt betölti, hanem mint ami ennek ellentmond. Létbizonyosság és igazolás helyett sokkal inkább kétely keletkezik, pusztán feltételezés, végül pedig a negatív tapasztalat, a semmi látszat, az érvénytelenített lét tapasztalata. Ám az ilyen egyedi negatív tapasztalatok nem szüntetik meg a *normális összhang egyetemességét, ami újra és újra helyreáll* [kiemelés tőlem, D.S.]. [...] A diszharmóniából kommunikatív harmóniához jutunk, kölcsönös korrekció lehetőségéhez és így közösségben az igazsághoz” (Husserl, 1998, II. 183).



az „és így tovább”-formula is, a végtelen iterálhatóság gondolata: a végtelenségig variálhatom ugyanazt, ezzel a dolog lényege, igazsága és identitása változatlan marad. „Az „és így tovább” idealizálása mely minden tapasztalatunk iterálhatóságát jelenti, a világ struktúrájának állandóságát és a világról való tapasztalatunk érvényességének állandóságát implikálja” (de Folter, 1983, 172). Vagyis az igazság a megismerés célja, a praktikus cselekvés vezérfonala és egyszersmind előíró normaként, idealitásként is érvényesül minden további tapasztalat számára.

Husserl az antepredikatív tapasztalat elemzése során is egyre többet beszél arról a tendenciáról, mely irányt ad az én törekvéseinek. Azért adhat neki irányt, mert az én, a világban élve, felfigyel arra, ami ezért vagy azért érdeklődésére tarthat számot, vagy értéket képvisel számára. A megismerés, a tudás szenvedélye ösztönzi a kutatót: „szenvedélyesen törekszünk a belátásra [látás!], apodiktikus kétségbe vonhatatlanságra” (A IV 3). Azt akarjuk megismerni, amit értékkel bír számunkra, és az ébreszti fel az érdeklődést is. Husserl többször hivatkozik arra, hogy az észlelés [Wahrnehmen] egyszersmind értéként észlelést [Wertnehmen] is jelent. „Az élet éber életként az egyes ember élete és közösségi élet egyszersmind, s mint ilyen, az érdekeltség élete” (A IV 3). Vagyis az észlelés lehetőségfeltétele mindig egy előzetes szelekció, melynek során a lehetséges észleletek közül bizonyos kritériumok alapján kiválogatódik, mi tarthat számot az észlelő apparátus érdeklődésére. Ez a mozzanat nem is mindig tudatos, hanem az észlelés során spontán módon lezajlik egy normatív értékelés, mely a tekintet elé hozza azt, ami ezért vagy azért érdekes lehet a számára, míg más jelenségek a háttérben maradnak. Aki pedig „apodiktikus kétségbevonhatatlanságra” törekszik (azaz a fenomenológus, vagy az az ember-ideál, amit Husserl némely etikai előadásában, kéziratában normaként állított az „európai emberiség” elé), az csakis azt és úgy észleli, ami és ahogyan a megismerés egy bizonyos rendszere számára jelentőséggel bír.

Az észlelés továbbá nem pusztán receptivitás, passzivitás, hanem kifejezetten aktivitás, cselekvés: „Az észlelés az én cselekvése, vagyis hogy a test esztétikai jelenségeit cselekvő módon hagyja lefutni. Lefutásuk énszerű karakterrel rendelkezik, az énből származnak, s ez a szó tágabb értelmében cselekvés. Az esztétikai jelenségek lefutása tehát cselekvéslefutás...” (D 2). Az észlelés feltétele az, hogy egyáltalán testtel, érzéki testtel rendelkezünk. A testi lét azonban éppenséggel nem pusztán passzív, érzéki apparátus, hanem az az eleven, aktív test, mely még a tapasztalás, az észlelés során is cselekvést hajt végre, és nem pusztán megtörténnek vele a dolgok. Sőt, ha nem cselekszünk, akkor az is csupán az aktivitás egy módusza: „az egész test a szervek egésze és maga egy egységes szerv, állandóan mint egész

mozog, és amikor nem-énszerű módon mozog, vagy nem cselekszik, akkor ez is csupán egy módusza a cselekvő létnek” (uo.).<sup>56</sup>

Különös jelentősége van továbbá annak is, hogy Husserlnél az észlelésnek is megvan a maga normálesete: a felnőtt, egészséges ember észlelési képességeit veszi kitüntetett paradigmának. Ez esetben is, mint szokásos, minden egyéb észlelési mód a kitüntetett normáleset módusza. Minden ettől való különbséget az analógia, a fantázia, beleérzés segítségével próbál meg értelmezni<sup>57</sup>. Az eleven, egészséges test észlelési folyamata az általában vett észlelés optimuma, paradigmája, hiszen a világ észlelésének első rendű organonja nem más, mint a test, ami a környező világ koordinációs- és orientációs pontja. Ez azonban világ egy olyan idealisztikus elképzelésén nyugszik, melyben nincs helye az anomáliáknak, hanem az észlelés rendjét előre normák jelölik ki. Az interszjektív világ alapja a szociológusok és antropológusok szerint a reciprocitás, vagyis az, hogy az egyik egyén bele tudja magát érezni és képzelni a másik helyébe és helyzetébe. A jól ismert husserli formulával: én ugyan itt vagyok, a magam helyén és élethelyzetében, de csakis azáltal lehetséges megértés, hogy bele tudok érezni a másik ember helyzetébe: „mintha én lennék ott”. A beleérzés és beleképzelés, a helyzetek, lelkületek és interszjektív konstellációk azonban ismét csak egy idealizáláson nyugszanak: „A perspektívák reciprocitásának tézise előfeltételezi nem csak az érzéki, hanem a személyes normalitást is. Az érzéki normalitás a személyes normalitás alapja. A személyes normalitás a praktikus cselekvő ember normalitása, aki mint személy egy otthonos, tradíciók és erkölcsök által meghatározott világban él” (de Folter, 1983, 169). A normalitás mindenkori szabályait pedig az adott közösség állapítja meg és működteti, akár tudatosan akár nem.

A világ tehát mindig közös világ, vagyis megvannak az adott közösségre jellemző szabályszerűségei. Husserl maga is egy közös cél által vezérelt intézményrendszerre apellált. A bevezető fejezetben pedig láthattuk, hogy a különböző instanciáknak és intézményeknek meglehetősen nagy hatásuk van magára a konstitúciós folyamatra is. Előírásként kezdenek el érvényesülni; mind térben mind pedig időben demarkációs vonalakat húznak, és szigorúan elválasztják a normálist a kórostól, az egészségest a betegtől. Husserlt viszonylag ritkán tárgyalják a normalitás és a normativitás filozófusaként, műveiben ugyanakkor lépten-nyomon olyan elképzelésekre bukkanunk, melyek fényében a fenomenológiai filozófia - akár

---

<sup>56</sup> Vagy máshol: „Az észlelés *testi* aktivitás, belefoglalva a kinesztéziseket is” (Cairns, 1976, 19).

<sup>57</sup> Nem minősíti ugyan ezen létmódokat, de külön felsorolja őket, mint külön problémákat az észlelés értelmezése során: „...aztán az abnormalitás, a nonhumán szubjektumok, a vakok, a süketek, az idióták, stb. problémája, és az *eredeti*, az etikai törvények szerint élt élet problémája” (uo.).

mint metafizika akár, mint leíróművészet – a rendnek és normativitásnak egy meglehetősen markáns koncepcióját sejteti.

Mely már az észlelés során is több szinten érvényesül. Mint fentebb láttuk, hogy az észlelési sorok lefutása során is az összhang jelenik meg normaként, melytől mindenfajta eltérés modifikációként, modalizációként jelentkezik. Az észlelésnek továbbá van egy normálesete, az optimum<sup>58</sup>, melyben az intenciók célhoz érnek, betöltődnek és belesimulnak az észlelés egyetemes áramába. Az optimumban van az észlelés a maga igazságában, és ez a betöltődött igazság emelkedik ki normaként a „félresikerült” intenciók közül, mindenféle differencia, törés, alteráció és modifikáció pedig anomáliát jelent a tapasztalatban, melyeket a tudat nem a „saját jogukon” értelmez, hanem a korábbiakkal való hasonlóság, a fedés lehetősége alapján. A kérdés az csupán, hogy honnan származik az optimalitásnak a mértéke és az eszméje egyáltalán. Ha elvileg kezdőként tekintünk a világra, ha a fenomenológiai mező radikálisan újként és felfedezésre váró területként nyílik fel előttünk, melynek még sem strukturája, sem pedig kész narratívája nincsen, akkor honnan származnak azok a szabályszerűségek, melyek a mindenkori észlelésnek, intencionális aktusoknak megadják a mértékét, valamint a szavak és a dolgok egymáshoz rendelésének szabályait? Ha valamilyen időfeletti szubjektum instanciára hivatkozunk, akkor metafizikához jutunk. Ha a szubjektivitás áramló-eleven jelenére, akkor szintén valami ehhez hasonlóhoz, hiszen ez is egyfajta egyén- és közösségfeletti életelvet jelent, mely mint egyetemes szubjektivitás mégis csak instanciaként funkcionál. Nem tud nem akként hatást gyakorolni, mert ahhoz, hogy a világban ne uralkodjon el az észlelés anarchiája, ahhoz regulatív elvekre van szükség. A tudás rendszere, a fenomenológia, mint szigorú tudomány számára elképzelhetetlen a rögzített, fixált jelentések kiforgatása magukból, valamint a jelentéssorok lefutásában egy olyan rövidzárlat, amellyel ne tudna megbirkózni a transzcendentális áramlás integrációs ereje. A fenomenológia mint szigorú tudomány számára elképzelhetetlen egy esernyő és egy varrógép véletlen találkozása a boncasztalon. Ez kívül esik a normalitás rendjén, és súlyosan megsérti a transzcendentális grammatika szabályait. A nyelv mindenkor a közösség nyelve, melynek elsődleges funkciója az eszközszerűség az egyértelműségre törekvő közlés szolgálatában: „A szavak a „mindenki” pecsétjét hordják, és az „én mint bárki” úgy fejeződik ki, hogy mindenki így beszél, mindenki beszélhet így, és megértheti ezt” (D 4). Husserl végül az életvilágra apellál, és neki tulajdonítja a szavak és a dolgok egymáshoz rendelésének azon szabályait, melyek végső soron mégis csak egy egyén- és közösségfeletti instancia szabályai is, hiszen a

---

<sup>58</sup> „Husserl provokatív állítása az, hogy a normális az optimális” (Steinbock, 1995, 127).

mindenkori életvilág maga is szintén betagozódik az egyetemes törekvésbe, életbe és szellembe.

Vagyis azokkal a normákkal kell számot vetnünk, melyekről az életvilág leírása során tesz említést Husserl. Melynek az egyes ember már mindig is tagja, és nagyon szoros reláció áll fenn az egyes ember észlelése között, és a között, amit az adott életvilágban igaznak ismernek el, vagyis az önismeret és az életvilág megismerése között: „Ez a valóság, igazi, végső, abszolút önmegismerés: végtelen feladat. Tiszta, immanens véghezvitelében nagyon hamar elvezet ahhoz, hogy megkülönböztessenem a transzcendentális másokat (mint az egóban implikáltakat) önmagamtól, mint aki magamat tőlük megkülönböztetem és aki ebben egyszermind közösségre is lépek velük, ezzel pedig az önmegismerés hamarosan mi-megismeréssé válik, az abszolút össz-szubjektivitás ismeretév, amelynek konkréciójában a világ mint világ mindenki számára, mint általános birtok konstituálódik” (Husserl, 1998, II. 196). Amit magamban megismerek igaznak, az objektív módon, mindenki számára igaz, és fordítva. Vagyis a saját szubjektivitás és az össz-szubjektivitás kölcsönösen egymás regulatív elvéül szolgálnak, az igazság pedig normaként lép fel, mely az egész közösségre érvényes. Mely aztán a mindenkori konkrét észlelés során mint tipika jelenik meg, mint az életvilág stílusa és struktúrája. A típusos felismerés és egyáltalán megismerés adja meg azokat a szabályokat, melyek szerint az adott életvilágban egyáltalán élni lehet: „A perspektívák reciprocitásának tipizálási sémája képez kiindulópontot bizonyos normalitások számára a szociális kapcsolatokban. A reciprocitás-tézisben foglalt normalitások adják meg, hogy mivel számolhatunk. Sok, a perspektívák reciprocitásának tipizálási sémája által fellépő normalitás intézményesült és standardizálódott” (de Folter, 1983, 176). Vagyis a tipika intézményesül, az intézmény részéről pedig az életvilágot szabályozó normaként, előírásként lép fel. És fordítva: az intézményesülés, a tipika már előre megszabja a tapasztalás, a felismerés és a megismerés rendjét és tartalmát.

Mindezek fényében egyre kétségesebbnek tűnik egy „érdekmentes szemlélő” koncepciója. Az érdekmentes szemlélő ugyanis azért nem képes a megismerésre, mert ha egyszer nincs érdekeltsége a világban, akkor nincs motivációja a megismerésre. Sokszor hivatkoztam már erre az alapvető husserli tételre: az élet az érdekeltség élete. Ha azonban valakinek érdekeltségei vannak a világban, akkor máris rendelkezik előzetes motivációkkal, egy tapasztalat- és értelmezéskészlettel, mely alapul szolgál a mindenkori megismerés számára. A pszichológia, a szociálpszichológia számos adalékot szolgáltat ahhoz, hogy a szociális észlelés során milyen sémák és előítéletek lépnek működésbe, melyek egy adott közösség számára a rendet és a normát képviselik.

Husserl pedig nagyon is tiszteletben tartja a normalitás szabályait. Vagy ha nem is minden esetben a konkrét szabályokat, de a formális struktúrát, a szabályt, a normát *mint olyat*. Egy különös ellentmondás fedezhető fel tehát a husserli filozófia szelleme és betűje között. Husserl, a radikális újrakezdés filozófusa, aki egy eladdig ismeretlen terület: a transzcendentális szubjektivitás feltérképezését tartja az elkötelezett tudós egyetlen méltó hivatásának, valamint az emberiség funkcionáriusaként vállalja a „minden érték átértékelésének” programját, vagyis a radikálisan új utak felnyitását – mindeközben határozott irányt és kereteket szab a lehetséges tapasztalatnak.

### *Ich kann*

Az önkonstitúció ugyanaz, mint világkonstitúció: az ego noétikus-noématikus struktúrájának feltárása nem más, mint annak a folyamatnak, vagy inkább transzcendentális tudatfolyamnak a felmutatása, melyben minden számunkra való érvényesség és értelem létrejön. A fenomenológia nem más, mint a tudat szerkezetének a feltárása - ebben az értelemben beszél Husserl számtalan helyen úgy az énről, mint a fenomenológia legnagyobb rejtélyéről. Hiszen az *ego-cogito-cogitatum* reláció az, amelyben és ami által a világ és értelme adódik számunkra.

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 elvezették addig, hogy nem csupán a világ interszubjektív konstitúciójával kellett számot vetnie, de maga az ego is polifón képződménnyé vált, melynek egysége is egy saját magával való társulási folyamat (*Vergemeinschaftung*) eredménye. A történetiség és generativitás problematikájának megjelenése szintén egy univerzális hatókörű relacionalitás egy csomópontjaként mutatta föl az *egót*, valamint a passzivitás és a passzív szintézisek elemzése is olyan konstitúciós folyamatokra mutatnak rá, melyek kívül esnek a tudat hatókörén. Husserl ugyan óvatosan fogalmaz, s maga is elismeri, hogy korántsem éles az átmenet az aktivitás és passzivitás között, ám a passzív szintézisről szóló előadásaiban 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, melyek a tudat vakfoltjait képezik. Ezért is különösen izgalmas megvizsgálni azokat a szöveghelyeket, ahol Husserl azzal kísérletezik, hogy elszámoljon a passzivitás és az aktivitás egymáshoz való viszonyáról. Ennek a tétje korántsem csekély, és talán az az állítás sem bizonyul túlzásnak, hogy perdöntő a fenomenológiai program szempontjából. E ponton talán eldőlhet, hogy a fenomenológiai, leíró szándék vagy a metafizikai, programatikus törekvések alkotják a husserli filozófiai meghatározóbb vonulatát. Hiszen a fenomenológiai, deskriptív elemzések abba az irányba mutatnak, ahol egyre meghatározóbbá válnak a „tudat háta mögött” megtörténő események. Ez azonban azzal a következménnyel jár a válságkezelő programra nézve, hogy bizonyos jelenségek mintegy „kisodrónak” abból a mederből, melyben a transzcendentális szubjektivitás hömpölyög, és egy kezelhetetlen „senki földjére” kerülnek, ahol többé már nem a tudat javai és birtokai többé. Ez pedig a program hatékonyságát veszélyeztetné. Arról nem is beszélve, hogy a passzivitás maga is a válság egyik nagyon súlyos tünete.

Már fentebb is többször hivatkoztunk az „ich kann” formulára, mely Husserlnél mindig a szabadon, szabad aktivitásból végrehajtott vagy végrehajtható cselekvések lehetőség-feltételét alkotja. Lenni, és létünknek tudatában lenni, nem más, mint egy képesség működtetése. Az „ich kann” transzcendentális képességéről van tehát szó, mely, mint ki fog derülni, nehezen kezelhetővé és olykor átjárhatóvá teszi az aktivitás és 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 lehetőség-feltételének is tekinthető, ehhez azonban a transzcendentális, áramló őselet fogalmának bevezetésére van szükségünk, mely azonban meglátásom szerint meglehetősen kétes fenomenológiai státuszú képződmény.

Az „ich kann” tehát egy olyan formula, mely a teleologikus szerkezetű és énszerű, aktív világviszonyt jellemzi. Ez természetesen markánsan megmutatkozik abban az intencionális szerkezetű világtapasztalatban, ami a transzcendentális ego teljesítményeit jellemzi, ám Husserl kései korszakában jócskán kitágítja ennek a fogalomnak a hatókörét, és bevezeti az élet problémáját a fenomenológiába. Ezzel egy olyan tapasztalati mezőt nyertünk, mely jócskán meghaladja az egológikaként felfogott fenomenológiát, s így egy olyan területen mozgunk, ahol éppen a fenti határok válnak nehezen kezelhetővé. Az énszerű teljesítések így ugyanis az élet, mint egyetemes áram, vagy ahogyan egy helyütt fogalmaz: univerzális aktusok áramába ágyazódnak, s így az egyikre jellemző fogalmiság könnyűszerrel

konvertálhatóvá válik a másikba, ami így nem csupán zavart jelenthet, de óhatatlanul metafizikai spekulációkba gabalyodunk. Az élet, mint áramlás, teleologikus szerkezetű östörekvés 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 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 monásközösség 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 én teljesítményei, mely nem csupán konstituálja, ám alakítja is világát. Ahhoz azonban, hogy egyáltalán fennálljon egy efféle teleologikus, szabadságon alapuló világformálás és világteremtés lehetősége, már eleve rendelkezniünk kell egy képességgel, mely ezt lehetővé teszi. S e 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.

Ezen képesség feltárásához a transzcendentális esztétikához kell folyamodnunk. Hiszen amikor a fenti transzcendentális képesség alapvető működési területét akarjuk feltárni, akkor az észlelés szerkezetét kell szemügyre vennünk, mint azt a legeredendőbb konstitúciós szintet, ahol egyáltalán valami olyasmi, mint világ bejelentkezik. Ahhoz azonban, hogy egyáltalán a világ bejelentkezhessek, rendelkezniünk kell az észlelés képességével. Érzékiséggel, receptivitással, egyszóval: testtel. Azokat a folyamatokat pedig, melyek az észlelés során az *ego* oldalán lefutnak, kinesztéziseknek nevezi Husserl. Hiszen azt állítja, hogy egy tárgy észlelése nem merül ki az érzéki, hülétikus adatok regisztrálásában, s ezen lefutás észlelésében, hanem „bizonyos korrelációban áll a kinesztézis bizonyos fajtájával” (Cairns, 1976, 3). Márpedig Husserl a kinesztéziseket, tehát még egyszer 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” (*i.m.* 4), azzal a képességgel tehát, hogy egy tárgy mint tárgy egyáltalán bejelentkezhesék az észlelési mezőbe. Sőt, Husserl egyenesen azt állítja, hogy „egy tárgy identitása attól függ, hogy bizonyos relációban áll az „ich kann” képességével” (uo.) – azaz ez a képesség legalábbis hozzájárul a tárgykonstitúció aktusához. A kinesztézis tehát egy testi képesség, mely éppúgy szerepet játszik a saját test konstitúciójában, mint ahogyan a testen kívüli világ konstitúciójának is feltétele. A kinesztéziseket tehát 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, valamint mint a megélt testé. Az előbbi az a Körper, amelyik minden térbeli mozgás alapvető orientációs pontjaként, nullfokaként szolgál. Egy apodiktikus itt és most, egy abszolút *Da*, mely perspektívába állít minden tér-időbeli jelenséget, s melyhez képest a közelség és távolság fogalmai értelmet nyernek. Husserl azt állítja, hogy „minden perspektivikusság a kinesztetikus motivált változásokon nyugszik” (D 12 V.). 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 lehetőség-feltétele. Azért tudok észlelni, mert a térben és időben mindig már elfoglalom egy olyan pozíciót, mely minden világ-viszony középpontjául szolgál. Az így értett kinesztézis tehát egy testi séma, mely az észlelési folyamatok rendező elvéül 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” (Hua XI, 14). 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 továbbá arra, hogy az észlelés lefutásában perdöntő szerepe van az érzékszervek mozgásának. Ahogyan a kezeimmel tapogatok, mozgatom a szemeimet, 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 mozgatót és megélt testben működik.

2, S a fentiekben már bele is kaptunk abba a problémába, milyen szerepet is játszanak a kinesztézisek az észlelés során. Az észlelés az én odafordulásával veszi kezdetét – olvashatjuk az *Erfahrung und Urteil*-ban (Husserl, 1948) - melyre a tendenciózusan lefutó kinesztézisek motiválják. Egy dolog, valamint a dolog oldalainak észlelése csak úgy és csak azért lehetséges, mert érzékszerveink, testrészeink mozgásra képesek. Oda tudok hajolni, körbe tudom járni az észlelt dolgot, több aspektusból is szemügyre tudom venni, s végül az egyes részészleleteket egy egységes és saját magával összhangban levő tárgykonstitúcióban elrendezni. S ehelyt 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, melyek szorosan érintkeznek vele, valamint a praxis során nélkülözhetetlenek: a ruha a bőrön, az íróasztal, ami előtt dolgozik, stb (D 10 III). A világ az észlelés során fenomenalizálódik számunkra, és saját testi-lelki-szellemi mivoltomról is csak az észlelés során szerzek tudomást. Az észlelés pedig nem más, mint intencionális teljesítmény, melynek során valamit mint valamit fogunk fel. Az intencionális aktus pedig teleologikus szerkezetű, mely a fenomén betöltődését célozza. Ezt a betöltődést pedig úgy jellemzi Husserl, hogy az nem más, mint erő: „az ösbenyomás általi betöltődés az az erő, mely mindennel szembe képes rohanni” (Hua XI 37).

A telosz mozzanata kulcsfontosságú a fenomenológiában. Teleologikus maga az észlelés. 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 pedig a törekvés: tudattalan szinten az ösztönintencionalitás törekszik betöltődésre, míg a tudat célja igazság, bizonyosság és ismeret. „Így, általában mondva, minden cogito, minden specifikus énaktus egy, az énből kiinduló végrehajtott törekvés...” (Husserl, 1948, 82). Ezt a törekvés-mintázatot az egyes intencionális teljesítések összhangja határozza meg, melynek mindenfajta megbomlása, másfajta 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 (D 1). Az éntörekvéseket pedig az akarat tartja egységben, a tudatos akarat az ösztönök és a spontán észlelés szintjén fungáló törekvés egy magasabb foka – a legmagasabb pedig a megismerés, az igazság megismerésére törekvő akarat. Egy helyen Husserl egyenesen a következő kifejezést használja: „Wille zur Erkenntnis” (Husserl, 1948,

92)<sup>59</sup>. A tudatélet a megismerés élete – többek között, a megismerés azonban mindig kifejez egy praktikus létviszonyt is, vagyis alapvetően a praxis szintjén megy végbe.

Nos, ha az észlelés szintjén vesszük szemügyre a teleologicitást, akkor a fentebbiek kiegészülnek a testi-érzékszervi intencionális törekvéssel, ezeket pedig nem más, mint a kinesztézis vezérli. A kinesztézis ugyanis minden teleologikus teljesítés illetve lefutás alapvető feltétele. Láttuk: kinesztézis nélkül nincs észlelés, erről pedig Landgrebe azt állítja: „a tevékeny-lét legelementárisabb, és minden egyéb tevékenység számára alapul szolgáló módja az érzékszervek célra irányultsága...[...] egy olyan mozgás, mely végbemenése során észleli saját magát” (Landgrebe, 1977, 79-80). 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. És éppígy állítja Husserl is, hogy az intenció sem más, mint az élmény, „melyben a puszta megcélzás, a meglátottság rejlik; és betöltődése a magánál-a-célnál-levésben rejlik”, valamint, hogy ezen céltörekvések központja az én, mely mint „az aktív törekvés éber kisugárzás-centruma” (Hua XI 84-5) értelmeződik. A kinesztézis tehát maga 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, s az a mód, ahogyan a test a világban létezik: észlel, megragad, megéhezik és vágyakozik, eleve teleologikus szerkezetű. Már maga az észlelés is teleologikus, hiszen egy 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 érdekünk 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 kielégülésszint elérését célozza. Ahogyan Husserl mondja, minden effajta törekvés célja valamilyen *entelekhēia*. Az észlelés hatókörét, sugarát, tárgykijelölését mindig valamilyen érdek, érdeklődés motiválja, melynek mindenkor van egy optimális állapota, melynek elérése során a kinesztézisek az észlelés rendező elvéül szolgálnak. „... a valós éppígyléte [Diesselbigkeit] az alapul szolgáló, lehetővé tevő [vermögliehen] észlelés-sorokban identikusan előálló, ami az egyik optimumra vonatkozó észlelést és az észleléssokaságot az

---

<sup>59</sup> Máshol a megismerés szeretetére hivatkozik: „A görög tudomány eredete abban rejlik, hogy némely férfiakat, akiket teoretikus érdeklődést és a tárgyi megismerés iránti tiszta szerelem vezérelt, a belátásban adódó igazsághoz kezdtek közeledni” (Hua XXVII, 84).

identitásszintézis során átvezeti egy másik érdek-szituáció optimumába. [...] A teoretikus érdeklődés során a tudomásulvétel nem más, mint hogy tudomásul vesszük azt, ami éppenséggel adódik, a jelenségek szisztematikus lefutása során, melyet anticipált relatív optimumuk vezet át az abszolút optimumba...” (D 1). A dolgok észlelésének van egy mindenkori optimális állapota, egy abszolút pontja, mely felé a kineztezések vezetnek az észlelést. Vagyis (többnyire) a tekintetet, hiszen az észlelés ideális állapota a látás. Márpedig az igaz-lét, a dolgok igaz és identikus lényege nem más, mint az optimális adottság (vö. Hua XI 23). A kineztezés, az „ich kann”, ez a fungáló képesség, ez az alapvető célra irányultság felelős tehát azért, hogy igaz észleletekhez jussunk, felelős egyáltalán az igazságért: „az igazság következésképpen egy cél, melyet a megismerés során kell előállítanunk, elnyernünk” (Mertens, 1996, 198). Vagyis alapvető, vagy talán azt sem túlzás kijelenteni, hogy a legalapvetőbb rendszer- és módszertani szerepe a fenomenológiában mint szigorú tudományban, valamint a fenomenológiában, mint megtörténő tapasztalásban.

3, fentebb láttuk, hogy az észlelés alapfeltétele a receptivitás, az, hogy egyáltalán odaforduljunk az észlelthez. Az észlelt dolog pedig előzetes adottságában gyakorol hatást az észlelőre, vagyis motiválja az észlelés lefutását: „Az én számára a tudatszerűen konstituált csak annyiban van jelen, amennyiben afficiál. Csak akkor adott előzetesen valamilyen konstituált, ha valamilyen affektív inger gyakorol, akkor adott, ha az én az inger következtében felfigyel rá, felfogja, és ily módon fordul oda felé” (Husserl, 1948, 162). A potencialitás itt mint az „aktust-végrehajtani-tudás” (*i.m.* 83) jön szóba. Valamint a potencialitáshoz az aktivitás és a szabadság fogalmi rendelődnek: „az aktivitás és potencialitás eredendő mezője mint a kineztetikus mozgások mezője, azaz a *test* mint organizmus a közvetlen aktivitás mezője a tárgyak világában” (Cairns, 1947, 7). A testben fungáló én mindenkor a világhorizont egy csomópontja, mely horizont az érdekvezérelt odafordulásban tárul föl számára. Ez a horizontalitás pedig egy kései kézirat (C 13 III) tanúsága szerint egyaránt rendelkezik egy „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 világeszlelés megszületésének a helye, abszolút itt és mostja. A megélt test ugyanakkor egy mindenkor teleologikus szerkezetű kineztezésben tapasztalt test, melyhez a legelementárisabb transzcendentális képesség, az „ich kann” járul. Azaz mindenfajta konstitúció alapfeltétele nem más, mint egy eredendő potencialitás, mely aktivitás-karakterrel rendelkezik. Ekkor azonban természetesen már nem

csupán a megismerő aktivitásról van szó, hanem egyáltalán mindenfajta világviszonyról, mely a cselekvésnek is a legalapvetőbb lehetőségfeltétele: „A cselekvő törekvés összférajában, a benyomásszerű jelenszféra [impressionale Gegenwartssphäre] aktívan célra irányuló cselekvésében a kinesztézisek útrendszerébe ütközünk. De a cselekvés útjai, célra irányulásai egy gyakorlat által megszerzett uralom [Herrschaft] útjai” (D 12 I). Husserl kései korszakában nagyon markánsan van jelen az a gondolat, hogy világhoz való viszonyunk alapvetően praktikus jellegű, alapformájaként pedig célirányos tevékenységek, cselekvések jelennek meg, melyek (csakúgy mint az észlelés során konstituált jelenségek) uralom alá tartoznak. 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” (D 10 III). Azaz magának a tárgykonstitúciónak a feltétele ezen képesség megléte, ez a képesség pedig aktív karakterű. Pár sorral alább pedig: „mégpedig a testrészek, mint szervek a legerendőbb praktikus tárgyak, a test tehát az őspraxis birodalma, és ebből vezethető le minden térbeli-világi praxis” (uo.). 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 elvé lép elő, mely egyfajta *fiat* által a szabad és világteremtő szubjektivitás képzetében csúcson sodik ki.

Csakhogy míg fentebb azt állítottam, hogy az „ich kann” a szabadsággal áll valamilyen összefüggésben, akkor most a szabadság fogalmát meglehetősen tágan kellene értelmeznünk. A kinesztetikus képesség ugyanis alapjául szolgál mindenfajta akarati, szabadság-aktusnak, 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” (D 12 I). Az én tökéletes passzivitása mellett is fungálhat 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”. Vagy máshol, ahol azt elemzi, hogyan érintkezik test a körülötte levő tárgyakkal, akkor 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 rendelkezik...” (D 12 III). És éppen a kineztezéseknek ez a jellege hoz létre egy különös konstellációt az aktív és 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 móduszeként értelmezi, akkor két lehetőséggel számolhatunk.

Az egyik az, hogy a passzív szintéziseket is aktivitásként fogjuk fel, ez azonban fából vaskarika. A testem működik nélkülem is, 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. Ahogyan olvashatjuk is: „a passzivitás csak *verborgene* (rejtett) aktivitás” (Cairns, 1976, 49). Fentebb pedig azt láttuk, hogy Husserl magát a pusztá receptivitást, az észlelést is cselekvésként értelmezte. Ekkor azt mondhatjuk, hogy az élet ősráma magával sodor minden egyes élet-mozzanatot, és áramló jelenének egységébe rendezi ezeket és maga ez a sodrás jelenik meg eredendő aktivitásként. A kineztezés alapvetően teleologikus szerkezete arra csábít, hogy mindenfajta teleologikus törekvés alapjául szolgáljon, és mindenfajta intencionális struktúrában megjelenjék: a passzív szintézisekben és az ösztönintencionalitásban is, azaz mindenfajta törekvés alapjául ez a képesség szolgáljon.

Ekkor azonban nem kerülhető el az életnek, mint ősrétegnek a játékba hozása, s az egyes konstitúciós szintek egymásba csúsztatása. Az ősrélet maga válik azzá a konstitúciós szintté, mely mögé már nem lehet visszamenni, s melynek két alapvető mozzanata a teleológia valamint 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 (D 12 I). Ekkor azonban a képesség mint olyan az élet fogalmához rendelődik, ebben pedig kifejezetten teremtő (és önaffirmáló) erőként lép föl. Ekkor azonban, úgy vélem, magunk mögött hagytuk a fenomenológiát, mint tisztán a tapasztalat feltárására szorítkozó leíróművészetet, és mélyen bent járunk a metafizikai spekulációk sűrűjében, hiszen az élet fogalmának ilyen, minden jelenség számára alapul szolgáló felfogása, valamint aktivitásként, őstörekvésként és egyetemes harmóniaként való értelmezése, affirmációja gyanúsán idealisztikus, hegeli karaktert kölcsönöz a fenomenológiának (amit – mint fentebb láttuk - maga Husserl is elismert többé-kevésbé). Valamint azok a husserli törekvések is, melyek egy mindenek

lehetőség-feltételül szolgáló bázis, valamilyen eredendőség, őseredet feltárását célozzák, inkább tűnnek egy romantikus és pátosszal telt eredet-kutatásnak, mintsem ismét csak tárgyyszerű fenomenológiai leírásnak<sup>60</sup>.

Úgy tűnik számomra, 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 nála, és csakis olyan fogalmak segítségével lehet elszámolni velük, melyeket egyáltalán nem tudunk felmutatni a tapasztalatban. Az élet, mint egyetemes áramló őstörékvés afféle univerzális jolly jokerré válik a kései fenomenológiában, mely magába vonz, és feloldani igyekszik azokat a teoretikus problémákat, melyek az én szintjén zavart okoztak. Mindezek fényében pedig különösen figyelemre méltónak figyelemre méltónak és megfontolásra különösen érdemesnek tűnik az a mód, a leírásoknak az a mozzanata, hogy akármerről indulunk el a fenomenológiában, a következetes elemzések elkerülhetetlenül a metafizika vidékére vezetnek. Nem lehet, hogy maguk a dolgok ilyenek, hogy ez természetüknek inherens eleme?

### *A fenomenológiai rendszer*

Az egyetemes korrelációs a priori nem más, mint a világba való beágyazottság. Ez a beágyazottság az észlelésben, az intencionális élményben jut újra meg újra betöltődéshez, megerősítéshez, akár tudatosan, akár nem. A világ az észlelés során mutatkozik meg számunkra, az észlelés szerkezete pedig az intencionális élményhez utal. A transzcendentalitás ezt jelenti Husserlnél: mindennek, ami van, ami létezik, egy viszony a forrása. Az a viszony, amely által valami beíródik az észlelés rendjébe. Az észlelés rendje azonban egyszersmind a tudat és az idő rendje is, vagy más más oldadról a szubjektivitás rejtélye. Újabb és újabb megközelítési módok, s ezzel együtt újabb és újabb terminusok jelennek meg a husserli filozófiában, melyek megpróbálnak elszámolni ezzel a rejtéllyel, míg végül az élet fogalma és Isten (vagy az egyetemes ész, logosz) ideája lesz az, ami egységbe foglalja az egymásra, vagy inkább egymásba épülő rétegeket. Az élet azonban a transzcendentális szubjektivitás élete. Hiszen – mint fentebb láttuk – Husserl számára botránykő, ha rejtélyek, esetlegességek maradnak a tudás rendjében. A tudat észlelő apparátus

---

<sup>60</sup> Találónak érzem itt Ignotus Pál csipkelődő megjegyzéseit: „minden „ős”-sel kezdődő összetett szó, amennyiben elemi erők igézetére utal, német és csakis német találmány. [...] más nyelvben [...] föl sem lelhető, csak németben”, s bizonyos „ditirambikus titokzatosság” lengi be szerinte ezeket az összetételeket (Ignotus Pál, 1989, 110).

- lenni annyi, mint észlelni. Husserlt ezért is foglalkoztatják oly sokat azok az állapotok, amikor a mundán én „kikapcsolódik” az észlelés aktivitásából, például alszik, vagyis passzív. Hiszen a világ felfogása, a benne való praktikus tájékozódás és egyáltalán: az észlelés mindig aktivitás: „A transzcendentális ego, mely közösségben [Gemeinschaft] van saját magával, mely a világot konstituálja és bírja: *éber ego*” (Cairns, 1976, 68). Ebből az ego kikapcsolódik ugyan az alvás idejére, ám az ebből adódó nehézséget Husserl azzal hidalja át, hogy a tradíció és az élet őszáma akkor is jelen van<sup>61</sup>. Valamint akkor is, amikor a mundán én meghal. A végeesség egyszermind az aktivitás elvesztésének lehetőségét is jelenti, az „ich kann” áthúzását. A teljes passzivitást.

Ezzel azonban megkérdőjeleződne maga a fenomenológiai program, hiszen ez az abszolút és tiszta tudat határainak a szétfeszítését jelentené. Kétféleképpen próbálta meg Husserl az ebből adódó problémákat kiküszöbölni: egyrészt a transzcendentális szubjektivitás határainak a kiterjesztésével, másrészt (és szorosan ezzel összefüggésben) az aktivitás, az „ich kann” fenntartásával. Vagyis a transzcendentális áramban, a tapasztalat és az észlelés folyamában erős integrációs kényszer érvényesül; és a tudatfolyamnak ez az erős sodra magával ragadja mindazon jelenségeket is, melyek ezért vagy azért nem illeszkednek a tudat struktúráihoz. Ha visszagondolunk arra, hogy Sartre „bekebelezésként” írta le a tudatfilozófiák működését, azt kell látnunk, hogy minden progresszív szándék ellenére valami egészen hasonlóról van szó Husserl esetében is: a tudat egyrészt birtokba akarja venni az észleltet, másrészt pedig minden egyes fenoménnek megtalálni a maga rendszertani helyét a tudás rendjében. Akkor is, ha maguk a jelenségek „makrancoskodnak” vagy „elvárásokat kereszteznek” olykor. A fenomenológus tekintete megtalálja azt a pozíciót, azt a perspektívát, ahonnan szemlélve mégsem bomlik meg a dolgok harmóniája, hanem az ellentmondások egy nagyobb egységben megbékélnek egymással.

A husserli filozófia, vagy pontosabban most már metafizika végső kifutását tekintve pedig egyáltalán nem logikai csúsztatás a hegeli terminológia játékba hozása. Már csak azért sem, mert maga Husserl is utalt ezen párhuzamra. Ahogyan Cairns visszaemlékszik egy beszélgetésükre: „A teleológiai processzust úgy írta le, mint az ellentétek megbékélését, mint dialektikus folyamatot. Noha Hegelt elődjeként és géniusként ismeri el, de abban már nem

---

<sup>61</sup> „... nincsenek alvászünetek? Mi teszi ezeket egy egyetlen, a perspektivikus megjelenéseket összekapcsoló töretlen idő áramlásának szüneteivé? Itt a rejtett őszidősüléssel [Urzeitigung] rendelkezünk, mely az emlékezés révén a távolba is kiterjeszkedik [die sich an den Erinnerungen in die Ferne zeitigt] (D 12 IV)”. Vagy máshol: „Mint ébren élő csak azt tudom mondani, hogy ősz-jelenlevő [urgegenwärtiges] létem és életem meghatározza az én jelenemet, és azokét is, akik velem élnek. Éberségemhez tartozik azonban az alvás is, elmúlt alvászperiódusaim, valamint a jövőbeliek is: az időben, melynek konstitúciója számára én vagyok ősz-előfeltétel [Urvoraussetzung], és csak belőlem következően a többiek is: az „én vagyok” és az idő, a világ, és minden lehetséges világ - ezek elválaszthatatlanok (A V 20)”.

ért vele egyet, hogy a dialektika szolgáltató az alapot a valóság konstitúciójában egy új formális logika számára” (Cairns, 1976, 52). A teleológia azonban a husserli metafizika egyik vezérmotívuma, melyre szép sorban felfűződik minden, ami a világból figyelemre, vagyis észlelésre méltó: „A világkonstitúció: ösztönök, ösztönkielégülések, célképződmények sajátos rendszere” (E III 3).

Ez az egyik központi motívuma Fink *VI. Kartezianus elmékedésének* is. Husserl egész életében kísérletezett egy szisztematikus mű megírásával, ám éppen a fenomenológia már többször tárgyalt spirális mozgása miatt ez megoldhatatlannak bizonyult számára, hiszen mindig mindenhol elmozdult, és mindig minden problémát újakezdett. Talán nem véletlen, hogy amikor Fink azzal kísérletezett, hogy mégis rendszerbe foglalja Husserl addigi eredményeit, „mintaként” nem tudott máshoz folyamodni, mint a kanti architektonikához vagy a hegeli rendszerhez. Vagyis mintegy visszaírta, visszarendszerezte a fenomenológiát abba a metafizikai hagyományba, ahonnan Husserl hol kiszakadni akart, hol pedig elődeit ismerte fel egyes gondolati teljesítményekben. Ekkor pedig ismét csak az a kérdés merül föl, hogy lehetséges-e egyáltalán a fenomenológiának, mint az „énmetafizika” felé sodródó tudatfilozófiának egy olyan rendszere, mely ne a filozófiai tradícióban átöröklött fogalmiságra és sémákra támaszkodna. Ha ebből a szempontból nézzük, akkor a fenomenológia aligha lehet valódi kezdet, sokkal inkább ismétlés, újakezdet. A jelenségek héraikleitoszi folyamata mintegy az érzékelés, a tapasztalás anarchiáját jelenti a szemlélő, a tapasztaló, egyszóval a fenomenológus számára, melyben nehéz eligazodnia, mely tele van váratlan meglepetéssel, uralhatatlan értelemképződések játszódnak le benne, valamint olykor bizony passzivitásra kárhoztat.

Ez az oszcilláció pedig ismét csak a fenomenológiai filozófia már többször szóba hozott kettősségére utal: a metafizikai és a fenomenológiai tendenciák együttes jelenlétére. Végül soron azonban talán éppen az bizonyul a husserli filozófia egyik nagy tanulságának, hogy ezek csakis együttesen képesek megadni a gondolkodás alapmotívumait. Mindig újra és újra visszatérni a kezdetekhez, egyre mélyebb és alapvetőbb szintekhez - Husserl kései kézírataiban egyre többször hivatkozik az „őspasszivitásra” vagy akár az „ősfakticitásra” -, ezek azonban visszacsatolásként egyre átfogóbb metafizikai spekulációk játékba hozását igénylik. Vagyis mintha egy különös ingamozgásnak lehetnének tanúi: minél inkább kilendül az inga fenomenológiai oldalra, azaz a jelenségek minél árnyaltabb, aprólékosabb elemzése felé, éppannyira lendül a másik, a metafizikai oldal felé is, ahol olyan dolgokba ütközik, melyek a tapasztalatban már aligha felmutathatók. Az élet, Isten vagy az „álló eleven jelen” fogalmával ugyanis csak akkor lehet a fenomenológián belül elszámolni, ha bizonyos



előfeltevéseket tisztázatlanul hagyunk.

Fink tehát nagyon is sokatmondó módon egy előzetes fogalmisághoz és szisztematikához folyamodik a fenomenológia mint rendszer leírása során. Talán nem teljesen legitim a fenomenológia (lehetséges) rendszertervezetét Finkre hivatkozva bírálni, de Husserl maga ismerte a kéziratot, és alapjaiban egyetértett vele. Az, hogy kopernikuszi fordulatként jellemzi a fenomenológiát, aligha meglepő; ez a fordulat vezet „minden lét eredet-dimenziójához” (Fink, 1988, 3), mely által feltárul „az egológiai tudatfolyam eleven jelenének teljes konkrétójában” (*i.m.* 5-6.), vagyis a transzcendentális szubjektivitás szférája, melynek kifaggatása, feltárása választ adhat az „én rejtélyének” kérdésére. Mintha azonban ehelyt azokba az „énmetafizikákba” botlanánk, melyeket Husserl a *Logische Untersuchungen* idején még határozottan elutasított. Azzal legalábbis komolyabban soha nem vetett számot, hogy honnan indult és hová jutott a fenomenológia: „A transzcendentálfilozófia az ontológiának és a szubjektivitás filozófiájának az egysége. Csakhogy éppen a kettő egymáshoz való apriori viszonya, vagyis a dologi világé és a szubjektivitásé, egy spekulatív előfeltevésre utal vissza. Ezt a tényt azonban, hogy a transzcendentális fenomenológia egy spekulatív előfeltevésre, egy metafizikára vezethető vissza, Husserl nem látta” (Hohl, 1962, 28).

S ahogyan Husserl nem látta ezt, szemlátomást Fink sem, aki a szubjektivitás rejtélyének feltárása kapcsán rendszert emleget: „Maga a fenomenológiai rendszer mint a transzcendentálfilozófia architektonikája nem vázolható fel előre, hanem csakis úgy tehetünk szert rá, ha „magukból a dolgokból” a konkrét fenomenológiai munka révén jutunk el hozzá” (*i.m.* 8). Vagyis a tudás architektonikája nem előre gyártott elemekből áll, hanem mintegy menet közben jön létre. Ami azonban korántsem jelenti azt, hogy ne lenne a kezünkben semmiféle vezérfonál a dolgok faggatása során, éppen ellenkezőleg: Husserl maga számtalanszor utal a transzcendentális szubjektivitásban rejlő szabályszerűségekre, melyek az észlelés során érvényesülnek. S végső soron Fink is úgy lát neki a fenomenológiai rendszer megalkotásának, hogy hiába jelenti ki, hogy „nem vázolható fel előre”, mégis kidolgoz egy olyan struktúrát, amely kijelöli a lehetséges elemek rendszertani helyét. Erre azért is érdemes figyelmet fordítani, mert Fink részben a *Tiszta ész kritikájának* felosztását követi. A fenomenológiai problematika vázlata ezek szerint a következőképpen tagolódik (vö. *i.m.* 13):

- I. Az ember öneszmélése
- II. Fenomenológiai redukcióig radikalizálva
- III. Transzcendentális elemtan:
  - a, regresszív fenomenológia(transzcendentális esztétika és analitika)

b, konstruktív fenomenológia  
(transzcendentális dialektika)

#### IV. Transzcendentális elemtan

Kétségtelen, hogy van teoretikus és akár didaktikai haszna is annak, ha az eleven tapasztalást elemeire bontjuk, és kijelöljük az egyes mozzanatok rendszertani helyét. És végső soron máshogy nem is lehetséges a fenomenológia, mint szigorú tudomány, mint ha megvan a maga szigorú architektonikája. Normarendszere és az észlelt dolgok lehetséges helye a tudás rendszerében. „A „tudomány” maga azt jelenti: az észlelés, a képzet, az emlékezet, az elvárás, a logikai következtetés lehetősége, stb., lehetőségek és valóságok. Nos, ezen lehetőségek összessége (melyek a tudományhoz tartoznak, noha nem a tudomány felosztása követeli ezt így) a tudat lehetőségeiből áll, és ezek olyan lehetőségek, melyek által a dolog elgondolható, megtalálható, meghatározható és érvényességet nyerhet” (Hua XXXVI, 29). A tudomány tehát a tudat lehetőségei szerint tagolódik, a dolgok lehetőségfeltételeit pedig a tudat lehetőségei alkotják. Vagyis a tudománynak ezekkel a lehetőségekkel kell számot vetnie, a tudatnak saját magával.

Az a mód, ahogyan a transzcendentális én viszonyul saját magához, mint megoldandó rejtélyhez, egy fenomenológiai kontextusban némileg idegenül csengő terminus bevezetését igényelte Finktől: az „öneltárgyasítást”. Az érdektelen szemlélő tekintete saját magára irányul, ez a megismerő ráirányulás pedig egy reflexív folyamat, melyben az én saját maga tárgyává válik. Felszínre hozza az anonim, rejtett teljesítéseket, valamint feltárja a világ és az én struktúráit, tematikussá teszi a nem tematikus rétegeket. Fink azonban mintha nem figyelt volna fel arra az ellentmondásra, ami ebből a reflexiós folyamatból adódik. Hiszen „mivel a reflexió nem a prereflexív ént *mint* olyat, hanem csak a *mint* már eltárgyasított struktúrát tudja explikálni, ezért a reflexió tárgyát bizonyos módon magában a reflexióban állítja elő” (Mertens, 1996, 228). Ami ismét csak az egyszer már felmerült problémára irányítja a figyelmet: ha az adottság csak a tudati műveleteken keresztül hozzáférhető, akkor hogyan hozzáférhető egyáltalán? Ha csak „közvetítésen” keresztül, akkor hogyan érhető el az eleven, önadott jelen a maga közvetlenségében?

Másrészt pedig ismét csak az „előállítás” terminussal találkozunk, ami aligha véletlen. Amennyiben Fink eleve az „énmetafizikák” terminológiáját alkalmazza a fenomenológia értelmezése során, akkor nem meglepő, ha olyan tudati műveletek is polgárjogot kapnak, melyek elvileg idegenek a fenomenológia szellemétől. Más helyen pedig kifejezetten produktivitást említ (Hegelre hivatkozva): „Az „intellektuális szemlélet” fogalma és mindenekelőtt a „spekulatív megismerés” (Hegelé) a fenomenológiai, teoretikus tapasztalat

produktivitásának valódi előfutárai” (Fink, 1988, 86). Mint ahogyan az is figyelemreméltó, hogy a fentebbi felosztásban Fink regresszív és konstruktív fenomenológiáról ír, hiszen fentebb, az intencionalitás elemzése kapcsán azt láttuk, hogy Husserl egyik fő vitapontja Kanttal a regresszív-konstruktív módszer volt, mert ez nem a közvetlen szemléletet veszi alapul (vö. Kern, 1964, 95). Gyanúsán Hegelre emlékeztető továbbá a tudat önmagához való viszonyának leírása is: „A fenomenológiai redukcióban a transzcendentális élet a „szemlélő” létrehozása során kilép önmagából, meghasad, megkettőződik. Ez a megkettőződés azonban a transzcendentális szubjektivitás saját-magához-térésének lehetőségfeltétele” (Fink, 1988, 26).

Vagyis a transzcendentális szubjektivitás áramló élete, áramló jelene mintha a hegeli abszolút szellemre hasonlító képződmény lenne, mely kibomlása során magába olvaszt minden ellentmondást, és az észlelés legalapvetőbb szintjeitől a történelem legmagasabb céljáig egy monoton törekvés vezérli. Ezt a benyomásunkat erősíti a Fink által használt terminológia is. Aki azt állítja, hogy „a természetes beállítódás „an sich” transzcendentális, de nem „für sich” módon az...” (Fink, 1988, 109). Vagyis – mint fentebb a tudomány-struktúrában láttuk – kiindulópont a természetes beállítódás, vagy „természetes tudat”. Érdekes talán felidézni *A szellem fenomenológiája* egy passzusát: „Mivel mármost ennek a fejtegetésnek csak a megjelenő tudás a tárgya, azért úgy látszik, hogy maga ez a fejtegetés nem a szabad, az ő sajátos alakjában mozgó tudomány, hanem erről az állásponttól az igaz tudásra törekvő, természetes tudat útjának vehető, vagyis ama lélek útjának, amely keresztülmegy alakulatai során mint a természete által eléje tűzött állomásokon, hogy szellemmé tisztuljon, önmagának teljes tapasztalata révén jutva el annak ismeretéhez, ami önmagában” (Hegel, 1979, 50). Az egyetemes, egységre való törekvés lesz a tudomány tárgya valamint a tudomány maga egyáltalán: „az összhangra való törekvés biztossághoz, rögzítéshez a kijelentések általi rögzítéshez és a kijelentések rögzítéséhez magához vezet, s végső soron a tudomány akarásához” (C 11 V). „Vagyis a „lélek útja” alakulatokon keresztül vezet, önmaga megismerésén keresztül, aligha véletlen, hogy Husserl is több ízben apellált „az ismerd meg önmagad” delphoi imperatívuszára. Mely a lélek hasonló útjára vezeti a filozófust, mint Hegelnél: önmagunkon keresztül megismerni a világot, és végső soron felismerni annak egyetemes, örökkévaló igazságait, túl a saját esetlegességünkön, fakticitásunkon. Ha ezt összevetjük Fink megfogalmazásával, akkor azonnal felismerhető a párhuzam: „az abszolút tudomány, mely a fenomenológia gyakorlása során szerveződik meg, mint az abszolútum önmagáért való létének valósága az eleven igazság rendszere, melyben önmagát abszolút módon tudja” (Fink, 1988, 169). Felismerni azokat a nagyobb struktúrákat, erőket, melyek a természetes beállítódás alapját is szolgáltatják, ám egy sokkal átfogóbb

összefüggésbe ágyazzák be azt. Ez az átfogóbb összefüggés maga az élet és azon események sorozata, melyek benne végbemennek: a történelem.

Fentebb láttuk, hogy a testi létezés, a tapasztalás maguk is teleologikus folyamatok, ez a teleológia pedig az aktivitásra apellál. A tudás, a felismerés kezdete azzal a legalapvetőbb felismeréssel kezdődik, hogy magamra eszmélek, kimondom magam, végrehajtom a tiszta jelen és tiszta aktivitás performanszát, s ezzel mintegy elrugaszodom a világgyermeki lét passzivitásától és naivitásától. Mert képes vagyok rá. Nos, ez a képesség, mely végső soron minden tudás és megismerés alapja, nem tudna működni, ha nem fungálna a dolgok mélyén, minden élet és mozgás motorjaként a teleológia. Fink kifejezetten „a konstitúciós folyamat világban célhoz érő élettendenciájáról [weltfinale Lebenstendenz]” (Fink, 1988, 125) beszél, vagyis minden konstitúcióban valamilyen finalitás, *teleológia* érvényesül, melyre a mindent átható *törekvés* ösztönzi a transzcendentális szubjektivitást, vagy egyáltalán: az életet, a törekvés pedig csak azért törekedhet bármi felé, mert eleve *képes rá*. Nos, ez a három fogalom: teleológia, törekvés és képesség (aktivitás) együttesen formálják azt az erőt, melyről vagy csak valamihez kötődve tudunk beszélni (a szubjektivitás élete, áramlás, östörékvés), vagy pedig ismét csak a hegeli metafizikához kapcsolódva absztrakt formában próbáljuk megragadni, és akkor tiszta mozgásról beszélhetünk. A legegyszerűbb megoldás az enigmatikus „élet” fogalmát választani, de ez esetben sem ússzuk meg a kétértelműségeket, hiszen ezzel Husserl éppúgy a hagyományba írja vissza magát. Fentebb már utaltunk arra, mennyire ambivalens volt a viszonya Dilthey történeti kritikájával. De végül nála is alapvető terminussá vált az élet és életösszefüggés terminusa, melyeket Dilthey is Hegeltől örökölt meg. Ehelyt természetesen nem tehetek rá kísérletet, hogy árnyalt és részletekre kiterjedő elemzésekkel érveljek ezen párhuzamok mellett. Mindössze a terminológiai és rendszertani hasonlóságokra tudok rámutatni, melyekből világosan kitetszik, hogy amint a fenomenológia túllép a leírás művészetén, akkor egy olyan örökséget vesz magára, mely végül kétértelműségekké, apóriákkal terheli meg a fenomenológiát – márpedig Husserl minden ilyesmitől kifejezetten ódzkodott.

S ha szemügyre vesszük a „rendszer” zárókövét, akkor aligha marad kétségünk afelől, hogy a fenomenológiai-tervezetet olyan erők működtetik, melyek maga a fenomenológus tekintete előtt is láthatatlanok maradnak. Mint fentebb is utaltunk rá, Husserl egyre többet használja az „ős”-jelzőt azon jelenségek jellemzésére, melyeket a fenomenológiai metafizika szempontjából alapvetőnek tart: ős-élet [Urleben], ős-én [Urich], ős-áramlás [Urstrom], ős-időiesülés [Urzeitigung], stb. Ezt az ősáramlást a törekvés tartja mozgásban, vezérli egy teleológia felé (még akkor is, ha ez a telosz nem feltétlenül ismert a fenomenológus számára),

és teszi ezt azért, mert megteheti, mert képes rá. Ahogyan a kései kéziratok egy elemzője összegezi: „Az élet, mint az intencionalitás viszonyának megalapítása és ezzel mint az élet intencionális viszonyainak lehetőségül szolgáló alapja megalkotja saját idejét: a történelmet. Ebben egy fluktuáló mozgással, egy iránnyal, egy történelmi intencionalitással, egy teleológiával rendelkezik. Ez az élet – mely amúgy halhatatlan – csak azáltal bír saját történelemmel, hogy objektiválja saját magát, kifejezi [sich äußert] magát, és ezáltal külsővé teszi [ver-äußert] magát. Az élet története tehát az önelvesztés és az önmagába visszatérés története” (Hohl, 1962, 16). Ismét csak az önelvesztés és önmagára-találás dialektikus mozzanataival találkozunk, ezúttal a történelembe ágyazódva.

Ez a törekvés, ez az ösztön nem csupán egy Isten által mozgásban tartott világhoz kapcsolódhat, hanem az egyetemes észhez, logoszhoz – ahogyan Derrida is utalt rá. Ahogyan egy kései kéziratban olvashatjuk: a szubjektivitás számára folyton jelen van egy „implicit, állandó telosz, mint abszolút késztetés” (A V 20), mely egybehangzóságra, összhangra akarja hozni egymással a különben egymástól eltartó jelenségeket. Több szintje is van ennek az egyetemes törekvésnek, mely mintegy mérceként, igazodási pontként szolgál az egyes törekvések számára is. Az egyén szintjén ennek legalapvetőbb szintje az önfenntartás ösztöne: „az élet, amennyiben zajlik, önfenntartás”, valamint Husserl filogenetikus és ontogenetikus szinteket is megkülönböztet, és az előbbi mellé helyezi a nem fenntartását (E III 10), és ezeket az ösztönöket biológiai fogalomként jellemzi. Máshol azonban pedig ezeket az alapul szolgáló ösztönöket az egyetemes ész-ösztön kontextusában tárgyalja. Az ész abszolút teloszához kötődik az az akarat vagy törekvés, melybe minden egyes akarat és törekvés is becsatlakozik az egyetemes összhang jegyében: az ember „az akarat által van, érdekeltiségei, mint habituális akarások énje – és ebben a jövőre irányul és jövőbeli emberlétre és jövőbeli világra. És ebben a jövőre irányulásban – és egyáltalán irányulásban – az önfenntartás akarata, magát hüen megőrizni, akarni, azt akarni, hogy hű maradjon magához, társaival együttesen az emberiség horizontján, tendenciájában, ösztönében, akaratában a közösségen keresztül az összhang felé” (A V 20). Ha kicsit nehezen értelmezhető módon is, de ebben a szövegrészletben felbukkannak azok a legfontosabb fogalmak, melyeknek kontextusában ez a tárgyalt tendencia értelmet és célt nyer.

Ebben az értelemben a világ és a történelem mint „abszolút totalitás” (Hohl, 1962, 31). jelenik meg. Egy áramló, saját magából kilépő és saját magába visszatérő, célra irányuló totalitás. Hohl azt is feltételezi – ismét csak hegeli reminiscenciákkal, melyekhez husserli utalásokat vett alapul –, hogy ez az egyetemes, áramló élet voltaképpen nem más, mint a szellem inkarnációja, azaz „a szellem inkarnációjának rejtélye az életben és mint élet” (*i.m.*

34). Mely – hegeli mintára – ismét csak valamilyen magasabb cél felé törekszik: Husserl „az emberiség egyetemes fejlődésében az emberiség fejlődési fokairól” (A V 20) beszél egy kései kéziratban, melynek hajtóerői az „átszellemítés és a nemi szerelem (uo.)”. S összhangban ezzel, valamint a fenomenológia „módszertani idealizmusával” – ami talán már túlnyúlik a pusztán módszertani beállítottságon, és metafizikai-teológiai rendszerkezdeménnyé fejlődik – egy olyan teremtő erőre apellál, mely afféle mintaként is szolgál az időbeli lények és jelenségek számára: „Mivel ezek (az idealitások) helye nem a világban található, ennek egy isteni szellemben kell lennie, vagyis akkor persze istennek magának – amennyiben ő maga megismeri az ideákat – önmagában kellene őket teremtő módon előállítania, mint ösképeket, és akkor az lenne a helyzet, hogy a termék magában valóan az lenne, ami noha a véges szellemben hasonló módon előállítatik, de akkor csak egy pusztán leképezése lenne az isteniben fellépő ideáloknak”<sup>62</sup> (A II 1). S ahogyan az egyes ember praxisa és érdeklődése betagozódik az emberiség praxisába: „... mint éber és érett én érdeklődéseim szubjektuma vagyok, melyeket meghatároz eddigi életem, ezek bennem továbbra is érvényesülő érdeklődések, összekapcsolódva és esetleg tudatosan összekapcsolódva az egyes „életérdeklődések” (hivatás) által, mindezek ismét egy egyetemes életcél koncepciójában összekapcsolva, mely szerint az egyáltalában vett életre való „ösztönös” törekvés állandó egyetemes kielégülésben tudatosan egy norma által szabályozottak” (A IV 12). Ennek az egyetemes áramlásnak tehát van egy normatív telosza, s akkor is magával sodor minden jelenséget, ha azok éppen ellentmondani látszanak neki; legyűri az ellentmondásokat. Ez a metafizikai koncepció szolgál azon narratíva anyagául, mely nem más, mint maga fenomenológiai rendszer, történetileg kibontva.

Husserl szerint ugyanis Európa válsága többek között a narratívák felbomlása, az egyetlen valódi jelentés elvesztése, az értelmi keretek széttörése. A fenomenológia mint szigorú tudomány dolga pontosan az, hogy újra fölfedezze az elfeledett, passzivitásba süllyedt hagyományt, és megalkossa, vagy inkább napvilágra hozza Európa igazi narratíváját. Az európai emberiség történelmét, mely egyre magasabb alakja felé törekszik, valamint az európai tudományok történetét, vagy pontosabban az európai tudás történetileg kibomló rendszerét. S mint ahogyan már máshol is, ez esetben is azzal az ellentmondással szembesülünk, hogy a leírás és az előírás egymásba mosódik. Ez európai életvilág, történelem

---

<sup>62</sup> „Man mag diesen (Idealitäten), da ihre Stellung nicht in der Welt ist, eine solche im göttlichen Geiste geben; wobei dann freilich Gott selbst, wenn er die Ideen selbst erkannt, sie in sich schöpferisch erzeugen müsste als Urbilder, und da wäre dann die Sache so, daß hier die Erzeugnisse das an sich selbst wären, was in endlichen Geistern zwar in gleicher Weise erzeugt wird, aber dann ein bloßes Abbild des im Göttlichen auftretenden Idealen wären.”

és tudomány azért olyan, amilyen, mert olyannak *kell* lennie. Vagyis azért teleologikus, egységre, összhangra és abszolút lényegformájára, abszolút igazságára törekvő, mert másképpen nem leküzdhető Európa válságra. Szükség van az ész, a logosz uralmára, mely bekebelezi, rögzíti és tartósan megmaradó birtokává teszi a megismert jelenségeket. Ez jelent bizonyosságot, ezt jelenti a cogito bizonyossága, mint mindennek az alapjául szolgáló bizonyosság, mint minden rend, tudás és narratíva lehetőségfeltétele.

### *Homo practicus*

Ha azt a tényt akarnánk bizonygatni, hogy a fenomenológia voltaképpen *par excellence* a praxis filozófiája, akkor ezzel voltaképpen nem mondunk többet, mint aki azt állítja, hogy Európa nyugati és Amerika keleti szegélye között háborog egy irdatlan nagy víztömeg, az Atlanti Óceán. De, mint ahogyan Amerika sem volt mindig ismert a világ számára, így a fenomenológia gyakorlati vonatkozásai sem feltétlenül egyértelműek. A korai művek (*Logische Untersuchungen, Ideen*) legalábbis még csak nagyon áttételesen tartalmazznak erre utaló szöveghelyeket, noha már egészen korán, már az 1800-as végéről datálhatók etikai kérdésekkel foglalkozó munkajegyzetek, és Husserl ekkor már rendszeresen tartott etikai előadásokat Halléban (vö. Melle, 1988, XV), majd Göttingenben és Freiburgban is<sup>63</sup>. Azt is mondhatjuk, hogy az etikai kérdések mintegy árnyékként követték a fenomenológia alapproblémáinak kibontakozását, hogy aztán a húszas évekre egyre nyilvánvalóbbá váljon, hogy nem csupán az „égető életproblémák”, az ön- és világfelelősség imperatívusza és a funkcionáriusi hivatás követelik Husserltől, hogy egyre komolyabban vessen számot a praxis problémájával, hanem magának a fenomenológiának a belső fejlődése, kibontakozása. A már tárgyalt *Fichte-előadás* és a *Kaizo-cikkek* világosan mutatják, hogy a fenomenológiában már igen korán elindult egy olyan belső fejlemény, mely magát a megismerést is etikai kontextusban tárgyalta, és egy szigorú etikai elvek szerint vezetett életet követelt a fenomenológustól – és mindenkitől. Ezekben azonban talán inkább a programadó jelleg dominált, s ennek következtében jobban kötődtek az aktualitásokhoz is (háború, világgazdasági válság, az adott politikai-kulturális környezet). A kései kéziratok azonban a praxis problémáját inkább az életvilág ontológiájának kontextusában tárgyalják; egyrészt úgy beszélnek a szubjektivitásról, mint a világban praktikusan élő, érző és cselekvő lényről, másrészt pedig a „tisztá etika” eszméje és követelménye mellett megjelenik a „materiális

<sup>63</sup> „... egy igazi tudományos etika megalapozása mindig első rangú filozófiai ügy volt számára. Már a *Logische Untersuchungen* előtt is foglalkozott etikai alapproblémákkal” (Roth, 1960, IX).

etika” is, vagyis annak a belátása, hogy az ember eszik, alszik, szeretkezik, és azon túl, hogy buzgó fenomenológusként szemléli a jelenségek eidetikus lényegformáit, még egyéb funkciói is vannak a világban. Vagyis azt mondhatjuk, hogy Husserl etikai írásai viszonylag széles spektrumon helyezkednek el, mely az etikai rigorozitástól a világban élő és cselekvő ember leírásáig terjed. Husserl maga az etikát a következőképpen jellemzi: „az emberi praxis műtana [Kunstlehre]” (A V 22). A husserli etika a felelősség etikája. Felelős vagyok saját magamért, és felelős vagyok azért a közösségért, melyben élek, s melynek tökéletesedésén fáradozni az én feladatom is. A fenomenológia vég-célja bizonyos értelemben nem más, mint az univerzális önfelelősség valamint a világot ért való felelősség. E vonatkozásban ismét megjelenik az „eredendő bűn” fogalma is, de „egy jó értelemben”, mely azt jelenti, hogy „mindenki adósa mindenkinek” (A V 22).

A „tisztaság” eszméjének talán az etika területén van a legnagyobb tétje. A tiszta etika azt jelenti ugyanis, hogy „... miként a matematikai (és a logikai), úgy az etikai törvények is *a priori*ak és ezzel egyszersmind időtlen érvényűek” (Roth, 1960, 35), melyek abszolút és időtlen értékeket céloznak. A felelős szubjektivitás az abszolút értékeket tartja szem előtt, és ezeket teszi meg akarata és törekvései motívumául. A tiszta etika nem csupán módszerében (a praxis technológiája), hanem terminológiájában is analóg a megismeréssel. Az elv, ami a logika, az értékten és etika parallelizmusát lehetővé teszi: az analógia. Mindhárom terület normatív, mindhárom céleszmét követ, s mindháromnak szigorú eljárási szabályokra van szüksége, melyek elhárítják a relativizmus és szkepticizmus veszélyét. Ezen törvények megfogalmazására a logika tűnik a legalkalmasabbnak, hiszen ez foglalkozik a gondolkodás pusztán formális szabályaival – ismét csak az ész technológiájáról, „pánmetodológiáról” van szó. Mind az etika, mind az értékten abszolút és tiszta elvekre tör, hogy abszolút és tiszta módon adhassák meg a morális cselekvés és helyes értékelés törvényeit, melyek végül a husserli kategorikus imperatívuszban (vagyis kategorikus imperatívuszokban, mert ennek megfogalmazása és tartalma időről-időre változott) nyerik el kimerült formájukat. Ez az 1908-ban megtartott etikai előadásban a következőképpen hangzik: „helyesen cselekszünk, ha egy tetszőleges elfogulatlan szemlélő a mi helyzetünkbe helyezkedve cselekedetünket elismerné (Hua, XXVIII, 138)”. S korántsem véletlen, hogy az etika területén is felbukkan a már ismerős formula: „tényekből nem sajtolhatunk ki eszmét” (Hua XXVIII, 12), vagyis *a priori* elvekhez kell igazítani a cselekvést, az abszolúthoz a végest, ezen igazítás elveit pedig az abszolút tiszta normatív tudomány - amit olykor az ész technológiájának is nevez -, a logika adja meg, ami az analógia elve révén áttolható a praktikus cselekvés és axiológikus aktus területére is. A három képesség: az episztemikus, a praktikus és az axiológikus, az élet



teleologikus egységének és összhangjának címszava alatt adja meg a transzcendentális fenomenológia alapmotívumait. A triász három tagja pedig az uralom eszméje alatt talál egymásra: „a logikai ész egyetemes uralmát senki sem tagadhatja” (*i.m.* 57.), s ez az uralom válik önuralommá a moralításban, valamint az ideálok uralmává az axiológia területén.

Az uralom teoretikus eszméje azonban gyakorlati uralommá konvertálódik, hiszen ha a tiszta ész szabályozza a cselekvéseket, akkor ez az uralom ön- és a környező világ feletti uralomként jelenik meg: „A cselekvő törekvés összeférájában, az impresszionális jelenszféra aktívan megcélzó tettében a kinesztézisek útrendszerébe botlunk. De egy célra irányuló cselekvés útjai egy gyakorlat által megszerzett uralom útjai” (D 12 I). Uralni valamit annyit jelent, mint „urának és birtokosának” lenni, saját célokra felhasználni, saját tervek és belátások szerint bánni vele és alakítani. Azt jelenti továbbá, hogy ki vannak küszöbölve az esetlegességek, a véletlenek, a „sors szeszélye”: nem nagyon érhet meglepetés. Márpedig Husserl filozófiája szemlátomást nehezen viseli el a meglepetéseket, a radikálisan újat, és mindent igyekszik belesimítani a tapasztalatok régi, kivájt medrébe. Uralni valamit egy egyenlőtlen viszonyt feltételez. Jelen esetben az összes adu a transzcendentális ego kezében van, melynek alá van rendelve a saját én mundán teste és élete, valamint az emberi, a természeti és a kulturális környezet. A transzcendentális ego pedig az ész és a cselekvés technológiájának segítségével hajtja végre az általa szükségesnek tartott korrekciókat az életvilágon. Vég-céljait tekintve tehát akár azt is ki lehet jelenteni, hogy egy meglehetősen autoriter és voluntarista filozófiai koncepcióval van dolgunk, mely nem tűri a „vítát és magyarázatot”, valamint az apóriákat, és nem tud mit kezdeni azokkal a helyzetekkel, melyekre nincs megoldás. Ez az egyik oldal.

A másik oldal viszont az, hogy - mint általában mindig – Husserl igenis számot vetett azon (élet)helyzetekkel, ahol konfrontációk merülhetnek fel. Már maga az én és a közösség viszonylatában is felmerül ez a „tragikus konfliktus az önszeretet és az emberek szeretete között, sőt, még az önszereteten belül is” (Roth, 1960, 119-20), ami ellentmond „az akaratok és törekvések összhangja” ideáljának. S természetesen felmerül az idegen és a saját közötti konfrontáció lehetősége is: „ameddig a tapasztalat, a saját és az idegen, az egyes és a közösségi terjed, addig a vita lehetőségével is számolnunk kell tapasztalati érvényességek, a megtapasztalt dolgok között, a saját és az idegen között, a tapasztaló aktusok között” (D 12 VI). Az én saját magával is meghasonlásba kerülhet, előfordulhat, hogy amit tegnap akartam, azt ma már nem akarom (ld. uo.) Az önmagammal való harmónia megbomlását jelenti a kétségbeesés is. De hasonlóképpen bomlást, sőt, betegséget jelent az is, ha az emberiség tér el

attól a telosztól, melyet az egyetemes, normatív ész jelölt ki számára (vö. Hua, XXXVII, 273). Valamint a passzivitás is ismét csak negatív színben tűnik fel a saját sorsát szabadon alakítani képes ember ideáljához képest. Husserl azt írja, hogy az ember, az emberiség magában hordoz bizonyos „amorális” állati létmódot (*i.m.* 239), mely a gyerekekkel és a vadakkal teszi hasonlatossá. S amikor „az igaz emberiség passzivitásba süllyed, akkor az állat valósul meg bennünk” (uo.).

A konfliktusok feloldása pedig a kompromisszum, a közös cél és érdek nevében: „a cselekvés eredményének általános eredménynek kell lennie, és a vitázók mindegyikének le kell mondani a saját eredményéről, mely csak a sajátja” (uo.). Ahol konfliktusba, vitába és ellentmondásba keveredhetünk, az nem más, mint a köztes szféra, a között. Ahol felmerül egyáltalán annak a lehetősége, hogy az összhang, harmónia és egyöntetűség megbomoljon, és vitás kérdéseknek adja át a helyét. Csakhogy meglátásom szerint a „között” tartománya nem megkerülhető, legfeljebb megregulázható, az ész bizonyos technológiájával uralom alá hajtható. A közteség állapota ontológiailag eredendő, az identitás és az egység pedig egy kellés követelménye. Az etikában azonban pontosan ez a kellés lép föl normatív ideaként, mely a rend és az összhang fenntartását célozza: „A világról való tudomány ezt a pusztán szubjektív módon vélt világszerűségeket [Weltlichkeiten] túlságosan emberi [allzumenschliche (sic!)] széttartását [Unstimmigkeiten] akarja lebírni. Maga a világ, mely az igazságban létezik, magánvalóan, le akarja győzni ezeket (A IV 3)”. A „között” két oldalán azonban etikailag korántsem egyenértékű létmódok vannak: a saját magáért és világaért, sőt, az egész emberiségért felelős szubjektivitásnak választania kell, és döntését megmaradó habitusként folyamatosan vállalni és megerősíteni. Ha saját „lényegi önmagát” választja, akkor a logoszt, az észet, sőt, istent választja. „Az ember racionalizmus és irracionális között lebeg. Minden racionális körbe van véve az irracionális horizontjával. [...] az ész vagy a tudomány az, mely körbeveszi az irracionális vagy a relatív ráció birodalmát, az irracionális racionalizálásának lehetőségeit kutatja, s minden eszmét és ideált racionálisan körbehatárol” (A V 22). Az ész, mint normatív instancia tehát választásra hív fel egyrészt, másrészt pedig szigorú elhatárolásokat hajt végre. A racionálist az irracionálistól; a bűnöst, passzívat, naivat és beteget az aktívtól, egészségestől, racionálistól és etikustól. Egy fenomenológiai „vagy-vagy” helyzetről van szó, vagyis erről van szó voltaképpen kezdettől fogva: „lépéseink biztossága filozófiai életről vagy halálról döntenek”. Ami kockán forog, az az élet. A személyes élet, és az élet mint olyan.

A kései kéziratokban pedig már egyértelmű az is, hogy a teoretikus ész és a praktikus ész egymás pendant-jai lesznek, vagy némely megjegyzések arra is engednek következtetni,

hogy az előbbi alárendelődik az utóbbinak: „maga a teoretikus ész is egy különös praktikus ész” (A V 22). A teória ugyanis nem más, mint az abszolút igazságra irányuló törekvés „az igazság, vagy a bölcsesség szeretete” (vö. Hua, XXXVII, 16). A „filozófiai ösztön” a végső és első célok megismerésére készlet, a „folyton továbbmozgó teória szisztematikus progresszusának” (i.m. 17) megismerésére, az abban való együtt-mozgásra, az ész és az igazság egységének jegyében, mely egy egyetemes igazság felé törekszik. „Ám világos: minden tudományban a praxis területén vagyunk; egy praktikus cél és célrendszer egysége vezet minket” (uo.). Minden lehetséges teoretikus cél és igazság végső soron gyakorlati jelentőséget nyer a saját magát és világát átalakítani és uralma alá hajtani kívánó szubjektivitás számára. Ám nem csupán a közvetlen uralom eszméjében jelenik meg a tudás gyakorlati tudásként, hanem egyáltalán, mint ami az élet célját, mértékét, egységét és kereteit megadja. A teoretikus tudás és igazság rendszere, sőt, minden lehetséges tudás alárendelődik a minden felett álló etikának, a „királyi műtannak [königliche Kunstlehre]” (i.m. 18), az abszolút kellésnek: „a teoretikus érdekltség mégis csak egy különös praktikus érdekltség” (uo.). Amennyiben a cél az emberiség igaz, lényegformájának betöltődése, akkor ez első lépésként az abszolút igazságok megismerését igényli, melyek azonban rögvest normatív elvekként lépnek föl a világban élő szubjektivitás felé is. Akinek rá kell ismernie arra, hogy a világ, az élet, az emberiség egy egyetemes törekvésben realizálódó, abszolút értékekre és célokra törekvő áram, melyben az egyes embernek is tevékenyen részt kell vennie az abszolút kellés jegyében. Husserl a praxis területén is egy univerzális teleológiáról beszél, „melynek akarati forrása magában az emberben rejlik” (A V 22). Az emberben rejlik továbbá a szabadság lehetősége, mellyel megszabadítja magát a passzivitástól, vagyis naiv, bűnös, állati létmódtól, és etikai szubjektummá tudja formálni magát. Ebben rejlik az ember méltósága: szabadságában, abban, hogy *causa sui* lényként képes alakítani saját magát, hogy törekvéseiben és világhoz való praktikus viszonyulásában mindig benne rejlik a *fiat* lehetősége, sőt, követelménye, mellyel meg is képes valósítani a magasabb etikai ideálokat. Mert képes rá, mert minden világviszonyának az alapja az „ich kann”, mely „lehetőség-potencialitás egy különös méltóság állandó lehetősége, mely meghatározza a világ jövőjét, és ehhez tartozik az a lehetőség is, hogy az etikát mint eszmélést megalkossa” (uo.). A redukció ennek szellemében nem csupán az élmények áramát teszi láthatóvá a maga magára eszmélő szubjektivitás számára, hanem egyszersmind etikai redukció is: „ott is, ahol teoretikus eszmélést hajtok végre, akkor ennek modifikációjaként eredendő praktikus eszmélést is végrehajtok, vagyis a teoretikus eszmélés praktikus értelmet hordoz...” (A V 1).

Hiszen a világ eleve és eredendően a praxis világa. A világban cselekvő, érző, döntéseket hozó, hivatást űző, megismerő és közösségi lényként vagyunk benne. Vagyis talán nem is annyira benne vagyunk a világban, mint egy absztrakt foglalatban, hanem inkább azt mondhatjuk: ez a világ. Az a világ, amit észlelünk, melyben értékeink vannak, melyet megváltoztatni vagy megőrizni akarunk, amiben az életünket éljük, vagy *ami* az életünk. A világban fungáló praxis elsődleges „közvetítő és végrehajtó” médiuma pedig a test: a test észlel, hajt végre mozgásokat, és a test adja meg a körülöttünk levő világ mértékét, infrastruktúráját és minőségeit, és a test az, ami kinesztézisei révén közvetlenül és célra irányultan beleavatkozik a világba. Husserl három értelemben is beszél praxisról: első értelemben az „eredendő praxis a világ és a világ létezőinek genezise” (A V 20). Második értelemben a megismerés maga is praxis. Mint ahogyan a világ az észlelés során egy (elvileg) nyitottan végtelen horizontot alkot, éppúgy a praktikus cselekvésben is: „alapvetően ez a világ anticipációinak állandó „előzetes adottsága”, melyet az appercepció mindenkori horizontszerűségében afficiál...” (uo.). Vagyis a folyamatos megismerés, melyben a világ horizontszerűségének megfelelően mindig új anticipációk lépnek föl, maga is praktikus aktus. Ha egy idegen városban kilépek az utcára, akkor egy nyitottan végtelen földrajzi, kulturális és társadalmi térbe lépek bele, ahol annak, hogy kiismerjem magam, és egyik megismert támponttól a másikra haladjak, nem csupán teoretikus, hanem mindenekelőtt praktikus tétje van. Hasonlóképpen akkor is, ha egy teoretikus tudománnyal foglalkozom: egyrészt a tudásban való gyarapodás minden egyes állomása új horizontokat nyit fel, másrészt pedig funkcionáriusi feladatként értelmezve maga is közvetlenül vagy közvetve hozzájárul az emberiség egyetemes jóllétéhez. S a megismeréshez hozzátartozik az ítélet aktusa is. „... minden élet „ítélő”, minden tevékenységi formájában, melyet az érdekeltség vezérel. Ugyanis amennyiben tapasztaló, folyton létbizonyosságokon nyugszik...[...] már itt is felmerülhet az érdekeltség, mégpedig a praxis által motiváltan...” (A IV 3)<sup>64</sup>. A világ nyitottan végtelen horizontjában az „érdekeltség” vezérli a megismerő tekintetet, mely egyszersmind ítélet is: egy korábbi tapasztalatra utal vissza, mely normatív érvénnyel vezérli a megismerést. Vagyis bizonyos értelemben a tapasztalat is „belenyúlás” a világba; közvetlenül a testen, mint kinesztézisek által vezérelt tapasztaló- és megismerő apparátusok keresztül. Azt is mondhatjuk, hogy maga a test ítélt, mely a transzcendentális ego megtestesülésének, inkarnációjának helye. A testen keresztül pedig a maga magát folyamatosan fenntartó élet: mi a fontos érdekeltségei számára, és mi nem. (Ahogyan Canguilhem is írta: már az amőba is

---

<sup>64</sup> Máshol: „Az akarásnak, mint praktikus döntésnek a teoretikus döntés felel meg. [...] egyik oldalon a választás során a vágymotivumok súlya és túlsúlya, másik oldalon az ítéleti motivumok” (A VII 6).

ítéletet hoz bizonyos értelemben azzal, hogy ide nyújtózkodik, vagy amoda.) A praxis harmadik értelme pedig a cselekvő, mely értékeket és szándékokat valósít meg, ily módon pedig teremtő [schöpferisch] aktus. A praxis tehát alapvetően az átalakítás, a beavatkozás, a formálás aktusa, sőt, akár azt is mondhatjuk, hogy a praxis az élet, vagy inkább fordítva: az élet praxis, mely világát teremtő módon alakítja, és még passzivitása is egy eredendő aktivitásra utal vissza.

Az etika és egyáltalán a praxis kulcsszava tehát az akarat és a törekvés lesz, mely nem más, mint egy különös intencionális élmény: „a törekvés [...] egy „intencionális” élmény, megszüntethetetlen lényege szerint valamire irányuló intenció [...] továbbá a törekvés lényegéhez tartozik az ideelle viszony a törekvés megfelelő betöltődésével” (Hua, XXXVII, 85). Vagyis az a törekvés, mely az intencionalitás koncepciójában a betöltődésre, az igaz ismeretre irányuló teleológia; a testi létben a mozgásért és észlelésért szavatoló célvezérelt kineztezés; valamint a fenomenológia metafizikájában a maga magát folyton továbblendítő élet vagy logosz saját magát beteljesíteni akaró víziója: ez a törekvés a praxis területén a cselekvő és aktív szubjektivitás, aki cselekvőképességét és akaratát a legfőbb etikai elveknek rendeli alá, és életét is az egyetemes össz-akarathoz igazítva formálja. Ezzel összhangban pedig „az etikátlan az, ami ellentmond ennek a telosznak” (Cairns, 1976, 35); ismét csak a fenomenológiai vagy-vagy. Egy döntéssel azonban nem csak egy cselekvés lefutását választja az ember, hanem az értékek egy bizonyos horizontját is, mely értékek vagy az abszolút és igaz értékek, vagy pedig hanyatlásba döntenek. „Husserl etikája ily módon metafizikába torkollik, a teleológia egy filozófiai teológiára utal...” (Roth, 1960, 168)<sup>65</sup>. A törekvés gondolata tehát morális színezetet kap: az értékek megvalósítását jelenti. Vagyis a törekvés nem csupán „Wille zur Erkenntnis”, nem csupán a teoretikus igazság megismerésének a vágya mozgatja, hanem egyszersmind „Wille auf die Einheit”, „Wille zu einem wahren Sein” (A V 22).

A világ a megvalósítások, a praxis célrendszere. Mint ahogyan az intencionalitás mindig valamire irányul, éppígy a törekvés is mindig valamit meg akar valósítani. A törekvés folyamatos kiterjedés, folyamatos túlnyúlás, fungáló érdekelttség. A cél mindig máshol van, térben és időben egyaránt: „a praxis célja a mozgás és változás, a más-lét, az itt-lét helyett az ott-lét” (A V 20). A törekvés a jövőre és előre irányul. A törekvés nem más, mint a lét, vagy az élet maga, mind fizikai-, mind pedig kulturálakjában, melynek utóbbi formája az emberi történelem. „Az előre adott világ kategorikus struktúrájában – mint az ember számára mindig már előre adott lényegstruktúrában – célrendszerrel rendelkezünk, és ebben a célok

---

<sup>65</sup> A kései kéziratok is alátámasztják ezt a meglátást: „A meta-fizikának egy meta-etika felel meg” (A II 1). Vagyis a végső céloknek és elveknek a metafizika tekintetében megfelelnek az etika végső értékei és javai.

választásával, melyeknek – faktikusan – a történelmi emberiségben az abszolút értékes végcéljai vannak, melyeknek „meg kell valósulniuk” (A IV 12). Az emberi kultúra, az emberi történelem is célok és értékek rendszere, melyek időben tartós érvényességeket jelentenek, s melyeket a nyelv közvetít: „a világ múltja újra és újra nyelv által válik hozzáférhetővé” (A I 26). A létezés tehát nem más, mint folyamatos túlnyúlás, anticipáció és afirmáció. A világ sohasem kész, hanem folyamatos keletkezésben van. Márpedig a Husserl által proklamált szigorú tudománynak, a világ tudományának az lenne a dolga, hogy ezt a keletkezést leírja.

Husserl azonban nem csupán az elveket tartja szem előtt, hanem sorra veszi azon feltételeket is, melyek nélkülözhetetlenek a magasabb rendű értékek megvalósításához. Első feladat az önfenntartás, melynek feltételei közé tartozik például az evés, melyről így ír: „Az evés önmagában nem cselekvés, vagyis nem hoz létre semmit, csak az érzéki ízlést és ízlésértéket (érzéki örömet) valósítja meg. Ez az érzéki érték csupán pillanatnyi, átmeneti, nem maradandó és nem felcserélhető érték. [...] Az étel egy tartós gazdasági érték, amennyiben mindenki számára élvezhető. [...] Ezek a relatív módon tartós értékek, melyek arra szolgálnak, hogy fogyasszák őket és pillanatnyi érzéki örömet okozzanak (vagyis kibocsátott értékek), ezért konzumértékeknek nevezhetjük őket. Az efféle fizikai értékek közvetítői-/eszközértéket [Mittelwerte] nyernek azon kívül, hogy eszközként szolgálnak lehetséges nem érzéki örömök számára, vagyis akként ismerjük el őket mint más értékek lehetőségének a feltételét, például művészi értékek, vagy más, magasabb értékek számára. Ha nem tudnék egészséges és erős maradni, akkor nem tudnék semmilyen eszmei értéket sem létrehozni sem pedig élvezni” (A II 1). S hasonlóképpen minden egyéb földi javunk is csupán közvetítő szereppel rendelkezik a magasabb rendű, eszmei értékekhez képest: „A javak önmagukban még nem jelentenek végcél” (D 4). Vagyis Husserl figyelmet fordít azon előfeltételekre is, melyek szükségesek a helyes, a szeretetközösség funkcionáriusaként megvalósított élet fenntartásához és továbbviteléhez, csak éppen öncélúvá nem szabad válniuk. Törekednem kell az *eudaimoniára*, a lehető legboldogabb életre, hiszen egy megkeseredett, boldogtalan léleknek nem veszi sok hasznát egy közösség sem. A szeretet ezért nem csupán cél, hanem elemi hajtóerő is, mely összeköt azon társszobjektumokkal, akikkel egy életvilágon osztozunk egy akarat és egy cél jegyében. Akikkel egy normatív rendet tartunk fent, és akikkel egységként tekintünk magunkra. Husserl elismeri továbbá azt is, hogy olykor nem csupán rajtunk, hanem a sors szeszélyén is múlik, hogy életünket az akarat egységében meg tudjuk-e valósítani.

Szerencsés az, aki életét az akarat egybehangzóságában meg tudja valósítani, mely akarat azonban nem csak az övé, hanem a közösség, vagy mondhatjuk úgy is, hogy az élet

vagy Isten akarata. Ez biztosítja az étellel való elégedettséget is, mely szintén fontos momentuma a husserli személyiségetikának. Akkor lehetek elégedett az étellel, ha meg tudom valósítani kitűzött céljaimat: „a felnőtt, „etikus” ember akarati élete összhangjára irányul, egy igaz életre, illetve az ő saját igazi életére, vagyis: egy olyan életre, melyben minden akarati érvénynek egyes korrektúrák kizárásával egy apodiktikus érvénnyé kell egyesülnie. Vagyis tartós, nem csak a pillanatnak szóló egyetemes elégedettség” (A V 22). Máshol, szintén az elégedettségről: „... az étellel való megelégedés nem csak előre felé irányul, hanem mint kritika és mint a korábbi érdekeltségek és megszerzett javak áthúzása a múltba is irányulhat, és az érett emberiség egy személyes, praktikus élet normális formájával rendelkezik, mely minden éber jelenben a múlt összhorizontjára és a szabadságban formálódó jövőbeli életre vonatkozik (A IV 12)”. Vagyis a megelégedés, elégedettség a saját élet igenlése, afirmációja. Akkor lehetek elégedett, ha igent mondhatok a tetteimre, ha igent tudok mondani azokra a célokra, melyekre tetteimet irányítom, ha igent tudok mondani arra a világra és arra a közösségre, melynek javára törekedni feladatombul adatott. Az *igen*: a saját élet, a közösségi élet és egyáltalán az élet afirmációja. Az az egyetemes törekvés, melyhez az én akaratom is hozzáidomul, nem más, mint az élet önfenntartásának mozgása, az az abszolút pozitivitás, *abszolút afirmáció*, mely a saját, személyes élet teoretikus, praktikus és axiológikus horizontját is megadja. Husserl egyenesen „univerzális voluntarizmusról” (Cairns, 1976, 61) beszél: személyiséget a döntések, a habituálisan megmaradó döntések alakítják. A saját magával összhangban levő személyiség mindenkor igent tud mondani a saját döntéseire, a saját életére. S mivel minden döntésünknek, sőt, tettünknek is olyan kimenete van, mely morálisan nem közömbös, ezért „az ego minden aktusa egy döntés, egy *Bejahung*, [affirmáció] által valósul meg” (uo.). Az ember, mint *ens medium* választani hivatott: vagy az élet igenlése, afirmációja, vagy pedig a bűnös-lét.

Az akarat tehát azt az erőt jelenti, mely egységbe fogja az érzelmeket, hajlamokat és vágyakat, és egy magasabb cél felé irányítja ezek energiáit. A szabad, „valódi” személyiségben az akarat autonómiája tör magasabb céljai felé a hajlamok heteronómiájával szemben. Az akarat autonómiája céljai alá integrálja a hajlamok és késztetések heteronómiáját, és ezáltal egy olyan lendítő erőt nyer, mely a transzcendentális szubjektivitást az egyetemesen tovaáramló és magát fenntartó élet együtt-fungáló elemévé teszi. Az akarat gátoltsága, a kétségek pedig az akarat modifikációi, a képesség gátoltsága („Nichtskönnen”), passzivitás (ld. uo.). Az akarat a megvalósítás közege. Uralom, mely céljait követve kitör a jelen állapotaiból, és a *fiat* aktusában teremtő erővé lép elő (vö. Cairns, 1976, 61). Az intencionalitás e vonatkozásban teremtő elvvé válik, mely a jövőnek ad formát, s nem

elégzik meg többé azzal, ami adott: magukkal a dolgokkal, hanem létük okává magasztosítja magát. A szabad, önmagának törvényt adó szubjektivitás itt már végérvényesen félresöpri a leíró tudományosság látszatát és olyan lényként áll előttünk, melynek léte mint olyan, valamint az ezen létet fenntartó és továbbmozgató törekvés vagy akarat *par excellence* előíró, imperatív jellegű: „a jövőre irányuló akarat bizonyos értelemben teremtő intenció, mely a megvalósító cselekvésben töltődik be” (Hua, XXVIII, 109).

A praktikus-etikai koncepció végső foglalatja pedig a szeretet lesz, mely önszeretet egyrészt, másrészt felebaráti szeretet, közösséget összetartó szeretet. Elvégre az ember a közösség, vagy az emberiség funkcionáriusa. Az én mindig közösségi lény: „mint én, mint személy funkcióközösségben, személyes közösségben vagyok másokkal” (A IV 12). A közösséget a közös normák tartják össze egyrészt; a közös célok és értékek, vagyis a közös kultúra, történelem és nemzethez való tartozás. Az interszubjektív világ továbbá az érthetőség rendszere is, melyben ugyanazon támpontok teszik lehetővé a kommunikációt. Vagy Husserl még jogközösségről, sőt, „békeközösségről” (E III 1-3) is beszél. A másik szoros kötelék affektív jellegű: a szeretetről van szó. A szeretetről, mint összetartó kötelékről, mint erőt és hitet adó érzésről, és mint értékről. A kötelességen túl a szeretet is mint megtartó és továbblendítő erőként jelenik meg: az önszeretet szükséges az önfenntartáshoz, a felebaráti szeretet pedig a közösség fenntartásához. A férfi és nő közti szerelem pedig az emberiség fennmaradásához és gyarapodásához: „... az emberiség univerzális fejlődésében az emberiség fejlődési fokozatai...[...] A fejlődésben a nemi szerelem szellemivé válása” (A V 20). A szeretetnek pedig – akárcsak Platónnál – fokozatai vannak, éppúgy, mint azon értékeknek, melyekre irányulnak. Az önszeretet és a nemi szerelem értékét az adja, hogy lehetőségfeltételül szolgálnak magasabb rendű értékek megvalósulásához. A legmagasabb rendű szeretet az ideálok szeretete, a megismerés szeretete, a közösség szeretete.

\* \* \*

A maga magát folyamatosan meghaladó és fenntartó, affirmáló élet pedig az időben terjed ki. Nem más, mint folytonos kiterjedés, áradás – vagy husserli terminussal: áramló, eleven jelen. Ez adja meg mind a teoretikus mind pedig a praktikus észnek a ritmusát és lendületét. Végső soron az idő lesz a kulcskérdése az egész válságfilozófiának. Beszélhetünk-e fix jelentésekről az idő áramában? Beszélhetünk-e abszolút megalapozásról? Vagyis kiküszöbölhető-e a végtelen regresszus, tartható-e az abszolút tudat koncepciója? Vissza tudunk-e térni valamilyen eredethez, létezik-e az az abszolút közelség, mely szavatol a szavak



és a dolgok minden félreértést kizáró viszonyáért?

## *Álló-eleven jelen*

Az időbeliség rejtélyének feloldása nélkül nincs megoldás a fenomenológiában. Nincs megoldás az értelem keletkezésének és megmaradásának kérdésére, nem tudhatjuk, mit jelent fix jelentésekkel rendelkezni, ha egyszer időben élünk, és ha egyszer időben élünk, akkor beszélhetünk-e egy olyan pontról, ahol valami, ami nem volt, egyszer csak elkezd lenni, és egyáltalán: van-e ilyen pont. Vissza tudunk-e térni valamilyen eredethez. Vagyis talán az a legalapvetőbb kérdés az időbeliséggel kapcsolatban, hogy rá tudunk-e mutatni az időben szilárd jelentésekre és rögzíteni tudjuk-e keletkezésük körülményeit. És ezzel - egy csapásra - voltaképpen a fenomenológia egyik alapkérdésénél vagyunk, a kezdet kezdeténél, a problémák gyökerénél. Hiszen az idő konstitúciójának szerkezete nem csupán teoretikus szempontból tarthat számot a fenomenológus érdeklődésére, hanem az idő kérdése egyenesen a fenomenológia kulcskérdése. Mégpedig ismeretelméleti, axiológiai és praktikus értelemben egyaránt. Csakis az időbeliséggel való számvetés adhat választ arra, hogy véges lényekként mit tudunk kezdeni saját végességünk tudatával. Vagy másképpen: saját faktikus végességünk tudata az időbeliségnek milyen fajta kiterjesztéseit igényli, azaz milyen metafizikai protézisek állnak rendelkezésünkre ahhoz, hogy a végesség, mint az „abszolút” és „örökkévaló” deficiens módusza meghaladottá váljon. Vagy egyáltalán: rendelkezésünkre állnak-e, s ha nem, akkor milyen metafizikai manőverekkel háríthatók azok a fenyegetések, melyek a végesség faktumából adódnak: vagyis a kontingencia, az időbeli határoltság, a „sors szeszélyének”, a véletlennek való kiszolgáltatottság, a folyamatos változás, módosulás lehetősége.

Husserlnél ugyanakkor ez pont fordítva vetődik fel: nem a faktikus felől tesz fel kérdéseket a metafizikai dimenzióknak, hanem a faktikust, végest értelmezi bizonyos értelemben fogyatékoságként, mely nem képes állandó és stabil jelentések forrásává válni. És ezzel már fel is sejlik az az irány, amerre tapogatóznunk kell, amikor azt firtatjuk, milyen antropológiai, metafizikai, axiológiai, praktikus, stb. vonatkozásai vannak az idővel való számvetésnek. Hiszen ha a fenomenológia válságfilozófia, márpedig *par excellence* az, akkor nem csupán metafizikai, hanem „égető életprobléma” az, hogy megoldást találjunk a válságra. A válságra, mely időben jön létre és időben oldódik fel. De a válságnak nem csupán közege az idő, hanem bizonyos értelemben oka is. Ha a jelentések, értelmek nem lennének kitéve

változásnak, ha abszolút és örökkévaló értékek és jelentések lennének irányadók az emberi praxis során, akkor nem lenne válság – legalábbis a husserli diagnózis szerint. Válság azért van, mert egyáltalán változás van. Mert a jelentések nem maradnak állandóak és egyértelműek az időben, hanem ki vannak téve a felejtés, a torzulás, a módosulás kockázatának. Márpedig Husserl szerint a válság egyik oka éppen az, hogy feledésbe merült a dolgok eredendő értelme, már nem emlékszünk tisztán az eredetekre. Minden válságkezelő technika ezen eredetek újra felfedezésére irányul, arra, hogy újra elevenné tegyük azt, ami már annyira leülepedett, hogy a praxis során rögzült rutinná vált, melynek már nem emlékszünk az eredeti értelmére.

A válságkezelés tehát újratezdés. Vissza kell térni az elfeledett eredetekhez, faggatóra kell fogni őket, és rábírnunk a „tisztá és egyelőre néma tapasztalást”, hogy „saját értelmét tisztán kimondja” (Husserl, 2000, 51). S ha a kellő módszerességgel megtisztított dolgok tisztán kimondják nekünk saját értelmüket, akkor ebből a tudásból fog felépülni és táplálkozni az a szigorú tudomány, mely új alapokon és egy új kezdetből kiindulva fáradozik az emberiség üdvén. A visszatérés módszertani lépései közül az első volt az, hogy tudjuk, miért és honnan térünk vissza, azaz a diagnózis megállapítása – ezt taglaltam az *Európa válsága* című fejezetben. Aztán ki kellett dolgozni egy olyan apparátust, mely megfelelő „technikai felszereltséget” nyújt a visszatéréshez, tekintve annak teoretikus, axiológikus és praktikus szempontjait – ezzel az előző, *Az ész architektónikája* címet viselő fejezetben foglalkoztam. Feladatunk most az, hogy felmérjük: van-e egyáltalán visszaút, és ha igen, akkor hová. Választ tud-e adni a husserli időfenomenológia a husserli válságprogramra? Mielőtt nekilátnánk annak a szinte reménytelen feladatnak, hogy az idő tekintetében vessük fel újra az eddigi kérdéseket, és az így nyert belátások fényében vessünk számot a válság husserli diagnózisával és terápiájával, valamint a válság problémájával egyáltalán, az előtt gondoljuk át újra, miért nem tudjuk kiengedni a kezünkől az újratezdés gondolatát, valamint miért nem enged el minket az újratezdés kényszere.

Újratezdeni annyi, mint lemondani azokról a technikákról és jelentésekről, melyek eddig segítségünkre voltak az életpraxis során, és újabbakkal kísérletezni. Vagyis az első lépés az öneszmélés: tudatára döbenni annak, hogy valami véget ért, és valami újnak el kell kezdődnie, akkor is, ha nem akarjuk. Hiszen a válsághelyzetek többnyire nem akaratlagosan következnek be, és bármennyire felkészülünk rájuk, az időbeliség természetéből adódik, hogy sohasem lehetünk az összes jövőbeli információ birtokában, melyek jelentősen befolyásolják majd az újratezdés irányát, idejét és sikerességét. A válsághelyzetbe való beleragadás előbb-utóbb szétzilálja az ént, aki egyre kevésbé lesz képes tájékozódni a világban, és akarva-

akaratlanul egy olyan „túlélési” stratégiát működtet, mely csak a válsághelyzetet konzerválja, a döntés azonban folyamatosan elodázódik. Freud esetleírásai mindennél beszédesebben bemutatják, milyen roppant és kényszeres erők működhetnek közre abban, hogy a személyiség folyton kitérjen a döntés alól, regrediálva valamilyen atavisztikus testi-lelki állapotba, melynek végpontján a személyiség akár teljesen meg is semmisülhet. Felszámolódik az ön- és világfelelősség képessége, az ént-mondás képessége, és a személyiség mintegy saját árnyékává lesz, kizökkenve a saját teréből és idejéből, valamilyen köztes térben és időben bolyongva, ahol nincsenek szilárd fogódzók.

Talán senki sem írta le szebben és szemléletesebben a „boldogtalan tudat” önelvesztésének kínjait, mint Kierkegaard lelkesült beszédében a szümparaneukromenoi előtt (ld. Kierkegaard, 1994, 171 skk.). Az előadás, mint tudjuk, a „legszerencsétlenebbről” szól, akinek sírja Angliában található – a sír azonban üres. Minden halandók legszerencsétlenebbike tehát holtában sem nyugodhat, a sír sem nyújt neki végső menedéket, nyughelyet – kizökönt a térből és az időből. Mint ahogyan azok az árnyalakok a sír körül, akik hiába keresik önmagukat, vagy hiába keresnek valamit, ami megoldást nyújthat számukra: vagy a múltba révednek, vagy a jövőben reménykednek – vagyis távol vannak saját maguktól. A szüntelen emlékezés a múltra vagy a szüntelen reménykedés a jövőben azért taszít a legszerencsétlenebbek közé, mert „a szerencsétlen mindig távol van önmagától, soha nincs önmaga számára jelen. [...] A szerencsétlen tehát távollevő. Ám akkor vagyunk távol, ha vagy a múltban, vagy a jövőben időzünk” (Kierkegaard, 1994, 174). Vagyis nem vagyunk jelen. A szerencsétlen (vagy boldogtalan) tudat az, aki nincs jelen a saját maga számára, vagyis lényegét saját magán kívül bírja, akár térben, akár időben. Tisztán logikailag tekintve tehát a megoldás nem más, mindösszesen annyi, hogy meg kell találni azt a helyet és időt, ahol harmonikusan egymásra rétegződnek a múlt, a jelen és a jövő, és egyik sem követel magának nagyobb *helyet*, mint amennyit az események lefutása, az életpraxis ritmusa kimér neki. Sem a múlt, sem a jövő nem feszíti szét a jelent, és az a képesség („ich kann”) szavatol a saját maga képességeinek birtokában levő *ego* egészségéért, hogy le tudja gyúrni és integrálni tudja mindazt, ami megbontaná az én egységét. Az újrakezdés ennek fényében tehát újfajta integrációs technikák alkalmazását is jelenti, vagyis szelekciót is az értékek és célok vonatkozásában, melyek segítségével újra megtalálhatjuk a helyet és az időt, ahol az élet és a test bizonyossága az optimumnak legalább közelében lehet. Hogy ne maradjunk, ne legyünk szerencsétlenek. Végső soron a krízis effajta terápiájával kísérletezik Husserl is.

Csakhogy ironikus módon sem Husserl, sem pedig Kierkegaard nem tud kitérni az elől a kihívás elől, amit a köztesség faktuma jelent a válságokat legyúrni kívánó én számára.

Márpedig, ha komolyan vesszük Heidegger vonatkozó elemzéseit, akkor maga a jelenvalólét léte nem más, mint köztesség, mint a születés és halál között húzódó, törékeny kontinuum, melynek sosem tudjuk a végét. Vagyis csupán a halál faktumának tekintetében van bizonyosságunk, időpontjára vonatkozóan azonban csak jóslatokat tehetünk. Saját lehetséges semmisségünknek a tudata tehát egyszerre rendelkezik integratív és dezorganizáló erővel. Integratív, hiszen a halál pillanatában éri el a jelenvalólét egész-létét, akkor teljesebbé válik egy emberi élet<sup>66</sup> – már amennyiben értelmes a beteljesedésről való beszéd. Dezorganizáló pedig azért, mert egyrészt ez a bizonytalan és nagy ismeretlen végzetesen kiszolgáltat minket a kontingenciának, a „sors szeszélyének”, másrészt pedig sosem birtokolhatjuk saját magunkat egész-létünkben, mert valami még hiányzik. A köztesség, a halandóság faktuma tehát ezzel a folytonos hiánnyal terheli azt, akinek létében saját létére megy ki a játék, és folytonosan arra ösztökéli, sőt, kényszeríti, hogy új utakat keressen, újrakezdjen. Ebből következik továbbá, hogy hiába oly lefegyverezően egyszerű az a képlet, az a terápia, mely szerint a válság leküzdésének módja az, ha megtaláljuk saját helyünket és időnket – de a válság alapvető és meghaladhatatlan sajátja az, hogy akár erőszakosan is belenyúl a saját helyünkbe és időnkbe. Abba a jelenbe, ahol otthonosan és biztonságban érezzük magunkat, beleszövődnek a távollét jelei. Nem tudunk soha igazán közel lenni saját magunkhoz, mert a jelenvalólét vagy ego vagy ember idejének konstituens eleme a távollét is. Sőt, ha újra felidézzük Hölderlint: „jel vagyunk, értelmezés nélkül”, akkor ebből az következik, hogy létünk maga értelmezésre váró feladvány. Többnyire úgy vagyunk, hogy többé vagy kevésbé mindig távol vagyunk magunktól, csak ritkán részesülünk a saját magunkhoz való teljes közelség pillanataiban. A jelenvalólét szerkezetéhez tartozik ez az eredendő távollét, mely egyrészt lehetővé teszi, másrészt ki is kényszeríti az önértelmezést. Azt, hogy újra meg újra térjünk vissza – saját magunkhoz. Kezdjünk el gondolkodni. Elvégre a filozófiának az a döntő momentuma, melyre Husserl is a legnyomatékosabban hivatkozott, így hangzik: ismerd meg önmagad! A gondolkodás kezdete mindig itt és most történik, mindig az a *hic et nunc* hozza magával, melyben „égető életproblémaként” jelentkezik, hogy elszámoljunk azzal, mit tudunk kezdeni saját magunkkal, és mit azzal a világgal, melybe bele vagyunk szövődve. *Ki* egyáltalán ez a saját magunk, aki mindközönségesen a legközelebbi számunkra, de akivel szemben mindig is tartunk egy kis távolságot?

---

<sup>66</sup> „Csak a születés és halál „közötti” létező a keresett egész” (Heidegger, 1989, 601).

## *Az idő hagyományai*

Mi a most? És mi az idő? Látszólagos naivitással és könnyedséggel tesszük fel ezeket a kérdéseket, mintha nem számítanánk arra, hogy velük a filozófia olyan sűrűjébe tévedünk, ahol a lehető legtávolabb kerülhetünk attól, hogy valaha is megoldást találjunk erre a kérdésre, valamint a lehető legtávolabb kerülhetünk attól is, aki elvileg a legközelebbi hozzánk: saját magunktól. Csakhogy talán éppen a probléma természete igényli ezt a naivságot, hiszen bármiféle előfeltevés eltakarhatja előlünk azt, amit keresünk. Vagyis itt is akkor járunk a legjobban, ha „egy csapásra” beleugrunk a dolgok kellős közepébe. Nem kisebb gondolkodót követünk így, mint magát Augustinust, akire Husserl is hivatkozik nevezetes időelőadásai elején, s aki tanácstalanul vallja be: „mi hát az idő? Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom” (Szent Ágoston, 1995, 319). Az idő bizonyos értelemben a legközelebb van hozzánk, más értelemben pedig mi lehetne nagyobb rejtély nála számunkra. S ha fontolóra vesszük Ágoston töprengéseinek eredményeit, nevezetesen azt, hogy a lélek az az apparátus, mely az időt méri, s hogy a lélekben jönnek létre és múlnak el azok a hatások, melyek alapján az időt egyáltalán észlelni tudjuk, akkor ezzel ismét csak ott vagyunk, ahová Husserl is visszakanyarodott: a delphoi jósva feliratánál. Az időt megismerve saját magunkat ismerjük meg, saját magunkat megismerendő pedig el kell számolnunk az idő természetével. S mivel a fenomenológiában az én konstitúciója egybevág a világ konstitúciójával egyáltalán, akkor aligha túlzás kijelenteni, hogy valóban a husserli filozófia sarkalatos kérdéséhez jutottunk.

Husserl Ágostonra és Brentanóra hivatkozik előadásában, csakhogy az az időkonceptió, melynek ő maga is örököse, még a patrisztika atyjánál is régebbi hagyományig nyúlik vissza, nevezetesen az antikvitásig. Mind Platón mind pedig Arisztotelész időfelfogása rányomja a bélyegét a husserli időtanra, noha mindkettő máshogyan<sup>67</sup>. Platóni örökség az örökkévaló és az időbeli létezés éles szembeállítás, mely jelentős értékkülönbséget is jelez. Hiszen láttuk, hogy Husserl már egészen korai írásaiban is a válságjelenségek közé utalja mindazon létezőket és jelenségeket, melyek időbeliek és változásnak vannak kitéve, és

---

<sup>67</sup> Ami korántsem jelenti azt, hogy a preszókratikusokat figyelmen kívül lehetne hagyni e szempontból, de egy ilyesfajta filozófiatörténeti elemzés ehelyt indokolatlanul messze vezetne. Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy Parmenidész és Hérakleitosz természetesen nehezen hagyható ki az idő történetéből. Az előző különösen abban a vonatkozásban, hogy kitüntetett horizontként kezelte a jelent, Hérakleitosznak pedig a folyó-metaphorát köszönheti a husserli filozófia.

amelyekkel szemben az „igaz” és „abszolút” létezés, valamint törvények behozhatatlan és megkérdőjelezhetetlen primátussal rendelkeznek. Arisztotelésznek pedig az idő részletes elemzését köszönheti a nyugati filozófia története, nevezetesen az idő és a most mibenlétére vonatkozó töprengéseket, melyek aztán évszázadokra iránymutatók maradtak, s melyek Husserl elmékedéseire is rányomják a bélyegüket (vö. Eigler, 1961; Derrida, 1999). Nem célom teljes egészében rekapitulálni sem Arisztotelész, sem Augustinus gondolatmenetét, csupán azon mozzanatokat szeretném kiemelni, melyek Husserl gondolkodására vonatkozóan is perdöntőnek bizonyultak. Azért, mert úgy gondolom, hogy valamelyest segítséget nyújthat az értelmezés során az a történeti horizont, melynek egy bizonyos pontján a husserli kérdésfeltevések is kifomálódtak, vagyis szeretnék arra a kontinuitásra rámutatni, mely egyszerre történeti faktum és teoretikus probléma. Történeti faktum, hiszen egy évezredek át nyúló kérdésfelvetésről valamint a válaszok közti konvergenciáról van szó egyrészt, másrészt ezzel egyidejűleg el kell számolnunk egy elméleti-történeti problémával is. Azzal nevezetesen, hogy mit tudunk kezdeni ezzel az áthagyományozódott örökséggel, mennyiben tart fogva minket, és mennyire tudunk *szabadok* lenni tőle.

Szabadnak lenni Husserl szerint azt jelenti, hogy működtetem az „ich kann” transzcendentális képességét; mozgatni tudom a testem, ítéleteket tudok hozni és aktívan tudom befolyásolni azt a világot, melyben élek, vagyis a praxis szabadságát. Alapvető jellemzője, hogy aktivitást igényel a passzivitással szemben, hiszen míg ez utóbbi nem más, mint tunya ráhagyatkozás a dolgokra, addig az előbbi az áthagyományozott örökség aktív újraelsajátítása. Mindkét esetben *ismétlésről* van szó, egy egykori filozoféma, egy egykori értelmezési lehetőség felelevenítéséről, és kifaggatásáról. A kérdést pedig nem más irányítja, mint mindig az az aktuális horizont, azok az „égető életproblémák”, melyek szempontjából az adott kérdésnek jelentősége van. Vagyis az áthagyományozott örökség újraértelmezett elevenné tétele nem más, mint az az újrakezdés, mely egyszersmind saját szabadságunk tekintetében is vallatóra fog minket. Mennyiben vagyunk képesek átvizsgálni az áthagyományozódott előfeltevéseket, és egy affirmatív gesztussal sajátunkként elismerni őket: „csak az ismétlés teszi nyilvánvalóvá a jelenvalólét számára tulajdon történelmét” (Heidegger, 1989, 609), vagyis az egykori lehetőségeket, problémákat egy egykori jelenvalólét lehetőségeként értjük meg. Egy olyan lehetőségként, mely minket is arra készítet, hogy elszámoljunk az adott kérdéssel. Márpedig amennyiben az időről van szó, mely Heidegger szerint nem más, mint tulajdon létünk, s mely Husserl számára is a létezés legkomolyabb problémáit veti fel, akkor kiváltképpen nem mindegy, hogy milyen hagyomány áll az idő megértésének szolgálatában, s miként reflektálunk arra a hermeneutikai szituációra, melyben

ezzel a hagyománnyal próbálunk számot vetni. Vagyis nem is az a kérdés, hogy hogyan tudunk kitérni ez elől a hagyomány elől, hanem inkább az, hogy *hogyan* ismételjük meg ezt a hagyományt. Az ismétlésnek ez a módja pedig fontos adalékokkal szolgál annak tekintetében is, hogy végső soron mit is jelent gondolkodni. Husserl esetében ismét csak azt láthatjuk, ami gondolkodásának egészét jellemzi: nagyon döntő pontokon marad foglya a hagyománynak és vesz át átöröklődött előfeltevéseket, ám ezzel egyidejűleg egy olyan értelmezés felé is utat nyit, mely éppen ezt a hagyományt kérdőjelezi meg és mond ellent neki. Vagyis időértelmezése egyszerre terhelt egy sor metafizikai előfeltevéssel, ám kijelöli azokat az utakat is, amerre el kell indulnunk ahhoz, hogy túljussunk ezen a horizonton. Időelemzéseinek pedig talán éppen ez a meghaladhatatlan ambivalencia az egyik legkomolyabb hozadéka, hiszen ez arra is rámutat, mit tudunk kezdeni annak a létezőnek az értelmezésével, akinek léte maga az idő, másrészt pedig mindeközben mintegy működés közben feltárul előttünk a gondolkodás maga. Elkezdni gondolkodni annyi, mint beleugrani a dolgok kellős közepébe. Minden dolgok között a legmeggondolkodtatóbb pedig éppen saját létünk. Saját létünkkel csak az időbeliség horizontján tudunk elszámolni. Az idő maga pedig nem más, mint bizonyos értelemben az a „között”, „köztesség”, mely a születés és a halál közé feszíti ki a jelenvalólétet. Abban a módban tehát, ahogyan Husserl elszámol az időbeliség főbb problémáival, nem is olyan rejtetten ott munkálnak a nyugati metafizikai hagyomány főbb kérdései.

Mi tehát az idő? Ez a kérdés egy másikat vet föl: mi a most? A kettő nem tárgyalható egymás nélkül, hiszen Arisztotelész szerint (vö. Arisztotelész, 1999) logikailag adódik, hogy az idő problémájával a *mostra* hivatkozva próbáljunk elszámolni: „nem volna idő, ha a *most* nem volna más és más” (Arisztotelész, 1999, 90). A most azonban nem az idő maga, és nem is része az időnek, hanem határ, ami „szubsztrátumában ugyanaz; mivolta viszont más és más” (*i.m.* 91). A most folyton változik, ám ugyanakkor a most az „idő folytonosságát biztosító kapocs”, mely összekapcsolja a múltat és a jövőt, az egyiknek a kezdete, a másiknak a vége (vö. *i.m.* 95). Vagyis egy folyton változó határ az idő kontinuitásában, mely egyszersmind ezért a kontinuitását is szavatol: úgy tartja egyben az idő áramát, hogy állandó határt képez benne, felosztja az időt. A most tehát kitüntetett szerephez jut a múlttal és a jövővel szemben, hiszen a most, ez a mozgó határ választja el őket egymástól. A múlt, a jelen és a jövő ugyanakkor mégis csak egy egységes valamit alkot, amit időnek nevezünk.

Arisztotelész azért küszködik az idő meghatározásának kérdésével, mert a definíció alapjául valami olyasmi szolgálhatna, amit már ismerünk. Az idő természetéről azonban csak olyan dolgokat tudunk elmondani, melyekkel csupán egy-egy sajátosságát emelik ki az



időnek, mégpedig olyan sajátosságát, melyről észleletünk van. Maga az idő, maga a dolog a maga egészlegességében ismeretlen számunkra. Ezen sajátosságok közé tartozik első sorban, hogy az idő valamilyen módon a változás fogalmához kötődik – noha maga nem *a* változás. A dolgok változnak, mégpedig időben változnak, az idő azonban ott van „egyformán mindenütt és mindenben” (*i.m.* 89), vagyis az idő nem maga a változás, bár „változás nélkül sincsen idő” (uo.). Azért nincsen változás nélkül idő, mert ha az elménkben nem *észlelünk* változást, akkor nem észleljük az idő múlását sem. Akkor vagyunk tudatában az idő múlásának, ha mozgást és változást észlelünk. Az idő körülírásának alapjául tehát a mozgás és a változás szolgál. Arisztotelész arra jut e tekintetben, hogy az idő a mozgásnak valamije. Amit definícióként ki szoktak emelni az adott szövegből: „az idő ugyanis éppen ez: a mozgás száma az *előbb* és az *utóbb* szerint” (Arisztotelész, 1999, 91). A szám fogalmának a bevezetése a definícióba arra utal, hogy az időben változó és mozgó dolgoknak tartamuk van; hosszabb vagy rövidebb ideig tartanak, vagyis az idő a dolgoknak a mértéke: „a mozgás számára *időben lenni* éppen azt jelenti, hogy léte méretik” (*i.m.* 93). Vagyis a dolgok lefutásának és fennállásának az ideje számszerűsíthető, mérhető. Arisztotelész egy remek dramaturgiai fogással szinte mellékesen veti fel a kérdést, hogy miképpen is viszonyul az idő a lélekhez. Hiszen ha az idő múlását azon észleljük, hogy mozognak és változnak a dolgok, ezek a változások pedig mértéket és számot igényelnek, akkor ezt az igényt csakis egy olyan instancia képes kielégíteni, mely egyáltalán rendelkezik az észlelés és a számolás képességével. Márpedig „természtől fogva semmi más nem képes arra, hogy számláljon, mint a lélek, mégpedig a lélekben lévő értelem, lehetetlen, hogy legyen idő, ha nincsen lélek” (Ágoston, 1995, 97). Az idő múlásának regisztrálására és számlálására tehát csakis a lélek, a pszükhé képes. S ezzel le is zárnam Arisztotelész elemzéseinek taglalását, összegzőképpen rámutatva arra, hogy az időt észlelni, számolni, és egyáltalán az időnek tudatában lenni csak azért tudunk, mert észlelni tudjuk, vagyis lélekkel bírunk. Vagyis az idő megléte a lélekhez kötődik, a lélek *képességéhez*, mely alkalmassá teszi arra, hogy egyáltalán észleljen.

Augustinusnál ez a kapcsolat már sokkal egyértelműbb. Egy döntő fordulatról beszélhetünk esetében, arról ugyanis, hogy időelgondolása „az újkori időértelmezés előkészítéseként érthető, mely szerint – durván fogalmazva – az idő valami „szubjektív”” (Eigler, 1961, 39). S míg Arisztotelésznél a lélek, vagyis a pszükhé fogalma még sokkal inkább egyfajta érzékelő apparátust jelentett, addig a keresztény gondolkodás számára a lélek fogalmához már más képzetek is kötődnek. A lélek először is halhatatlan, és sokkal értékesebb részét képezi az embernek, mint a test. Ennek következtében a lélek megismerése és gondozása nem csupán az önmegismerés hagyományos imperatívuszának való

engedelmeskedés, hanem vallásos üggyé válik. Továbbá a lélek ismeretén és kivizsgálásán keresztül kerülhetünk kapcsolatba istennel. Isten ott lakozik a lélekben, minden ember halhatatlan lelkében, ezért az önmagunkba tekintés, önnön lelkünk bugyrainak feltárása és megismerése istenhez vezető utat jelent. Saját halhatatlan lelkünkre eszmélni, és azt ápolni, mélységeit feltárni, nem más, mint istenhez vezető út. Az ember teremtett lény, s törékeny élete állandóan fenyegetett a halál s egyéb bajok által. De mindezen fogyatékoságai ellenére az egyetlen teremtmény, mely bír azzal a képességgel, hogy fölülemelkedjen léte pillanatnyiságán, s az örökkévalóságban keresse az igazságot. Lelkének emlékezete megőrzi az érzéki dolgok képeit, s e képessége valóban egyedülálló, hiszen ennek révén viszonylagos állandóságra tehet szert. S emlékezete még ahhoz is hozzásegíti, hogy önmagáról mint önazonos, kontinuuus létezőről adjon számot - ezt jelenti az, hogy isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert. Ezért keresi hiába Ágoston is égen-földön istenét, mert sehol máshol, csakis önmagában, saját lelkében találhatja meg. Hiszen a lélek halhatatlan, ezért kell átkutatni ennek minden zegét-zugát, ha az ember végül meg akarja találni istent és vele együtt az örök igazságokat. Így Ágoston példa nélkül álló önfeltárulkozása annak az útnak tekinthető, amelyen önmaga tanulmányozásán keresztül istenhez akart elérni.

Ágostont azért is érdekli, mi is az idő, mert fölismerte, hogy csakis az időből vagyunk képesek önnön létünket értelmezni. Nincs olyan pillanat az időben, amit föl lehetne mutatni, hiszen lényege az, hogy a jövőből jelen, a jelenből pedig csaknem rögtön múlt lesz. A múlttal nem tudunk mit kezdeni, hiszen már nincs, s éppígy a jövővel sem, mert ez pedig még nincs. Így tehát a jövő egymást követő pillanatai rögtön a nemlétnak adják át egymást, a nemlétezőt pedig megragadni sem lehet. Egyedül a jelennek van tehát valósága, csakhogy ez meg, ha jobban megnézzük, valószínűtlenül kicsi tartamra zsugorodik össze. De a tapasztalat azt mutatja, hogy a múlttól mégis csak tudunk valahogyan, merthogy éppen önnön kontinuitása adja az emberi lét kitüntettségét. S a keresztény teodicea szerint a jövőről is van tudomásunk, erre bizonyosság a próféták igazsága. Valamilyen módon tehát mind a múlt mind a jövő jelen van számunkra - s szó szerint a jelen módján tudunk rólunk. A múltat az emlékezet őrzi meg, de az elmúltak felidézése mindig a jelenben történik. Hasonlóképpen a jövőre irányuló próféciák. Amiről tehát tudunk, ami önértelmezésünk horizontját alkotja, az a jelen. Ami az ember önmagáról és a világról alkotott képe, az a tudatban való jelenlétre redukálódik. A jelen tehát az egyetlen valóságos dimenziója az időnek. Erről Ágoston olyannyira meg is bizonyosodott, hogy egyenesen azt jelenti ki, hogy a múlt és a jövő csak a felfogásban létezik, s csak a mindennapi megszokás tartja őket külön létezőknek. A jelenről azonban azt mondta, hogy oly végtelenül kicsi, hogy nincs is kiterjedése. Az időt viszont mégis mérjük. Mit

mérünk tehát, s mi akkor a jelen? Azt már az előbbiekben megállapítottuk, hogy a fizikai testek mozgása sem nyújt megfelelő viszonyítási alapot, hiszen nem belőlük következtetünk az időre. Minden változásnak van valamilyen tartama, s éppen az időben. Ágoston még azt is megállapítja, hogy elmékedései is az időben zajlanak, „tudom, hogy immár régóta beszélek az időről, s tudom, hogy ez a régóta sem egyéb, mint időbeli folyamatosság” (Ágoston, 1995, 331) Ennek a rejtélynek a feloldása szempontjából válik döntő jelentőségűvé az intimitás, az önvizsgálat.

Ágostont részben az bírta rá, hogy leírja lelke vívódásait, hogy tanúságot tegyen isten és ember előtt. De nem kevésbé mellékes az a szándék, hogy ezen vallomások által, mintegy az emberi lélek útvesztőit bejárva, önmagában találjon rá az igazságra és istenre, mert istenhez legközelebb minden létezők közül a halhatatlan emberi lélek áll. Az örökkévalót tehát csak az képes megérteni, aminek magának viszont köze van az időhöz, lévén székhelye az érzéki emberi test. Ebből viszont az következik, hogy ha valaminek illetékessége van az idővel kapcsolatban, akkor az nem más, mint a lélek. Minden változást csak ő képes észlelni, tehát az idő múlását is, mint azt a hatást, ami a lélekben jön létre. Ennélfogva az idő mérésére egyedül a lélek jogosult. Ez pedig ismét csak azt a koncepciót támasztja alá, hogy az ember kitüntetett a létezők között, hiszen halhatatlan lelke képes arra az önértelmezésre, amiben az időbeliségnek, ezen belül pedig a jelennek kitüntetett szerepe van. S a jelennek ez a primátusa jelenti azt a közeget, amelyen keresztül hozzá lehet férkőzni örök és isteni igazságokhoz. Hiszen az emberi lét csakis ebből a szempontból ismertetik el igaznak és kontinuosnak - *sub specie aeterni*.

Több elemző és kritikus is a jelenlét metafizikájának kontextusában tárgyalja Husserl időkonceptióját és ebből következően metafizikáját vagyis voltaképpen egész filozófiáját. Nagyon széles a spektruma ezeknek az írásoknak, de általában jellemzi őket, hogy rámutatnak azon rejtett előfeltevésekre, melyek ott húzódnak a husserli gondolatok mögött, szándékain túl, vagy éppen azok ellenére visszaírva a fenomenológiát abba a metafizikai hagyományba, melytől Husserl a radikális újrakezdés jegyében el akart szakadni<sup>68</sup>. Az elszakadni akarás és visszaíródás együttes mozgásának remek lakmuspapírja az, amit a jelenlét metafizikájának neveznek. Ennek tétje pedig korántsem csekély, hiszen többek között Derrida és Heidegger is rámutatnak arra, hogy e látszólag absztrakt és elméleti problémák valójában meghatározó

---

<sup>68</sup> Hosszan lehetne azokat a szerzőket sorolni, akik Husserl időfelfogását a középpontba állítva gyakoroltak kritikát a „jelenlét metafizikája” felett. Az elsők között lehet természetesen a tanítványokat, Heideggert és Levinast említeni, a legjelentősebb kritika Derrida nevezetes *Hang és fenomenje* felől érkezett (de a francia filozófus több, hosszabb-rövidebb írását is lehetne említeni, melyek egy részére már hivatkoztam is ebben a dolgozatban), továbbá nagyon izgalmas például az, ahogyan a japán filozófia kezeli az időfenomenológiát, stb.

erővel rendelkeznek a mindennapi praxis tekintetében is. A saját magunkhoz, saját életünkhöz, életvilágunkhoz valamint más életekhez és világokhoz, a Másikhoz való viszony szempontjából sem közömbös, mit gondolunk az időről, hogyan gondoljuk el az időt. És természetesen nem közömbös ez a kérdés akkor, amikor a filozófia élete vagy halála a tét.

De mi is az a jelenlét metafizikája? És milyen filozófiai, praktikus, esztétikai, axiológiai, sőt, *horribile dictu*, politikai vetületei vannak? Derrida azt állítja, hogy „a metafizika – fehér mitológia, mely összeszedi és visszatükrözi a Nyugat kultúráját: a fehér ember saját, indoeurópai mitológiáját, *logoszt*, azaz idiómája *mítoszt* annak a valaminek az egyetemes formájaként kezeli, amit még mindig észnek kell neveznie. Ami nem megy háború nélkül” (Derrida, 1997,11-2). A metafizika logosza márpedig az ész világosságát követeli – ezt láttuk Husserlnél is. Az ész nem tűri a poliszémiát és a disszeminációt, hanem a szavak és a dolgok egyértelmű egymáshoz tartozását írja elő – egy szigorú tudományra apellálva. Foucault kínai enciklopédiája: az ész botránya. Metafizikai skandalum, melynek semmi köze a *clare et distincte perceptió*hoz, tökéletes *falsum*; nem isten, nem a logosz, nem az ész által látjuk, illetve látjuk be a dolgokat, hanem - kiengedve a kezünkől az értelmünket vezető szabályokat - nem létezőket (*non esse*) delirálunk. Ezzel szemben az értelem világosságában a szavak és a dolgok jelen vannak számunkra, a maguk teljes jelenlétében és igazságában. Az igazság csakis a jelenléthez köthető, hiszen az, ami távol van, arra árnyék vetül, nem teljes jelenvalóságában áll előttünk, hanem kicsúszik a tekintet látószögéből. Amit viszont a maga jelenlétében igaznak ismerünk meg, annak időfeletti garanciái vannak; akár az észre, a logoszra vagy éppen istenre hivatkozunk. Descartes esetében isten kezeskedett a dolgok igazságáért, Husserl pedig az egyetemes ész, logoszt tartja azon instanciának, mely a szavak és a dolgok igazsága felől döntést hoz – valamint egyre nagyobb szerepet tölt be nála is isten fogalma. Derrida pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy ami ily módon igaznak látunk be, nagyon erős megosztó potenciállal rendelkezik, ’erős értékelés’ kötődik hozzá, mely nem enged alternatívákat az igazság tekintetében. (Erre már Husserl válság-diagnózisa során is felfigyelhettünk.)

Ha mindezen megfontolások fényében vesszük szemügyre az időfenomenológia eredményeit, vagy inkább töprengéseit és vívódásait, akkor az az eredmény, amire juthatunk, nem csupán filozófiatörténeti belátásokkal szolgálhat, hanem mindeközben abból is megmutatkozhat számunkra valami, hogyan működik a gondolkodás. Hogyan gondolódik. Milyen előfeltevéseket, illetve problémákat vesz át, vesz magára, s melyek rakódnak rá észrevétlen. Így talán nem túlzás azt állítani, hogy az az Edmund Husserl, aki az emberiség funkcionáriusaként és radikális újrakezdőként az emberiség filozófiai, praktikus, morális és

politikai megújulásán fáradozott, vagyis korának válságát akarta legyűrni, meglehetősen nagy és terhes örökséget vett a nyakába. És mindehhez adódik még a *cogito* problémája – és itt zárul be a kör. Vagy inkább: itt kezd el örvényleni saját maga körül. Itt kezd el keresni saját kezdetét.

### *Itt és most*

Minden, ami létezik, csak abban a pillanatban - mostban - kezd el létezni, melyben tudatossá válik. Ez az, ami rögvest evidenciával is rendelkezik, valamint ez az a „felfakadási pont”, az az ősbnyomás, ami az adott tárgyi értelem eredete. Aminek tudatában vagyunk, azaz számunkra adott, az szigorúan véve mindig csakis jelenlétben adott, a többi mozzanat pedig már tudattranszcendens. Az intencionális aktus egy mindenkor mostpontban töltődik be, csak hogy ezzel azonban lehetetlenné is válna minden megismerés, minden felfogás, ami túlnyúlik az adottságok aktuális mostján, ezért van szükség az apprezentáció illetve az appercepció műveleteire, melyek az adott, okkasionális moston túl is egybefogják egy megjelenő fenomén identitását (vö. Held, 1972). Ezzel a mosttal azonban Husserl is éppoly kevésbé boldogul, mint Ágoston. Problémája is hasonló: hogyan lehet az idő áramlásában egy eredetet, felfakadást, mostot megragadni? Ugyanaz a tapasztalat ad nehezen megoldható feladványt mindkét gondolkodónak: a jelen folyton múlttá lesz, a jövő pedig jelenné módosul. Az egyetlen bizonyosságunk csak a jelen lehet, mert ez „van”, azaz csakis ez létezik számunkra a maga elevenségében, a tudat immanenciájában. A tudat azonban mindig intencionális aktusokban manifesztálódik, így a most sem más, mint mindig egy aktus jelene, egy ideális határ, ami elválaszt múltat és jövőt. Husserlnél azonban fordul a kocka, mégpedig döntően: a tiszta most mindig az észlelés, a benyomás konstitutuma (Husserl, 2002, 53). A tudat nem csak mindig már tárgyára irányul, hanem ugyanakkor időkonstituáló tudat is, s mindig az aktuális mostot hozza létre. „Ám ez éppen csak egy ideális határ, ami önmagában véve semmi” (Id. uo). Ez a most absztrakció, egy operatív fogalom, amit csak leíró értelemben lehet igénybe venni. És a kérdéseket nem megoldja, hanem tovább bonyolítja, mikor Husserl *a priori* szükségszerűségről beszél az ősbnyomás kapcsán. Miféle megfoghatatlan valami akkor a most? S mi az a tudat, ami ezt a mostot konstituálja, s mely maga is mindig csak egy mostpontban nyeri el értelmét és létét?

A husserli időanalízisek nagy jelentőségű felismerése az elsődleges és a másodlagos emlékezet megkülönböztetése egymástól. Az elsődleges emlékezet, a retenció voltaképpen

még a mindenkori észlelés horizontjához tartozik, akkor is, ha a retencionális tartalmak szigorúan véve már kívül esnek a moston, ám mégis élő, eleven jelenlétük van. Hiszen a retenció nélkül egészen egyszerűen nem lehetne tárgyi tudatunk, minden tárgy és minden értelem szétesne egymást követő mostok sorozatára. A retenció egységet konstituál az egymást követő pillanatok között, vagyis afféle szintetizáló tudatműködés. Husserl a dallam észlelésével illusztrálja az időtudat működését. Amikor felcsendül egy dallam, azt nevezzük felfakadási pontjának, ekkor kezd el valami létezni, észleltté válni. A dallam hangjai egymást követik, ám a már lecsengett hangok nem törlődnek el rögtön, nem süllyednek alá a múltba, hanem még „megtartjuk” őket, a retencionális tudat kiterjed rájuk, vagyis még mindig tudatosak, noha idő teltével egyre inkább kiürülnek és veszítenek világosságukból és elevenségükből. A dallam egységéért azonban az időtudat másik sajátossága is szavatol: a protenció, mely a jövő felé irányuló elvárást jelent az észlelés vonatkozásában. Ezt ugyanakkor ne olyasfajta elvárásként értsük, melynek során tudatában vagyunk valamilyen jövőbeli eseménynek, vagy legalábbis számítunk rá, hanem a tudat spontán tevékenységének, mely egyszerűen egyik észleletet egy másikhoz kapcsol, s az egyik észlelet alapján következtet arra, ami ez után jön. Voltaképpen tehát a retenció-protenció esetében is az figyelhető meg, ami Husserl szerint az észlelést egyáltalán jellemzi: az újdonság, a még nem tapasztalt igazodik az elvárásokhoz; a retenció várakozásokat kelt a jövőbeli észlelés irányába, vagyis többé-kevésbé előre megjósolható utakra tereli azt, melyen optimális esetben az észlelőt nem érheti radikális meglepetés. A protenciók akkor *nem* töltődnek be, ha a zene hallgatását megzavarja valami. A retenció ugyanakkor folyamatos módosulás a jelenbeli észlelés vonatkozásában, hiszen már nem rendelkezik annak az elevenségével. A retenciók folyamatosan tolódnak vissza a múltba, ám mivel ugyanazon fáziskontinuum mozzanatai, ezért valamennyien kapcsolatban vannak a mindenkori mosttal is. Husserl bonyolult diagramokon ábrázolja a különböző időpontok- és fázisok egymáshoz való viszonyát: ahogyan a mindenkori mostpontok, a retenció egyes szakaszai viszonyulnak egymáshoz valamint a jövőre irányuló elvárásokhoz. Egy retenciónak kapcsolata van az aktuális mosttal, a saját elmúlt mostjával, az őt megelőző retenciókkal, a saját mostjából következő protenciókkal, valamint az aktuális mostból következőkkel, vagyis az idő egyes fázisainak és pontjainak nagyon komplex egymásba nyúlásáról, egymásra hatásáról van szó.

Minden tárgy, amely a tudat számára megjelenik, immanens időtárgy, de szigorúan véve sohasem korlátozódik egy mostpontra, hanem mindig hozzátartozik egy fázis, egy lefolyáskontinuum. Az idő folyama maga egy állandó kontinuum, de ebben valahogyan rögzíteni kell a tárgyat, s ehhez van szükség az elsődleges emlékezetre, a tárgy tudatban való

megtartására, hiszen egy folyton vándorló most erre nem alkalmas. Egy időtárgynak extenzitása van, kiterjed az időben. S ezt a kiterjedést nemcsak hogy a tudat konstituálja, de neki is kell egyben tartania. Ami az észlelésben élénk kerül, az mindig a dolog abszolút önadottsága, de csak egy pillanatra. S ezek a pillanatok el is válhatnak egymástól; ha lehunyom is a szemem, nem szűnik meg számomra a tárgy létezni, legalábbis az elsődleges emlékezetben. A rá irányuló tekintet azonban egységben, szintézisben képes megjeleníteni: az időtárgyat „mint abszolút önadottságot a rá irányuló mindig egységes tekintetben ragadjuk meg” (Husserl, 1985, 210). A dolognak tehát mindig a tudat teljesítménye, aktivitása („ich kann”) kölcsönöz egységet - szemben a folyton áramló mindenkorisággal. A tekintet egybefog, létrehozza a tárgy identitását, ugyanazságát abban az aktusban, melyben a vándorló moston túl is megőrzi, megtartja egy retencióban. Nem szétszaggatott pillanatoknak vagyok tudatában, hanem mindig egy tárgyi egységnek, amely az alámerülésben is megőrződik egy ideig.

A retencióban mindig maga a tárgy van jelen – evidens önadottságában: „aminek retencionálisan vagyok tudatában, az abszolút bizonyos” (Husserl, 2002, 62). S a retenció úgy kapcsolódik az éppen észlelt mindenkori mosthoz, mint egy üstökös csóva; a jelenlegi észlelést körülveszi a hozzá kapcsolódó, még nem a múltba vesző éppen-most-volt pontok sokasága, s ezek minél távolabb vannak az aktuális mosttól, annál inkább árnyékolódnak, sötétednek, válnak egyre kevésbé tudatossá. Ezzel párhuzamosan pedig, minél közelebb van egy adott pont a mosthoz, annál világosabb, tudatosabb: „az eredendő a modifikáció mint modifikáció nullpontja” (Hua XXXIII, 65). Ami azt jelenti tehát, hogy egy élmény - legalábbis Husserl szerint - minél messzebb kerül a tudat jelenétől, attól a lehetőségtől, hogy a tudat számára mintegy *clare et distincta perceptio* legyen, annál inkább veszít eleveenségéből, jelentőségéből, egyre halványabb lesz, míg végül, egy határt elérve, átfolyik a másodlagos emlékezetbe, mely azonban már nem szolgáltat evidenciákat, és igazsága is kétes: „a határ a „teljes eleveenség”” (Hua XXXIII, 59). A határt átlépve az észlelet veszít eleveenségéből, „gyengül” (ld. uo.). Ez a mozgás törvényszerű: a retenciók folyamatosan módosítják ugyan egymást, de sohasem tartalmilag, hanem csak mennyiségileg. A retenció ott ér véget, ahol a tudat spontán egységet létrehozni képes kompetenciája, aktivitása, s elkezdődik múlttá válni. Az időtudat esetében továbbá kettős intencionalitásról kell beszélnünk. Ahogyan az időről szóló előadásokban olvashatjuk: „...egy és ugyanazon tudatfolyam az, amelyben a hang immanens időbeli egysége s ugyanakkor magának a tudatfolyamnak az egysége konstituálódik. [...] A „retenció” módján adódó minden tudatárnyalódás kettős intencionalitással rendelkezik: először is az immanens tárgy, a hang konstitúciója számára

szolgáló intencionalitással, amit az (épp az imént érzékelt) hangra való „elsődleges emlékezetnek” nevezünk, világosabban a hang retenciójának. A másik ennek az elsődleges emlékezetnek az egységét konstituálja a folyamatban...” (Husserl, 2002, 97). Az első az úgynevezett hosszintencionalitás, a másik pedig a keresztintencionalitás.

„Minden retenció egy benyomásra mutat vissza” (*i.m.* 47), ez a benyomás pedig mindig az észlelésben érhető tetten. Az észlelés mindig a jelen észlelése: „az érzékelés prezentáló időtudat” (*i.m.* 128), az érzékelés nem más, mint prezentálás. Husserl „egész fenomenológiája a fenomenológiai tény evidenciáján alapul. Ezek a tények pedig pontosan a belső, vagy Husserl terminusaiban, az immanens észlelésben evidensek” (Kortooms, 2002, 59). Az időről onnan tudunk, hogy észleljük – mint ahogyan ezt már Arisztotelész is állította. Az észlelés pedig az időben fut le: sem idő nélkül nincs észlelés, sem észlelés nélkül idő. Egy tárgy észlelése akkor kezdődik, amikor megpillantom, vagy valamilyen módon először veszek tudomást róla, ennek a helye az ősbenyomás: „Az ősbenyomás az abszolút és módosíthatatlan, az ősforrása minden további tudatnak és létnek. Az ősbenyomás rendelkezik azzal a tartalommal, amit a „most” szó kimond, amennyiben ezt a legszigorúbb értelemben vesszük” (*i.m.* 82). Már akkor tehát, amikor észlelek, működik a tudat spontán szintézis-teremtő képessége, hiszen minden ősbenyomás őslétrehozás is egyben, „itt a tudat spontaneitásáról, pontosabban ősspontaneitásról van szó” (*i.m.* 119). Ezt az egyre rejtélyesebb mostpontot azonban úgy is jellemzi Husserl, hogy abszolút „kezdet”, „ősforrás”, „a kezdet: nullpont”, „a lét eleven forráspontja”, ahol „mindig új őslét fakad fel” (*i.m.* 83). Ez az abszolút kezdet minden időben konstituálódó tárgy, illetve tárgyi értelem genezise. Az az eredet, „néma tapasztalás”, amelyhez vissza kell térnünk és rá kell vennünk, hogy tisztán kimondja saját értelmét. S mely eredet a gondolkodás számára evidenciák forrása: az a kezdet és tiszta forrás (az az *utópia*), ahol minden a maga eredendő tisztaságában áll előttünk. Ahová vissza kell térnünk ahhoz, hogy a dolgokat megtisztítsuk a rájuk rakódott torzulásoktól, és mely eredetet meg kell ismételnünk ahhoz, hogy újraépítsük a tudás rendszerét. De nem csak az értelem eredetéről van itt szó: itt, ebben a nullpontban fakad fel az idő is. Az észlelés tehát, mint a tudat spontán tevékenysége, minden egyes pillanatában, minden egyes mostban egy új tárgyi értelmet és egy új kezdetet konstituál; „minden aktuális most egy új időpontot teremt”, „szakadatlanul egy új most konstituálódik” (*i.m.* 80). Mondhatni, minden egyes mostban újakezdődik az idő, s a folyamatosságot az elsődleges emlékezet, mint szintetizáló aktus teremti meg.

Mert az időt magát is a tudat konstituálja, „az időiség maga a mindenkor passzív és teljességgel egyetemes geneziszben jön létre” (Husserl, 2000, 96). Nem a tudat jön létre tehát az időben, hanem fordítva, az ősbenyomás és az észlelés az a hely, ahol valami struktúrát kap



egy intencionális aktusban, és elkezd az időben létezni. Ebben az ősforrásban veszi a kezdetét minden létezés is egyszersmind. Lét, értelem, idő és azonosság szétválaszthatatlanul folyton keletkezésben vannak, ennek a létezésnek vagy létesülésnek pedig a tudat a helyszíne. Ez a transzcendentális idealizmus husserli értelmezése, s ez jelenti az *epokhé*. Vagyis itt, ebben a belső, immanens észlelésben rendelkezünk evidenciával, és egyáltalán létezéssel: „a lét és a belsőleg-tudott-lét egybeesik” (Husserl, 2002, 143). Ha visszagondolunk Heidegger Descartes-kritikájára, amelyben többek között azt is megfogalmazza, hogy Descartes „a *res cogitans*on belül az *esse cogitans*-t és a *cogitatum* létét egységessé nivellálja, ami nem más jelent, mint hogy egybeesik a megjelenítés és a megjelenített léte” – akkor valami kísértetiesen hasonlót fedezhetünk föl Husserl esetében is. Lenni annyi, mint egy megjelenítés tárgyának lenni, lenni annyi, mint a tudatban lenni és/vagy egy intencionális aktus tárgyának lenni. Az időnek az tehát a szerepe ebben a folyamatban, hogy minden tárgyi értelem és identitás számára alapul szolgáljon. Csak úgy ismerhetünk fel valamit önzonosként, ha egységét a lefolyó időpillanatok sokaságában is megtartja. Ugyanakkor maga az időfolyam is egy tagolatlan és áramló egység, amelybe a mindenkor észlelés üti bele a maga minden mástól különböző pecsétjét. Ez az időfolyam egyfajta alapul szolgáló immanencia, amelyben meghatározott fázisok következnek egymásra, illetve léteznek egymás mellett. Csakhogy ez a folyam nem magáért való, maga is konstitutum. Ami valóban az igazi kezdet, az igazi nullpont, az a transzcendentális szubjektivitás, hiszen ez „rendelkezik annak az abszolút tulajdonságaival, amit *képletesen* „folyamként” jelölünk, s ami az aktualitás-pontból, az ősfelfakadás pontjából, a „most”-ból ered” (Husserl, 2002, 91). Egyszerre folyam tehát, valamint folyton újrakezdődő eredetek egymásra következése.

A másodlagos emlékezet, vagyis az, amit általában is emlékezetnek nevezünk, abban különbözik az elsődlegestől, hogy már kívül esik azon az időmezőn, melyen belül az észlelésnek még elevensége van. A másodlagos emlékezetben a dolog egyértelműen és végérvényesen lesüllyedt abba a múltba, ahonnan már nincs eleven visszatérés, vagyis elérte és meghaladta azt a végső határt, ahol még szemléleti elevenséggel és evidenciával rendelkezhet. A másodlagos emlékezet ugyanis reprodukív, reprezentál, ennél fogva nem rendelkezik evidenciával. Az emlékezés során nem maga a dolog van jelen számunkra, hanem csupán reprodukálni próbálunk egy egykori jelenlétet, ám ezt soha nem vagyunk képesek a maga elevenségében visszaadni. Az emlékezetben megőrzött dolgok és események ismereti státusza azoknak a dolgoknak az észleléséhez hasonlít, melyek mintegy lappangva hódznak meg a tudat peremén.

Husserl hangsúlyt helyez arra, hogy a mindenkori tapasztalati mező horizontális: „Minden egyes dolog már lényegszerűen univerzális tapasztalati horizonttal bír, ami - noha nem explicit módon - a létező világ nyitottan végtelen totalitását együtt-érvényes módon magával görgeti” (Husserl, 1950, 68). Az észlelés során üres észleleti horizontok is együtt konstituálódnak, ezek azonban potenciálisak, inaktuálisak maradnak, mintegy a tapasztalás holdudvarát képezik. Ugyanakkor Husserl ezekről sem feledkezik meg, sőt, ha úgy adódik, akár be is emeli őket a jelenbeliség horizontjába: „Emlékezetem minden egyes műtpontjánál együtt konstituálódott a koexistencia világa, és egy világ, amit az idő maga mögött hagyott. [...] Ami korábban nem volt észlelt, mindazon aspektusok, melyek nem emlékezeti aspektusok, *motiváltak* [kiemelés tőlem, D.S.] lehetnek az emlékezeti aspektusokban (vagyis az aktuális jelenig tartó tapasztalati aspektusokban)...” (i.m. 296). Arról van szó, hogy noha minden egyes észlelés nem fogható be a fenomenológiai tekintet sugarába, de ezek az inaktualitások, potencialitások, amennyiben egy újrafelidézés *motiváltan* irányul rájuk, aktuálissá lehetnek. Ezt a jelenséget elemzi Fink is, mikor arról beszél, hogy „a visszaemlékezés nem annyi, mint egyszerűen hagyni a korábbi tapasztalást újra lefolyni a maga sajátos megjelenítésmódusában, ugyanis a visszaemlékezésnek, amelyet mindig és folyamatosan egy *érdek* [kiemelés tőlem] vezérel, eleve, már mint üresen folyó intenciónak is, célja van” (Fink, 1997, 64). Vagyis a „tudat háta mögött” zajló tapasztalás alkalomadtán a tekintet fókuszába kerülhet - amennyiben persze ez az újrafelvétel *motivált*, és a tudatnak érdeke fűződik hozzá.

A múlt tudata és az emlékezet az én történetisége szempontjából is fontos adalékokat szolgáltat. Hiszen teljesen önmagunk, képességeink és aktivitásunk birtokában mindenkor csakis a jelenben vagyunk, viszont „az *ego*, hogy úgy mondjuk, önmaga számára a „történet” egységében konstituálódik” (Husserl, 2000, 90). Az a történet vagyok tehát, amit önmagamról alkotok. Ugyanakkor rendelkezem bizonyos tulajdonságokkal, ennyiben habitualitások szubsztrátuma vagyok. Életem során pedig döntéseket kell hoznom, s viselnem ezek következményeit, mint „döntésre jutott én”. Husserl azt állítja továbbá, hogy „ez a centrikus én nem üres azonosságpólus” (i.m. 80), hanem rendelkeznie kell azon sajátosságokkal, melyek személyes énné teszik. A személyes azonosságnak tehát el kell szakadnia a dolgok azonosságától. Ugyanakkor tesz egy nagyon fontos megkülönböztetést mindazon aktusokra vonatkozóan, melyek a személyes azonosság alapjául szolgálnak, de mégsem egyértelműen a jelen tartományai: ezek a jelenben végbemenő *pozicionált* aktusokkal szemben csupán *neutralitásmodifikációval* rendelkeznek. Ez annyit tesz, hogy azon aktusok, melyek nem töltődnek be abszolút módon a tudat jelenében, „tudományosan sohasem előállíthatóak, tehát

terminológiailag sem fixálhatók, [...], s számukra az általános nyelvben hiányoznak az egyértelmű nevek, úgyhogy csak lépésről lépésre, őket körülírva, elkülönítések révén közeledhetünk hozzájuk” (Husserl, 1950, 265). S ez a megközelítési mód jellemzi mindazon horizontokat, melyeknek a leginkább konstitutív szerepe van a személyes azonosság kérdésében: az emlékezetet, a jövőre irányuló elvárást és a fantáziát.

Hiszen az emlékezet már nem *a* tapasztalat, hanem pusztán *mintegy*. Nem evidens, hibákkal terhelt, homályosságok léphetnek fel, olyan, mintha „fátyolon keresztül” szemlélnénk valamit, állandóan halványodik, végül a megjelenítés akár ki is ürülhet. Egészen egyszerűen elfelejthetünk dolgokat, s ekkor ki is hullik abból a korpuszból, mely tudatos identitásunk halmazát alkotja. S vannak olyan szélsőséges esetek, melyekben teljesen összezavarodik a múlt felidézésének képessége, s ez az identitás széthullását is eredményezi – mint erről az első fejezetben is olvashattunk azon betegek kapcsán, akik képtelenek a tér és az idő szintézisére. S az emlékezésnek megvan az a jellege is, hogy valami különös kapcsolatot tart fent a jelenel. Az kétségtelen, hogy a reprodukció aktusa mindig egy jelenbeli aktus, tehát a jelen ad otthont a múltnak. De sohasem juthat a már elmúlt ismét tiszta önadottságához, noha újra át lehet élni. Sőt, azzal a modalitással rendelkezik, hogy tetszésem szerint, bármikor felidézhetek egy elmúlt eseményt, „szabadságomban áll”. Egyfajta képesség működése érhető itt ismét csak tetten, amit Husserl *a priori* szabadságnak nevez. *A priori* képes vagyok arra, szabadságomban áll, hogy bármikor bármit felidézzek, és úgy, ahogyan akarom. Azokkal a megszorításokkal persze, hogy tisztában vagyok az emlékezet megbízhatatlanságával. Ami annyit tesz, hogy identitásom számára ez az illékony, egyértelműen szavakba nem foglalható, evidenciával nem rendelkező szféra szolgál alapul. Teljesen azonban mégsem vagyok szabad erre, hiszen az emlékezés sem függ teljes mértékben akaratomtól, sőt az jellemzi, hogy sokszor nem is akaratlagos, hanem egyszerűen csak történik valami, és a múlt mintegy magától elkezd beáramlani a jelenbe - ahogyan erre Proust megtanított minket. S fentebb is utaltunk már bizonyos észleletekre, melyek utólag kerülnek az érdeklődés homlokterébe - tekintve, hogy ekkor válnak motiválttá. Így maga az emlékezés folyamata is - akár spontán módon, akár akaratlagosan indul be -, szigorúan véve nem választható el bizonyos érdekektől, akár tudatosak ezek, akár nem. Vagyis helyesebb érdek helyett talán motivációt mondani, hiszen a motiváltan felmerülő emlékek nem mindig szolgálják az én érdekeit, sőt olykor inkább ellene hatnak. Ebben a kontextusban az a már többször is idézett kijelentés, hogy „az élet az érdekelttség élete” azt jelenti, hogy minden egyes életmozzanat, az észlelés iránya és tárgya valami múltbeli által motivált, valami fel akar bukkanni, irányítja a tekintetet; egyszóval van valami mélyen bennünk rejlő ösztökélés,

törekvés, mely egységet akar teremteni a múlt, a jelen és a jövő között. De nem csupán események, tárgyak merülnek fel az emlékezetben, hanem mindaz az életvalóság, ami megőrződött valamilyen formában. Tárgyai nincsenek jelen valóságosan, nem az éber és cselekvő, pozicionált élet tárgyai, éppen ezért kell ezen élet számára a semlegesség modifikációjával rendelkezniük. Egyfajta retrográd korpuszt képeznek tehát az egológia számára. Husserl egy szemléletes metaforát is alkalmaz ezek megjelölésére: az egész, nem aktuálisan jelenlevő, modifikált, képzelt, felidézett észlelés: „kísértetjárás” (Husserl, 1997, 13). Ez a metafora szemléletesen kifejezi, milyen státuszt is tulajdonított Husserl a másodlagos emlékezetnek, s egyszersmind mintha szó szerint visszatérne az, ahogyan Kierkegaard jellemezte azokat, akik a múltban vagy a reményben élnek: kísértetek.

A múlt tehát afféle árnyékvilág, melyet szellemek népesítenek be - amennyiben tehát emlékezetem van, működik, akkor kísértetté válok saját magam számára. Vagyis valami nyugtalanító távollevő tör be a jelenvalóságba, amely akár arra is képes, hogy megbontsa az én egységét és harmóniáját. Mint amikor egyszer csak elkezdenek rossz emlékek kínozni, vagy egy váratlan találkozás után fölkavarodik egy csomó, már elfeledett emlék és érzés, melyek akár radikális kihívás elé is állíthatják azt, akinek a jelenébe egyszer csak betör a múlt. Husserl utal ugyan a konfliktusok lehetőségére, de a metafizikai optimizmus mégis azt mondatja vele, hogy ezeket uralmunk alatt tudjuk tartani. Egyáltalán: a múlthoz, a múltbeli észleléshez fűződő egyik alapvető attitűdünk a birtoklás, az uralom: „csak az elmúlt tartamot tudjuk a megismétlő aktusban „originárisan” szemlélni azonosítani és mint sok aktus identikus tárgyát tárgyilag birtokolni” (Husserl, 2002, 56). Az emlékezet, a múlt: birtokunk tárgya, melyet bármikor szabadon felidézhetünk, és melyből szabadon megalkothatjuk történetünk egységét – mert képesek vagyunk rá<sup>69</sup>. De ha lemondanánk erről a birtokunkról, akkor az emlékezet révén konstituálódó identitásnak nem szolgálhat alapjául pusztán a történet egysége, vagy legalábbis több történetről lehet beszélni, vagy inkább történet-fragmentumokról. Ezzel azonban veszélybe kerül az én, mint önmagáért és a világért felelős, autonóm, akarati egységre törekvő lény ideálja.

---

<sup>69</sup> Freudnak minden bizonnyal lenne egy-két szava ehhez.

### *A kezdet és a cogito III.*

Husserlt folyamatosan aggasztotta a végtelen regresszus lehetősége. Ez a módszertani és metafizikai aggály – mint fentebb már láttuk – az intencionális tudat leírása során is nagy szerepet játszott, a képtudat kritikájában. Az időtudat esetében pedig perdöntő az, hogy Husserl véget tud-e vetni a reflexiók sorának, avagy az egymásra hivatkozó tudati szintek a végtelenbe futnak. Az ugyanis a probléma, hogy ha „az időkonstituáló tudat a fentiek értelmében maga is az időben van, akkor egy újabb tudatra van szükség, ami ezt konstituálja, de ha ennek is időbeli kiterjedése van, akkor ismét egy újabb tudatra van szükség, és így tovább” (Ullmann, 2010, 192). Ez nem marad puszta módszertani kérdés, hanem nagy jelentősége van Husserl egész filozófiája számára is, hiszen a „rossz végtelen” alááshatja az egész fenomenológiai programot, megkérdőjelezheti a szigorú tudomány lehetőségét – hiszen pontosan az az alap csúszik ki a fenomenológiai tudomány alól, melyre az egész ráépül. Ha a reflexiók sora nem rögzíthető valahol, akkor voltaképpen minden szétesik, és a válság kezelhetetlenné válik. Vagyis voltaképpen az egész filozófiai-metafizikai program számára perdöntő jelentőségű kérdés, hogyan kezelhető a végtelen regresszus fenyegetése. Talán azt sem túlzás kijelenteni, hogy ez a fenyegetés, ennek észlelése valamint a vele való birkózás afféle vörös fonálként húzódik végig a fenomenológia történetén. Hogy aztán ez a fonál a fenomenológia alapvető tektonikus törésvonalait jelöli, vagy inkább megoldás felé vezető utat, azt nehéz megválaszolni. Egyáltalán nem túlzás azt állítani, hogy a végtelen regresszus végső soron *nyitott kérdés* maradt a fenomenológiai program számára, melyre megnyugtató és minden kétséget eloszlató megoldás nem született. Ez a probléma pedig elválaszthatatlan attól a kérdéstől, hogy mit tudunk kezdeni az idő eredetével. Az alapkérdés tehát durván megfogalmazva az, hogy az idő jön létre a tudatban, vagy a tudat az időben. Ha az előbbi, az metafizikához vezet. Ha az utóbbi, az regresszushoz. *Tertium non datur*. Vagy mégis?

A transzcendentális szubjektivitás egyszerre két homlokegyenest különböző jellemvonást visel magán: „képletesen” folyam, valójában azonban olyan folyam, amely a mindenkori ösfelfakadásból ered, azaz maga is egy folyton újrakezdődő eredet. Minden konstitúciót megelőz, mint minden konstitúció ősfarmája. Vagyis a tudatnak két lényegi vonását kell összhangba hozni egymással. Az egyik a folyamszerűség, a másik pedig az ego-cogito-cogitatum szerkezet. Hasonló szerkezetről beszélhetünk talán itt is, mint a kanti *Én* mint funkció illetve logikai egység esetében: ez a folyam is egy formális struktúra, amely mindig új tartalommal telik meg. A folyamnak csupán a formája, a szerkezete az állandó, az

élmények mindig egy új ősbnyomás révén artikulálódnak benne. „Ez a megmaradó forma a változás tudatát hordozza, ami őstény: a benyomás retencióvá változásának tudata, miközben állandóan újra benyomás van jelen...” (Husserl, 2002, 137). A mindenkori tapasztalás tehát a tudatnak ezen ősfomája révén strukturálódik. Azaz minden evidencia, minden intencionális élmény, minden betöltődés az időben keletkezik, s a tudat szerkezetét hordja magán. Egyszerűen arról van szó tehát, hogy minden intencionális aktus a tudat szabályszerkezetét mutatja, a tudat konstituál rendet a héraikleitoszi folyamatban. Az időnek *a priori* strukturái vannak, melyeket a tudat konstituál. Mindenekelőtt nyilvánvaló *a priori* faktum, hogy a tudat mindig valamire irányul, s egy mostpontban egy tárgy mint ugyanaz van jelen. Nem kevésbé fontos azonban, hogy maga a mindenkori mostpont is egy azonosságot képvisel, s hasonlóképpen maga az időfolyam. Az időfolyamban pedig *a priori* rendben követik egymást a lefolyásfenoméneket. Mindennek pedig a transzcendentális szubjektivitás szolgál alapul, mint időkonstituáló tudat. Ismét csak az „én rejtélyébe” (noha más formában, természetesen) botlunk, s immár vagy el kell számolnunk vele, vagy pedig lemondani arról, hogy valaha is megoldottnak tekintsük ezt a kérdést. E szempontból talán különösen tanulságos az úgynevezett *L-kéziratokat*, vagy más néven *Bernaui kéziratokat* (Hua XXXIII) is szemügyre venni, hiszen Husserl ezek csaknem minden egyes darabjában újra meg újra ízekre szedi ezt a problémát<sup>70</sup>.

Ahogy a kettes számú szövegben kijelenti a retenciók és a protenciók elemzése során: „a változatosság kedvéért ismét csak a végtelen regresszus réme fenyeget” (Hua XXXIII, 27). A fenyegetés onnan származik, hogy „nem pusztán egy protencióval rendelkező retenció retenciójával rendelkezünk, valamint újabb retencióval, melynek szintén vagy egy protenciója, mely a megelőző protenciót betölti. Magának a betöltődésnek át kellene mennie a jövőbeli tudatfázisba, aztán ez ismét betöltődik, és ismét retencionálisan tudatossá válik, és erre a magasabb szintű betöltődésre ismét protenciók következnek és így *in infinitum*” (uo.). Vagyis maga az időbeliség alapszerkezete, a retenciók és protenciók egymást követő, sőt, egymásba olvadó sora hozna létre egy olyan regresszust, melynek nem lehet véget vetni. Husserl a „genetikus történelem” fogalmát veti be, hogy megválaszolja ezt a kérdést, melyben így voltaképpen nem mást lát, mint a „szavak összekuszálódását”<sup>71</sup> – ezzel a rossz végtelent

<sup>70</sup> Természetesen nem ez az egyetlen szempont, amely miatt ezeknek a kéziratoknak olyannyira különös jelentőségük van, hogy Husserl maga olykor egyenesen a főművének is tartotta őket. Itt bukkan fel például a protenciók újfajta értelmezése, mely sokkal nagyobb szerepet tulajdonít nekik, mint a X. kötetben található előadások és kéziratok, valamint ezekben a kéziratokban történik meg az egész fenomenológia számára döntő átmenet a statikus fenomenológiából a genetikus fenomenológiába.

<sup>71</sup> Amilyen félreeső ez a megjegyzés, olyannyira fontos lehet. Hiszen talán sehol sincs akkora jelentősége a megfelelő terminológia megtalálásának és a pontos leírásnak, mint akkor, amikor a végtelen regresszus

egy terminológiai fogással jó végtelenné változtatja. A protenció átmegey betöltődésbe, ez pedig egy újabb protenció módusza, vagyis mintegy a „visszajáról”, a protenciók felől is számot kell vennünk a retencionális módosulással, hiszen minden retenció tartalmaz egy protenciót, ami aztán betöltődik és retencióvá süllyed, melynek szintén megvan a maga protenciója, „és így, *in infinitum*, és ez egyáltalán nem egy hibás regresszus” (uo.). Hiszen az egész folyamat háttéréül a „genetikus történelem” szolgál, ahol nem csupán lehetséges, hanem egyenesen törvényszerű, hogy a retencionális-protencionális módosulások *in infinitum* történnek.

Hasonló nehézségekbe ütközik Husserl akkor is, amikor az idő konstitúciójáról van szó. A számunkra objektivitással rendelkező élmények a fenomenológiai időben mennek végbe, mely korántsem azonos az „objektív” idővel, hanem a „transzcendentális objektivitás formájával rendelkezik” (i.m. 184), és ennek a konstitúciója a feltétele annak, hogy egyáltalán tárgyakat észleljünk: „ez az első és legeredendőbb időforma” (uo.). Minden tárgy időtárgy ebben a fenomenológiai időben konstituálódik, mely szemben az „objektív” természeti idővel transzcendentális-szubjektív. E mögött a fenomenológiai idő mögött egy további transzcendentális-szubjektív szféra rejlik, az élmények szférája, mely élményekben ez az idő konstituálódik. A probléma, és a végtelen regresszus fenyegetése mármint abban áll, hogy logikusan feltételeznünk kell egy e mögött is rejlő élményfolyamatot, melyben az előző folyam, mint időtárgy konstituálódik – és így tovább, a végtelenbe. Vagyis mindig feltételeznünk kellene egy olyan folyamatot, amelyben az előző konstituálódik. Ez Husserl számára elképzelhetetlen, noha logikus következményként adódik az eddig elmondottakból. A lehetséges válaszokat egyelőre még csak kérdések formájában veti fel: „de nem beszélhetünk-e egyáltalán egy olyan élményfolyamatról, mely nem konstituál időt magában?” (i.m. 187). Vagyis egy olyan réteget kell találnunk a reflexiók és konstitúciók sorában, mely nem feltételez további konstitúciós és reflexiós szinteket. Érdeemes hosszabban is idézni az idevágó töprengéseket, hiszen úgy gondolom, ezek nagyon is fontosak a későbbi fejlemények tekintetében: „Lehetséges egy olyan élményfolyamat (nem az első fokozat időben konstituált élményeié), egy olyan folyam, mely életfolyamként fut le, anélkül, hogy ő maga (és ezzel mint folyam) tudott, vagyis maga egy időkonstitúcióban konstituált lenne? És másrésztől, szükségszerű ez, lehet-e más, mint egy első fokú immanens élményeket is magában

---

elkerülése a tét. Másrészt mintha Husserl az ezzel kapcsolatos problémákat mintegy nyelvi síkra is terelné. Vagyis nem magukkal van a probléma, hanem azzal, hogy „ennek az egésznek a leírására ... nem rendelkezünk nevekkel” (Husserl, 2002, 91). A zűrzavart ezek szerint az okozza, hogy feszültség van a szavak és a dolgok között. És valóban; az ezzel kapcsolatos szövegek olvastán támadhat olyan benyomásunk, mintha Husserl a konkrét, tárgyi problémát azzal próbálná meg kezelni, hogy bevezeti az „eleven, áramló jelen” terminust.

konstituáló folyamat, úgy, hogy az életfolyam, melyet eredendőnek tekintünk, csak úgy lehetne elgondolható, ha 1) mint első fokú immanens élményeket, első fenomenológiai időt konstituáló, 2), s ugyanakkor csak úgy lenne elgondolható, mint a tudat egy folyamata, mely saját magára vonatkozó, önmagát egy második időbeliségben tudottként bíró tudat? És ekkor természetesen az lenne a probléma, hogy érthetővé tegyük és bebizonyítsuk, hogy egy ilyesfajta felfogás nem vezet végtelen regresszushoz” (*i.m.* 188). Ezek a kérdések a husserli filozófián belül akkor válnak megválaszolhatóvá, amikor Husserl átlépi a fenomenológia Rubiconját, és feltételez egy abszolút dimenziót, abszolút tudatot, abszolút folyamatot, ahol minden regresszus véget ér, és amely abszolút alapjául szolgál annak az életnek, mely végső soron nem más, mint ezen folyam önaffectiója, hegeli önkibomlása, és ezzel együtt *abszolút önaffectiója*.

Fentebb volt már róla szó, hogy az „abszolút” jelző vagy névszóként használt jelző kulcsszerepet játszik a husserli filozófiában. Az abszolút szinonim azzal, hogy tiszta, apodiktikus, kétségbevonhatatlan, s ellenfogalma az empirikusnak, időbelinek, érzékinek. Vagyis nem pusztán leíró, hanem éppannyira előíró, normatív fogalom is. Márpedig „Husserl tanítása az abszolút és relatív létről nem más, mint egy már jól ismert, Stumpf- és Brentano-ig visszavezethető teória alkalmazása. Ez mintegy egy darabka iskolafilozófia, melyről Husserl feltételezhetette, hogy ismert közvetlen tanítványai előtt” (de Boer, 1973, 520). Ez a „jól ismert tan” pedig nem más, mint ama karteziánus tan, melynek alapvető ténye, hogy „csak a tudat abszolút” (*i.m.* 521). Vagyis ami a husserli filozófiában apodiktikus evidenciával, kétségbevonhatatlansággal, abszolút tisztasággal, és minden időbeliségben túl is abszolút érvénnyel rendelkezik, az nem más, mint a *cogito* evidenciája. Az abszolút jelző járulhat még továbbá a mosthoz és a jelenhez. „A „most” tehát vagy a most egyáltalán, abszolút most, az abszolút jelen noématis formája, az eredendő jelen formája, vagy a relatív jelen formája, vagyis egy modifikációé...” (Hua XXXIII, 143). Vagyis az „abszolút tudat” koncepciója együtt jár az „abszolút adottság” és az „abszolút jelen” feltevésével, sőt, szigorúan véve e három elválaszthatatlan egymástól. A kérdés mármost az, hogy hogyan működik a felfogás-felfogás-tartalom séma az időtudat esetében. Vagyis az intencionalitás statikus modellje hogyan konvertálható át az időbeliség problémájába.

Sehogy<sup>72</sup>. Mint fentebb, az intencionalitás fogalmának során láttuk, ez a séma azt fejezi ki, hogy valamit mindig már megformáltan fogunk fel, vagyis a felfogott *reell* tartalom, vagy más terminussal *hülé*, mindig valamilyen formát nyerve kerül a tudatba, a rá irányuló

---

<sup>72</sup> „...nem minden konstitúció rendelkezik a felfogástartalom-felfogás sémával” (Husserl, 2002, 17).



intencionális aktus egyszersmind formaadó, értelemadó, objektíváló aktus. A probléma tehát az az időtudat esetében, hogy „ha a tudat alapstruktúrája az intencionalitás, és az intencionalitás érzéki adottságok valamiként való felfogása illetve tárgyra irányulás, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy egyrészt hogyan illeszkedik az intencionalitás korábbi elméletéhez a retencionális modifikáció, másrészt milyen adottságokról beszélhetünk a retenció esetében?” (Ullmann, 2010, 187). Ha a felfogás-tartalom oldalán keressük a magyarázatot, akkor találnunk kellene valamilyen érzéki tartalmat, mely akkor is jelen van, amikor elmúlt dolgokról van szó, ez pedig retencionális tudattartalmak esetében felettébb problémás. Ha pedig a felfogás felől próbálunk megoldáshoz jutni, akkor azt kell látnunk, hogy többfajta felfogással kellene számolnunk: a jelenbelivel és a retencionálissal, melyek között nem lehetne még sorrendet sem megállapítani. Márpedig a retenció mindig a jelenre épül, vagy „*egyáltalán nem épül semmiféle érzetre*” (Ullmann, 2010, 189). Az időtudat esetében tehát nem működik az a séma, mely a tárgyészlelés esetében sikerrel magyarázta az észlelés szerkezetét. Hiszen mivel az időt retencionális módosulások végtelen folyamataként észleljük, és nem pontszerű mostok sorozataként, ezért egy olyan magyarázatot kell találni, mely anélkül ad választ az idővel kapcsolatban kérdésekre, hogy végtelen regresszushoz jutnánk.

Husserl először az 1906/07-es *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* című előadásában beszélt a fenti problémákról, és vetette fel egy abszolút tudat lehetőségét. Vagyis konstituálnunk kell egy olyan tudat fogalmát, mely „őstudat”, melyben a fenomenológiai adatok nem válnak tárgygyá, de mégis evidenciával rendelkeznek. „És evidenciával ragadjuk meg a fenoménről fenoménre továbbmenő és visszatekintő tudat egységében, hogy mindezek a pifenomenális illetve reflexió és elemzés által fenomenológiaivá vált dolgok, az adottságban változók egy időbeli folyamattal rendelkeznek [...] úgy, hogy az élmény fogalma valójában mindkettőt tartalmazza: egyrészt egy adekvát észlelés immanens tárgyát, egy időbeli folyamatra és reell alkotórészeire való tekintettel, másrészt az abszolút, nem egy adekvát észlelésfelfogás által objektívált létet, minden pifenomenális létet, mely lét van, de nem észlelt. Az abszolút tudat egy időfolyam...” (Hua XXIV 245-6). És később Husserl még azt a sokatmondó megjegyzést fűzi ezekhez a fejtegetésekhez, hogy „nem minden élmény intencionális élmény” (*i.m.* 249). Vagyis ha feltételezünk egy alapul szolgáló abszolút (idő)tudatot, akkor megtaláljuk azt a „helyet”, ahol úgy beszélhetünk élményekről, immanens tartalmakról, vagyis az időbeli élményekről, hogy nem kell egy intencionális struktúrát feltételeznünk. Ez az abszolút tudat, abszolút folyamattal rendelkezik ugyanis azokkal a sajátosságokkal, hogy mivel maga időtudat, ezért tartalmazza magukat az időbeli élményeket,

egy immanens észlelésben, úgy, hogy ezeket nem tudattranszcendens tárgyakként kell elgondolnunk, másrészt azzal a kedvező tulajdonsággal is rendelkezik, hogy mivel „saját magára vonatkozó tudat”, mely egyszersmind időt is konstituál, ezért el van hátrítva a végtelen regresszus fenyegetése is. Ez utóbbi törvényként is megfogalmazódik a bernai kéziratok egy mellékletében: „Ha fel kell tennünk, hogy minden ősélménymozzanat tudatos, akkor nincs szükségünk további megjelölésekre. Ha leírjuk tehát, hogy  $E_0, E_1, \dots$ , akkor ez azt jelenti, hogy  $B(E_0) \dots B(E_1) \dots$ . S ekkor természetesen érvénybe lép az a törvény, mely kizárja a végtelen regresszust:  $B(B(E))=B(E)$ , azaz nincs szó tudatra vonatkozó tudatról, vagy világosabban fogalmazva arról, hogy a valamiről való eredendő tudat maga ismét tudatos lenne egy róla való eredendő tudatban” (Hua XXXIII 234). A végtelen regresszus veszélye tehát törvényileg kiiktatódik a fenomenológiából. Vagyis az abszolút tudat fogalmának bevezetésével egyszerre két probléma is megoldódik a husserli filozófiában.

Az alapul szolgáló abszolút tudat fenomenológiailag nem felmutatható, nincs róla tapasztalatunk, hiszen túl van minden megragadhatón és megnevezhetőn. Ahogyan Ullmann írja: „fel kell ugyan tennünk egy abszolút, minden konstitúciót megelőző időkonstituáló tudatot a végtelen regresszus elkerülésére, ám hogy ne csússzunk azonnal vissza egy más típusú végtelen regresszusba [...], azt kell mondanunk, hogy ez a tudat „abszolút”” (Ullmann, 2010, 194). Vagy máshol: „fel kell tennünk tehát valamilyen sajátos tudatot [...] azt kell mondanunk, hogy minden, ami rögzített, változatlan, ami egy változásban állandó marad, ami a változás változatlan feltételét képezi stb., az végső konstitúciós támasztékát a folyamatban leli (*i.m.* 195). Érdemes felfigyelnünk ezekre a fordulatokra: „fel kell tennünk”, „azt kell mondanunk”: vagyis nem arról van szó, hogy azért mondjuk ezt, mert ezt látjuk, az adott számunkra – hanem arról, hogy Husserl egy olyan problémába ütközött az időbeliséggel viaskodva, mely (hogy ne sérüljön a fenomenológiai rendszer koherenciája) *szükségszerűvé tette számára az abszolút tudat feltevését*. Vagyis egy olyan ténnyel találjuk szembe magunkat, melynek meglétét és evidenciáját nem egy betöltődő szemlélet igazolja, hanem egy spekulatív szükséglet. Az abszolút tudat ténye nem más, mint egy feltevés, mely visszafordíthatatlanul és minden kétséget kizáróan metafizikába fordítja át a fenomenológiát. Ahogyan Kortooms írja: az „abszolút tudat nem egy felfedezés eredménye Husserlnél, hanem valójában egy konstrukció, egy posztulátum, melyre Husserl előfeltevései szorították. Ha feltételezte a nem-intencionalitás létét, a tudat valós immanens komponenseit, akkor ezen tartalmak temporalitásának fényében elkerülhetetlen egy abszolút tudat feltevése, mely ezen tartalmak egységét konstituálja” (Kortooms, 2002, 87). Egyszóval, hogy 1, kiküszöbölődjék a végtelen regresszus, 2, a temporális és nem-intencionális tartalmak is magyarázhatók

legyenek a tudatfilozófián belül, szükségszerűen posztulálni kell az abszolút tudatot. Az abszolút tudat posztulálásával pedig metafizikához jutunk.

Azért jutunk metafizikához, mert Husserl egy olyan entitás létét feltételezi, posztulálja, melyet egy szükségszerűség diktál, nem pedig a szemlélet maga. Ahhoz, hogy a szemléleti evidenciák (és velük együtt természetesen az időbeli evidenciák) evidencialitása ne legyen kétséges, szükségszerűvé válik egy alapul szolgáló, apodiktikus evidencia létezésének a feltételezése. Mint fentebb láttuk, a filozófiai mint szigorú tudomány esetében Husserl megtalálta azt a biztos alapot, mely minden evidenciának és ítéletnek az alapjául szolgál: ez a *cogito* evidenciája. Amikor kimondom, hogy „én vagyok”, ezzel egyszersmind egy abszolút létet, és abszolút bizonyosságot is kimondok. Kimondom az én létezését, és nem utolsó sorban kimondom egy rendnek a fennállását is. Az alapnak ez a gondolata válik meghatározó tehát a regresszus kiküszöbölésének kísérlete során is: „Husserl rámutat az immanens tudatos élet egy olyan dimenziójára, mely a legszigorúbb értelemben a végső, mely maga nem konstituált, és amely a tudatban levő immanens időbeli tárgyak konstitúciójának abszolút alapjául szolgál...” (Brough, 1972, 309). Amennyiben tehát Husserlt az időben konstituálódó dolgok analízise rászorítja egy minden konstitúció alapjául szolgáló folyam feltevésére, akkor **1**, ismét csak a *cogito* apodiktikus evidenciájára apellál, **2**, ez az apodiktikus evidencia, mint végső, transzcendentális szubjektivitás, maga magát és egyszersmind időt: létet és időt konstituáló folyam végső alapul szolgál a fenomenológiai filozófia számára, **3**, és mivel a tudat szerkezete, az *ego-cogito-cogitatum áthat* minden létet és konstitúciót, ezért a *cogito* apodiktikus evidenciája egyszersmind *normatív elv* is minden konstitúció számára, vagyis minden folyamban rendet konstituál.

### *Élet és tudat*

Ez az alapul szolgáló, időt és létet konstituáló, normatív apodiktikus evidencia ugyanakkor nem más, mint az élet. Az élet pedig nem más, mint a transzcendentális szubjektivitás élete. Vagyis amikor a fenti három lényegi sajátosságot tulajdonítjuk ennek az életnek vagy ennek a tudatnak, akkor ezt az „életről” szóló husserli szövegek kontextusában kell szemügyre vennünk. Elsőként tehát azt, milyen szerepet tölt be a *cogito* evidenciája az ego és a világ konstitúciójában.

Fentebb már láttuk, hogy alapvető szerepet, annál is inkább, mert a *cogito* az a bizonyosság, mely minden további bizonyosság alapjául szolgál. Az intencionalitás elemzése

közben a klasszikus fundacionizmus problémáiba és feltevéseibe ütköztünk, melyekről láttuk, hogy a husserli filozófiára is konvertálhatók, vagyis alapvetően Husserl is azon filozófiák örököse, melyek – Arisztotelészig visszamenően – valamilyen stabil alapra akarják helyezni a tudás rendszerét. Ezt az alapvetést figyelhettük meg a karteziánus filozófiában is, mely azon túl, hogy maga is ragaszkodik az alap feltevéséhez, ezt az alapot a szubjektivitásba, a tudatba helyezi. Heidegger és Taylor diagnózisára hivatkoztunk az első fejezetben, akik azt taglalják, milyen következményekkel jár egy ilyesfajta alapvetés a filozófiában, és egyáltalán abban az életvilágban, ahol ennek tétje van. Az utóbbi egy kiüresedett szelf koncepcióját véli felfedezni a karteziánus gondolkodásban, vagyis a *cogito* faktuma és az „én vagyok” tétele a filozófiai gondolkodás számára olyan abszolút értéként jelenik meg, mely fölényesen maga alá rendeli a test, az érzékiség és egyáltalán a világ képzetét. Vagyis azon dolgok lépnek föl ’hiperjavakként’, melyek egy időfeletti, nem túl sok faktikus határozmánnyal rendelkező szubjektivitáshoz tartoznak – ezek között az egyik legfontosabb pedig a logosz eszméje. Heidegger kritikája hasonló kérdésekre irányult: a *cogito* nem más, mint egy érvényes tétel, melynek alapvető sajátossága, hogy egy időfeletti létezését mond ki, mely igaz és érvényes minden időben, valamint törvényi ereje van – és mindezek igazságának isten a végső garanciája. Foucault és Derrida vitájában az volt a tét, hogy mennyiben és hogyan van a *cogitónak* normatív szerepe és ereje a gondolkodásban; van-e a túlnanja a *cogitónak* és annak a logosznak, melynek a *cogito* a kezdő aktusa, avagy már maga a bolondságról és örületről való beszéd, sőt, maga a tény is, csakis a *cogito* logikájában tud artikulálódni. Vagy más szavakkal: megszüntethető-e a filozófia permanens krízise, vagy ez éppenséggel nem más, mint magának a gondolkodásnak a legalapvetőbb, megszüntethetetlen és kiirthatatlan sajátja?

Minden lét és idő alapja tehát az abszolút, transzcendentális szubjektivitás, ez az abszolút folyam, amit Husserl „álló, eleven jelenként” nevez meg, vagy jellemez (vö. Held, 1963). Ez pedig nem más, mint az én. Vagyis minden redukció ennek az áramló én-szférának a feltárására irányul: a világ és vele együtt minden lét zárójelbe tétele után egy olyan szféra áramlik előttünk, bennünk, velünk, melyben minden idői lét konstituálódik. A saját magamon végrehajtott redukció tehát egy egyetemes, transzcendentális létszférához vezet: saját transzcendentális, halhatatlan énem megtalálása nem más, mint ennek az egyetemes, minden és mindenki számára érvényes, abszolút, eredendő transzcendentális szubjektivitásnak a megtalálása. Vagyis az egyetemes életnek, áramlásnak és törekvésnek. Az élet ugyanis nem más, mint a tudat élete, melyben és mely által egyáltalán én és világ konstituálódik az egyetemes, folytonos észlelés és appercepció során. A fenomenológia mint szigorú tudomány dolga pedig ennek a szférának a leírása: „transzcendentális énként saját magamra és a saját

dolgaimra eszmélek; végrehajtom ezt az eszmélést, és saját magamat saját magam számára leírva az egyszerű ön-evidenciában a hozzá illeszkedő kijelentésekkel, és ez már „teória”, már tudomány. Ítélek és megalapozom az ítéletet mint evidens igazságot – igazságot, melyet én magam állítottam elő [von mit herausgestellt] a magam számára a saját dolgaimra vonatkozóan. Ez a transzcendentális egológia a magánvalóan első fenomenológia” (C 3 I). Ismét csak az „előállítás” terminusra bukkanunk, még hozzá kulcspozícióban. Ha visszagondolunk Heidegger kritikájára, annak az volt az egyik vezérgondolata, hogy a jelen filozófiája az előállítás filozófiája. A létnek mint jelenlétnek az elgondolása, mely jelenlét mindig egy tudat számára való jelenlét – az *esse cogitans* és a *cogitatum* léte egységessé nivellálódik, és a jelenben adott dolgok egy érvényes tételben kimondhatók. Nincs feszültség, nincs szakadék az adott és a mondható között. A *cogitó*val egy csapásra egy rend teremődik.

Ahogy a bernai kéziratokban olvashatjuk: „mert az, hogy a világ létezik, azt jelenti, hogy azok az aktusok, melyek alapján a világ léte tételezett vagy tételezhető (akár isten által is), nem pusztán fantáziaaktusok, hanem modifikálatlan és valóban tételező aktusok. Több effajta világ létezhet egyidejűleg, de valamennyi tételező aktusokat igényel. Törvény, mégpedig lényegi törvény az, hogy minden, individuális meglétet [Dasein] tételező aktus, amennyiben egy tételező énből indul ki, a meglévőt [das Daseiende] szükségszerű módon egyszersmind időbe tartozóként konstituálja. Tehát valamennyi világ idővilág [...] Mert *mindennek, ami egyáltalán létezik, egy énrre kell vonatkoznia, mely én a transzcendentális appercepció énje* [kiemelés tőlem, D.S.]” (Hua, XXXIII, 344). A világ tehát az egyetemes szintézisben, egyetemes appercepcióban: vagyis az észlelésben konstituálódik, mely észlelés a transzcendentális énből megy végbe. Ha a világ: idővilág, akkor nem más, mint egy észlelő tudat immanens időtárgya.

Erre az énrre azonban nincs név; sem megnevezni, sem megragadni nem tudjuk. Ez az én továbbá „örök én” (*i.m.* 286), időfeletti, sőt, a „*cogito* énje” (*i.m.* 284): „mint ahogyan az „én vagyok” egy szükségszerű tény, éppoly szükségszerű az, hogy az áramló élet és egy áramlás karaktere minden élmény számára egy szükségszerű tény” (*i.m.* 128). Ezzel kapcsolatban azonban egy olyan kérdés is felvetődik, melyre nehéz teljesen egyértelmű választ adni Husserl filozófiájában. E lapokon ugyanis olyan affekciókról, ingerekről is ír Husserl, melyeket az én észlel, melyek időben léteznek, ám nem *cogitáció* által szerzünk róluk tudomást, nem tárgyiasulnak, de mégis vonatkoznak az énrre, mely ezek szerint „nem csak a *cogitó*ban él” (*uo.*). Az én észleléseit mindig körülveszi a fel-nem-fogott, meg-nem-ragadott dolgok holdudvara, egy én alatti szféra. Az aktivitást egy őspasszivitás, és minden észlelésben jelen vannak „énidegen” mozzanatok is. Ez a kérdés, vagyis az aktivitás és passzivitás kérdése az

egyik legproblémásabbak egyike a husserli fenomenológiában, úgyhogy ebbe itt nincs lehetőségem részletesen belemenni. Fentebb azonban, a kineztezések és az én aktivitásának elemzése kapcsán valamelyest arra próbáltam rávilágítani, hogy a husserli elképzelések akkor tűnnek koherensnek, ha ezeknek a passzív, énidegen mozzanatoknak is egy eredendő aktivitás, nevezetesen az áramló élet aktivitása szolgál alapul. Annál is inkább, mert ennek az alapul szolgáló énnel is több szintjét különbözteti meg Husserl, és az az „anonim” én, mely a fenomenológia egyik legnagyobb rejtélye, nem egyezik meg magával a tétikus aktusokat végrehajtó, cogitáló énnel: „az énnel való reflexió feltár egy anonim ént; vagyis regresszív módon különbséget kell tennünk a tétikus én és az anonim én között; aztán fel kell mutatnunk, hogy az aktivitás affektivitást előfeltételez, és végül oda jutunk vissza, hogy az én is alapjául szolgál a létkonstitúciónak, hogy számára, mint mindig már konstituált, noha mindig anonim módon konstituált számára egy tiszta énpólus szolgál alapul; hogy az én ontifikálása mindig már egy működő ént előfeltételez, mely a maga részéről fungálása és én-ontifikációja számára affekciókat igényel. Regresszív módon, lépésről lépésre az egységek legalsóbb szintű konstitúciójáig megyünk vissza, mint prelétezők [vor-seienden], ezek között végül az ősmodális jelenlét [urmodale Gegenwart] és jelen [Gegenwart], és ebben az ősmodális én” (C 10). Vagyis valamennyi redukció után egy anonim énnel jutunk, mely anonim módon fungál, benne konsituálódik az immanens időfolyam egyrészt, és a tétikus én másrészt. Ez az, amit Husserl ontifikációnak nevez: ezt a spontán működő áramlást, melyben lét és idő konstituálódik.

A rejtély ebben az énnel rejlik, melynek egyetemes struktúrája minden élményt és minden észlelést áthat. A tudat az a folyamat, amelyben az idő egymásutánja konstituálódik, egy jelenben áramló folyamat, mely csakis „a jelenben valódi” (Hua, XXXIII, 45), ez „a jelen pedig mindent átölelő, úgymond mindentudó tudat saját magáról és saját minden intencionális állapotáról – struktúrája potenciálisan a világ minden tudásával rendelkezik” (uo.). A tudat az áramló ősjelen szférája, melyben az immanens idő is konstituálódik, az ősidő (vö. C 6). A redukció tehát az a lépés, melynek célja a kérdés megválaszolása, mégpedig megismerésszerű megválaszolása: „mi vagyok én saját tiszta lényegemben” (C 7 II). Annál is inkább ez a legnagyobb rejtély és legnagyobb kérdése a fenomenológiában, mert máshol pedig azt írja Husserl, hogy „az ember az igazság hordozója” (C 8 II). Vagyis ismét csak azt láthatjuk, hogy az igazsághoz önmagunk megismerésén keresztül jutunk el, önmagunk megismerése pedig nem más, mint annak megismerése, hogyan működik ez a bennünk valamennyiünkben fungáló transzcendentális őszáramlás, mi minden létnek és időnek az eredete. Az én ugyanakkor az az instancia, mely egységet kölcsönöz a folyamannak illetve a benne

konstituálódó tárgyi egységeknek. Ahogyan Held írja: „eleven megjelenítőcentrum” (Held, 1963, 75), melynek „ősfunkciója” a megjelenítés, a jelenvalóvá tétel. Vagyis a végső redukció nem másra irányul, mint arra a kérdésre, hogy végső soron mit is jelent a transzcendentális én- és világkonstitúció számára az „én vagyok” tétele (ld. Held, 1963, 77). Az „én vagyok” az én eleven jelenére utal: ami vagyok, az mindenkor abban az eleven jelenben vagyok, melyet én, mint „funkciócentrum” konstituálok. Vagyis végső soron az eredendő, eleven, áramló folyam képzetéhez jutunk, mely nem más, mint az eredendő én, a transzcendentális ego, a transzcendentális tudat mint anonim módon fungáló funkciócentrum jelene. Az az abszolút alap, melyben minden transzcendencia, vagyis minden létezés időben létrejön. A fungáló jelenlét apodiktikus evidenciája. Minden idői folyamatban ugyanis csakis az „én vagyok” bír apodiktikus evidenciával: „ha egyáltalán valami adott a transzcendentális öntapasztalásban, akkor az állandó eleven jelen végsőként fungáló énje apodiktikus evidenciájában” (*i.m.* 87). S végső soron az áramló, abszolút lét nem más, mint a tudat teljesítménye, melynek a tudat az *ősforrása*, az *eredete*: „ha a lét a genezis állandó folyama teljesítettekből [Geleisteten] kiindulva mindig újabb teljesítések [Leistungen] felé és visszatekintve, úgy az aktuális végtelenség szükségszerűnek tűnik” (C 11 I).

Ez az én, ez az apodiktikus evidencia ugyanakkor erős regulatív elvül is szolgál minden konstitúció számára. Hiszen maga a folyam, az egyetemesen áramló élet maga az *ego* szabályszerkezetét mutatja. A *cogito* mértékként szolgál a dolgok számára: „az ego cogito mint kitüntetett, a clara et distincta perceptióban jelenlevő [Anwesende] adja meg annak mértékét, amit jelennek [Anwesen] hívunk” (Eigler, 1961, 51). Mivel minden lét a tudatban konstituálódik, és minden lét végső alapja az „én vagyok” apodiktikus evidenciája, ezért minden lét számára a tudat szolgál normatív instanciaként. Mivel pedig ebben a tudatban „a konstituáló és a konstituált, a megjelenítő és a megjelenő egybe kell hogy essen” (Ullmann, 2010, 196), ezért a megjelenő megjelenésmódja a megjelenítő által szabályozott. A megjelenő (lét) a megjelenítő (tudat) által létrehozott, elő-állított. Számos szöveghely támasztja alá, hogy Husserl ebben a megjelenítésben, előállításban egy nem pusztán létrehozó, de normatív aktust is látott. „A valódi lét egy a priori norma, egy eszme” (C 4), állítja egy kései kéziratban, s ez annyit jelent, hogy a lét lehet valódi és nem valódi, és ezek szerint az a valódi lét, mely eszmei és maga is normatív – vagyis ismét csak a *Prolegomena* fogalmi megkülönböztetései köszönnek vissza. A „valódi”, „eszmei” lét ugyanakkor egy folyam, a folyamban pedig már mindig egy olyan rend érvényesül, melynek az apodiktikus én a végső forrása.

S nem csupán a *Prolegomena* terminológiája tér vissza az „eleven jelen” kontextusában, hanem mindazon operatív fogalmak is, melyeket fentebb már tárgyaltunk. A legfontosabb

terminusok itt is normatív érvénnyel jelennek meg: az időfolyam kapcsán Husserl itt is csak „egybehangzó rendről” (Hua, XXXIII, 120) beszél, mely az időbeli lefutások rendjét szabályozza. Továbbá a tudat az az integratív instancia, mely egységet konstituál az áramlásban: „ez a tiszta énpólus, vagyis az egész életfolyamon végighúzó egység...” (C 10). Mind az áramlásnak, mind pedig az egyes, „emberi”, mundán ének az én apodikticitása szolgál alapul: „az ego apodikticitásában egy alapvető szétválasztással van dolgunk: 1, áramló életem és én-azonosságom mint minden aktivitás én-polarizációja, melyhez az aktusok és habitualizációk tapadnak, hol összhangban, vagy időleges összhangban egymással, egy időre kiterjedő módon, hol pedig széttartanak egymástól. 2, a tulajdonképpeni emberi én, én, akinek számára egész élete életmezővé vált, az összhangra irányuló akarattal – egy valódi én mint egy magával összhangban levő és önmagát összhangban akaró személyiség” (C 2 II). S nem csupán az egyes ember szintjén, az egyes ember folyamában érvényesül ez a normatív erő, hanem mivel az idő mindig közös, interszjektív idő, ezért az egész emberiség szintjén is, vagyis az egyetemes törekvésben, teleológiában, mely minden élet-mozzanatot vezérel: „az emberiségnek abban rejlik a különös egysége, hogy mint norma, a normának megfelelő egyes emberek által egy normális világot konstituál, valamint a normális emberi praxis mezejét, melyben a normának megfelelő kultúra fejlődik ki... [...] az emberi normalitás nem csupán egy kívülről megfigyelhető stílust jelöl, hanem egy belső egységet” (C 11 I). S mindenfajta anomaliás státusza is ugyanaz, amit már fentebb is láttunk: a normalitás modifikációja, elhajlás tőle, mely korrekcióra szorul. Husserl elismeri, hogy minden ember életében vannak anomáliák, csak hogy ezek bizonyos erőfeszítésekkel ismét csak alárendelhetők az én egységének. Már amennyiben még helyrehozható a hiba. De van olyan anomaliás, mely kijelentkezés a *cogito* rendjéből, kijelentkezés az emberi nemből egyáltalán: van olyan „anomália, mint az örülté, különböző kifejeződési formáiban, aki már nem ember, de mégsem állat” (C 11 I). Mert „mi emberek nyilvánvalóan a normális emberek vagyunk” (uo.) És a „valódi” élet, a norma és rend által szabályozott élet nem más, mint a logosznak megfelelő élet: A transzcendentális ego „felismeri minden veleszületett képességét, mint a transzcendentális logosz képességkorrelátumát” (uo.). Máshol az örület kategóriáját kiterjeszti az idegenségre egyáltalán: „a tudomány az én otthonos világomban [in meiner Heimwelt], az emberiség azon részében, ahol otthon érzem magam [in meiner Heimmenschheit], tekintet nélkül az idegen emberiségekre – őket akár örülteknek, hülyéknek, bolondoknak, anomáliával terheltnek is tekinthetjük, és figyelmen kívül hagyhatjuk” (C 11 III). Vagyis a tudomány tárgya az otthonos, a sajátos, mely egyszersmind a normalitás karakterével is rendelkezik – és a fenti sorok bizonyítják, hogy Husserl esetében egyáltalán nem túlzás „erős értékelésről”



beszélni, mely mindazon létmódokat, melyek kívül esnek a *cogito* rendjén, megfoszt a normális emberi létezés méltóságától. Ahogyan a szöveg folytatódik, az semmi kétséget nem hagy afelől, hogy Husserl nagyon is rigorózus korlátok között gondolta el azt, amit „valódi létnek” nevezett: „kizárva a gyerekek, ahogyan másrésről a szellemileg betegek, és egyáltalán a betegek, ameddig az anomalitásban élnek [...] Csak a felnőttek, mint normális emberi személyek kontinuum életük egységösszefüggésében, személyes időiségük egységformájában szubjektumok a világ számára, mely az övék” (C 11 III). Tagja lenni egy emberi közösségnek tehát annyi, mint európai, felnőtt, testileg-szellemileg egészséges, normális embernek lenni, vagyis a transzcendentális logosz szerint élni. És mind az egyes ember, mind pedig a normális emberiség számára ez az egyetemes logosz, egyetemesen áramló folyam vagy élet szolgál alapul, mely minden létet, időt és rendet konstituál.

### *Jelenlét, távollét, között*

Az én tehát az a végső, alapul szolgáló instancia, melyre nincs név. Ahogyan Husserl állítja: „ennek az egésznek a leírására azonban nem rendelkezünk nevekkel” (Husserl, 2002, 91). S ez a formula makacs következetességgel többször felbukkan még különböző, de egymással bizonyos kapcsolatban álló kontextusokban a bernai kéziratokban is. Például amikor arról a jelenidőről beszél, mely egy eredendő szemlélő tudat számára valóban szemléletileg adott: „szükség van egy névre is ezen szemlélő tudat pillanatnyi noémája számára” (Hua XXXIII, 93). Máshol az énnel kapcsolatban botlik a névtelenség rejtélyébe. Az én, mint identitáscentrum, mint „időfeletti” entitás, az én, mint „melynek számára az idő konstituálódik... [...] mely maga nem időbeli. Ebben az értelemben tehát nem egy „létező”, hanem minden létező ellentéte, nem tárgy [Gegenstand], hanem minden tárgyiaság ősállapota [Urstand]. Az ént voltaképpen nem énnel kellene hívni, mivel ez már tárgyiasít. Az én maga névtelen minden megragadhatón túl...” (i.m. 278). Nincs tehát neve az énnel, az alapul szolgáló szubjektivitásnak, az ősfolyamnak, a minden időt és tárgyat konstituáló folyamnak, ennek az abszolút és őslétnek, mely voltaképpen minden egyéb létnek a feltétele és alapja. Benne jön létre minden idő, tárgyiaság és lét, sőt, maga magát is ő konstituálja. Nincs rá név. De – ahogy Goldstein mondta az afáziás betegekről – mégsem maradunk beszéd nélkül. Amikor kimondjuk a *cogitót*, akkor kimondunk egy olyan tételt, mely megragad és felmutat egy bizonyosságot. Ez a *cogito* azonban egy időn túli érvényesség, eredet, arché, igazság, mely mindig csupán egy aktuális jelenben érvényes. Csakhogy mégis több, mint egy tétel,

hiszen igényli magát a kimondót is: aki kimondja a *cogitót* és aki ezzel egyszermind kimondja önmagát, az mindig, mindenkor csakis én lehetek. Én, itt és most.

Ez az az intim közelség, ahol legközelebb vagyok magamhoz, ahol a lét és a mondás egymásra simulnak, sőt, egymást feltételezik. Ez mindenkor csakis a jelenben lehetséges, hiszen a jelen a mondás ideje, sőt, szigorúan véve a lét ideje. A jelen határ, a közelség határa, az abszolút nullfok. Ahol a dolgok abszolút közelségben vannak egy őket konstituáló tudat számára, vagy az intencionalitás nyelvén: betöltődnek. Ahol az *esse* annyi, mint *percipii*. A jelen továbbá a modifikáció nullpontja is, hiszen a jelenben „maga a dolog” van jelen, mindenféle árnyalódás nélkül; a tudat napvilágánál. Ebben az értelemben a tudat folyamatos jelen és folyamatos átmenet is, hiszen ez a jelen folyton tovaáramlik. A jelenben azonban a keresztintencionalitás révén egységet kölcsönöz az észlelt dolgoknak. A hosszintencionalitás révén pedig tudatában van tartamuknak. Ismét csak érdemes idézni egy hosszabb szöveghelyet a bernai kéziratokból: „mindkettő egy határpontban kereszteződik, a közelség és a távolság nullpontjában, melyet mindegyik szakaszhoz hozzá lehet rendelni. Az a tudatpont [Bewusstseinspunkt], mely önmagában a még nemrég intencionált és benne magában elért *terminus ad quem* tudata, és a lentebb levő szakaszokra tekintettel punktuális tudat, mely magában a maga *terminusától* még nem áramlott tova, hanem átmenetben van hozzá... [...] csak a két szakaszkontinuum határpontjaként lehetséges egy tudat, mely tulajdonképpen sem távol nincs, sem közel, de mint határ abszolút közelség (a közelség maximuma) és a távolság minimuma” (Hua, XXXIII, 39).

A tudat tehát abszolút közelség, az áramló, eleven jelen közelsége, ahol a dolgok a maguk adottságában vannak jelen. Ahogyan Derrida írja: „az értelem, idealitás, objektivitás, igazság, intuíció, észlelés és kifejezés fogalmainak szisztematikus interdependenciájával állunk szemben. Közös mátrixuk a *jelen*: az önazonosság abszolút közelsége, az ismétlés számára elérhető tárgyakkal szemben lenni, a temporális jelen fenntartása, melynek ideális formája a transzcendentális élet ön-jelene, melynek idealitása végtelen ismétlést tesz lehetővé. Vagyis a szubjektumra és attribútumaira nem degradálható élő jelen lesz a fenomenológia mint metafizika fogalmi megalapozása” (Derrida, 1973, 99). Ahol azonban megszűnik a tudat egységet kölcsönző ereje, ott már árnyalódással van dolgunk, ott a dolgok távol vannak már a tudat jelenétől. A távollévő dolgok helye pedig kísértetek járta föld; atópia, heterotópia. Távol vannak a folyamatos létesülés helyszínétől is idejétől: „minden tudatnak megvan a maga folyamatos kiterjedése, létesülésben van [im Werden], egy belső folyamban” (Hua, XXXIII, 310). A tudat a folyamatos átmenet, létesülés, a tér-időbeli közelség helyszíne. Ahol a közelség a jelentés és az értelem abszolút forrása is egyben. Továbbá abszolút eredet és

norma; ahol a tudat értelemadó kompetenciája adekvát evidenciával működik. Abszolút toposz vagy metafizikai utópia? S itt két út áll előttünk – azt is mondhatjuk, keresztúton vagyunk, és talán azt sem túlzás hozzátenni, hogy „lépéseink biztossága filozófiai életről vagy halálról dönt”. Az egyik út a metafizikába vezet, melyet Husserl voltaképpen talán el sem hagyott igazán. Ezen az úton a transzcendentális fenomenológia jóvátehetetlenül visszairja magát a metafizikába. Vagyis – ahogyan Heidegger fogalmazott – ez az út a semmibe vezet, a dologiságba. A másik út vezet vissza a dolgokhoz, vissza a dolgok kellős közepébe, az eredendő köztességbe. De az is lehet, hogy a két út át- meg átszeli egymást, folyton kereszteződnek, egybefonódnak – és így működik a gondolkodás. Az élet dinamikus polaritása.

Az első út tehát a metafizikába visz vissza. De ez miért jelentene szörnyű katasztrófát a gondolkodásra nézve, és végső soron mi a baj a metafizikával? És egyáltalán: túl tudunk-e valaha jutni a metafizikán? Már többször volt szó róla fentebb, hogy Husserl filozófiájának számos döntő eleme nem más, mint klasszikus metafizikai filozofémák aktualizált variánsa. Ilyen többek között a szigorú tudomány eszméje, és ezzel egyetemben a megkérdőjelezhetetlen hit az eszmékben, az igazságban, az örök érvényű törvényekben, az észben, a logoszban. S mint láttuk, ezek mint erős értékek meglehetősen nagy megosztó potenciállal rendelkeznek, egy erős normatív rend képzele köti hozzájuk. És nem csak képzele, hanem gyakorlata is: a husserli „érdekmentes szemlélő” ideálja pontosan azért bizonyul délibábnak, mert már magát a husserli filozófiát is a rend és normativitás nagyon erős felfogása határozza meg. Rigorózan megvont határok és elkülönítések az egyetemes összhang, harmónia és teleológia jegyében – melynek elkerülhetetlenül praktikus, sőt politikai következményei is vannak, vagy lehetnének. Hiszen szigorúan véve nem elválaszthatók egymástól a praktikus, axiológikus és megismerő aktusok, hanem a világban élő ember alapvető létmódját alkotják. Mind a megismerés mind pedig a cselekvés egy értékhorizont előterében megy végbe, ezek az értékek pedig normatív erőt fejtenek ki. Az egyetemes áramlás, törekvés tehát voltaképpen nem más, mint a transzcendentális élet, vagyis maga az élet, vagyis az egyetemes logosz önaffirmációja. A husserli fenomenológia nem más, mint ennek a logosznak az önaffirmációja: „az abszolútum univerzális önfenntartása” (C 17 V 2. Text), mely magában foglalja az egyes egyének és egyáltalán a világ és közös világ önfenntartását. Az élet önaffirmációjának alapvető megnyilatkozása pedig az a tétel, mely kétségbevonhatatlan bizonyossággal állítja, és ebben az állításban manifestálja önnön létezését: az *ego cogito*. Alapul szolgáló bizonyosság, létezés, eredet, élet. „Az abszolút transzcendentális élet, mely az ego cogito apodiktikus tételezésével impliciten előfeltételezett,

vagy vele együtt feltételezett, folytonos elő-időiesülés [unaufhörliche Vorzeitigung], melyben (ameddig ego cogitónak hívják) az ősidő, az előidő folytonosan elevenen konstituálódik” (C 17 IV). Vagy máshol: „az „én vagyok”, vagy további értelmében: ez vagy amaz tudatos számomra [...] egy eleven folyamatban levő „én vagyok” és ez egy áramló jelenvalósággal bírás [Gegenwärtighaben] és az áramló jelen maga” (C III 3), „az egész áramló jelen a *cogito* egésze identikus énpólussal, és mint pólus a *cogitatio*ók sokaságának egésze, melyek mégis egyetlen egészet, egy univerzumot alkotnak, „melyben” az én, az önazonos én „gondolkodom”, melyben tudat vagyok a magam számára” (C 16 V). A válság pedig végső soron az ész válsága, az élet válsága, a rend és harmónia szétbomlása – a *cogito* túlnanja.

A fenomenológia mint leíróművészet szigorúan véve nem leíró, hanem előíró. A leírás maga előírás: egy rend kodifikálása nem más, mint az adott rend fennállásának a rögzítése. Ahogyan Hegel ír *A szellem fenomenológiájában* a törvényről, mely voltaképpen nem más, mint annak a leírása, amit szellem maga hozott létre. A szellem saját magát ismeri meg, illetve ismeri fel az egyes jelenségekben, vagyis mindaz, ami látszólag külső-idegen, a szellem mozgása során belső lesz. Ahhoz azonban, hogy legyen mit megismernie: létre kell hoznia. A végtelen tekintet előtt pedig az észlelés, a látás nem más, mint létezésbe-hozás, egy végtelen tekintet teremtő aktusa. A véges tekintet pedig azt veszi észre, ami már létrehozott. Márpedig ha végső soron minden, ami létezik, egy korrelációban létezik, melynek az abszolút tudat, vagy transzcendentális szubjektivitás az egyik oldala, mely maga időn túli, minden időt konstituáló, s egyszersmind az időben levő létet is konstituáló, akkor talán nem bizonyul túlzásnak az a következtetés, hogy Husserl esetében is hasonlóról van szó. Nem teremtésről, hanem arról, hogy azon túl, amit a transzcendentális szubjektivitás konstituál, nincs lét számára. A konstitúció „motorja” pedig az egyetemes törekvés, motiváció, érdekelttség: „a létezők, a tárgyak konstitúciója (melyek mint létezők vagy mint létmodalitások tudatosak), nem más, mint az érdekeltségek konstitúciója. A világ előzetes adottsága azt jelenti: adott [ist gestiftet] egy egyetemes érdekelttség és továbbá minden érdekelttség individuális formája, az intencionalitás a genesisben halad előre” (C 3 V). Vagyis minden, ami létezik, egy érdekelttség által konstituálódik, a konstitúció maga pedig az „ego szabályszerűségeinek” engedelmessé válik. Létezés, értelem és norma egybeesik, vagyis együtt vannak folyamatos keletkezésben a tudatban.

A másik úton azonban egy olyan szövevényes területre jutunk, ahol voltaképpen nincsenek megkérdőjelezhetetlen bizonyosságok, ahol nincsenek szilárd pontok, kétségbevonhatatlan alap, hanem a kérdésesség dominál. Egy térben és időben is köztes

intervallumba kerülünk, a köztességbe, a dolgok közé. Ahol nem lehet szilárd identitásokról beszélni, a dolgok nem rendelkeznek egyértelmű jelentéssel, és a róluk való beszéd akár a kínai enciklopédia logikáját is követheti. Márpedig – egy másik szempontból - a husserli fenomenológia jellemző közege ez a „között”. A rigorózus rendkényszer egy olyan közegben próbál meg érvényesülni, melyben az értelemadás során apóriák léphetnek fel, melyet hasadások, törések szabdalnak, és ahol az élet nem megkérdőjelezhetetlen szólásokban nyilvánítja meg magát, hanem „vita és magyarázat”. Ahol a „sors szeszélye”, a véletlen és a kontingencia megbonthatja az én akarati egységét, és ahol Európa nagy narratívája: illúzió.

Fentebb már találkoztunk olyan helyzetekkel, ahol Husserl számol a harmónia, egység és összhang megbomlásának a lehetőségével. Akár a személy, akár pedig a közösség szintjén. Ezeket azonban végül mégis összhangra hozza az egyetemes törekvés és teleológia eszméjében. Vannak azonban olyan törések, meghasonlások, melyekkel nem boldogul az én mindent magába integrálni kívánó törekvése. Mégpedig pontosan ott, ahol különben a fenomenológiai tudomány szilárd alapzatának kellene húzódnia. Az időben. Az idő folyama az, ami kikezdi és megrepeszt az abszolút tudatot mint szilárd alapot, és aminek a szerkezete mindenfajta abszolút jelennek, igazságnak és eredetnek a létét megkérdőjelezi. Az időbeliség ugyanis nem más, mint a „között”, a köztesség tereuma. Az időben nem beszélhetünk szilárd identitásokról, egyszer s mindenkorra érvényes jelentésekről, igazságokról, értelmekről. Az időben minden „között” van, hiszen – ahogyan ezt Husserl is fejtegeti – az emberi élet maga nem más, mint egy születés és halál között húzódó tartomány: „a monások transzcendentális életidejükben, transzcendentális életáramukban, melynek van egy kezdete és egy vége az élet és a lét szerint, és ezek között időbeli kiterjedés a transzcendentális időben” (C 2 II)<sup>73</sup>. Melyben nincsenek támpontok – hacsak nem hozzuk létre őket.

Problémát jelent e szempontból magának az énnak a fogalma is. Az én ugyanis - ahogyan fentebb láttuk – alapul szolgáló funkciócentrum, a legeredendőbb áramlás, egyetlen („én vagyok az egyetlen” [C 2 1]), abszolút alap, mely önmagához a lehető legnagyobb közelségben van, abszolút és kétségbevonhatatlan jelen van a saját maga számára – de még sincs abszolút közelsége és kétségbevonhatatlan jelene. Az én ugyanis mindig egy önmagával való társulás eredménye, vagyis saját maga egysége is egy szintézisben jön létre. Egyrészt tehát egy időtlen énpólusról van szó: „maga a transzcendentális ego aktivitásában nem temporális, hanem temporalizáló (*zeitigend*). Aktusokat hajt végre, melyek temporálisan

---

<sup>73</sup> Máshol: „életem a „kezdés és a vég” között mint időszakasz rendszerűen beleillesztve a számomra naturalisztikusan konstituált tovaterjedő időbe [...] Az élet és a halál az objektív időben vannak, és minden ember időbeli jelenvalólétnek [Dasein] határt szabnak” (C 8).

identifikálhatóvá válnak. Habitust igényel, de mint *Ich-Pol* [énpólus] nem az időben van...” (Cairns, 1976, 8). Az én: punktuális én, túl minden időn, ugyanakkor időt konstituál. De – ahogyan Held elemzi – „mindehhez hozzáadódik az a belátás, hogy a prereflexív szintézisek magában a végsőként fungáló énben játszódhatnak le, mint ahogyan a saját és az idegen „én fungálok” [Ich fungiere] hasonlóképpen egy olyan területen játszódik le, mely minden szintézis, párosítás, fedés, asszociáció, vagyis általánosan: minden időben kiterjedő összefogása előtt húzódik” (Held, 1963, 176). Abba a paradoxonba botlunk, hogy az én tézisszerűen időtlen és punktuális: „az önmagával és a másokkal való közösség az énpólus-egyesítésre vonatkozik. Mostani énem és elmúlt énem – a pólusé – között nincs semmiféle távolság” (C 16 VII). Ez azonban nem logikus. Az egyesítés egy folyamat, mely különböző dolgokra vonatkozik, mely viszont távolságot feltételez. Az én mégsem lehet punktuális, hiszen ő maga is egy saját magával való társulási folyamat eredménye, mely szintézist feltételez, a szintézis pedig időt, az idő pedig folyamatot, megoszlást. Vagyis távolságot saját magától, legyen ez bármennyire csekély is, de mégis kizárja a tökéletes fedés lehetőségét. Arról nem is beszélve, hogy ebbe az abszolút, önazonos jelenbe mégis csak bejelentkeznek a távollevőknek legalábbis a nyomai. Husserl ugyanis – következetesen végiggondolva előfeltevéseit – arra a belátásra jut, hogy a világ mindig közös világ, melyben másokkal együtt vagyok benne. Éppúgy, mint ahogyan az én mindig már egy köztes képződmény múltja, jelene és jövője folytonos áramában. A jelenben mindig jelen vannak mások is, sőt, az én saját másikjaim: én magam is önmagamban megosztott létező vagyok. Ahogyan egy kései kézirat elmélkedik erről: „az abszolút szubjektivitás másokat is hordoz magában, mint apprezentáltakat – tehát ahogyan én az elmúlt létet magát, de mint elmúltat magamban hordom. [...] A mások együttes jelenléte [Mitsein von Anderen] elválaszthatatlan tőlem az én önmagam-megjelenítésem-től [Sich-selbst-Gegenwärtigen], és a másoknak ez az együttes jelenléte megalapozó a világ jelenlevősége számára...” (C 3 III). A jelen tehát mindig együttes jelen, és konstitúciójában részt vesznek a mindenkori mások is. Ahogyan Husserl máshol állítja: a többes szám megelőzi az egyes számot. Ez az elképzelés azonban ellentmond a magának elégséges én elképzelésének. Az idegentapasztalat és önmagam megtapasztalása analóg módon megy végbe: mind önmagam mint saját legeredendőbb énem és a mindenkori mások „eredendően anonim módon jelentkeznek” (Held, 1963, 180), egy olyan jelenben, mely maga egyrészt anonim, másrészt át meg átszövik távollevők nyomai. Sőt, magában az énben alapvető szerepet kap a kritika lehetősége – pontosan azért, mert az én maga magában is megosztott, maga magát is krízisben állónak észleli: „saját magamban, jelenlevő életemben hordozom lélek nélküli, nem-igaz, ellentmondásokkal teljes fakticitásomat – de ezzel

egyidejűleg igaz létem, a kellés [Seinsollen] eszméjét is, és ezzel az önkritika ideális lehetőségét, ezen fakticitás kritikáját...” (C 2 III). Vagyis maga az alapul szolgáló én és jelen mindig köztes jelen, amelyben folyamatosan egyesülések, szintézisek szövődnek, vagy éppen konfliktusok keletkeznek. Az idő mindig egy „között”.

Az észlelés, az időben kiterjedt tárgyak észlelése is ebben a közöttben történik: kezdetük és végük van. A kezdet és a vég azonban nehezen meghatározható pontok, nehezen lehet rájuk mutatni, kijelölni őket – éppen az áramló között miatt. „Minden hangnak két határa van, egy kezdete és egy vége; egy hang kezdete egy megelőző, vele határos hangnak illetve szünetnek a vége, a vége pedig egy rá következő hang vagy szünet kezdete; továbbá a szélső pontok egy „közöttel” rendelkeznek; lehetséges, hogy a „közöttben” relatív gyors intenzitásváltozások vagy minőségi változások „kitüntetett pontjai” [Auszeichnungen], relatív csökkenései [Abhebungen] vannak” (D 7). Vagyis a kezdet- és végpont egyszersmind mindig „között” is. Viszont ebből két belátás is adódik. Az egyik az, hogy akkor nagyon nehéz rámutatni azokra a pontokra, ahol valami éppen belép az észlelésbe (ösbnyomás), avagy éppen távozik belőle. Ezzel pedig Ágoston problémájánál vagyunk, aki hiába próbálta a jelent csakon csípni, mert azt tapasztalta, hogy az folyton elillan előle. A másik belátás pedig az, hogy ha a kezdet és a vég is ilyen problematikus, akkor hogyan tudunk egy folyamban most-pontokat izolálni? Ez is az ágostoni kérdéshez vezet vissza. Mint fentebb láttuk, Husserlnél maga a most határfogalom, egy absztrakt, az élmények áramától pusztán mesterségesen elkülöníthető határpont. „A redukció által megkapom a „természet” szemléletét, és ez a most egy álló most, az én szemléletem, vagy bennfoglaló fogalma mindannak, ami a „testeken” szemléleti, egy áramló bennfoglaló fogalom [strömender Inbegriff]” (C 11 II).

Számomra plauzibilisnek tűnik Held megoldása, aki azzal vágja el a most mint határpont, illetve a jelen szövevényes problémájának gordiuszi csomóját, hogy bevezeti az áramló között [fließendes Zwischen] fogalmát. „Ezt az áramló mostot nevezi Husserl az 1905-ös időelőadásokban ösbnyomásnak, a harmincas évek időjegyzeteiben pedig: centrális élménymag, forráspont, forrás-most, ősjelen, a tulajdonképpeni jelen magja...” (Held, 1963, 31). Vagyis arra mutat rá, hogy ez a most minden egy retenciók és protenciók között létrejövő pillanat, vagyis expressis verbis egy áramló között, mely csupán a teoretikus leírás számára, fogalmilag ragadható meg, de „valójában” soha.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a jelenlét soha nem gondolható el önazonos egységként, hanem a jelenbe mindig beleszivárognak a távollét nyomait. Az én saját magában megosztott lény, de nem csupán magában, hanem identitásának szerves közege a másokkal való együttlét: vagyis köztes lény. Minden értelem egy másik értelemre utal, minden értelem

más értelmekkel harmonizálva vagy nekik ellentmondva konstituálódik. Nincsenek végérvényesen rögzíthető jelentések, melyeket egyszer s mindenkorra uralni lehetne. Nem tudjuk birtokba venni a világot, mert a jelentések csak ideiglenesen rögzíthetők. Nem találhatunk vissza soha egy abszolút eredethez, ősmintához, ahol a jelentések tisztán, minden szimbolikus formától mentesen állnának a tekintet előtt. A jelentések folyton áramlanak, ahogyan az idő, és egy kicsit mindig kicsúsznak az értelemadás alól. A most, a jelen, az ősbenyomás is csak fogalmilag ragadható meg, de maga egy áramló között. Az ember köztes lény, idejében és világában egyaránt.



## *Újrakezdeni*

Husserl a folytonos újrakezdés filozófusa. A jelen archeológusa, aki cikk-cakkban halad, egyik fenoméntól a másikig. Egyik kérdéstől a másikig – de úgy, hogy soha nem ér a végére. A fenomenológiából végül nem lett rendszer – ami aligha véletlen, hanem inkább magának a fenomenológiának a lényege, hogy nem állhat össze rendszerré. Fink megkísérelt egy tudománykonceptiót kialakítani, ez azonban csak úgy sikerült neki, ha ezzel a gesztussal vissza is írta a husserli filozófiát a metafizikai hagyományba: Kant és Hegel rendszerének pendantjaként mutatva be. A husserli filozófia egyik nagy paradoxona, hogy ez a gondolati közelség korántsem idegen tőle, sőt, bizonyos törekvések és gondolatok valóban kanti és hegeli örökségnek tekinthetők. Más problémák arisztotelészi, ágostoni descartes-i (hogy csak azokat említsem, akik valóban szóba kerültek a dolgozatban) eredetűek – Husserl tehát cikk-cakkban végigment a filozófia klasszikus nagy problémáin, és hol eredeti megoldást adott rájuk, hol pedig megismételt régebbieket. Vagy a kettő el sem választható egymástól igazán. Husserl örököse is a hagyománynak, de megújítója is: úgy ismétli meg, hogy egyszersmind új kérdéseket tesz föl neki, új perspektívába állít régi problémákat. Vagyis maga a fenomenológia is belső hasadásokkal szabdalta: a fenomenológia mint szigorú tudomány koncepcióját folyton megkérdőjelezzük maguk a jelenségek.

Maguk a dolgok. Melyekhez, vagy melyek közé visszatérve egy olyan köztes dimenzióban találjuk magunkat, ahol nem biztos, hogy érvényesek a tájékozódás addigi eszközei. A köztességben folytonos a válság lehetősége, ezt semmilyen regulatív eszme nem tudja kiküszöbölni. A dolgokhoz visszatérve, a dolgok között döntésre vagyunk felszólítva, és nem egyszer kritikára, önkritikára is. Mivel eredendően köztes lények vagyunk, ezért egy új tapasztalat kihívást jelent az önazonosság számára, mely akár válságként is jelentkezhethet. A válság lehetőségét nem tudja megszüntetni semmilyen rigorózus tudomány. Az ember: *ens medium*, vagyis köztes lény, döntések és elköteleződések erőterében, aki nem mindig tudja, hogy mely dolgokhoz mely szavak passzolnak. Aki nem mindig találja meg a név és a hely közösségét. A hely és az idő mindig köztes: olyan toposz, mely vagy utópiák csábításának enged, vagy pedig atópiák és heterotópiák szabdalják. A beszéd olykor a kínai enciklopédia logikáját követi – de legalább nem maradunk beszéd nélkül.

A rend mögött mindig megjelenik a rend túlnanja, a fonák, az örület – mint ahogyan Európát át- meg átszövik a vándorló cigánykaravánok útvonalai. Az ész, a logosz botránya az örült beszéd, de nélküle nem létezhetne maga sem. A válság inherens eleme minden

filozófiának, minden kezdetnek, minden gondolkodásnak. Válság nélkül nincs gondolkodás – hiszen a gondolkodás a dolgok kellős közepében magukról a dolgokról való gondolkodás. A gondolkodás magukat a dolgokat faggatja és neveket próbálgat, illetve létrehozni egy grammatikát, ahol a szavak és a dolgok egy rendben illeszkednek egymáshoz.

Husserl – Descartes nyomán – a *cogitó*ban találta meg minden gondolkodás megalapozó gesztusát. Azt az abszolút kezdetet, mely minden lét, idő és tudás forrása. Egy egyetemes matézisre, abszolút módszerre hivatkozott, mely eligazítást nyújt a tudás és a praxis tekintetében. Hiszen a tét a filozófia élete vagy halála. Heidegger szerint pontosan ez a gesztus, a *cogitóra*, a jelenre és a tudatra alapozott filozófia botrány: semmibe vezető út. Hiszen „jel vagyunk” értelmezésre szorulunk, és gondolkodásunk nem más, mint a jel értelmezésére irányuló törekvés. Annak megfejtésére, kik vagyunk – végső soron Husserl is ezt célozta. Heidegger szerint azonban az önértésbe eredendően belejátszanak a távollét nyomai, a gondolkodás pedig ezeket a nyomokat próbálja értelmezni. Végső soron a husserli fenomenológia is ebbe a problémába ütközött. A gondolkodás folytonos ismétlés, újrakezdés, mert nincsenek végérvényes, rögzíthető válaszok.

A gondolkodás pedig – ha következetes – folyton olyan területekre téved, ahol nem tudja igazolni előfeltevéseit. Ahol „metafizikai kapaszkodókra” kényszerül; olyan dolgok posztulálására, melyekhez nem tudunk szemléletet rendelni. A gondolkodás során elágazó ösvényekhez, keresztutakhoz jutunk: az egyik a metafizikába, a másik a dolgok közé vezet. A kettő azonban szorosan összefonódik egymással, és egyiket sem tudjuk kikerülni. Elvégre köztes lények vagyunk.

Kezdjük újra!

## Felhasznált irodalom

### Husserl művei

#### A Husserliana kötetei:

- Hua III.** Walter Biemel (Hrsg.): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Hua VIII.** Rudolf Boehm (Hrsg.): *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
- Hua XI.** Margot Fleischer (Hrsg.): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Hua XVIII.** Elmar Holenstein (Hrsg.): *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- Hua XXII.** Bernhard Rang (Hrsg.): *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. The Hague-Boston-London, Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- Hua XXIV.** Ulrich Melle (Hrsg.): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984
- Hua XXV.** Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (Hrsg.): *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1986
- Hua XXVII.** Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (Hrsg.): *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Hua XXVIII.** Ulrich Melle (Hrsg.): *Vorlesungen über Ethik Und Wertlehre (1908-1914)*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988
- Hua XXXII.** Michael Weiler (Hrsg.): *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2001
- Hua XXXIII.** Rudolf Bernet und Dieter Lohmar (Hrsg.): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher, 2001.
- Hua XXXIV.** Sebastian Luft (Hrsg.): *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass 1926-1935*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher, 2002.
- Hua XXXVI.** Robin D. Rollinger (Hrsg.): *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher, 2003.

**Hua XXXVII.** Von Henning Peucker (Hrsg.): *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24.* Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher, 2004.

**Egyéb kiadások:**

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

**Husserl,** Edmund (1972a): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, I. Teil.* Halle, Max Niemeyer

**Husserl,** Edmund (1972b): *Az európai emberiség válsága és a filozófia* (Baránszki Jób László fordítása). In: Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai.* Budapest, Gondolat

**Husserl,** Edmund (1972c): *A fenomenológia ideája* (Baránszki Jób László fordítása). In: Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai.* Budapest, Gondolat

**Husserl,** Edmund (1974): *Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása* (Erdélyi Ágnes fordítása). In: Erdélyi Ágnes (szerk.): *Wilhelm Dilthey: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban,* Budapest, Gondolat

**Husserl,** Edmund (1981): *Formale und transzendente Logik.* Tübingen, Max Niemeyer Verlag

**Husserl,** Edmund (1985): *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein.* Hamburg, Felix Meiner Verlag

**Husserl,** Edmund (1993): *A filozófia mint szigorú tudomány* (Baránszky Jób László fordítása). Budapest, Kossuth Könyvkiadó

**Husserl,** Edmund (1994): *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe.* (Hrsg. Karl Schumann és Elisabeth Ströker). *Husserliana – Dokumente, Band III. Teil 9.* Dordrecht, Kluwer Academic Publisher

**Husserl,** Edmund (1997): *Fantázia, képtudat, emlékezet* (Rózsahegyi Edit fordítása). In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság.* Budapest, Kijárat Kiadó

**Husserl,** Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága I-II. kötet* (Mezei Balázs fordítása). Budapest, Atlantisz

**Husserl,** Edmund (2000): *Karteziánus elmékedések* (Mezei Balázs fordítása). Budapest, Atlantisz

**Husserl,** Edmund (2002): *Előadások az időről* (Sajó Sándor és Ullmann Tamás fordítása). Budapest, Atlantisz

**Husserl, Edmund** (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (Hrsg. Dieter Lohmar) New York, Springer

**Husserl, Edmund** (2009): *Logikai vizsgálódások. V. vizsgálódás. Az intencionális élményekről és azok „tartalmairól”* (Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András és Zuh Deodáth fordítása). In: Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*, Budapest, L'Harmattan

### **Munkajegyzetek:**

A I 26; A II 1; A IV 2; A IV 3; A IV 9; A IV 12; A V 1; A V 20; C 2 I; C 2 II; C 2 III; C 3 I; C III 3; C 3 V; C 4; C 6; C 7 II; C 8; C 8 II; C 10; C 11 I; C 11 II; C 11 III; C 13 III; C 16 V; C 16 VII; C 17 IV; C 17 V 2. Text; D 1; D 2; D 5; D 7; D 10 III; D 12 I; D 12 V; D 12 VI; E III 1; E III 3; E III 1-3; E III 7; E III 10;

### **Egyéb felhasznált irodalom:**

**Ágoston, Szent** (1995): *Vallomásai* (dr. Vass József fordítása). Budapest, Szent István Társulat

**Arisztotelész** (1999): *Fizika IV. 10-14.* (Bene László fordítása) = *Vulgo*, 1999. I. évf. 1. szám

**Baker, Lynne Rudder** (1998): *The First-Person Perspective: A Test for Naturalism.* = *American Philosophical Quarterly*. Volume 35, Number 4, October 1998.

**Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard** (1996): *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens.* Hamburg, Felix Meiner Verlag

**Bischof-Köhler, Doris** (1996): *Ichbewußtsein und Zeitvergegenwärtigung. Zur Phylogenese spezifisch menschlicher Erkenntnisformen.* In: Annette Burkhaus, Matthias Mayer, Neil Roughley und Donatus Thürnau (Hrsg.): *Identität – Leiblichkeit – Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens.* Frankfurt am Main, Suhrkamp

**Blankenburg, Wolfgang** (1979): *Phänomenologische Epoché und Psychopathologie.* In: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften.* Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag

**Boehm, Rudolf** (1997): *Két nézőpont: Husserl és Nietzsche* (Aradi László és Bende József fordítása). = *Pompeji*, 1997/4.

**de Boer, Theodor** (1978): *The Development of Husserl's Thought* (translated by Theodore Plantinga). The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff,

- Brough, John** (1972): *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness = Man and World*, Vol. 5. No. 3.
- Buckley, R. Philip** (1990): *A Critique of Husserl's Notion of Crisis*. In: Arleen B. Dallery, Charles E. Scott and P. Holley Roberts (ed.): *Crises in Continental Philosophie*. Albany, State University of New York Press
- Buckley, R. Philip** (1992): *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher
- Cairns, Dorion** (1976): *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague, Martinus Nijhoff
- Canguilhem, Georges** (2004): *A normális és a kóros* (Gervain Judit fordítása). Budapest, Gondolat
- Caygill, Howard** (2005): *Crisis and Renewal: Husserl's Kaizo Articles of 1923-24*. In: Gary Banham (ed.): *Husserl and the Logic of Experience*. Hounmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS, Palgrave MacMillan,
- Deczki, Sarolta** (2009): „Ich kann” – *Praxis és intencionalitás* = *Kellék* 2009, 36. szám
- Deczki, Sarolta** (2008): *A krízis fenomenológiája*. In: Kenéz László és Rónai András (szerk.): *A dolgok (és a szavak)*, Budapest, L'Harmattan
- Deczki, Sarolta** (2003): *A sokdimenziós Európa* (Losoncz Alpár: *Európa-dimenziók*) = *Vulgo* 2003/2.
- Deczki, Sarolta** (2002): *A bizonyosság fantasztikus ideája* = *Pro Philosophia Füzetek* 2002.
- Derrida, Jacques** (1973): *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (translated by David B. Allison). Evanston, Northwestern University Press
- Derrida, Jacques** (1993a): *A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről* (Angyalosi Gergely fordítása). In: Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég
- Derrida, Jacques** (1993b): *Az ember vég-céljai* = *Gond*, 1993/4.
- Derrida, Jacques** (1997): *A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben* (Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása). In: Tomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elmélete* V. kötet. Pécs, Jelenkor Kiadó
- Derrida, Jacques** (1999): *Uszia és grammé* (Kicsák Lóránt fordítása) = *Vulgo*, 1999. I. évf. 1. szám
- Derrida, Jacques** (2002): „Genezis és struktúra” és a fenomenológia (Kicsák Lóránt fordítása). In: Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű*, Budapest, Kijárat Kiadó
- Derrida, Jacques** (2008): *Cogito és a bolondság története* (Gángó Gábor fordítása) = *Világosság*, 2008/7-8.

- Descartes, René** (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról* (Boros Gábor fordítása). Budapest, Atlantisz
- Descartes, René** (1996): *A filozófia alapelvei* (Dékány András fordítása). Budapest, Osiris
- Dilthey, Wilhelm** (1983): *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*. In: *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Dilthey, Wilhelm** (1925): *Élmény és költészet*. Budapest, Franklin Társulat
- Dodd, James** (2004): *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, Phae. 174.
- Duncat, Philippe** (1998): *Rationalism, Idealism, Nationalism*. In: Natalie Depraz and Dan Zahavi (ed.): *Alterity and Facticity – New Perspectives on Husserl*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers
- Eigler, Gunther** (1961): *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain KG
- Fink, Eugen** (1976): *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. In: *Nähe und Distanz*. Freiburg - München, Verlag Karl Alber
- Fink, Eugen** (1988): *VI. Cartesianische Meditation, Teil I. Die Idee der transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher
- Fink, Eugen** (1997): *Megjelenítés és kép - Adalékok a nem-valóság fenomenológiájához* (Rózsahegyi Edit fordítása). In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság* Budapest, Kijárat Kiadó
- Fisette, Denis** (2003): *Husserl's Programme of a Wissenschaftslehre in the Logical Investigations*. In: Denis Fisette (ed.): *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
- de Folter, Rolf J.** (1983): *Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz*. In: Richard Grathoff und Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*. München, Wilhelm Fink Verlag
- Foucault, Michel** (2000a): *A szavak és a dolgok* (Romhányi Török Gábor fordítása). Budapest, Osiris Kiadó
- Foucault, Michel** (2000b): *Elmebetegség és pszichológia*. Budapest, Corvina
- Foucault, Michel** (2004): *A bolondság története* (Sujtó László fordítása). Budapest, Atlantisz
- Freud, Sigmund** (1997): *A tudattalan* (Szalai István fordítása). In: *Ösztönök és ösztönsorsok*. Budapest, Filum

- Gadamer, Hans-Georg** (1984): *Igazság és módszer* (Bonyhai Gábor fordítása). Budapest, Gondolat
- Gadamer, Hans-Georg** (1987): *Zur Aktualität der husserlschen Phänomenologie*. In: GW III., Tübingen, J.C.B.Mohr
- Gadamer, Hans-Georg** (1993): *A fenomenológiai mozgalom* (Bonyhai Gábor fordítása). = *Athenaeum*, 1993, II. kötet, 1. füzet
- Gadamer, Hans-Georg** (2006): *A gondolkodás kezdetéről* (Deczki Sarolta fordítása). = *Különbség*, 2006. április, <http://kulonbseg.uw.hu/>
- Goldstein, Kurt** (1971): *On Naming and Pseudonaming*. In: Aron Gurwitsch, Else M. Goldstein Haudek, William E. Haudek (Hrsg.): *Selected Papers / Ausgewählte Schriften*. The Hague, Martinus Nijhoff, Phae. 43.
- Habermas, Jürgen** (1979): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1979): *A szellem fenomenológiája* (Szemere Samu fordítása). Budapest, Akadémiai Kiadó
- Heidegger, Martin** (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin** (1989a): *Lét és idő* (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István fordítása). Budapest, Gondolat Kiadó
- Heidegger, Martin** (1989b): *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin** (1991): *Mit jelent gondolkodni?* In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Budapest, Cserépfalvi
- Heidegger, Martin** (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin** (1995): *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin** (1996): *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk* (Fehér M. István fordítása). = *Existentia*, 1996-97.
- Heidegger, Martin** (2000): *Kant és a metafizika problémája* (Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba fordítása). Budapest, Osiris
- Held, Klaus** (1963): „*Lebendige Gegenwart*”. *Die Frage nach der Seinsweise der transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Diss. Köln
- Held, Klaus** (1972): *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*. In: *Perspektiven*



*transzendentalphänomenologischer Forschung - Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern.* Den Haag, Martinus Nijhoff

**Hintikka, Jaakko** (1962): *Cogito, ergo sum: Inference or performance? = The Philosophical Review.* Volume LXXI – 1962, January

**Hintikka, Jaakko** (2004): *A fenomenológiai dimenzió* (Deczki Sarolta fordítása) = *Különbség*, VIII. évf., 2004. 1. szám

**Hoffmann, Piotr** (1993): *Death, time, history: Division II of Being and Time.* In: Charles Guignon (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger.* Cambridge University Press

**Hohl, Hubert** (1962): *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls.* Freiburg / München, Verlag Karl Alber

**Jonas, Hans** (1954): *The Nobility of Sight = Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 14 No. 4 (Jun., 1954)

**Iggers, Georg G.** (1988): *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig* (Telegdy Bernát és Gunst Péter fordítása). Budapest, Gondolat

**Ignotus, Pál** (1989): *Csipkerózsa.* Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.

**Kant, Immanuel** (1993): *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről* (Nyizsnyánszki Ferenc fordítása). In: Jack Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége.* Budapest, Századvég

**Kern, Iso** (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung Husserls Verhältnis zu Kant und Neokantianismus.* Den Haag, Martinus Nijhoff

**Kisiel, Theodore** (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time.* Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press

**Kierkegaard, Søren Aabye** (1994): *Vagy-vagy* (Dani Tivadar fordítása). Budapest, Osiris

**Kierkegaard, Søren Aabye** (2008): *Az ismétlés* (Soós Anita és Gyenge Zoltán fordítása). Budapest, L'Harmattan

**Kortooms, Toine** (2002): *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness.* Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, Phae. 161.

**Kluster, Frederike** (1996): *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität,* Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, Phae. 138.

**Koestler, Arthur** (1988): *Sötétség délben* (Bart István fordítása). Budapest, Európa Kiadó, 1988

**Koselleck, Reinhart** (1973): *Kritik und Krise,* Frankfurt am Main, Suhrkamp

- Koselleck, Reinhart** (2003a): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája* (Hidas Zoltán fordítása). Budapest, Atlantisz
- Koselleck, Reinhart** (2003b): *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Landgrebe, Ludwig** (1977): *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*. In: Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Phänomenologie und Marxismus I. Konzepte und Methoden*. Frankfurt a/M., Suhrkamp
- Landgrebe, Ludwig** (1988): *Erinnerungen an meinem Weg zu Edmund Husserl und an die Zusammenarbeit bei ihm*. In: Hans Rainer Sepp (Hrsg.): *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. München, Verlag Karl Alber
- Levinas, Emmanuel** (1993): *A megjelenítés csődje = Athenaeum*, 1993/1
- Levi-Strauss, Claude** (1979): *Szomorú trópusok* (Örvös Lajos fordítása). Budapest, Európa Könyvkiadó
- Levi-Strauss, Claude** (2001): *A mítoszok struktúrája* (Saly Noémi fordítása). In: Levi-Strauss: *Strukturális antropológia*, Budapest, Osiris Kiadó
- Losonc, Alpár** (2002): *Európa-dimenziók: Kultúra, kontextus, kisebbség*. Újvidék, Forum Könyvkiadó
- Luhmann, Niklas** (1996): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien, Picus Verlag
- Melle, Ulrich** (1988): *Einleitung des Herausgebers*. In: Hua XXVIII. Ulrich Melle (Hrsg.): *Vorlesungen über Ethik Und Wertlehre (1908-1914)*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
- Merleau-Ponty, Maurice** (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Rudolf Boehm fordítása). Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Mertens, Karl** (1996): *Zwischen Letzbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, München, Verlag Karl Alber
- Minkowski, Eugéne** (1986): *A szkizofrénia felfogásom taglalása* (Kelemen András fordítása). In: Pethő Bertalan (szerk.): *Pszichiátria és emberkép*. Budapest, Gondolat
- Mohanty, J.N.** (1966): *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
- Münch, Dieter** (1993): *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- O'Neill, John** (1977): *Kann Phänomenologie kritisch sein?* In: Bernhard Waldenfels, Jan M.

Broekman und Ante Pažanin (Hrsg.): *Phänomenologie und Marxismus. Band 1 – Konzepte und Methoden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp

**Parnas, Josef** (2000): *The Self and intentionality in the pre-psychotic stages of schizophrenia: A phenomenological study*. In: Dan Zahavi (ed.): *Exploring the Self*. Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins Publishing Company

**Philipse, Herman** (2004): *Edmund Husserl and the History of Classical Foundationalism*. In: Richard Feist (ed.): *Husserl and Sciences*, Ottawa, University of Ottawa Press

**Rinofner-Kreidl, Sonja** (2002): *Der Praxis der Subjektivität. Zum Verhältnis von Transzendentalphänomenologie und Hermeneutik*. In: David Carr und Christian Lotz (Hrsg.): *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften

**Roth, Alois** (1960): *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff

**Sartre, Jean-Paul** (1996): *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás* (Sándor Péter fordítása). In: *Az ego transzcendenciája. Egy fenomenológiai leírás vázlat*. Debrecen, Latin Betűk

**Schwendtner, Tibor** (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan Könyvkiadó

**Sontag, Susan** (1983): *A betegség mint metafora* (Lugosi László fordítása). Budapest, Európa Könyvkiadó

**Steinbock, Anthony** (1995): *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois, Northwestern University Press

**Steinbock, Anthony** (1998): *Temporality and the Point: The Origins and Crisis of Continental Philosophy*. In: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology* (szerk. Dan Zahavi). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers

**Takács, Ádám** (2005): *A totálissá vált gondolat*. In: Valastyán Tamás (szerk.): *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Debrecen, Vulgo

**Taylor, Charles** (1989): *The Sources of the Self*. Cambridge University Press

**Tengelyi, László** (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz

**Ullmann, Tamás** (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan

**Vajda, Mihály** (1969): *A mítosz és ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Budapest, Gondolat

**Vásques, Guillermo Hoyos** (1976): *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff

- Waldenfels, Bernhard** (1987): *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard** (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard** (1998): *Grenzen der Normalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard** (2004): *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Weizsäcker, Carl Friedrich von** (1988): *Bewußtseinswandel*. München – Wien, Carl Hanser Verlag
- Zahavi, Dan** (1992): *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*. University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press

## ***Köszönetnyilvánítás***

A disszertáció elkészítése során nagyon sok segítséget kaptam, melyet úgy érzem, a végére érve meg kell köszönnöm. Mindenekelőtt köszönetet mondok Vajda Mihálynak a témavezetésért, segítségéért, és azért, hogy 2004 tavaszára Erasmus ösztöndíjjal kiküldött Tübingenbe. Itt a Karls Eberhard Univeristät hallgatója voltam, és itt fértem hozzá először azokhoz az irodalmakhoz, melyek nélkülözhetetlenek voltak ahhoz, hogy tájékozódni tudjak a husserli filozófiában. 2005 tavaszát pedig Grazban töltöttem az ÖAD ösztöndíjasaként, a Karl Franzes Universitát Filozófia Intézetében, ahol Prof. Sonja Rinofner-Kreidl volt a témavezetőm. Akkor ismerkedtem meg a fenomenológia praktikus vonulataival. A husserli munkajegyzeteket 2005 szeptembere és 2006 januárja között tanulmányoztam a freiburgi Albert Ludwigs Universitát Husserl Archivjának vendégkutatójaként, a Deutscher Akademische Austauschdienst (DAAD) kutatói ösztöndíjasaként. Témavezetőm az archívum vezetője, Prof. Hans-Helmuth Gander volt. Az ösztöndíj és az ő segítsége nélkül lehetetlen lett volna disszertációmot abban a formában elkészíteni, ahogyan elterveztem. Segítségüket ezúton is köszönöm.

Iskoláim, munkahelyeim pedig lehetővé tették, hogy relatíve nyugodtan tudjak dolgozni disszertációmot. A Szegedi Egyetemen kezdtem el a fenomenológiával foglalkozni, és több kurzust is tartottam belőle. A Debreceni Egyetem doktori iskolájába jártam, ahol szintén tanítottam. Óraadóként a Zsigmond Király Főiskolán is dolgozom. Valamennyi tanítási alkalom, a hallgatókkal való párbeszéd hozzájárult gondolatmenetem letisztulásához. Főállásom pedig az MTA Irodalomtudományi Intézetében van, ahol mással foglalkozom – de talán megtanított arra, hogy megtanuljak bonyolult filozófiai tartalmakat érthetően megfogalmazni, és más perspektívából is szemügyre venni filozófiai kérdéseket.

Nagyon sokat köszönhetek továbbá a Magyar Fenomenológia Egyesületnek. A rendezvényeknek, konferenciáknak, ahol ötleteimmal, eredményeimmal kiálltam, és azokat megvitattuk, továbbá a személyes beszélgetéseknek, melyek szintén sokat segítettek koncepcióm kialakításában.

## Összefoglaló

Deczki Sarolta: *A kezdet és a cogito (Az afirmáció fenomenológiája)* című doktori értekezéséhez

Husserl a folytonos újrakezdés filozófusa. A jelen archeológusa, aki cikk-cakkban halad, egyik fenoméntől a másikig. Egyik kérdéstől a másikig – de úgy, hogy soha nem ér a végére. Soha nem jutunk el sem az eredetekig, sem a végső teloszig. A fenomenológiából végül nem lett rendszer – ami aligha véletlen, hanem inkább magának a fenomenológiának a lényege, hogy nem állhat össze rendszerré. Husserl cikk-cakkban végigment a filozófia klasszikus nagy problémáin, és hol eredeti megoldást adott rájuk, hol pedig megismételt régebbieket. Vagy a kettő el sem választható egymástól igazán. Husserl örököse is a hagyománynak, de megújítója is: úgy ismétli meg, hogy egyszersmind új kérdéseket tesz föl neki, új perspektívába állít régi problémákat. Vagyis maga a fenomenológia is belső hasadásokkal szabdalt: a fenomenológia mint szigorú tudomány koncepcióját folyton megkérdőjelezi maguk a jelenségek.

A husserli filozófiában a krízis témájának megjelenése nem pusztán késői fejlemény, hanem magának a fenomenológiának a permanens belső izzása, aporetikus zárványa, folyton tovább lendítő ereje és kínzó feszültsége. Kezdetől fogva a krízis problémája strukturálja a husserli fenomenológiát, és a feloldására tett kísérletek jelentik a fenomenológia egy-egy állomását, valamint módszertani és tematikai átalakulását. A krízis tehát, úgy is, mint válság és úgy is, mint kritika a husserli fenomenológia legbensőbb szervező elve, mely természetéhez híven egyszerre próbálja meghaladni saját magát; mint élet tovább lendülni és saját afirmációját felmutatni, de éppígy kettőzi meg folyamatosan önmagát is. A fenomenológia belső válságai magának a gondolkodásnak a megtörténésére, kezdetére mutatnak rá. Az epokhé által keletkezett hasadásokban az ész vagy az *ego* önmaga másikkal, saját idegenségével szembesül.

A dolgokhoz visszatérve egy olyan köztes dimenzióban találjuk magunkat, ahol nem biztos, hogy érvényesek a tájékozódás addigi eszközei. A közteségben folytonos a válság lehetősége, ezt semmilyen regulatív eszme nem tudja kiküszöbölni. A dolgokhoz visszatérve, a dolgok között döntésre vagyunk felszólítva, és nem egyszer kritikára, önkritikára is. Mivel eredendően köztes lények vagyunk, ezért egy új tapasztalat kihívást jelent az önazonosság számára, mely akár válságként is jelentkezhetsz. A válság lehetőségét nem tudja megszüntetni semmilyen rigorózus tudomány. Az ember: *ens medium*, vagyis köztes lény, döntések és

elköteleződések erőterében, aki nem mindig tudja, hogy mely dolgokhoz mely szavak passzolnak. Aki nem mindig találja meg a név és a hely közösségét. A hely és az idő mindig köztes: olyan toposz, mely vagy utópiák csábításának enged, vagy pedig atópiák és heterotópiák szabdalják.

A rend mögött mindig megjelenik a rend túlhanja, a fonák, az örület – mint ahogyan Európát át- meg átszövik a vándorló cigánykaravánok útvonalai. Az ész, a logosz botránya az örült beszéd, de nélküle nem létezhetne maga sem. A válság inherens eleme minden filozófiának, minden kezdetnek, minden gondolkodásnak. Válság nélkül nincs gondolkodás – hiszen a gondolkodás a dolgok kellős közepében magukról a dolgokról való gondolkodás. A válság azt jelenti a gondolkodás számára, hogy megszűnt a név és a hely közelsége, és szétrobbantak azok a keretek, melyek az értelem létrejövésének stabilitásáért szavatoltak. Melyeken belül az értelem javunk és birtokunk, és ahol identitásunk sem tartogat számunkra kényelmetlen kérdéseket. Ahol nincsenek kísértetek. Ahol konzekvens módon oda lehet adni magunkat, mint funkcionáriust a szigorú tudomány álmának, és Európa, mint eszme gondolatának.

Husserl – Descartes nyomán – a *cogit*óban találta meg minden gondolkodás megalapozó gesztusát. Azt az abszolút kezdetet, mely minden lét, idő és tudás forrása. Egy egyetemes matézisre, abszolút módszerre hivatkozott, mely eligazítást nyújt a tudás és a praxis tekintetében. Hiszen a tét a filozófia élete vagy halála. Heidegger szerint pontosan ez a gesztus, a *cogit*óra, a jelenre és a tudatra alapozott filozófia („a módszer morálja”) botrány: semmibe vezető út. Hiszen „jel vagyunk” értelmezésre szorulunk, és gondolkodásunk nem más, mint a jel értelmezésére irányuló törekvés. Annak megfejtésére, kik vagyunk – végső soron Husserl is ezt célozta. Heidegger szerint azonban az önértésbe eredendően belejátszanak a távollét nyomai, a gondolkodás pedig ezeket a nyomokat próbálja értelmezni. Végső soron a husserli fenomenológia is ebbe a problémába ütközött. A gondolkodás folytonos ismétlés, újratevés, mert nincsenek végérvényes, rögzíthető válaszok. Úgy vagyunk, hogy saját kísérteteink is vagyunk, saját túlhanunk, saját megbolondulásunk.

A gondolkodás pedig – ha következetes – folyton olyan területekre téved, ahol nem tudja igazolni előfeltevéseit. Ahol „metafizikai kapaszkodókra” kényszerül; olyan dolgok posztulálására, melyekhez nem tudunk szemléletet rendelni. A gondolkodás során elágazó ösvényekhez, keresztutakhoz jutunk: az egyik a metafizikába, a másik a dolgok közé vezet. A kettő azonban szorosan összefonódik egymással, és egyiket sem tudjuk kikerülni. Elvégre köztes lények vagyunk.

*Summary*  
For the Doctoral Dissertation Titled  
*The Beginning and the Cogito (The Phenomenology of Affirmation)*  
By Sarolta Deczki

Husserl is the philosopher of constant recommencement. The archeologist of the present, proceeding in zigzags, from one phenomenon to another. From one question to the other—without ever getting to the end. We never reach either the origins, or the final telos. Phenomenology did not, in the end, turn into an order—which is no mere coincidence, given the nature of phenomenology that resists the constitution of systems. Husserl zigzagged through the classic problems of philosophy, at times finding authentic solutions to them, other times recycling old ones. Or maybe the two are inseparable, after all. Husserl inherits tradition, but also renews it: he renews it by asking new questions, and by putting old problems in new perspective. In other words, phenomenology itself is cut through internal fissures: the concept of phenomenology as a strict science is continuously undermined by phenomena themselves.

The appearance of the theme of crisis in the philosophy of Husserl is not merely a late development; rather, it is the permanent internal glowing, the aporetic bubble, the energizing power and torturing tension of phenomenology itself. From now on the problem of crisis will continue to structure the Husserlian phenomenology; attempts to resolve it mark the milestones of phenomenology, as well as its methodological and thematic transformations. Crisis—both as distress and as criticism—is the most internal organizing principle of Husserl’s phenomenology. As is its nature, it tries to surpass itself, to swing on as life and to show its own affirmation, only to thus reduplicate itself. The inner crises of phenomenology point at the event, at the beginning of thinking itself. In the fissures generated by the epoche, reason or ego is confronted with their own “other,” their own alienage.

Getting back to things we find ourselves in an intermediary dimension where the conventional instruments of orientation may be invalid. The chances of crisis are constant in liminality; no regulative idea may eliminate this. Getting back to things, we are asked to choose among them, as well as to be critical, often self-critical, too. Because we are originally liminal beings, a new experience poses a challenge to identity, which can even surface as a crisis. The possibility of crisis may not be eliminated by any rigorous science. Humans are *ens medium*, or intermediary beings in the field of decisions and commitments, who don’t always know which words fit which things. Who don’t always find the communality of name and place. Place and time are always intermediary: a topos that either yields to the seduction of utopias, or is torn by



atopias and heterotopias.

Behind order, there always appears the “over” of order, the awry, the insane—the way the wandering gypsy caravans spin through and through Europe. The scandal of reason, of logos is insane talk, on which it relies for its own existence. Crisis is an inherent element of every philosophy, of every beginning, of all thinking. There is no thinking without crisis—because thinking in the center of things is thinking about things themselves. Crisis for thinking means that place and time are no longer proximate, and that frames that guaranteed the stability of the birth of reason have exploded. Frames where reason is our possession, and where our identity poses us no uncomfortable questions. Where there are no ghosts. Where we can consistently give ourselves, like functionaries, to the dream of the strict science, and to Europe, the thought of a notion.

Following Descartes, Husserl found in the cogito the underlying gesture of all thinking. The absolute beginning that is the source of all being, time and knowledge. He referred to a universal mathesis, an absolute method that orients us in matters of knowledge and praxis. What is namely at stake is the life or death of philosophy. According to Heidegger, it is exactly this gesture, the philosophy based on cogito, on the present and on consciousness (“the moral of the method”), is what is scandalous: a road leading nowhere. Because “we are sign”, we need interpretation; our thinking is nothing but attempts to interpret the signs. In order to fathom who we are—after all, Husserl attempted the same. According to Heidegger, however, the traces of the past by nature interfere with self-understanding, and what thinking does is trying to interpret these traces. In the end, Husserlian phenomenology encountered the same problem. Thinking is constant repetition, recommencement, because there are no final, recordable answers. We are such that we are also our own ghosts, our own excess, our own insanity.

Thinking, if done consistently, always wanders off to territories where it is unable to justify its premises. Where it needs a “metaphysical handrail”; postulating things that defy demonstration. During thinking we arrive at crossroads and diverging paths: one leads to metaphysics, the other to things. The two, however, are closely interwoven, and none can be avoided. We are intermediary beings, after all.

