

Sajó Sándor

A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága

A jelen dolgozat egy olyan értekezés részét alkotja, melynek témája az énre, a másokra és a világra vonatkozó ismeretfajták egymáshoz való viszonya. Amellett fogok érvelni, hogy ezek nem hierarchikus, megalapozó jellegű viszonyban állnak, hanem kölcsönösen feltételezik és meghatározzák egymást. A dolgokra vonatkozó reprezentáció-jellegű ismeretek valójában csak a nem-objektíváló jellegű ismeretekkel együtt létezhetnek, és megfordítva.

Az ismeretfajták megkülönböztetése Descartes-nál a bizonyosság jegyében jött létre. Az *Elmélkedések* érvelése szerint az önmagamra, saját létezemre vonatkozó ismeret szolgál minden más ismeret alapjául. Amikor a kételkedés módszerét követve reflektálok tudataktusaimra, azt találom, hogy noha a tudattárgy esetleg nem létezik, és akár minden egyes tárgy esetében tévedhetek, abban nem tudok kételkedni, hogy van valamilyen tudataktusom. Az én önmagára vonatkozó bizonyossága (az, hogy „van”) apodiktikus, és minden más ismeret alapja. A következőkben Isten létezése lesz bizonyos, egy dedukció révén, aztán pedig a tárgyaké, amelyek létezését közvetetten az isteni igazságszeretet garantálja. Mivel Isten nem csaphat be, mindaz, amiről világos és határozott képzetem (azaz: reprezentációm) van, valóban létezik. A világ tárgyainak reprezentációs ismerete számára ily módon az én nem-reprezentációs ismerete szolgál alapul.

Descartes tehát egyfelől élesen és minőségileg választja el egymástól a tárgy-ismeretet és az öntudatot, másfelől nem tesz különbséget tárgytudat és világtudat között. Descartes úgy hagyja maga mögött saját elmélkedésének kiinduló helyzetét – ami abban állt, hogy valamilyen ismerettel mindig is rendelkezem a világról (a világ egyes tárgyairól) –, hogy aztán egy kerülőúton tér vissza hozzá. Megkérdőjelezhető azonban, hogy ezt jogosultan teszi-e meg, hiszen az egyedi tárgyakra vonatkozó ismeretet mindig csak egy másik tárgyra vonatkozó ismeret nyilváníthatja érvénytelennek, ami azt mutatja, hogy gyökeresen más típusú ismeret az, ami egy adott tárgyra, illetve az, ami a világra vonatkozik. Kérdéses továbbá, hogy a tudataktus nem már mindig is valamilyen tárgyra irányuló tudataktus, melynek ha nem is valós, de intencionális tartalmazottja a tárgy. Ezek a kritikai meglátások Edmund Husserl nevéhez fűződnek.

Husserl az intencionalitás gondolata révén szakít a szubjektum/objektum merev szembenállását feltételező, Descartes-ra visszamenő hagyománnyal. Azonban Husserl számára problémát jelent, hogy az intencionális aktusokon túl léteznie kell még valaminek, ami az intencionális aktusokat egységbe foglalja. Ezt jelöli a transzcendentális szubjektivitás fogalmával.

Ám a transzcendentális szubjektivitás rendkívül sokértelmű fogalom, és Husserl olykor nem is következetes a használatában. Nem világos egyebek mellett az sem, hogy szubjektum-tudat és szubsztancia-tudat kanti eredetű megkülönböztetését Husserl vajon következetesen érvényesíti-e, de ami a legfőbb problémát jelenti, az az, hogy a kifejezés bizonyos értelmei kifejezetten ellentmondanak egymásnak. Ezért a „transzcendentális szubjektivitás” különféle értelemait el kell választani egymástól, hogy az egymásnak ellentmondó jellemzőket leválasszuk a fogalomról, és világossá tegyük, hogy melyek azok az értelemek, amelyekben továbbra is megtarthatjuk. A jelen dolgozat ezt a munkát igyekszik elvégezni. Ennek során a husserli felfogást ütköztetem Heidegger és Merleau-Ponty elképzeléseivel is.

Merleau-Ponty azzal szolgáltat fontos szempontokat a dolgozat tárgya szempontjából, hogy ő egyértelműen az ontológiai összefonódás mellett érvel, és ezzel filozófiája egy másik nézőpontból mutatja meg ugyanazt a kérdéskört. Ennek a válaszkísérletnek a vizsgálata arra adhat választ, hogy az összefonódás feltételezése vajon nem teszi-e túlságosan törekennyé a megismerő szubjektumot. Ugyanis ha megismerő és megismert elvi okokból egymásbafonódik, akkor az a kérdés merül fel, hogy milyen pozícióból és általában véve: hogyan lehetséges a megismerés megismerése.

Az egológiai és a reprezentáló ismeret kapcsolata az analitikus filozófia olyan alapszerzői körében is jelentős súlyt kap, mint Anscombe, Quine, Strawson, Davidson, Putnam, Nagel és Shoemaker. A közös szempontokat és azokat a tényezőket, melyek az analitikus filozófiában jelenlevő kísérletekkel való szembesítés lehetőségét emelik ki, egy másik írásomban fejtem ki részletesebben¹.

¹*Subjectivity, Objectivity, Intersubjectivity: Phenomenology and Analytical Philosophie.*

1. Husserl szubjektivitás-fogalma

Husserl transzcendentális fenomenológiájában a szubjektivitás számos értelemben szerepel:

/1/A szubjektivitás mint a transzcendentális epokhé által láthatóvá tett konstituáló tudatfolyam *egységének elve*

Husserl a fenomenológia első szövegében, az 1900-1901-ben megjelent *Logikai vizsgálódások*-ban csak empirikus szubjektumról beszél, a tiszta én fogalmát pedig elveti. Kifejezetten hivatkozik a hume-i kijelentésre, mely szerint az én nem más, mint „percepciók nyalábja”. Ám a transzcendentális én fogalma még csak nem is az 1907-re tehető „transzcendentális fordulat”-tal egyidejűleg jelenik meg. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy a transzcendentális epokhé révén láthatóvá váló, állandóan folyó konstitúcióhoz Husserl szerint szükségképpen hozzátartozna egy tiszta vagy transzcendentális én: az epokhé bevezetésével együttjáró konstitúció-gondolat kezdetben semmiféle tiszta én elfogadását nem vonja magával. Mindez az evidencia-felfogással áll összefüggésben. Husserl korai evidencia-fogalma ugyanis kizárólag a mindenkori jelenre terjed ki, ami nem vonja magával a tiszta én elfogadását. A tiszta én fogalma csak később, az evidencia-fogalom tágabb értelmezésével és a fenomenológiának – ennek révén lehetőségessé váló – társszubjektum-tapasztalatokra való kiterjesztésével jár együtt. Ez a kiterjesztés teszi szükségessé, hogy Husserl fenomenológiailag megkülönböztesse egymástól a saját és az idegen tudatfolyamot. Az ily módon megjelenő szubjektum-fogalmat nevezhetjük *az egyedi tudatfolyam egységének*.

/2/A szubjektivitás mint az élmények beáramlás- és kiáramlás-centruma, a funkcionálás mindenkori *centruma*

A szubjektivitás második jellemzője a test-tapasztalat elemzésének analógiájára jelenik meg Husserlnél. A saját test elemzésekor Husserl azt mutatja meg, hogy a szubjektivitás nem csupán az észlelésnél, hanem minden szemléletes aktusnál lényegi szerepet játszik. Nem csak az észlelt, hanem az elképzelt és a felidézett világnál is a szubjektum alkotja azt a centrumot, ahonnan feltáruznak a megjelenések – az utóbbi esetekben pedig nyilvánvalóan nem a megtestesült szubjektumról, hanem csak a „tiszta énről” lehet szó. A test észlelési mezőben betöltött centrális helyzetének analógiájára Husserl a tiszta vagy transzcendentális ént *a kiáramlás és a beáramlás központjának* nevezi.

/3/A szubjektivitás mint *abszolút létező, abszolút én, tiszta én*, az intencionális aktusok *szubjektív pólusa*

A szubjektivitást a tudataktusok *szubjektív pólusaként* megjelölő elképzelés különösen pregnánsan az *Eszmék I*-ben van jelen – annak következményeként, hogy ez az írás kizárólag „statikus”, azaz olyan elemzéseket tartalmaz, melyek a tudatfolyam áramlását, a mozzanatok összekapcsolódását nem tárgyalják. Az itt jelenlevő szubjektivitás-fogalom egy másik változatát alkotja az intencionális aktusok *szubjektív pólusának*

értelmében vett szubjektivitás. Ehhez a fogalomhoz kapcsolható a kései *ős-én* vagy *eredendő én* (Ur-Ich, urtümliche Ich) koncepciója is.

/4/A szubjektivitás mint az állandóan folyó konstituálást témává tevő *fenomenologizáló-szemlélő* szubjektivitás

A szubjektivitás mint a „fenomenológia fenomenológiájának” kivitelezője, a konstituáló létesülés (Werden) *szemlélője* és leírója lehangsúlyosabban a husserli-finki *VI. karteziánus meditáció*-ban van jelen. Ez a szubjektivitás az, amely a transzcendentális fenomenológia kezdetekor, az epokhé végrehajtása révén „jön létre”.

/5/A szubjektivitás mint a konstituálás eredményeként szedimentálódó *habitualitások szubsztrátuma*

Az állandóan alakulásban levő szubjektivitás elképzelése a genetikus fenomenológiában jelenik meg. Az álló-áramló tudatfolyam énjének a folytonos konstitúció révén alakuló, állandóan változó *habitualitásait* jelöli. Ezt tárgyalja már az *Eszmék II*, később a passzív szintézisekről szóló szövegek (*Hua XI*), a *Karteziánus meditációk*, és a *Válság-könyv*.

/6/A szubjektivitás mint univerzális *tapasztalati mező*

A *tapasztalati mező* értelmében vett transzcendentális szubjektivitás elképzelése azt a gondolatot fejezi ki, hogy a világba „termináló” konstituálás szintjén a szubjektum és az objektum különállásánál eredendőbb a kettő összetartozása. Ez a fogalom hangsúlyosan jelen van a *Formális és transzcendentális logiká*-ban, a *Tapasztalat és ítélet*-ben, valamint a *VI. karteziánus meditáció*-ban.

/7/A szubjektivitás mint *monász*

A *monázként* felfogott szubjektivitás a szubjektivitás legtágabb, legkonkrétabb fogalma, amely a transzcendentális szubjektivitást mint a monász-közösség tagját jelöli meg. A monász a végső, legátfogóbb, konkrét egység, egyben az empirikus, pszicho-fizikai értelemben vett ember is. A leibnizi fogalom Husserlnél természetesen módosult értelemben szerepel. Míg Leibniznél a monászoknak „nincsenek ablakai”, hanem az isteni *harmonia preabilitata* teszi lehetővé a monászok közötti közlekedést, Husserlnél a monászoknak „vannak ablakai”, és ez teszi lehetővé a monász-közösséget, ez vezethet el az interszubjektivitáshoz².

/8/A szubjektivitás mint *eleven jelen*

Az *eleven jelenként* felfogott szubjektivitás a kései Husserlnél jelenik meg, és a transzcendentális szubjektivitás időiesítő-időiesülő létmódját jelöli.

A különféle szubjektivitás-fogalmak viszonyával kapcsolatban Husserl számos helyen tesz hosszabb-rövidebb megjegyzéseket. Ezek szerint mindenki egyszerre világi-empirikus és transzcendentális én, csak az utóbbiról nem tud³; a

² vö.: Landgrebe 1977, 106-107.o.

³ pl.: Hua I, 75.o.; magyarul: 49.o.: “én mint természetes beállítottságú én mindig is egyben transzcendentális én vagyok, ám erről csak a fenomenológiai redukció végrehajtása után tudok”.

monász egyszerre a transzcendentális és a pszicho-fizikai szubjektum; „az eredendő folyam énje az abszolút én, amely magában hordozza az ént mint saját ént és a más éneket mint a saját én intencionális modifikációit”⁴. A fenti megnevezések valójában ugyanannak különféle megnevezései vagy különböző szempontú jellemzései. Azonban a fenti aspektusokon kívül két olyat is megjelölhetünk, amelyeket Husserl maga ugyan explicit módon nem nevez meg, bizonyos fejtegetései mégis alapot adnak rá, hogy a fentiekől különválasszuk őket. Ezeket a dolgozatban

/9/ az „*affekciók szubjektumának*” illetve

/10/ a „*megtetesült szubjektivitásnak*” fogom nevezni.

Az univerzális tapasztalati mező értelmében vett szubjektivitás a legátfogóbb, végső-konkrét egység. Mivel ennek kapcsán felmerül a kérdés, hogy ez vajon nem azonos-e a tudatfolyammal, először is – legalább vázlatosan – a husserli tudat-fogalmat kell megvilágítani.

Husserl tudat-fogalma nem szubsztantív, hanem relacionális fogalom: minden tudat „valaminek a tudata” vagy husserli kifejezéssel: intencionális tudat. Mindazonáltal a transzcendentális fenomenológiának ez az alapfogalma bizonyos problémákat vet fel. Amennyiben ugyanis a tudatfolyam magában foglalja a hülétikus intencionalitást (a passzív szintézisek rétegét) valamint a kései Husserlnél megjelenő ösztön-intencionalitást is, láthatóvá válik, hogy Husserl intencionalitás-fogalma többértelmű. Egyfelől, ahogyan Husserl a *Logikai vizsgálódások*-tól kezdődően számtalan helyen mondja, az intencionalitás a tudat lényegi jellemzője, azaz minden „tudat” valaminek a tudata: az észlelés az észlelté, az emlékezés a felidézetté, és így tovább. Azonban ez alá a fogalom alá nem lehet besorolni sem a „hülétikus intencionalitást”, sem az „ösztön-intencionalitást”, ezeknek ugyanis éppen az a lényegük, hogy nem tárgy-tudatok, nem objektíváló tudatok, ennél fogva nem „valaminek-a-tudatai”. Ennek megfelelően vagy azt kell mondanunk, hogy az intencionalitás a tudatnak nem lényegi-eidetikus jellemzője, vagy pedig külön kell választanunk az intencionalitás két fogalmát: a tárgyi-objektíváló és a nem-objektíváló intencionalitását (a hülé és az ösztön kapcsán).

A probléma megoldását az jelentheti, ha az univerzális tapasztalati mező értelmében vett szubjektivitást tekintjük a szubjektivitás végső-konkrét fogalmának, és ezen belül különböztetjük meg egymástól az intencionalitást magukban foglaló mozzanatok (tárgy-tudatok), illetve azokat, amelyek nem-intencionálisak. A dolgozatban megmutatom, hogy emellett szóló érveket magukban a husserli írásokban is találhatunk. Az ebben az értelemben vett szubjektivitásnak és a tiszta én nélküli tudatfolyamnak a különbségéről előzetesen annyit mondhatunk, hogy Husserl az univerzális tapasztalati mező értelmében vett szubjektivitás minden mozzanatát – vagy mint a szubjektivitás

⁴ Hua XV, 586.o.: „das Ich des urtümlichen Strömens das absolute Ich ist, das in sich das Ich als eigenes Ich trägt und die anderen Ich trägt als intentionale Modifikationen des eigenen”.

„birtokát” vagy mint „tulajdonképpen értelemben véve szubjektív” jellegűt – az énhez tartozónak vagy énszerűnek nevezi⁵.

A szubjektivitás fogalmát akkor fogadhatjuk el, ha a szubjektumot (i)megtestesült szubjektumnak, (ii)az időiséggel, az idői tudatfolyammal együtt létezőnek sőt bizonyos szempontból azzal azonosnak, (iii)más szubjektivitásokkal együtt-létezőnek tekintjük. Ezen túl azonban – ha csak funkcióként is, nem pedig „abszolút” vagy „előzetes létezőként⁶” – (iv)a reflektáló-szemlélő szubjektivitásként sem vethetjük el teljesen. Ez utóbbi, a fenomenologizáló-szemlélő szubjektivitás az, amely a konstituáló tudatfolyamot tematizálja, ennél fogva ez az a szubjektivitás, amely saját magát mint univerzális tapasztalati mezőt tematizálja: a tapasztalati mező az abban jelentkező valamennyi tárgyiséggel együtt ennek a cselekedetnek a révén jelenik meg.

A reflektáló-szemlélő transzcendentális szubjektivitás koncepciója azzal a problémával együtt jelenik meg, hogy miként és miért kezdődik el a filozófia. A kezdet kérdése itt természetesen nem a filozófia történeti, „empirikus” eredetére irányuló vizsgálódást jelenti, hanem inkább – az „eredet” kifejezés husserli értelmével egybecsengve – arra vonatkozik, hogy mi motivál a filozofálásra vagy egyszerűen a gondolkodásra, a hétköznapi beállítódásnak és a világ magától értetődőségére vonatkozó megkérdőjelezetlen „előítéletnek” a feladására. A husserli fenomenológiában a „filozófiai kezdet” kérdéskörét a transzcendentális epokhé fogalma jelöli. A filozófus mint reflektáló-szemlélő-fenomenologizáló szubjektivitás valamilyen értelemben mindenképpen része magának a gondolkodásnak, ennél fogva mind ismeretelméletileg, mind ontológiailag tisztázni kell saját státuszát. Ez egyben azt is implicálja, hogy tisztázni kell a természetes beállítódástól a filozofáláshoz való átlépés mibenlétét. Mint ismeretes, Husserl ennek a „módszertani” problémának középponti szerepet juttat vizsgálódásaiban – ám ez a probléma, noha eltérő módon, ugyanúgy jelen van a transzcendentális fenomenológiával élesen szembehelyezkedő filozófusoknál is, mint Heidegger (legalábbis a *Lét és idő* vonatkozásában) vagy Merleau-Ponty. A fenomenológiai epokhé, a szemlélő-fenomenologizáló szubjektivitás kapcsán jelezni fogjuk, hogy a filozófiai kezdet problémájára – amelynek husserli megválaszolása a szemlélő transzcendentális szubjektivitást implicálja, amit a *VI. karteziánus meditáció* ontológiailag „előzetes-létezőként” jellemez – Heidegger és Merleau-Ponty milyen megoldást kínál, és ezek milyen viszonyban állnak a husserli válasszal.

A husserli szubjektivitás-felfogást legbehatóbban Brand⁷, Held⁸ és Marbach⁹ elemzi, a probléma újabb és egyben újszerű tárgyalását pedig Rudolf

⁵ vö.: Konklúzió.

⁶ A fogalommal kapcsolatban ld.: 6. fejezet.

⁷ Brand 1955.

⁸ Held 1966.

Bernet-nél¹⁰ találjuk. Mindannyian az idő problémájával együtt közelítik meg a szubjektivitás kérdését, ami Brand és Held esetében már könyvük címéből (*Welt, Ich und Zeit* illetve *Lebendige Gegenwart. Die Frage des Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*) is világos. Brand és Held elsősorban az „eleven jelen” értelmében vett szubjektivitás-koncepciót elemzi; Marbach a tudatfolyam egységének elve és a kiáramlás- és beáramlás centruma értelmében vett szubjektivitást; Bernet pedig az idői-affekcionált szubjektivitást.

Brand alaptézise szerint a világ, az én és az idő elválaszthatatlanul összetartozik. A szubjektumnál és az objektumnál eredendőbb fenomén a fungáló intencionalitás, amely passzívan, nem-tudatosan, nem-szándékosan, anoním módon állandóan működik. A fenomenológia feladata az, hogy feltárja ezt a működést, azaz konstitúció-analízis révén láthatóvá tegye annak szerkezetét.

A világ létezésének igazolása tehát nem-létező probléma a fenomenológia számára: a probléma ehelyett az, hogy miként létezik a világ. A reflexióban már mindig a világban levő szubjektivitás tárul fel, mégpedig úgy, hogy számára sohasem különálló egyedi tárgyak jelennek meg, hanem mindig megjelenik a világ is, mint a tárgyiságok mindent átfogó horizontja.

Brand könyve, amely főként publikálatlan kései Husserl-szövegekre épül, a transzcendentális fenomenológiának erősen heideggeriánus értelmezését adja; eszerint a késői Husserl időfelfogása igen közel áll a *Lét és idő*-éhez. A husserli szubjektivitás létmódjára vonatkozó brandi formula is ezt árulja el, amelyet nem próbálok meg lefordítani: eszerint „gegenwärtig seiend bin ich gewesen- geworden und zu-künftig-werdend”.

Held – aki szintén a kései szövegeket állítja középpontba – Brand megközelítésének több mozzanatát is elutasítja, többek között éppen a heideggeriánus értelmezést. Held szerint Husserlnél az idő mindenképpen a jelenre orientált, szemben az inkább jövőre orientált heideggeri felfogással. A heldi értelmezés legfontosabb sajátossága az, hogy szerinte a kései Husserl egy fokkal túllép a transzcendentális redukción: a „transzcendentális redukció” után egy újabb, radikalizált redukciót vezet be, amelynek révén a fenomenológia az anoním transzcendentális szubjektivitástól a végső transzcendentális szubjektivitásig jut el. Held tézise szerint a késői, az „eleven jelen”-ként jellemzett transzcendentális szubjektivitás-fogalom a fenomenológia alapelveivel összhangban nem ragadható meg: ezért az alapelvet itt el kell vetni. A transzcendentális szubjektivitás mint ős-passzív, pre-temporális és pre-reflexív szubjektivitás jelenik itt meg.

Marbach könyve már anyagában is eltér az előzőektől. Míg Brand és Held a késői Husserl-szövegeket elemzi, Marbach lényegében a *Logikai vizsgálódások*-tól az *Eszmék I* időszakáig követi nyomon Husserl felfogásának

⁹ Marbach 1974.

¹⁰ Bernet 1994.

alakulását, a késői fejleményekre pedig csak röviden tér ki. Marbach szerint a transzcendentális én alapvetően két értelemben szerepel Husserlnél: egyrészt a tudatfolyam egységének elveként, másrészt minden élmény beáramlás- és kiáramlás-centrumának értelmében. Marbach szerint a két koncepció tisztázatlan módon összekeveredik egymással; az ő felfogása szerint az utóbbi koncepciót el kell vetni, mert nem világos, mennyiben alkalmazható a térbeli-időbeli testtel való analógia a tiszta én leírására. Az előbbi koncepció előnye pedig szerinte abban áll, hogy ez egy specifikusan emberi képességet, nevezetesen az ismétlés, a visszaemlékezés reprodukív tevékenységét veszi alapul.

Bernet szándéka nem annyira történeti-deszkriptív jellegű, mint Brandé vagy Marbaché. A Husserlrel szemben megfogalmazott kritikák (Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Michel Henry) ellenében azt igyekszik megmutatni, hogy a husserli szubjektivitás-felfogás nem redukálható egy metafizikai elméletre. Bernet amellettt érvel, hogy a szubjektum Husserlnél nem gondolkodó szubsztancia, nem a világ mindenható teremtője, nem egy tisztán spirituális élet formális princípiuma; ezzel szemben azt emeli ki, hogy Husserl kitüntetett figyelmet fordít az észlelő szubjektum testének, a világhoz való intencionális kapocsnak és a más szubjektumokkal való találkozásnak¹¹. A jelen dolgozat számára ez a felfogás a legfontosabb, és elsősorban ennek a folytatója kíván lenni.

Megemlítendő még a husserli filozófiai iránt az *Eszmék II* angol fordításának megjelenése nyomán kibontakozó megújuló érdeklődés¹², valamint azok az egyre gyakrabban jelentkező értelmezések, amelyek Merleau-Ponty felől közelítenek Husserlhez¹³. Mindkét értelmezés számára az életvilágbeli, megtestesült szubjektivitás koncepciója áll a középpontban.

A husserli szubjektivitás-felfogás teljes értelme természetesen csak a husserli fenomenológia egészének összefüggésében ragadható meg, ezért a transzcendentális fenomenológia bizonyos alapvető fogalmait tisztáznunk kell: a transzcendentális epokhét, a fenomenológiai vizsgálódás tárgyának univerzalitását (ezen belül különös tekintettel a két problematikus kérdésre: az interszubjektivitására és a történetiségére), az időiséget, a fenomenológiai evidencia-felfogást valamint az affekciók, a lelkes test (Leib), a passzív szintézisek és a szubjektivitás kapcsolatát.

¹¹ Bernet 1994, 2-3.o.

¹² Nenon-Embree 1996.

¹³ Richir-Tassin 1992, Burke-van der Veken 1993, Zahavi-Depraz 1998.

2. A transzcendentális fenomenológia mint egy univerzális tematika univerzális módszertana

Husserl kezdettől fogva *tudományos* filozófia kidolgozására törekedett. A fenomenológia célkitűzése az volt, hogy megszabadítsa a filozófiát a szemléletileg megalapozatlan spekulációtól, relativizmustól, szkepticizmustól, pszichologizmustól, az ellenőrizetlen előfeltevésektől, a pontatlanságtól és egzakt, „végsőleg” megalapozott tudománnyá tegye.

A tudományos filozófia programjával a rendszeres filozófia kidolgozásának terve is együttjárt – ez azonban soha nem készült el. Husserl életében megjelent művei nagyjából bevezetések voltak, amelyek terjedelmét lényegesen meghaladják a csak később publikált vagy mindmáig publikálatlan analízisek avagy a „munkafilozófia”. Noha már az *Eszmék*-et is összefoglaló műnek tervezte, végül csak az első kötetet publikálta (1913), a konkrét konstitúció-analíziseket tartalmazó folytatást pedig soha nem jelentette meg – annak ellenére nem, hogy a tízes évek második felében, sőt később is dolgozott rajta. A fenomenológia rendszeres formában való kidolgozásának tervéhez Husserl a húszas évektől fogva újra és újra visszatért¹⁴. A „nagy rendszeres mű” kidolgozása és az 1929-ben Párizsban tartott előadásokon alapuló *Karteziánus meditációk* német nyelvű publikálásra való átdolgozása és kibővítése között a harmincas években is sokáig ingadozik, hol az egyiket, hol a másikat dolgozva. Végül azonban feladja a rendszeres mű tervét és a *Válság*-könyv megírása mellett dönt. Az utolsó rendelkezésünkre álló rendszer-tervezet a harmincas években Fink által készített „diszpozíció”, amely először az interszubbjektivitásról szóló szövegek között jelent meg¹⁵. Eszerint a szisztematikus fenomenológia első szakasza a filozófia kezdetét és princípiumát tárgyalná, a második szakaszt a regresszív, a harmadikat a progresszív (vagy konstruktív) fenomenológia, a negyediket pedig a fenomenológiai metafizika alkotná¹⁶. Ennek a tervezetnek ugyan mindegyik kidolgozandó részéhez rendelkezésünkre állnak szövegek, ám végső soron ez is kidolgozatlan maradt. Emiatt az értelmezőnek az 1950-től kiadott *Husserliana* életmű-sorozat egyes darabjaiként megjelent művek vizsgálata alapján kell kitölteni a filozófus életében kiadott művek alapján összeálló rendszer-tervezet hézagait. Mindazonáltal a jelen dolgozatnak nem áll szándékában a rendszertervezet rekonstruálása vagy akár részletekbe menő tárgyalása: csak annyiban igyekszem felvázolni, amennyiben ez a szubbjektivitás tematikájának tárgyalásához szükséges. Ennek megfelelően röviden azt mondhatjuk, hogy a fenomenológia első szintje a statikus fenomenológia, a második pedig a genetikus. A statikus fenomenológia valójában a tudatfolyam mozzanatainak tipikája, a genetikus

¹⁴ vö. I.Kernnek a *Husserliana*-sorozat interszubbjektivitás-köteteihez írt bevezetéseivel, in: Hua XIII, Hua XIV, Hua XV.

¹⁵ Hua XV, xxxvi-xxxix.

¹⁶ A finki felosztást a későbbiekben még tárgyalom (ld. 6.fejezet).

fenomenológia pedig a tudatfolyamot alkotó mozzanatok idői összekapcsolódásának a vizsgálata.

A fenti célkitűzésnek megfelelően, a fenomenológia a bizonyosság, az evidencia filozófiája – a tudataktusok evidenciájáé. A tárgyiságok a tudatfolyam tárgyiságaiként lesznek a vizsgálódás tárgyai, mivel a tudatfolyamon kívül, a tudatfolyamtól függetlenül nincs evidenciájuk: nem igazolható, hogy a tudatfolyamon „kívül”, „magábanvalóan” is léteznek tárgyiságok – ám a husserli érvelés szerint erre nincs is szükség. A hagyományos transzcendencia-probléma – amelynek husserli elemzése a transzcendentális fenomenológia első, 1907-es szövegeiben lényegében ugyanabban az alakban fordul elő, mint a kései *Válság*-könyvben – a szubjektum és a világ különállásának előfeltételezésére épül, és csak ezért merülhet fel. Azonban ez a különállást implikáló előfeltevés téves: a tudatnak ugyanis nem kell „kijutnia” a világban levő tárgyhoz, mivel a világban létező tárgyiság csak konstituáltként, a tudatfolyam mozzanataként létezik, nem pedig „önmagában”, a konstituálástól függetlenül, hogy „aztán” egy tudataktus tárgyává váljon. Fink megfogalmazását idézve: az ellentét nem immanencia (tudat) és transzcendencia (világ) között van, hanem *egyfelől* immanencia és transzcendencia (világ) *másfelől* pedig a transzcendentális szubjektivitás között¹⁷.

A fenomenológiai „tudományosság” nem tematikus fogalom: nem azt jelzi, hogy a fenomenológia a természettudományokat tenné kizárólagos tárgyává, vagy kizárólag arra törekedne, hogy ezek számára nyújtson megalapozást. A fenomenológia többek között a tudományoknak, mint az egységes és oszthatatlan filozófia részeinek a megalapozása *is*, ám a fenomenológia témája univerzális, univerzalitása pedig abból fakad, hogy témáját a *minden* értelem és érvényesség (létezés) konstituálását végző tudatfolyam alkotja, annak valamennyi mozzanatával.

Az első és egyben végső létező a tudatfolyam. A tudományok és minden tárgyiság csak mint a tudatfolyam korrelátumai, mint a tudatfolyam „immanens” mozzanatai jönnek létre. A tudatfolyamon „belül” persze különböző mozzanatok vannak: a tudatfolyamot reális („reell”), intencionális és ideális-irreális mozzanatok alkotják. Ám a transzcendencia csakis az immanencián belüli, vagy Husserl kifejezésével: „immanens transzcendencia” lehet. A mindennapi avagy „természetes beállítódás” világi tárgyiságai valójában vég-termékek (Endprodukt), a világba „termináló” anoním teljesítmények eredményei. Husserl látszólag különböző megfogalmazásai, mint az, hogy „a fenomenológia tárgya a transzcendentális öntapasztalat”; „a fenomenológia a transzcendentális szubjektivitás ön-explikációja”; a fenomenológiai epokhé után „minden marad a régiben”¹⁸; a fenomenológiai epokhé nem más, mint „Nuancierung”,

¹⁷ Fink 1966, 128.o.

¹⁸ Hua III/1, 204.o.: “Ez a tetikus valóság ítéltszerűen számunkra nincs jelen. Mégis, úgymond, minden marad a régiben.” („Diese thetische Wirklichkeit ist ja urteilsmäßig für uns nicht da. Und doch bleibt sozusagen alles beim alten”.)

(ontológiai) „előjel-változás”¹⁹ – valójában mind erre utalnak. Minden marad a régiben – azaz a hétköznapi és a tudományos tapasztalat világa lesz a transzcendentális fenomenológia tárgya –, ami megváltozik, az az „előjel” – azaz ezeknek a tárgyiságoknak a létezését a továbbiakban nem vesszük magától értetődőnek, hanem megvizsgáljuk, hogyan konstituálódnak a tudatfolyamban. Ez értendő a husserli fenomenológia „transzcendentális idealizmusán”²⁰, és ezért nevezi Fink a transzcendentális fenomenológiát *konstitutív* idealizmusnak²¹.

A természetes beállítódásban, a hétköznapi tapasztalat világában anoním módon konstituálunk, anélkül, hogy tudnánk arról, hogy a tárgyiságok a mi konstitúciónk eredményei. A filozófiának – a transzcendentális fenomenológiának – az a dolga, hogy ezt megmutassa, utána pedig tudományos módszerességgel és rendszerességgel leírja az anoním konstitúciót. Az *Eszmék I* szerint a természetes beállítódás „generáltézise” abban áll, hogy az ember minden kételkedés ellenére mindig is létezőnek veszi a világot. Ez természetesen nem egy kimondott tézist vagy a létezésről alkotott ítéletet jelent, hanem egy magátólértetődő, megkérdőjelezetlen „igazságot”. Amikor a transzcendentális fenomenológia ezt a tézist felfüggeszti (hatályon kívül helyezi, zárójelezi, stb.), az nem azt jelenti, hogy ezzel a világot nem-létezőnek vagy kétségbe vonhatónak nyilvánítja, hanem csak azt, hogy felfüggeszti a világ léttételezését. A fenomenológus tehát nem szkeptikus, hiszen nem kételkedik a világ létezésében; és nem is szofista, amennyiben nem tagadja a világ létezését²².

A természetes beállítódás tematizálásához arra van szükség, hogy egy epokhé révén felfüggeszük a „fundamentál-tézist”, és a transzcendentál-fenomenológiai beállítódást vegyük fel. A „transzcendentális” kifejezés értelme hasonló itt ahhoz, amelyben Kantnál szerepel: arra utal, hogy a fenomenológia a tág értelemben vett „megismerés” vagy inkább a Descartes-i *cogito* értelmében felfogott „gondolkodás” feltételeinek tisztázását tűzi ki célul²³. Azonban nem a gondolkodás kanti értelemben vett a priori feltételeinek kutatásáról van itt szó, ahogyan Husserl ezt kifejezetten mondja is a *Formális és transzcendentális logiká*-ban, hanem „a priori”-n az invariáns, a variálás eredményeként azonosként, nem-változóként, állandóként megjelenő „ugyanaz” vagy „önmaga” értendő²⁴. Azaz: a fenomenológiának szemléletes aktusokon keresztül, a fantázia

¹⁹ vö.: Hua V, 147.o.

²⁰ vö.: Hua I, magyarul: 98 skk.o.

²¹ Fink 1998/1, 178.o.

²² vö.: Hua III/1, 65.o.: „... negiere ich diese 'Welt' nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihre Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker”.

²³ vö. pl: Hua VI, 96.o., magyarul: *Válság I*, 130.o.: „Jómagam a legtágabb értelemben használom a „transzcendentális” kifejezést: [...] a megismerés képződményeinek végső forrására való visszakerdezés motívumá[t értem rajta]”; EU, 48.o.: “transzcendentálison nem más értendő, mint a [...] minden megismerés-képződmény végső forrására való visszakerdezés Descartes által bevezetett eredeti motívuma („unter transzendental nichts verstanden werden soll, als das von Descartes inaugurierte originale Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen”).

²⁴ Hua XVII, 255.o.

közegében – ami a fenomenológia lételeme – végrehajtott variálás révén kell eljutnia az *a priori*hoz.

A fenomenológia architektonikájával kapcsolatban két alapvető kifogást szokás megfogalmazni: egyfelől, hogy a transzcendentális fenomenológia szükségképpen szolipszista, másrészt, hogy nem lehet képes a történetiség tárgyalására. Amennyiben ezek a kérdések valóban hiányoznának a fenomenológiából, az a rendszeres filozófiaként fellépni kívánó fenomenológiai *tervezet* hézagosságát jelentené. Ugyanakkor a kérdésnek van egy másik vetülete is. Amennyiben ugyanis – mint Husserl számtalanszor hangsúlyozza – a fenomenológia témája univerzális, az azt jelenti, hogy nem létezhet olyan téma, amely a fenomenologizáló-reflektáló szubjektivitás számára ne jelenne meg, azaz: ami ne lenne a *transzcendentális* tapasztalat témája. Ennek megfelelően a természetes beállítódásra jellemző tapasztalat egészének át kell kerülnie a transzcendentál-fenomenológiai beállítódásba. A reflektáló-szemlélő transzcendentális szubjektivitás ennek az univerzális tematikának a szemlélője. Ha „minden értelmet és létezést a transzcendentális szubjektivitás konstituál”²⁵, továbbá „az önkonstitúció fenomenológiája egybevág a fenomenológiával”²⁶, abból annak kell következnie, hogy az önkonstitúció fenomenológiájának tematikája univerzális. Ennek megfelelően a történelem és az interszubjektivitás kérdésének is helyet kell kapnia benne.

A természetes beállítódás problémáit Husserl valójában átfogalmazza a transzcendentális fenomenológia nyelvére, és Merleau-Ponty megjegyzése, mely szerint „egy valóban idealista filozófia számára az *alter ego* problémája egyáltalán meg sem jelenhetne”²⁷, annyiban mindenképpen helytálló, hogy mint probléma megjelenik a szolipszizmus kérdése, sőt nagy súllyal van jelen Husserlnél. Az már egy másik kérdés, hogy az erre adott válasz mennyiben fogadható el.

A/Történelem és történetiség a transzcendentális fenomenológiában

a) Fenomenológia és történetiség a *Válság*-könyv előtt

A korai husserli filozófia számos mozzanata szól a történelem fenomenológiai tárgyalásának lehetőségével szemben. A kései *Válság*-könyv²⁸ körüli, hetvenes években lezajlott vitában két álláspont körvonalazódott: az egyik szerint új tematikát, a másik szerint viszont a fenomenológia alapvető átalakulását jelentette az életvilág-problematika megjelenése²⁹. Úgy gondolom, valójában egy régóta meglevő téma kimunkálásával állunk szemben. Husserl

²⁵ vö. pl.: Hua I, 117.o.: „Minden elgondolható értelem, minden elgondolható lét – legyen az immanens vagy transzcendens – az értelmet és létet konstituáló transzcendentális szubjektivitás körébe tartozik.” (magyarul: 99.)

²⁶ Hua I, 103.o.; magyarul: 83.o.

²⁷ vö.: Merleau-Ponty 1945, vi-vii.

²⁸ Hua VI, 1954.

²⁹ A-T.Tymieniecka 1972; a két szélsőséges álláspontot Gadamer illetve Ingarden képviselte.

korábban sem zárja ki a történelem problémáját a transzcendentális fenomenológiából, hanem inkább a *Válság*-könyvig mintegy üresen marad a történelem tárgyalásának szánt hely.

Husserl első olyan írása, amely a történetiség problémáját valamilyen formában felveti, a programmatikus *A filozófia mint szigorú tudomány*, amely címének megfelelően a tudományos filozófia mellett foglal állást. A történelem problémája itt csak indirekt módon és negatív értelemben merül fel, a történeti relativizmus cáfolata kapcsán. Mindazonáltal a szöveg alapján nem teljesen világos, Husserl milyen álláspontot foglal el – és nem csupán amiatt, hogy csak mellékesen jut szerep ennek a problémának, hanem azért sem, mert Husserl vonatkozó állításai sem könnyen összeegyeztethetőek. Ám itt is hasonló a helyzet, mint amikor kései tudományfelfogását vagy éppenséggel Husserl életvilág-koncepcióját az *Eszmék I* szövege alapján vizsgáljuk. Noha kizárólag a korai elszórt megjegyzésekből nem állapítható meg, ekkor pontosan hogyan vélekedett, a kései szövegek ismeretében az derül ki, hogy a harmincas évek valójában nem gondolati váltást, hanem sokkal inkább hangsúlyeltolódást hoznak: nem annyira egy probléma előzmények nélküli megjelenésével, mint inkább egy korábban kifejtetlenül maradt téma explicit tárgyalásával állunk szemben.

A *Szigorú tudomány*-ban Husserl ugyanis egyrészt azt fejtegeti, hogy a filozófiának sohasem a múlt filozófusaiból, hanem „magukból a dolgokból” kell kiindulnia, másrészt viszont azt, hogy a tudományos filozófia áthagyományozható ismereteket tartalmaz, sőt, a tudományos filozófia lényegi jegye, hogy csak nemzedékek sorának teljesítményei révén bontakozhat ki. Az értelmezést még jobban megnehezíti, hogy egy másik állítás szerint viszont eddig soha nem alakult ki valódi tudományos filozófia. Mindezek folytán nem világos, hogy Husserl szerint a filozófia vajon *elvileg* nem fordulhat a múlthoz, vagy csupán *de facto* nem áll fenn ez a lehetőség, minthogy nincs olyan kezdeményezés, amelyet továbbfolytathatna. Az ellentmondás talán csak látszólagos, ám erre csak akkor deríthető fény, ha számba vesszük a kései Husserl írásait.

Az írás relativista szkepticizmussal szembeni érvei voltaképpen a történetiségre avagy a diltheyi értelemben vett történeti alakzatokra mint relatív érvényességű képződményekre irányulnak. A Dilthey-re vonatkozó megjegyzések kapcsán levelezés alakult ki Husserl és Dilthey között, amelynek során Husserl tagadta, hogy a *Szigorú tudomány* historicizmus-bírálatára Dilthey ellen irányult volna. Mindazonáltal a tanulmánynak az az állítása, amely szerint Dilthey a történeti alakzatok elméletével sem igazolni, sem cáfolni nem tudja a tudományként felfogott filozófia koncepcióját, azt jelzi, hogy – ha nem is kifejezetten Dilthey-jel szemben foglal állást – Husserl szerint a szellemtudományi történet szemlélet keretei között nem építhető ki tudományos filozófia. A diltheyi történeti alakzatok ugyanis nyitva hagyják azt a kérdést, hogy az „alakzatokon” kívül létezhet-e tudományos filozófia. Mindazonáltal, a

történetiséggel kapcsolatos pozitív értelmű kijelentések, ha vannak is ilyenek, kifejtetlenek és háttérbe szorulnak a szkepticizmussal – és annak kapcsán csak negatívumként szóba jövő történetiséggel – szembeni érvekhez képest.

Az *Eszmék I*-ben nem merül fel a történetiség kérdése, sőt úgy tűnik, mintha történetiség és eidetikus-transzcendentális filozófia egyenesen összeegyeztethetetlen lenne. Ha a fenomenológia feladata a lényegszemlélet, ennél fogva pedig zárójelbe kell tennie minden ténytudományt és minden tényművet, akkor aligha jöhet szóba, hogy a faktikus létezőt tematizálja. Míg a történelem az elmúlt egyedi tények tudománya, a fenomenológia számára az egyediségek kikutathatatlanok. Ezen túl, a *statikus* fenomenológiában, ami a tudataktusok egyfajta tipikája, nem csupán a történetiség, de az időiség kérdése sem merülhet fel.

Az *Idő-fenomenológia*³⁰ felől nézve megintcsak nehezen belátható, miként kerülhetne be a történelem a fenomenológia látókörébe. Mivel az idő-fenomenológia éppenséggel a genetikus analízisek alapvetéseként szolgál, ennek kapcsán természetesen nem azért kétséges a történelem fenomenológiai megközelítésének lehetősége, amiért az *Eszmék I*-ben volt. A problémát itt az jelenti, hogy az idő-elemzések sarkalatos belátása szerint a múlt csak mint múlttá vált jelen hozzáférhető a reflexió számára, azaz egy tudatélmény csak annyiban része a tudatfolyamnak, amennyiben egykor most-élmény volt – ám a történelem éppenséggel olyan múlt, amely egy tudatfolyam számára soha nem volt jelen³¹.

Mindezek alapján úgy tűnik, a történelem problémája nem tartozhat bele a husserli transzcendentális fenomenológia problematikájába – mégis úgy vélem, egyik idézett mű sem foglalja magában a történelem problémájának *elvi* kizárását a fenomenológiából.

Egyfelől, jóllehet a fenomenológia nem tény- hanem lényegtudomány (*eidetikus* fenomenológia), amelynek számára a partikuláris „apeiron”³², éppenséggel minden ténytudomány alapja. Ebben az értelemben pedig, a transzcendentális fenomenológiát egyfajta „metatudományként” fogva fel, a történelem is tárgyai közé tartozik, bár természetesen nem az empirikus történelem, hanem az, amit Husserl „történelmi a priori”-nak nevez. Emellett a „faktum” kifejezés a husserli fenomenológiában nem csak az eidossal szembeállított tény értelmében, hanem egy másik értelemben is szerepel: a kései írásokban szereplő faktum „az abszolút lét faktuma”³³, amely minden, az *Eszmék I* értelmében vett tény alapjául szolgál.

Másrészt, a fenomenológiai időfelfogás szintén teret hagy egy sajátos történelem-fenomenológia számára. A transzcendentális fenomenológiának, ha az valóban a „prezencia-metafizika” továbbfolytatása, valóban nem lehetne

³⁰ Hua X.

³¹ Derrida 1972, 22.o.: „un passé qui n’a jamais été présent”.

³² Husserl 1993, 73.o.

³³ vö.: Hua VIII, 497 skk.o., idézi: Landgrebe 1974.

tárgya a történelem, azaz egy olyan múlt, amely „soha nem volt jelen”, ám a „retencionális-impreszionális-protencionális” időiségben létező (ezeket a fogalmakat később elemzem), történetben alakuló szubjektivitás gondolatát figyelembe véve éppenséggel a szubjektivitás szolgál mindenféle történeti megértés lehetőségfeltételül.

b) A történelem problémája a *Válság*-könyvben

Mindenesetre annyit el kell ismernünk, hogy a transzcendentális fenomenológia egy bizonyos változatának meglétére volt szükség ahhoz, hogy a történelem és a történetiség problémája megjelenhessen. Egyfelől, az *Eszmék I* statikus fenomenológiája helyét a genetikus fenomenológiának, az „ego cogito”-ból kiinduló karteziánus út helyét pedig az interszubjektív vagy ontológiai megközelítésnek³⁴ kellett átvennie. Mindazonáltal David Carr-ral szemben, aki statikus és genetikus fenomenológia, szolipszista és interszubjektív fenomenológia viszonyát az időbeli egymásutánosság viszonyában írja le, úgy gondolom, az oppozíciók tagjai valójában nem az előbbi és az utóbbi viszonyában állnak. Ezek a változatok ugyanis nem a másik végleges elutasítását jelentették. A genetikus fenomenológia nem annyira a statikus fenomenológia helyébe lépett, mint inkább kiegészítette azt, a karteziánus utat pedig, amelynek legjelentősebb szövege az 1913-as *Eszmék I*, Husserl nem egyszer s mindenkorra (legalábbis a *Válság*-könyv idejéig nem) vetette el az ontológiai út kidolgozásakor, hanem az újra és újra megjelent, még a huszas évek végén, a *Karteziánus meditációk*-ban is. Sőt, a karteziánus út gyakorlatilag mindig egymást váltva volt jelen az ontológiai úttal, amely utóbbi 1911-ben, az *A fenomenológia alapproblémái* címet viselő előadásokban jelenik meg először, azaz két évvel az *Eszmék I* publikálása előtt.

Husserl a történetiség tárgyalásakor is hű marad a fenomenológia alapelveihez: a történeti megismerés kapcsán is végső-irrelatív megalapozásra törekszik³⁵. Noha nem tagadja a történettudomány mint empirikus tudomány jogosultságát, a fenomenológia nem a múlt egyedi-empirikus tényeivel foglalkozik, két értelemben sem.

Egyrészt nem empirikus tényekkel, hanem ideális tárgyiságokkal, amelyekkel kapcsolatban az szorul magyarázatra, hogy miként lehetséges, hogy egy ideális tárgyiság – például egy matematikai tétel – a történelmi idő egy bizonyos pontján és empirikus szubjektumok teljesítményei révén jön létre, érvényessége mégis független tétől, időtől és empirikus szubjektumoktól. Husserli értelemben az a tárgy ideális tárgy, amelynek eredete emberi tevékenység; az ideális tárgyak (szemben a természeti tárgyakkal) általánosan hozzáférhetőek és ezért erős értelemben objektívak; senkinek sem a privát tulajdonai. Az ilyen tárgyak konstitúciója (azaz egy eredendő szubjektív és

³⁴ Carr 1987, 70-95.o.

³⁵ Waldenfels 1993, 208-211.o.

pillanatnyi evidencia objektiválásának a folyamata) a nyelvben és különösen az írás, az írott forma révén megy végbe³⁶.

Másrészt nem az empirikus tények empirikus történelme, hanem az foglalkoztatja Husserlt, hogy egyáltalán mi teszi lehetővé, hogy történelmi tények legyenek számunkra. A transzcendentális fenomenológia célkitűzése az, hogy a történelmi igazságok és a történelmi megismerés eidetikus-állandó mozzanatait fedje fel. Az eidetikus-apriori történelem-fenomenológia tárgya nem az empirikus történelem, hanem a *történelmi a priori*³⁷, amin az értendő, hogy a fenomenológia feladata nem az, hogy valamiféle konkrét, „empirikus” kezdetre derítsen fényt, hanem az, hogy az *eredetet* fedje fel. Az „eredet” kifejezés a husserli szóhasználatban nem időbeli-történelmi, hanem logikai értelmű. Noha az ideális tárgyiságok is történelmi eredetűek, a fenomenológia nem annak felderítésére törekszik, hogy mikor és ki tett rájuk szert először. Bár joggal feltételezhetjük, hogy például a geometria ideális tételeit – ez Husserl elméjének kiemelt tárgya³⁸ –, egy adott időpontban egy adott individuum látta be először, a fenomenológia célja nem annak kiderítésében áll, hogy ki látta be őket először, hanem abban, hogy mi tette lehetővé ezt a belátást „eredetileg”, és mi teszi lehetővé azóta is, bármikor és bárki számára.

A husserli válasz nem egy „felülről” adott válasz³⁹: nem azért lehetséges ezeket a tételeket újra és újra belátni, mert az ideális tárgyak platonikus-örök léteznek, hanem azért lehetséges az áthagyományozódás, mert van egy állandóan adott, nem-változó, végső alap, amely hozzáférhetővé tette „kezdetben” és azzá teszi azóta is. Ezt az alapot nevezi Husserl életvilágnak. Az életvilág mint állandóan adott identikus alap teszi lehetővé az ideális tételek reaktiválását és deszedimentálását.

Szedimentálódás és deszedimentálódás fogalmait (amelyeket később részletesebben tárgyalok) Husserl a passzív szintézisre vonatkozó elemzései során dolgozta ki⁴⁰, ahol az eredetileg szemléletes passzív szintézisek fokozatos retencionális eltűnéséről beszél, amelynek végső eredménye a minden szemléletes tartalomtól mentes üres képzet. A deszedimentálás valójában a „vissza a dolgokhoz” husserli jelmondatának egy újabb változata: azt a követelményt mondja ki, hogy a rendelkezésre álló, ám asszociáció uralta nyelvi tételektől vissza kell térni az alapjukul szolgáló eredeti-szemléletes tapasztalathoz. A *Válság*-könyvben ennek az eredetileg az egyedi tudatfolyam elemzése kapcsán kidolgozott fogalomnak a történelmi tapasztalatra vonatkozó alkalmazását találjuk.

³⁶ vö.: Bernet 1986, 18.o.

³⁷ *Válság II*, 42.o., 62.o., és másutt. Fontos megjegyezni, hogy Husserl sajátos értelemben használja az „a priori” fogalmát, amely nem tévesztendő össze a kanti szóhasználattal: mint mondja, „a priori”-n az invariáns lényegét érti (vö.: 26.jegyzet).

³⁸ Husserl, "A geometria eredete", in: Hua VI, magyarul: *Válság II*, III. melléklet.

³⁹ A „felülről” („von oben her”) való teoretizálás kifejezését Husserl többek között a *Formális és transzcendentális logiká*-ban használja; vö. pl.: Hua XVII, 286.o.

⁴⁰ Hua XI.

Az ideális tárgyiságok egyrészt maguk is nyelvi képződmények, másrészt hagyományozódásuk is a nyelv közegében megy végbe. A nyelv azonban Husserl felfogása szerint – amelyet már a *Logikai vizsgálódások*-ban megfogalmaz és lényegileg később sem változtat meg – eltávolít a szemléletiségtől. A nyelvet az asszociáció uralja, és a puszta nyelvi megértés passzív megértés. Ezzel állítja szembe Husserl a tisztázás vagy világossá tétel aktivitását.

Azzal, hogy az ideális tárgyiságok alapjaként az életvilágot jelöli meg, Husserl egyben azt a felfogást is elveti, amely szerint az ideális tárgyiságok örök-időtlen létezők lennének, és ez biztosítaná azonosságukat. Ezért merül fel az ideális tárgyiságok áthagyományozódásának problémája: ugyanis ha az ideális tárgyiságok identikus tárgyiságok, ám identikusságukat nem önálló létezőkként birtokolják, akkor magyarázatot kell adni rá, hogy mi más biztosítja ezt. Husserl válasza szerint az életvilágban van az alapjuk: az ideális tárgyiságok, köztük a geometria tételei nem önálló, örök létezők, hanem az életvilágban konstituáltak. Erre az empirikus alapra visszautalva nevezi őket Husserl „*limes* alakzatoknak”. Mindazonáltal Husserl szerint az életvilág nem a végső realitás, hanem csak a tudományok világához képest megalapozó jellegű. Azt a belátást, hogy – a geometriát is magában foglaló – elméleti beállítódás származékos a természetes vagy gyakorlati beállítódáshoz képest, Husserl már az *Eszmék II*-ben megfogalmazta, ott „perszonalista beállítódás”-nak nevezve. Ám a megalapozás végső pontja nem ez, hiszen maga az életvilág is már transzcendentális konstitúció teljesítménye, és mint ilyen csak a transzcendentál-fenomenológiai beállítódás számára, az epokhé végrehajtása után hozzáférhető.

A történetiség problémája tehát az életvilág közvetítésével kapcsolódik a transzcendentális szubjektivitáshoz. Mind a történelem, mind az életvilág a transzcendentális szubjektivitás konstitúciójának az eredménye. Noha a történelem alapjául az életvilág szolgál, az életvilág tematizálása a transzcendentális szubjektivitást követeli meg.

Ami történetiség és szubjektivitás kapcsolatát illeti: nincs egy olyan különálló szubjektivitás, amely egy tekintettel, külső pozícióból átfoghatna mindent. Ahogyan a térben a test az orientáció alapja, úgy az időben a tudat az. A történelem – az az idő, amelyről nem lehet emlékünknél – azért válhat mégis a mindenkori tudat számára hozzáférhetővé, mert az életvilágban mindig is vannak olyan kulturális tárgyak, amelyek „nyomok” gyanánt a múltat utalnak, és ezzel más szubjektumokat implikálnak. Ebben az értelemben a történelem fenomenológiáját logikailag megelőzi az interszubjektivitás. Másfelől pedig, mivel a történelem mint történet megértéséhez arra van szükség, hogy életvilágbeli saját életünkből már eleve adott legyen számunkra a történetesség. A gyakorlati élet pedig – úgy tűnik – minden kultúrában narratív-jellegű⁴¹. Az individuális szint narratívája lesz kiterjeszhető a

⁴¹ vö.: Carr 1986, 180.o.

közösségi szintre is. Ahogyan Landgrebe is kiemeli: „a 'belső' történetiségre vonatkozó kérdés megelőz minden explicit visszaemlékezést és önéletrajzot: annak transzcendentális lehetőségfeltétele”⁴².

Az életvilágbeli történet-szerűségnek pedig a maga részéről az szolgál alapjául, hogy már a szubjektivitás is „egy történet egységében konstituálja saját magát”⁴³. A szubjektivitás „nem egy üres pólus, hanem habitualitások hordozója, és ebben áll, hogy megvan a maga individuális története”⁴⁴. A tudatfolyam – ahogyan már a korai idő-fenomenológia megmutatta – strukturált időfolyam, amelyben múlt, jelen és jövő egymással rendezetten összekapcsolódva alakul. Ám ennek részletesebb kifejtése előtt, amely a husserli idő-fenomenológia részletesebb elemzését követeli meg, az interszubjektivitás problematikáját vizsgálom meg, mint az univerzális tematikájú transzcendentális fenomenológia második problematikus összetevőjét.

B/ Interszubjektivitás

A transzcendentális fenomenológiával szembeni másik gyakran megfogalmazott bírálat szerint a fenomenológiai epokhé szükségképpen *szolipszizmushoz* vezet és ily módon ellentmondásba kerül azzal a természetes beállítódásban magától értetődőnek számító meggyőződéssel, amely szerint minden más szubjektum is ugyanolyan létező, mint az epokhé végrehajtója, nem pedig csupán „értelem és érvényesség benne”. A szolipszizmus vádja kapcsán mindenekelőtt ki kell zárni a hagyományos vagy Husserl által pszichológiainak nevezett szolipszizmus lehetőségét. A fenomenológia ebben az értelemben azért nem lehet szolipszizmus, mert az epokhé utáni transzcendentál-fenomenológiai beállítódásban *semmilyen* „magábanvaló” világi létezőt nem ismer el, így egyetlen olyan „magábanvaló” (an sich) létezőt sem, amely „egymagában lenne” (solus ipse). Már az epokhét végrehajtó szubjektum is csak annyiban világi, pszicho-fizikai létező, amennyiben ilyenként konstituálja magát; mivel pedig ez a szubjektum is mint pszicho-fizikai létező a transzcendentális én mundanizáló (vagy világivá tevő, „verweltlichende”) appercepciója révén konstituálódik, ezzel kapcsolatban nem merül fel a szolipszizmus kérdése.

A szolipszizmus hagyományos problémája abban áll, hogy nem bizonyítható, hogy mások is ugyanúgy léteznek, mint én, azaz nem bizonyítható más szubjektumok önálló létezése. A külső megjelenés hasonlósága révén csak következtetni lehet arra, hogy egy másik „tárgy” vagy „dolog”, amely hozzám hasonlóan néz ki és hozzám hasonlóan viselkedik, ugyanolyan létező, mint

⁴² Landgrebe 1977, 110.o.

⁴³ Hua I, 109.o., magyarul: 90.o.

⁴⁴ Hua IV, 300.o.: („Aber das Ich ist nicht leer Pol sondern Träger seiner Habitualität, und darin liegt, es hat seine individuelle Geschichte”). A történetben alakuló szubjektivitás gondolata, noha – tudomásom szerint – részletesen sehol nem dolgozza ki Husserl, több helyen is megjelenik, így például a passzív szintéziseket tárgyaló szövegekben (Hua XI, 218-219.o.).

amilyen én vagyok. A problémának a következtetés révén való megoldása azonban Husserl számára már azért sem lehet elfogadható, mert azzal a szemléleti igazolás fenomenológia alapelveivel, a „princípiumok princípiumával” kerülne ellentmondásba. Csakhogy Husserlnél valójában már a probléma is más: nem az, hogy léteznek-e más egók, hanem az, hogy miként lehet fenomenológiailag számot adni más szubjektumok tapasztalatáról.

A transzcendentális fenomenológia számára a szolipszizmus ennél fogva nem a hagyományos, hanem a *transzcendentális* szolipszizmus problémája, mely a következőképpen fogalmazható meg: azt a feltevést alapul véve, hogy minden értelmet és érvényességet az én teljesítményemként kell megmagyarázni, hogyan lehetek képes arra, hogy egy másik, ugyanolyan transzcendentális én létezését belássam, mint amilyen én vagyok, azaz: egy olyan létezőét, amely nem csupán az én konstitúcióm eredménye, hanem maga is ugyanúgy konstituáló, mint én?

A fenomenológiai beállítódásban a társ-szubjektum sajátossága belátható, még ha abban a különös formában is, hogy a társ-szubjektum *konstituáltságának módja* tér el radikálisan minden más tárgyiség konstitúciójától. A husserli „ego cogito cogitatum” képlete ebben az esetben az „ego cogito cogitatum *qua* cogitatum cogitans” formájában jönne számításba⁴⁵. A transzcendentális szubjektum úgy konstituálja a transzcendentális társ-szubjektumot, mint aki ugyanazt a világot konstituálja, amelyiket ő. A megegyezés tehát a világ kapcsán áll fenn: *egyfelől* a világ mint a transzcendentális szubjektum által konstituált világ, *másfelől* a világ mint a transzcendentális szubjektum által konstituált transzcendentális társ-szubjektum által konstituált világ között; az eltérés pedig a világkonstitúció mikéntjében áll. Ám ez a „két” világ valójában egy és ugyanaz.

A társ-szubjektum tapasztalatának megvilágítása érdekében Husserl a „saját szféra” és az „idegen szféra” fogalmait vezeti be. Minthogy minden értelem és érvényesség az én konstitúcióm eredménye, az „immanens transzcendencia” (saját szféra) és az „objektív transzcendencia” (idegen szféra) közötti különbség is a konstitúció különbsége: az előbbit mint a sajátomat, az utóbbit pedig mint tőlem idegent konstituálom. Husserl a társszubjektum tapasztalatának elemzésekor hangsúlyozza, hogy a kettő közötti különbség nem időbeli különbség. Már azért sem lehet az, mert a világot már mindig is közös világgént tapasztalom, a közös világ értelme pedig, a maga kulturális és használati tárgyaival – ahogyan erről már szó esett – eleve társ-szubjektumokat implicál, ennél fogva a társszubjektumok tapasztalata nem lehet „későbbi” a kulturális világ tapasztalatánál. A dolog-tapasztalat és a társszubjektum-tapasztalat különbségét ezzel tehát figyelembe veszi Husserl, méghozzá úgy, hogy e két tapasztalat különbségét a transzcendentális beállítódáson *belül* maradva, a konstituáltság különbségeként magyarázza. Ha nem ez lenne a

⁴⁵ Carr 1987, 78.o.

transzcendentális szolipszizmus problémájának husserli megoldása, az a transzcendentál-fenomenológiai vállalkozás egységének felbomlásához vezetne: azt jelentené, hogy nem minden értelem és érvényesség a transzcendentális szubjektivitás konstitúciójának eredménye. Ugyanakkor a társ-szubjektum nem oldódik fel az én szubjektivitásomban: csak annyi adott számomra, *hogy* a másik szubjektum szintén világkonstituálóként konstituálok; az, hogy a társ-szubjektum *miként* konstituálja a világot, számomra originálisan hozzáférhetetlen, mindig is idegen marad.

De érdemes közelebbről megvizsgálni, hogyan elemzi Husserl az interszubjektivitás problémáját. A téma klasszikusnak számító szövege a *Karteziánus meditációk*. A mű német nyelvű szövege az 1929-ben Párizsban tartott előadásokon alapul, amelynek szövege franciául (Lévinas és Pfeiffer fordításában, 1931-ben) meg is jelent; ezen Husserl később is dolgozott és igyekezett kibővíteni, ám mivel elégedetlen volt a kidolgozással, nem publikálta; végül csak halála után, a *Husserliana*-sorozat első köteteként, 1950-ben jelent meg. Az öt meditációt tartalmazó elmélkedésben az interszubjektivitás kitüntetett pozícióját jelzi, hogy a neki szentelt utolsó meditáció a teljes szövegnek csaknem a felét teszi ki.

A husserli terminológiában megfogalmazva: a társ-szubjektum az analogizáló appercepció révén konstituálódik, egy egyszerre passzív és aktív genezis révén.

A transzcendentál-fenomenológiai epokhé *után* adódó redukált tudatfolyamban Husserl egy „tematikus epokhé” révén különíti el a saját és az idegen szférát (ennek az epokhának volt egy korai változata a „kettős fenomenológiai redukció”, amelyről később még lesz szó). A „tematikus epokhé” valamint a szövegben szintén használt „absztraktív epokhé” kifejezésből is világos, hogy ez a megkülönböztetés elvonatkoztatást jelent, tehát azt implikálja, hogy *a transzcendentál-fenomenológiai epokhé egy egyszerre saját és idegen, azaz interszubjektív világhoz vezet el*, ahol még együtt van jelen a saját és az idegen szféra is, valamint azt, hogy a két szféra között nem időbeli különbségről van szó. A különbség az *adottságmódok* különbsége: a saját szférát az originális adottságmód, az idegen szférát a nem-originális, reprezentált adottságmód jellemzi.

Mindazonáltal ennek ellentmond Husserlnek az a kijelentése, amely szerint az idegen-tapasztalattól való elvonatkoztatás révén a világ egy egységes, összefüggő rétegéhez jutok. Hogyan lehetne ilyen ez a réteg? A primordialitás kapcsán Isso Kern is felhívja a figyelmet egy problémára, amikor kimutatja, hogy Husserlnél valójában kétértelmű a saját vagy primordiális szféra kifejezés, mivel olykor az ebben a szférában végbemenő tapasztalat eredendő jellegét, máskor viszont annak szolipszisztikus karakterét jelöli⁴⁶. Csakhogy nem pusztán erről van szó, ugyanis már az eredendőség értelmében vett saját szféra esetében

⁴⁶ Bernet-Kern-Marbach 1989, 145-149.o.

sem eredményezhet összefüggő réteget az idegen-szobjektumoktól és általában véve valamennyi idegen szobjektumra utaló tárgyiságtól való elvonatkoztatás. Egyetlen tárgyiság sem maradhat meg, mert mint nyelvileg meghatározott nem csak a kulturális tárgyak, hanem minden tárgyiság más szobjektumokra utal vissza. Ennélfogva a másik már mint fizikai test is csak nyelvileg azonosítható, azaz a vizsgálódás, amely arra törekedett, hogy az idegen-tapasztalatot kizárólag a saját tapasztalat alapján és minden idegenre való utalás nélkül magyarázza meg, felhasználja azt, hogy mint nyelvileg meghatározott szobjektum már mindig is mások létezését (akár a konstituáltság értelmében véve) előfeltételezem. Ez az elvonatkoztatás kivitelezhetetlen, hiszen nem csak más szobjektumok, hanem általában véve minden tárgy – tehát nem csak a kulturális tárgyiságok – értelmébe belejátszik az, hogy egy közös világ tárgyisága.

Azonban egy ilyen bírálóat a husserli nyelv-felfogásnak, valamint annak az elképzelésnek, amelyet Husserl a nyelviség és a tapasztalat viszonya kapcsán képvisel, a kritikáját vonja magával; ennek részletes kifejtésére pedig a jelen dolgozat nem vállalkozik. Ehelyett az alábbiakban a husserli elemzésnek egy másik vitatható mozzanatát fogom megjelölni, amely szorosabb kapcsolatban áll a témánkul szolgáló szobjektivitás-felfogással. Ez a később tárgyalandó „megtestesült szobjektivitás” kapcsán jelentkezik: Husserl vajon joggal választja el egymástól a tiszta egóként, illetve a lelkes testként és fizikai testként vett szobjektivitást, és joggal sorolja-e a saját testet a saját szférába? Úgy gondolom, ha Husserl más vizsgálódásai alapján közelített volna az interszobjektivitás problémájához – amely vizsgálódások ezek összefonódása mellett érvelnek, mindenekelőtt az *Eszmék II*, melyről a későbbiekben még lesz szó –, elkerülhette volna azt az ellentmondást, melybe a *Karteziánus meditációk*-ban kerül.

A husserli leírás szerint a társ-szobjektum tapasztalatakor a saját szférában tapasztalok egy olyan tárgyiságot, egy olyan fizikai testet (Körper), amelyet egy hasonlóságon alapuló analogizáló felfogás révén mint lelkes testet (Leib) fogok fel. Husserl ezt „párosításnak” nevezi, ami a passzív szintézis egyik alap-típusa. A pár egyik tagja az én lelkes testem, a másik az idegen fizikai test, a párosítás motiválója pedig az, hogy az a fizikai test „ott” úgy viselkedik, ahogyan én viselkednék, ha ott lennék. Tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy a másik fizikai teste és az én testem között közvetlenül jön létre a párosítás: ezt megelőzi egy másik párosítás. Ez utóbbi pedig egyfelől a másik ottani fizikai teste között, másfelől az én itteni lelkes testem, ha ott lenne, ahol a másik teste aktuálisan van, között megy végbe.

A párosítás “tiszta passzivitásban, tehát attól függetlenül megy végbe, hogy figyelek rá vagy sem”⁴⁷. Ha két különálló, különváló megjelenő hasonlít egymáshoz, akkor az egyik értelme átkerül a másikra. A párosítás itt tárgyalt esetében az én lelkes testem az első, ami mindig eleven jelenben adott. Ha

⁴⁷ Hua I 142.o., „gleichgültig ob beachtet oder nicht”, magyarul: 129.o.

bekerül a primordiális szférába egy olyan fizikai test, amely hasonló az én lelkes testemhez, átkerül rá az én lelkes testem értelme. Mint mondtuk, a párosítás egy *magasabb szintű, közvetett* asszociáció: a másik fizikai teste nem azokat a megjelenés-módokat ébreszti fel bennem, ahogyan az én lelkes testem itt megjelenik, hanem azt képzelem el, ahogyan az én lelkes testem akkor nézne ki, ha ott lennék, ahol a másik teste van.

Mint már jeleztem, Husserl hangsúlyozza, hogy az idegen-tapasztalatnál nem következtetésről, hanem egyetlen észlelésről van szó⁴⁸: egy funkcionális egységet alkotó prezentálásról és apprezentálásról. Az azonosítás két tagja: *egyfelől* a bennem konstituált természet, *másfelől* a bennem úgy konstituált természet, mint a másik által konstituált természet. Az idegen-tapasztalásnál a re-prezentáció által közvetített összekapcsolás: (1) a konkrét ego töretlen elevenségben folyó ön-tapasztalása (passzív originális ön-megjelenése), tehát primordiális szférája, valamint innen kiindulva (2) az egyszerre primordiálisan és apprezentatíván adott és igazolt természet között. A társ-szobjektum észlelése egy olyan transzcendáló észlelés, amelyben valamilyen többlet van jelen, valami, ami nem válik jelenlevővé, prezenssé. Ennyiben a külső észleléshez hasonló, hiszen a külső észlelés tárgyisége is mindig csak valamilyen aspektusban jelenik meg; amiben mégis radikálisan eltér a tárgyiségek külső észlelésétől, az az, hogy a társ-szobjektum észlelésekor az apprezentált mozzanat soha, *elvileg* nem válhat prezentálttá.

Klaus Held bírálata szerint a „ha ott lennék” egyszerre fejez ki potencialitást és irrealitást, ezért Husserl megoldása ellentmondásos⁴⁹. Az ellentmondás pedig abból ered, hogy valójában soha nem lehetek ott, ahol a társszobjektum van. Mindazonáltal a husserli elemzés, pontosabban az a mozzanata, hogy Husserl azt mondja, hogy az idegen fizikai test észlelésekor azt képzelem el, ahogyan én „néznék ki”, ha ott lennék, ahol a másik szobjektum van, egy másik problémát is felvet.

Mint mondtuk, a párosítás egyik adata a másik “ott-lévő” fizikai test „kinézete” és viselkedése, a másik pedig az én (aktuálisan itt-lévő) lelkes testem „kinézete”, ha ott lenne. Az a megfogalmazás, hogy a most ottaniként észlelt test azt juttatja eszembe, ahogyan az én testem nézne ki, ha ott lenne, azt feltételezi, hogy az én lelkes testem, ha ott lenne, hasonlóan nézni ki és viselkedne, mint a most aktuálisan ott-lévő test. Ezért van, hogy az ottani fizikai testet a sajátomhoz hasonló lelkes testként fogom fel. Ezzel pedig nem egyszerűen az a probléma, hogy lehetetlen, hogy az én testem ott legyen – ahogyan Klaus Held mondja. Természetesen ott lehet a testem, ám az a számomra nem ott lesz, hiszen a saját testem számomra mindig és kizárólag „itt” lehet – ez pedig azt is implikálja, hogy a saját testemet mint „kinézetet” vagy „küllemet” (Aussehen) soha nem tapasztalhatom úgy, ahogyan egy másik testet tapasztalok. Egyszerűen azért nem, mert az én testemet elvileg, soha nem láthatom kívülről. A tükörképem

⁴⁸ Már az *Eszmék II*-ben is, nem csak a *Hua I*-ben. Vö.: *Hua IV*, 240.o.; ill. *Hua I*, 141.o., magyarul: 127.o.

⁴⁹ vö.: Held 1972.

észlelése természetesen nem lehet ellenpélda, hiszen a tükörben nem a saját testemet látom, hanem éppenséggel annak tükörképét, azaz duplikátumát. Ahhoz pedig, hogy ezt a duplikátumot úgy ismerjem fel, mint saját testem duplikátumát, már tudatában kell lennem a saját testemnek. Csakhogy a saját testnek nem lehetek tudatában úgy, ahogyan a tükörkép felismeréséhez ez szükséges lenne, hiszen úgy soha nem észlelem a saját testemet, ahogyan a tükörben megjelenő képét.

A tükörkép és a tükröződés kifejezés a husserli analízisben is megjelenik. Az elemzés egy pontján Husserl mások testét a saját test tükröződésének (Spiegelung) nevezi, ami nem pusztán egy esetleges fordulat. Husserl ugyanis mások testét valóban a saját test tükörképeként fogja fel; ennek a gondolatnak egy másik megfogalmazása az, amely szerint a másikat „önmagam intencionális modifikációjaként” tapasztalom.

A társ-szobjektum analízisének azonban Husserl a saját testet kívülről észlelhetőnek tekinti, azaz ugyanolyannak, mint mások testét. Ezzel az interszobjektivitás fenomenológiája lehetségesnek tekinti azt, hogy az epokhé utáni szférán belül elvonatkoztatassak a tőlem idegentől; csakhogy ez lehetetlen, hiszen – az idegen szót husserli értelemben véve – már a saját testem is tőlem idegen, pontosabban: egyszerre tőlem idegen és az enyém. Ahogyan Husserl többször megfogalmazza: a saját test egyszerre fizikai test és lelkes test, a fizikai világ és a lelki világ összefonódik egymással – annyiban pedig, hogy a fizikai test a fizikai világ része, a saját testem számomra idegen, azaz nem originárisan adott. Ennélfogva nem szolgálhat az idegen szféra (azaz: a nem-origináris adottságok) alapjául.

A saját testem elvileg nem lehet úgy észlelhető, ahogyan a fizikai testek, a külső észlelés tárgyai. Csak egy olyan külső nézőpontból jelenhet meg fizikai testként, amely számomra sohasem lehet adott. Éppen ez különbözteti meg mindenki más testétől, hogy számomra *elvileg* nem lehet originárisan adott. Érdekes módon egyébként található Husserlnél olyan elemzés is, amely a saját test másodlagosságának koncepcióját tartalmazza, azt, hogy a saját testre kerül át a másik test észlelésének az értelme. Sőt, az *Eszmék II*-ben egyenesen azt írja Husserl, hogy a saját test „tökéletlenül konstituált”⁵⁰. Mindazonáltal ezeket a belátásokat az interszobjektivitás elemzésénél nem juttatja érvényre.

⁵⁰ Hua IV, 159.o.: „Ugyanaz a lelkes test, mely számomra minden észlelésnél eszközként szolgál, önmaga észlelésénél az utamban áll és figyelemreméltóan tökéletlenül konstituált dolog” (Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst in der Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding”).

3. Tudatfolyam és szubjektivitás: eleven jelen

A fenomenológiai időfelfogás a szubjektivitás-problematika szempontjából azért fontos, mert itt – a kettős intencionalitás gondolata révén – a világgal együtt-létező szubjektivitás koncepcióját találhatjuk meg.

Husserl idő-fenomenológiájának sajátosságát az adja, hogy az nem az „objektív” és nem a „szubjektív”, nem a „kozmológiai” és nem a „pszichológiai” időnek, hanem a tudatfolyam idejének elemzése. Mivel a fenomenológia alapbelátása szerint minden létező a tudatfolyamban vagy a tudatfolyammal együtt konstituált, az idő kapcsán is a tudatfolyam vizsgálatának kell alapul szolgálnia.

Az áramló tudatfolyamban nem csupán a most-pillanat van jelen észlelés-szerűen, hanem a múlt is: nem csak a mindenkori mostban fellépő ősbnyomás, hanem a múltra irányuló retenció és a jövőre irányuló protenció is az észleléshez, a tág értelemben vett „jelen”-hez tartozik. Az észlelés „valaminek a maga testiségében való megragagadása a jelenben”, a husserli terminológia szerint: „Gegenwärtigung”. Míg az időtárgy már felhangzott hangjai az „objektív”, „fizikai” időt tekintve a múlthoz tartoznak, a rájuk vonatkozó állandóan módosuló retencionális intencionalitás a kitágult jelen mozzanata. Ennek mintájára, a séma megfordításával, protencióként magyarázható a jövő – a kitágult jelenben meghatározatlanul megelőlegeződő „jelenbéli jövőként”. A megfordítás abban áll, hogy az ősbnyomás-szerű megjelenés itt természetesen csak követi a protencionális megjelenést.

A kitágult jelen koncepciója azt hivatott kifejezni, hogy a mindenkori most-pont megjelenésével a korábbi most-pontok nem tűnnek el nyomtalanul. Az időt most-pontok lineáris sorának tekintő felfogás alapján nem lehetne magyarázatot adni a megismerés mint folyamat lehetőségére sem, ugyanis ha nem lenne semmi megmaradó, nem épülhetnének egymásra az egyes ismeretek. A Husserl által legalapvetőbbnek tekintett megismerési típus, az észlelés sem lenne lehetséges, sőt egyáltalában véve világtudat sem, ha a tudatfolyam pusztán változás lenne. Azaz: ha nem lenne lehetséges szintézis. Szintézis ugyanis akkor lehetséges, ha valamilyen módon megmarad a korábban adott, amihez hozzákapcsolódhat a később adott, azaz ha a szintézis mozzanatai nem diszkrét szukcesszivitásban és pillanatszerűen adódnak. Ha az említett mozzanatok, amelyeket Husserl ősbnyomásoknak (Urimpression) nevez, a pusztán helyettesítés viszonyában állnának, és anélkül követnék egymást, hogy bármikor is egyszerre lennének adva, nem állhatnának össze tárgyi egységgé.

Mindez egyben azt is jelzi, hogy az időtudat elválaszthatatlan a tárgy tudattól. Az észlelésnél mindig működésben van az időtudat, függetlenül mindenféle akarati elhatározástól: az idő állandóan folyó szintézise nélkül semmilyen tárgy-szintézis nem lehetséges. Ez a fundamentális szerep azonban természetesen nem azt jelenti, hogy az idő állandóan folyó szintézisének saját specifikus tárgya lenne és az időt egyfajta önálló létezőként szintetizálnánk. Az

időszintézis valójában mindig egyben valamilyen tárgynak is a szintézise – invariáns „forma”, szemben a különféle változó és váltakozó tartalmakkal.

Ugyanakkor az időiség nem csak a tárgyra irányuló, intencionális tudatok sajátossága. Emellett egyrészt a hülétikus intencionalitás, a pre-tárgyiságokat szintetizáló passzív szintézisek szintje is idői szerveződésű, másrészt pedig maga az abszolút tudatfolyam is bizonyos értelemben idői. A pre-tárgyiságok abban az értelemben ugyan szintén „szubjektívak”, hogy ezek is a szubjektumhoz tartoznak, a szubjektum birtokát alkotják, a „szubjektív” érteleme itt mégis más, mint a tulajdonképpeni szubjektivitás azon aktusainál, amelyeket Husserl „végrehajtott aktusoknak” nevez. Maga a tudatfolyam pedig, amelynek a tapasztalati mezőként felfogott szubjektivitást feleltethetjük meg, speciális értelemben maga az idői létrehozás vagy temporalizáció (Zeitigung).

A. Idő-tárgyak észlelése: intencionális fenomenológia

a) A három sík: kettős intencionalitás

Husserl az *Idő-előadásokban* kiindulási példaként a dallam-észlelést vizsgálja. Az elemzés tárgya, a fenomenológia alapelvének megfelelően, nem az objektív dallam, hanem az a mód, ahogyan a dallam a tudatfolyamban konstituálódik. Mindazonáltal, bizonyos változás figyelhető meg Husserl felfogásában⁵¹. A korai, 1901-1907-ből származó analízisek során az úgynevezett idő-tárgyak elemzésénél a külső tárgyészlelés kapcsán – lényegében már a *Logikai vizsgálódások*-ban – kidolgozott felfogás/felfogástartalom (Auffassung/Auffassungsinhalt) sémát alkalmazza. Ennek megfelelően egy külső tárgy észlelésénél mindig valamilyen tartalom valamilyen értelemben történő felfogásáról van szó. Egy egyszerű példát véve: amikor valami pirosat és gömbölyűt érzékelünk, akkor azt egy alma megjelenéseként fogjuk fel. Ennek megfelelően maga a tartalom semleges, és kizárólag a felfogás határozza meg, milyen érteleme lesz az észleltnek. Csakhogy az időtárgyak kapcsán ez a séma alkalmatlannak bizonyul. Ha ugyanis a tartalom, a dallam esetében a hangok, az idő tekintetében neutrálisak lennének, akkor nem lehetne különbséget tenni előbbi és későbbi hangok között, ami pedig azt vonná maga után, hogy nem lennének tudatában a szukcesszióknak. Ezért Husserl 1909 körül elveti az úgynevezett „neutralitás-tézist”⁵²: az új értelmezés szerint maguk a hangok rendelkeznek idő-meghatározással.

A dallam-észlelésnél elkülönítendő síkokat Husserl egy idő-diagram segítségével ábrázolja⁵³. A hosszanti síkot az egymást követő hangok, az

⁵¹ vö. Brough 1977, valamint Bernet 1985.

⁵² Husserl 1908-ból származó önkritikája arra az elképzelésre irányult, amely szerint valós alkotóelemekként (reelle Bestandstücke) a tudat minden metszete tartalomsorokat és felfogássorokat tartalmaz. Valójában a tartalom temporálisan nem neutrális. Ha az lenne, akkor nem észlelnénk szukcessziót. Vö. Brough 1977, 91-92.o., és Bernet 1994, 223.o.

⁵³ Ld. Melléklet.

ősbnyomások, pontosabban a rájuk irányuló haránt- vagy vertikális intencionalitások alkotják (Querintencionalitát). Ezek az intencionalitások a helyettesítés viszonyában állnak, kölcsönösen kizárják egymást. Ezek az egyes hangok szolgálatják az ősbnyomásokat.

Azonban a dallamészleléskor soha nem áll elő olyan pillanat, hogy kizárólag egyetlen hang, azaz egyetlen ősbnyomás lenne adva. Ha így lenne, akkor nem dallamot észlelnénk, hanem pusztán egyes hangokat, anélkül, hogy ezek dallammá állnának össze. Nem pusztán annak nem lennénk tudatában, hogy milyen sorrendben követik egymást az egyes hangok, hanem annak sem, hogy hangok *egymásutánjával* van dolgunk. Az első sík ezért önmagában nem alkalmas az időtudat ábrázolására.

A második típusú intencionalitás, amely minden pillanatban szerepet játszik, a hosszanti vagy horizontális intencionalitás (Längsintencionalitát). Ez az időtudatnak több jellemzőjéről is számot ad: arról, hogy az ősbnyomások nem önállóan, egymagukban fordulnak elő; arról, hogy az ősbnyomások állandóan módosulva ugyan, de valamilyen formában továbbra is megmaradnak; valamint arról, hogy az ősbnyomások valamilyen adott „helyi értékkel” rendelkeznek, mintegy jelölve van, hogy egy folyamat amelyik helyéhez tartoznak. Mindezeket a jellemzőket husserli kifejezéssel összefoglalva: a diagram haránt-síkja az ősbnyomások reiterált, kontinuus retencionális modifikációról ad számot. Az ősbnyomások retencionálisan megmaradnak – ezért van, hogy nem distinkt, diszkrét hangokat hallunk. Azonban folytonosan módosulnak, az újabb és újabb ősbnyomások megjelenésével egyre „hátrébb” csúsznak, egyre távolodnak – ez az oka, hogy nem egyre több hang együttesét, hanem hangok rendezett egymásutánját halljuk.

A diagram harmadik síkja, a függőleges sík a metszetek (Querschnitt) síkja. Ezek a metszetek alkotják a mindenkori, tág értelemben vett jelent. Ez nem pontszerű, hanem kiterjedt jelen, amely magában foglalja a mostani, módosult formában pedig a korábbi ősbnyomásokat, továbbá megelőlegezi a jövőt a protencióban.

A kettős intencionalitás fogalma azt jelzi, hogy a tudatfolyam egyszerre világ-orientált és önmagát-afficiáló: a „világra irányuló” intencionalitások és a tudatfolyamra irányulóak nem kizárják egymást, hanem szükségképpen egymást feltételezik. A dallam észlelésénél egyszerre hatnak az „objektív idő” tekintetében újabb és újabb hangok, valamint a retencionálisan megtartott és a protencionálisan megelőlegezett hangok. A két intencionalitás állandó összjátéka nélkül semmiféle dallam-észlelés nem alakulhatna ki.

b) Retencionális múlt és felidézett múlt

Az időtudatot bizonyos jellemzői azonban nem ragadhatók meg az egyedi időtárgyak tapasztalatának vizsgálata alapján. A dallam-észlelés esetében ugyanis csak retencionális múltról beszélhettünk, ám arról nem, amely visszaemlékezés avagy felidézés révén válik újra tárggyá. A retencionális

múlttal szembeállítva ez utóbbit „felidézett múltnak” nevezhetjük (Husserlnél ez a megnevezés nem szerepel terminusként), amely sohasem észlelés-szerűen (Gegenwärtigung), hanem mindig megjelenítés avagy re-prezentáció (Vergegenwärtigung) révén lehet jelen. A kettő között azonban további jelentős különbségek is vannak.

(i) A retencionális múlt nem-önálló aktus, hanem mindig a kitágult jelen szeletének egy mozzanata. A felidézett múlt mindig (legalább egy) teljes szelet.

(ii) A retencionális múlt önkéntelenül megmarad. A felidézett múlt valami által felidézett, olykor passzív asszociáció révén, olykor tudatosan.

(iii) A retencionális múlt a kitágult jelen mozzanata, amely a kontinuos retencionális modifikációk ellenére mindig identikus marad. A felidézett múlt ezzel szemben a tudatfolyam egy múltbéli szeletének vagy egy múltbéli (szeletekből álló) szakaszának *újboli* megjelenése, amely ennél fogva kétszer fordul elő a tudatfolyamban: olyan felidézett múltként, amely a kitágult mostban jelen.

(iv) A retencionális múlt a felidézett múlt lehetőség-feltétele. Ha a saját múlt nem maradna meg retencionálisan, akkor felidézni sem lehetne.

A felidézett múlt jelentősége témánk szempontjából abban áll, hogy a transzcendentális szubjektivitás nem-szolipszisztikus koncepciója számára ez nyújtja az idő-fenomenológiai alapokat. Ugyanis a transzcendentális én önmagát mint egy interszubjektivitás részét csak úgy tapasztalhatja, ha képes megkülönböztetni egymástól azokat a tudataktusait, amelyek saját múltjára irányulnak, és azokat, amelyek más szubjektumokra irányulnak. Mint említettük, Marbach elemzése szerint éppen ez a megfontolás volt az, amely Husserlnél annak az elképzelésének feladásához vezetett, amely szerint a tudatfolyam nem tartozik „senkihez”: ha ugyanis a tudatfolyamhoz nem tartozna egy transzcendentális én, akkor nem lenne lehetséges megkülönböztetni saját illetve másokra irányuló tudataktusait.

B. Az idő mint a pre-objektív tapasztalat formája: hülétikus fenomenológia

Az eddigi elemzés az „idő-tárgyak” észlelésének idői formáját tárgyalta. Az időtudat azonban nem kizárólag a tárgy-észlelés formája, hanem a tárgy-észlelést megelőző, pre-objektív passzív szintéziseké is. Noha ezekre a passzív-hülétikus szintézisekre már az *Eszmék I*-ben is utal Husserl, ott csak alárendelt szerepet kapnak⁵⁴. Erre vonatkozóan a legfontosabb szövegeket a *Hua XI*, a *Formális és transzcendentális logika* és a *Tapasztalat és ítélet* tartalmazzák.

A *Husserliana*-sorozat XI. kötetében megjelent passzív szintéziséről szóló elemzéseknek több szempontból is jelentős szerepük van a husserli fenomenológiában⁵⁵. Egyfelől itt találhatóak meg azok a hülétikus elemzések, amelyek részletes kidolgozását az *Eszmék I* fontos, ám másutt teljesítendő

⁵⁴ Hua III/1, 199.o.

⁵⁵ Hua XI.

feladatként jelöli meg⁵⁶. Másrészt, a *Karteziánus meditációk* társszubsjektum-elemzése a passzív szintézisek analízisére épül, ám anélkül, hogy Husserl ott a passzivitást behatóan tárgyalná. Harmadrészt, a történelmi szedimentálódás koncepciójának – amely a *Válság*-könyv egyik alapvető fogalma – Husserl szintén itt, a tapasztalat szedimentálódásának analízisének dolgozza ki alapjait. Végül pedig azért, mert értelemrögzítés és értelemképződés viszonyának olyan felfogását találhatjuk itt, amely eltér jelentés és szemlélet szigorú szétválasztásának koncepciójától.

A szubjektivitás szempontjából elsősorban azért fontos ez a kötet, mert itt a szubjektivitás legalsó szintjéről, vagy éppenséggel a szubjektivitás lehetőségfeltételéről van szó. A transzcendentális fenomenológia legalapvetőbb és legátfogóbb szintje az idő-fenomenológia, erre az alapra épül rá a hülétikus fenomenológia, végül pedig ezt követi a tárgyi-intencionális fenomenológia. Az asszociáció fenomenológiája tehát az idő-fenomenológia folytatása⁵⁷: az idő-fenomenológia szolgáltatja azt az általános keretet, amelyben kidolgozhatóvá válik a hülétikus fenomenológia.

Ahogy a dolgozat bevezetésében említettem, Husserl több helyen az intencionalitást nevezi a tudat lényegi jellemzőjének. Maga a fenomenológiai vizsgálódás vezérfonalául szolgáló *ego-cogito-cogitatum* vagy *noézis-noéma* séma is ebbe az irányba mutat: az intencionális fenomenológia témája az egyedi tárgyak tudata. Valójában azonban egyedi tárgyak tudatáról csak korlátozott értelemben beszélhetünk. Az egyedi tárgyak ugyanis mindig belső és külső horizonttal rendelkeznek, aminek – a tudat és a tárgyiség szükségszerű korrelációjának megfelelően – természetesen mindig megvan a maga megfelelője a noézis oldalán is: ezt a korrelátumot Husserl legáltalánosabban a szubsjektum potencialitásaiként jelöli meg. Az egyedi tárgyak *belső* horizontjának a koncepciója a tárgy-észlelésnek azt a jellemzőjét jelöli, hogy egy külső tárgyat sohasem a maga egészében, hanem mindig csak aspektusokban, csak egy adott oldalról, egy adott perspektívából észlelünk. Ez azonban nem pusztán negatívum: az aspektusban való megjelenés egyben a tudat alakító tevékenységére is rámutat, azaz arra, hogy az észlelés nem pusztán passzivitás vagy receptivitás, valamint arra, hogy a további lehetséges észlelések mintegy előre jelezve vannak a mindenkori tárgy-észlelés egyes fázisaiban. A *külső* horizont az egyedi tárgyaknak más egyedi tárgyakkal való együttes észlelésére utal, arra, hogy az egyedi tárgyak mindig egy észlelési mezőben észlelt tárgyak. Mindazonáltal a horizont-szerűség még a tárgy tudat értelmében vett intencionális tudat tematikája alá sorolható.

A tárgy tudatként vett intencionális tudat és a hülétikus-pre-tárgyi intencionalitás közötti átmenet kapcsán megemlítendő még egy mozzanat. Amikor az *Eszmények I*-ben Husserl megkülönbözteti egymástól a tulajdonképpeni cogitót, amit „állásfoglalásnak” vagy „végrehajtott aktusnak” nevez, valamint a

⁵⁶ vö.: Hua III/1, 192.o.

⁵⁷ Hua XI, 118.o.

nem-végrehajtott aktusokat vagy aktus-rezdüléseket (Akt-Regungen)⁵⁸, ezzel arra utal, hogy minden egyes intencióval, minden egyes tulajdonképpeni cogitóval együttjárnak inaktuális, nem-végrehajtott aktusok is. Mint Marbach megjegyzi, ezzel vonja be Husserl a fenomenológiába a passzivitás és az affektivitás területét: ami az *Eszmék I*-ben a nem-végrehajtott aktus volt, abból lesz később az affekció⁵⁹.

A „hülétika” vagy hületikus fenomenológia az eleven jelenben megjelenő ősbnyomások, valamint az ezektől elválaszthatatlan retenciók és protenciók alapjául szolgáló hülét elemzi. A hülé mindig rendelkezik valamilyen affektivitással, amely a retencionális modifikáció során aztán fokozatosan gyengül. A gyengülés folyamán végig „ugyanaz”, egy meghatározatlan „valami” („dasselbe”) adott, ám különböző affektív erővel. Az affekció a pre-predikatív, receptív tapasztalat tárgyalásakor lép előtérbe: azoknak az ősbnyomásoknak a kapcsán, amelyek olyan kis affektív erővel rendelkeznek, hogy nem válnak tudatossá, Husserl a tudattalan fogalmát is használja. Ezzel látszólag az egész fenomenológia alapjával kerül ellentmondásba – valójában azonban a fenomenológia nem azt állítja, hogy a tudatfolyam minden mozzanata tudatos mozzanat, hanem azt, hogy a tudatfolyam minden mozzanata tudatossá válhat. Az *Eszmék II*-ben is megtalálható „önfeledés” fogalma pontosan arra utal, hogy az éppen aktuális élménynek nem szükségképpen vagyunk tudatában; de már az *Eszmék I*-ben is azt írja Husserl, hogy „csak a reflektíve tapasztaló aktusok révén tudunk valamit az élményfolyamról és annak a tiszta énre való szükségszerű vonatkozásáról; tehát arról, hogy az élményfolyam az egyetlen és egyazon tiszta én szabad cogito-végrehajtásainak a mezeje; hogy a folyam minden élménye éppen annyiban az övé, hogy rájuk pillanthat vagy rajtuk keresztül az én-idegenre pillanthat”⁶⁰.

A hülé szintje az asszociáció elve szerint alakul: az anyag homogenitás és heterogenitás alapján rendeződik egységgé, amelynek során a különféle érzéki mezőkhöz tartozó affekciók passzívan rendeződnek el. Már itt, a passzivitás szintjén is elrendezetten, szintézisben adottak a dolgok, ez pedig csak úgy lehetséges, ha már itt is munkál valamilyen egységes szubjektivitás. Ahogyan Husserl fogalmaz: „a passzivitásnál, a genetikus elméletnél a szubjektivitás alsó szintjéről van szó”, arról a „fundamentális problémáról, hogy magának a szubjektivitásnak az alapvető lehetőségfeltételeit tisztázzuk”⁶¹. „Az asszociáció esetében abszolút szükségszerű törvényszerűségről van szó, amely nélkül a szubjektivitás nem létezhetne, ahogyan már Kant is látta”⁶². Az affekciók

⁵⁸ Hua III/1, 189.o.

⁵⁹ Marbach 1974, 296.o.

⁶⁰ Hua III/1, 150.o.: („Durch reflektiv erfahrende Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich; also davon, daß er ein Feld freien Vollzuges von Cogitationen des einen und selben reinen Ich ist; daß all die Erlebnisse des Stromes die seinen sind eben insofern, als es auf sie hinblicken oder ‚durch sie hindurch‘ auf anderes Ichfremdes blicken kann“.)

⁶¹ Hua XI, 124.o.

⁶² Hua XI, 119.o.

megelőzik a tárgy tudatot: ebben az értelemben „tudattalanok”, de utólag tudatossá válhatnak. Affekción Husserl „tudatszerű ingert ért, azt a vonzást, amelyet az énre egy tudatos tárgy gyakorol. Ez a vonzás az én odafordulása révén lazul fel, és úgy folytatódik tovább, hogy az én önadó, a tárgyi „önmagát” (Selbst) mind jobban felfedő szemlélet felé törekszik”⁶³ – már ez is teleologikus szerkezetű, ezt is a tág értelemben vett „Interesse” vagy „Tendenz” jellemzi.

A tudatfolyam folytonos értelemképződés, azaz tárgyi értelem képződése. Az identikus tárgyi értelem eredendő létrejöttéhez szükség van valamilyen tárgyiaság jelenlétére, a tárgyi értelem később azonban a tárgy jelenléte nélkül is fennmarad a tudatfolyamban: az egykor jelenvolt tárgyak nem tűnnek el, hanem megőrződnek mint tárgyi értelem. Ám a tudatfolyam nem pusztán tárgyi értelem képződése: olyan hülétikus mozzanatok is vannak benne, amelyek nem állnak össze egységes tárgyi értelemmé, hanem folytonosan alakulóban vannak⁶⁴. Ez pedig azt jelenti, hogy időbeli eltolódás lehetséges az érzetek és az érzetek felfogása között. A passzív szintézis szövegei alapján beláthatóvá válik, hogy Husserlnél létezik tárgy nélküli intencionalitás⁶⁵, azaz tárgyi felfogás nélküli érzet. Ennek egyértelmű példáiként azok az érzetek szolgálnak, melyek csak utólag kapnak valamilyen értelmezést – ezt a terület Husserl „a fenomenológiai fény éjszakájának” nevezi. Példaként azt hozza fel, amikor szól egy dallam, de nem figyelünk rá, szinte nem is afficiál minket, ám hirtelen jön egy éles hang, és ezzel nem csak erre figyelünk fel, hanem vele együtt arra az elevenen megmaradt előző egészre is, melyre addig nem figyeltünk. Az ilyen esetekben az affekció visszasugárzik a retencionálisan megtartott érzetekbe, az „affektív múlthorizontba” és „felébreszti” őket. A tudatfolyam tehát mindig tartalmaz egy feléleszthető, a retencionális módosulással egyre halványodó affektív múlthorizontot⁶⁶.

Husserl a *Tapasztalat és ítélet*-ben is két tendenciát különböztet meg: a pre-tárgyiaságtól az én felé tartó tendenciát, és az ennek hatására bekövetkező én-odafordulást. Az énnel az affekció kapcsán betöltött szerepét Husserl „én-receptivitás”-nak, az odaforduláskor betöltöttet pedig „aktivitás”-nak nevezi; ez utóbbiak alá tartoznak az én-pólusból kiinduló aktusok, melyek az én éber-létét (Wachsein) jellemzik. Mindazonáltal a szembeállítás kapcsán Husserl leszögezi, hogy itt „semmiképpen sem kizáró ellentétről van szó, hanem a receptivitást inkább az aktivitás legalsó fokának kell tekinteni”⁶⁷.

⁶³ vö.: Hua XI, 148-149.o., ahol az affekcióról Husserl a következőket mondja: „Wir verstehen darunter den bewußtseinmäßigen Reiz, den eigentümlichen Zug, den ein bewußter Gegenstand auf das Ich übt – es ist ein Zug, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich und von da sich fortsetzt im Streben nach selbstgebender, das gegenständliche Selbst immer mehr enthüllender Anschauung”.

⁶⁴ Hua XVII, 22.o.: „Az eredendő passzivitás élményei, a működő asszociációk, azok a tudatélmények, amelyekben az eredeti időtudat, az immanens időiség konstitúciója játszódik le, nem képesek erre [értelemadásra].”

⁶⁵ Bernet, „Une vie intentionnelle sans sujet ni objet?” in: Bernet 1994.

⁶⁶ vö.: Hua XI, 154-158.o.

⁶⁷ EU, 83.o.: „[...] ist die Rezeptivität als unterste Stufe der Aktivität anzusehen”.

Ebben az összefüggésben ragadható meg a hülétikának a szubjektivitással kapcsolatos fontos sajátossága. A retencionális modifikációnak két szakasza van: a friss retencionalitásé és az üres retencionalitásé. A szemléletes mozzanatok fokozatos eltűnésével a „valami”, az „identikus” („Das”, „Identisches”) marad meg: az értelem végig megvan, ami változik, az az üres képzet és a szemlélet aránya – végül minden szemlélet eltűnik. Ami ezeknek a folyamatoknak a révén folytonosan alakul, azt nevezi Husserl „Reservoir”-nak. Ez az állandó „Reservoir” az, amely mindig az én rendelkezésére áll: az áramló élet nélküli, „holt” vagy inkább alvó alakban szedimentálódott értelmek. Ez teszi lehetővé nemcsak az aktív visszaemlékezést, hanem már a pár-képződést, az asszociációt is – az asszociációnál ugyanis egy ilyen értelem felébresztése történik meg. Konklúzióként azt vonja le Husserl, hogy a tudat már az én minden aktivitása előtt objektiválja önmagát: nem csupán van saját múltja, hanem ismeretre is szert tehet róla, az eredendő genezis lényegtörvényeinek megfelelően⁶⁸. A hülé szintjén működésben levő szubjektivitás tehát nem egy nem-változó, identikusként megmaradó, állandó szubsztancia, hanem önmagát egy történetben konstituáló szubjektivitás.

Ezek a fejtegetések a habitualításokkal rendelkező szubjektivitás koncepciója felé mutatnak. A szubjektivitás élete mint az állandóan folyó szedimentálódás története jelenik meg itt. „A genetikus analízisek témája annak érthetővé tétele, hogy a minden tudatfolyam lényegéhez tartozó fejlődés során, amely egyben énefejlődés is, hogyan fejlődnek ki azok a bonyolult intencionális rendszerek, amelyek révén végül a tudat és az én számára egy külvilág megjelenhet.”⁶⁹ A passzív szintézis tehát a tudatfolyamnak a szubjektivitás tudatos aktivitása, „állásfoglalása” nélküli sajátlagos mozgása.

A „tárgy nélküli intencionalitás” kifejezés arra utal, hogy ennek az intencionalitásnak a tárgya még nem jelölhető meg, nem nevezhető meg világosan – az állandóan folyó passzív szintézisnek ebben az értelemben „nincs tárgya”. „[...] az affekció minden tárgyiség konstitúciójánál lényegi szerepet játszik, úgyhogy nélküle egyáltalán semmilyen tárgy és semmilyen tárgyilag felosztott jelen nem lenne. Hülétikus tárgyiságok konstituálódnak [...] konstituáló létesülésben vannak; ennek a létesülésnek minden fázisában fázistartalmakkal rendelkezünk, amelyek maguk még nem tárgyak, de nem is semmik.”⁷⁰. Állandóan képződik, állandóan létrejövőben van valamilyen értelem, vagy inkább vannak bizonyos értelmek, ám ezek még csak kezdemények, nem pedig világos és határozott értelmek. A passzív szintézis

⁶⁸ vö.: Hua XI, 210.o.

⁶⁹ Hua XI, 24.o.: „[...] so ist es das Thema der *genetischen Analysen*, verstandlich zu machen, wie in der zum Wesen jedes Bewußtseinsstromes gehörigen Entwicklung, die zugleich Ichentwicklung ist, sich jene kompilizierten intentionalen Systeme entwickeln, durch die schließlich dem Bewußtsein und Ich eine äußere Welt erscheinen kann” (az én kiemelésem).

⁷⁰ Hua XI, 164.o.: „[...] Affektion schon in der Konstitution aller Gegenständlichkeiten ihre wesensmäßige Rolle spiele, so daß ohne sie überhaupt keine Gegenstände und keine gegenständlich gegliederte Gegenwart wären. Hyletische Gegenstände *konstituieren* sich [...], sie *sind* im konstituierenden *Werden*; in jeder Phase diese Werdens haben wir Phasengehalte, die nicht selbst schon Gegenstände und doch nicht nichts sind.”.

elemzésekor kénytelenek vagyunk ugyan a „tárgy” fogalmat alkalmazni, de ez nem jelenti azt, hogy ebben a rétegben tulajdonképpeni tárgyak lennének⁷¹. „A passzivitás teljesítménye és benne mint legalsó szint a hülétikus passzivitás teljesítménye az, hogy az én számára folytonosan előzetesen-adott és a továbbiakban esetlegesen adott tárgyiságok mezejét hozza létre. Ami konstituálódik, az én számára konstituálódik, és mindez végül egy teljesvalóságos környezetet kell konstituáljon, amelybe az én beleél, amelyre hat, amely által másrészt állandóan motivált. Az én számára a tudatszerűen konstituált csak annyiban van jelen, amennyiben afficiál. Valamely konstituált annyiban előzetesen-adott, amennyiben ingert gyakorol, és annyiban adott, amennyiben az én az ingerre reagál. Ezek a tárgyiasítás alapformái.”⁷².

A passzív szintézisek elemzése kapcsán láthatóvá válik, hogy a szubjektivitás mindig egyben az affekciók szubjektuma is, bármi más is még ezen kívül. Ennek megfelelően, a világ nem egyenlő a konstituált tárgyiságok világával. A világ egyszerre a nem-konstituált pre-tárgyiságok avagy affekcionális pre-tárgyiságok és a konstituált tárgyiságok világa. Ennek megfelelően: a szubjektivitás egyszerre a világ által meghatározott és a világ alakítója.

C. A transzcendentális szubjektivitás mint „eleven jelen”

Az időiség tárgyalásakor az *intencionális aktusok* és a *passzív szintézisek*, azaz a *tárgyiságok* és a *pre-tárgyiságok* szintjén kívül egy harmadik szintet is el kell különítenünk: magának a tudatfolyamnak vagy a transzcendentális szubjektivitásnak az időiségét.

Az idő állandóan folyó szintézis. Amit létrehoz, pontosabban amivel együtt létrejön, az maga a tudatfolyam. Itt azonban nehéz bármit is világosan megfogalmazni, anélkül, hogy ide nem illő fogalmakat alkalmaznánk: Husserl megfogalmazása szerint az idő-fenomén leírásához „hiányzanak a szavak”. Ezt a fordulatot Husserl rendkívül ritkán alkalmazza: kizárólag a tudatfolyam, az idő és a transzcendentális szubjektivitás kapcsán, melyeket az köt össze, hogy mindegyikük a fenomenológia végső tárgyát vagy ahogyan Husserl olykor nevezi: „ős-színert” (Urszene) jelöli meg. A fenomenológiai leírás nehézsége abból fakad, hogy a szubjektum-predikátum szerkezet azt sugallja, van valami, ami létrehozza az időt – ám az idő folytonos létrejövését semmi sem hozhatja létre, hiszen ha lenne valami, ami ezt létrehozná, annak időbelinek kellene lennie, azaz valami időbeli lenne az, ami magát az időt létrehozza. Ha a tudatfolyamot az idő (passzív) létrehozójának tekintjük, akkor látszólag vagy azt kell elfogadnunk, hogy a tudatfolyam időn kívüli vagy időtlen létező, vagy pedig az a lehetőség marad, hogy egy időbeli létező hozza létre az időt.

⁷¹ vö.: EU 81.o., 1.jegyzet: „az eredendő passzivitás területén tulajdonképpeni értelemben még egyáltalán nem beszélhetünk tárgyakról” („kann man im Bereich der ursprünglichen Passivität im eigentlichen Sinne noch gar nicht von Gegenständen sprechen”).

⁷² Hua XI, 162.o.

Ahogy Klaus Held fogalmaz: az időiség létrehozása avagy az idői létrehozás (Zeitigung) – és vele együtt a transzcendentális szubjektivitás – nyelvi leírása nem kerülheti el az „ontifikálás kényszerét”⁷³.

Idő és tudatfolyam azonban nem létrehozó és létrehozott kauzális viszonyában áll, és a kettő nem két különálló reális létező. A két mozzanatot ugyanannak két aspektusaként kell megragadnunk: a tudatfolyam nem más, mint magának az időnek a létrejövése.

A kései Husserl-kéziratokban ez az azonosság egy harmadik taggal bővül: a transzcendentális szubjektivitással. Ezek a fejtegetések amellet érvelnek, hogy a szubjektivitás nem más, mint a tudatfolyam, azaz nem más, mint az idő létrejövése. Noha Husserl sehol nem fogalmaz így, kései írásai alapján, amelyekben az álló-áramló eleven jelen „szubjektumon túli szubjektivitásáról” beszél, feljogosítanak erre az összekapcsolásra. A tudatfolyam álló-áramló, amennyiben nem is áll és nem is áramlik, hiszen éppen ez az, amihez képest minden létező áramlik; és szubjektumon túli, amennyiben nem egyenlő egy empirikus szubjektivitással.

A reflexió időbeli karakterének kapcsán jelentkező és gyakran felvetett problémának, miszerint a reflexiónak az adott, majd nyomtalanul eltűnő pillanatra való korlátozottsága lehetlenné tenné tartós-megmaradó ismeretek megszerzését, a szubjektivitással kapcsolatban is megvannak a maga implikációi. Ha nincs egy olyan szubjektum, amelynek számára megőrződnek az evidens ismeretek, ha a szubjektum számára a saját múltja nem adott, akkor nem lehetséges egységes szubjektum sem.

Am a fenti idő-elemzés alapján látható, hogy Husserl valójában nem zárja ki az evidencia, s ezzel a fenomenológia területéről a saját múltat. Ha a tudatfolyam egészére kiterjesztjük a dallam-észlelés kapcsán szerzett belátásokat, akkor azt mondhatjuk, hogy a saját múlt éppenséggel megmarad, retencionális formában. A szubjektum avagy a tudatfolyam szedimentum formájában magával viszi saját múltját retencionálisan.

Mindazonáltal az 1913-ban megjelent *Eszmék I*-ben Husserl nem a korábban kidolgozott idő-fenomenológia belátásai felől közelít a szubjektum-problémához. Mint már említettük, itt a végső-abszolút szubjektumot tartalom nélkülinek, tiszta valamire-való-irányulásnak nevezi. A retencionális múlt koncepciójával sokkal könnyebben összeegyeztethető az az út, amelyet Husserl más szövegekben követ a transzcendentális szubjektummal kapcsolatos megfogalmazásaiban. Ezek a szövegek⁷⁴, köztük egyébként már az *Eszmék II* is, éppen azt állítják, hogy a szubjektum nem tartalom nélküli, hanem minden egyes ősalapítás maradandó jegyeket hagy maga után, ami azt eredményezi, hogy a szubjektum sohasem „üres” vagy „tiszta”, ha ez utóbbin az értendő, hogy mentes mindenféle tartalomtól. Ezeket a jegyeket Husserl habitualitásoknak, a szubjektumot pedig a habitualitások szubsztrátumának nevezi. A szubjektum

⁷³ Held 1966, 155.o.

⁷⁴ Az alapszöveg ebben a tekintetben a *Karteziánus meditációk* (Hua I).

tehát állandó változás ugyan, ám a tudatfolyamban megjelenő ősalapítások révén megmaradó jellemzőkkel rendelkezik: az ősalapítások állandóan módosulva ugyan, de megmaradnak a tudatfolyamban.

A kései Husserl a transzcendentális szubjektivitást eleven jelenként írja le. A harmincas években számos kéziratban szerepel ez a téma, amelyet kritikailag elemez Klaus Held már idézett könyve⁷⁵. Held tézise szerint az eleven jelen a fenomenológia husserli változata számára nem ragadható meg. Ha megtartjuk a fenomenológia módszertani alapelvét („minden belátásra úgy kell szert tenni, hogy a reflexióban látjuk-megragadjuk a fenomént”), nem lehet választ adni a transzcendentális én létmódjára vonatkozó kérdésre – azért nem lehetséges a transzcendentális én ilyen látása-megragadása, mert ez szükségképpen annak objektiválásához-ontifikálásához vezetne. Márpedig a transzcendentális én ontifikálása annak meghamisítása lenne, hiszen a transzcendentális én az, amely számára minden: „Gegenüber”. Az eleven jelen, tehát a transzcendentális én nem konstituált, hanem az, ami minden konstitúciót elvégez.

A transzcendentális, végsőleg fungáló énre emiatt csak indirekt megnevezések alkalmazhatóak, őt magát nem lehet látni és megragadni. Időelőtti (vorzeitlich), ős-passzív (urpassiv), pre-reflexív. Még a látszólag pozitív jellemzésére szolgáló kifejezések – egyedi, faktikus, anoním – is sajátos értelemben szerepelnek. *Egyedi*, ám nem szolipszisztikus értelemben, nem annyiban, hogy kizárja vagy kétségbe vonja más transzcendentális ének létezését. Éppenséggel ugyanolyan bizonyos az, hogy más transzcendentális ének létezik, mint amennyire bizonyos, hogy én magam létezem, amennyiben sem saját magam, sem mások nem hozzáférhetők önmaguként a reflexió számára. *Faktikus*, ám nem a lényeggel szembeállított „faktum”, tény értelmében. A faktikus transzcendentális én minden, ez utóbbi értelemben vett tény alapja, nélküle nincs semmilyen tény, ám ugyanígy semmilyen lényeg sincsen. *Anoním*, de nem a szó tágabb értelmében⁷⁶, nem annyiban, hogy nem rendelkezik öntudattal, hanem annyiban, amennyiben nem ragadható meg, nem szemlélhető. Én magam vagyok, mindig is, ám amint megpróbálom megragadni, rögtön ontifikálok, és már nem mint végső konstituálót ragadom meg.

Noha tagadhatatlan, hogy a temporalizációként felfogott időtudat nem képes számot adni a világi szubjektum végességéről, sőt – mint a következőkben lesz róla szó – olykor a transzcendentális szubjektivitás halhatatlanságával kapcsolatos metafizikai állítások kísérik, az idő-fenomenológia mégsem szükségképpen vonja maga után, hogy a szubjektivitás egyfajta abszolút létező lenne, amely a tapasztalat világától különböző létrégióba tartozna. Az eleven jelenként megragadott szubjektivitás a későbbiekben azért lesz fontos számunkra, mert az ennek kapcsán megfogalmazott jellemzők (önmagát átörökítő, szedimentumként saját múltját megőrző, folytonosan módosuló, állandóan tárgy-konstituáló) az univerzális tapasztalati mező értelmében vett

⁷⁵ Held 1966.

⁷⁶ Tehát nem abban az értelemben, amelyben a *Válság*-könyvben szerepel az anonimitás fogalma, vö. pl.: 145.o.

szubjektivitás kapcsán újra jelentkeznek majd – ám azzal a különbséggel, hogy az univerzális tapasztalati mező kapcsán semmilyen értelemben nem merül fel a halhatatlanság problémája.

4. A tiszta én

A. A fogalom megjelenése a statikus fenomenológiában

A husserli fenomenológia első szövegében, a *Logikai vizsgálódások*-ban Husserl semmiféle tiszta ént nem fogad el. Amikor énről beszél, azon mindig az empirikus ént érti, lényegében a hume-i „Bündel von Perzeptionen”-t⁷⁷. Husserl ekkori felfogása szerint a tudat egysége mintegy magától konstituálódik, anélkül, hogy egy bármilyen értelemben vett tiszta ego lenne működésben mint unifikációs princípium.

Az 1901-ben megjelent második kötet ötödik vizsgálódásában Husserl azt írja, hogy nem találja a szükségszerű vonatkozási centrum értelmében felfogott „tiszta ént” – azaz a tiszta én vonatkozásában nincs olyan belátás-megragadás, amely a szemléleti megragadás követelményének eleget tenne. Később, amikor az 1913-as, második kiadásban erre a megjegyzésre visszautalva Husserl jelzi, hogy azóta „megtanulta látni a tiszta egőt”⁷⁸, ehhez hozzáteszi, hogy a mű szempontjából nem lényegi ez a felismerés⁷⁹. A *Logikai vizsgálódások* az egyedi *perceptuális* tudat egységét vizsgálja, és ennek kapcsán lényegtelen, hogy a tiszta én kérdésében hogyan foglal állást. Később azért fogja „megtalálni”, mert az interszubbektivitás problematikájának bevonása révén – a fenomenológiai tematika univerzálissá válásával – olyan intencionális tudat-fajták vizsgálatára is kiterjed a fenomenológia, mint az empátia. Ezek kapcsán ugyanis a más tudatfolyamoktól különböző saját tudatfolyam egységére is magyarázatot kell adni.

A logikai szféra alapjául szolgáló transzcendentális szubbektivitásnak mint tapasztalati mezőnek jelentős szerepet juttató késői logika művek, a *Formális és transzcendentális logika* és a *Tapasztalat és ítélet*, ennek nem mondanak ellent. Ezek célkitűzése az, hogy megmutassák: a formális logika transzcendentális logikai megalapozást követel meg, mivel a pre-predikatív szféra szolgál a predikatív szféra alapjául. A *Formális és transzcendentális logika* érvelése szerint (amely sok tekintetben megelőlegezi a *Válság*-könyvben kifejtett tudománykritikát) a hagyományos logika célkitűzése – az empirikus

⁷⁷ vö.: Bernet 1994, 301.o. Ahogyan Bernet megjegyzi, Husserl a „Bündel von Perzeptionen” kifejezést Th. Lipps Hume-fordítására utalva használja.

⁷⁸ Hua XIX/1, 374.o.

⁷⁹ Hua XIX/1, 376.o.: „... a tiszta énnel kapcsolatos itteni állásfoglalás irreleváns ennek a kötetnek a vizsgálódásai szempontjából. Bármilyen fontos ez a kérdés egyébként és mint tisztán fenomenológiai kérdés is, a fenomenológia rednkívül kiterjedt probléma-szféráit, amelyek bizonyos általánosságban az intencionális élményeket és ezeknek az intencionális objektumokhoz való lényeg-viszonyát érintik, anélkül is szisztematikus kutatásnak lehet alávetni, hogy az ember bármilyen módon állást foglalna a tiszta én kérdésében. A jelen vizsgálódások márpedig ilyen szférákra szorítkoznak.” ([...] die hier vollzogene [...] Stellungnahme zur Frage des reinen Ich für die Untersuchungen dieses Bandes irrelevant bleibt. So wichtig diese Frage sonst und auch als rein phänomenologische ist, so können höchst umfassende Problemsphären der Phänomenologie, welche in einer gewissen Allgemeinheit den reellen Gehalt der intentionalen Erlebnisse und ihre Wesensbeziehung zu intentionalen Objekten betreffen, einer systematischen Durchforschung unterzogen werden, ohne daß man zu der Ichfrage überhaupt Stellung nimmt. Ausschließlich auf Solche Sphären beschränken sich aber die vorliegenden Untersuchungen”.

tudományok alapjainak lefektetése, a tudományos gondolkodás által követendő szabályok rögzítése – azért problematikus, mert magától értetődőnek veszi a maga implicit ontológiáját. Ez a megkérdőjelezetlenül hagyott ontológia a logikai létezőket önálló, mindenfajta szubjektivitástól független létezőkként fogja fel. A transzcendentális logika feladata az, hogy azt a fundamentális belátást követve, miszerint a logikai létezők – csakúgy, mint minden létező – a transzcendentális szubjektivitás teljesítményeinek eredményei, egy új logikát dolgozzon ki: megvizsgálja a logikai létezők konstitúcióját, az itt működő intencionalitást, azaz: konstitúció-analízist végezzen. A konstitúció-analízis azonban nem a konstitúció logikai értelemben vett „elemekre bontását”, hanem a konstitúcióban rejlő implikációk kifejtését jelenti. A logikai létezők létmódja az ideális létezőkként való konstitúció eredményeképpen adódik. A szubjektum konstituálja őket úgy, mint amelyeknek ideális létezésük van. Azaz: a logikai tárgyak ideális létezőkként konstituáltak a szubjektum által, nem pedig ideális létezőkként „léteznek”, „önmagukban”. Ennek megfelelően, a transzcendentális logika feladata az, hogy a logikai-ideális létezők szubjektivitás általi konstitúcióját világítsa meg. A *Tapasztalat és ítélet*, amelynek eredetileg a *Formális és transzcendentális logika*-val együtt kellett volna megjelennie és a konkrét vizsgálódásokat kellett volna tartalmaznia, a pre-predikatív szférától fokozatosan felfelé, magasabb konstitúciós rétegek felé haladás menetét írja le: az idő-fenomenológiától a hülétikus fenomenológián át az intencionális fenomenológiáig. A pre-tárgyiságtól a tapasztalat tér-időbeli individuális tárgyiságaiig, onnan pedig a logikai, kategoriális tárgyiságokig, majd az általános tárgyiságokig. Mindezekben a logikai művekben tehát Husserl sem a tiszta én mellett, sem azzal szemben nem kell, hogy elkötelezze magát. A kései logikai művek, csakúgy, mint a *Logikai vizsgálódások*, explicit módon nem is foglalnak állást a tiszta én vonatkozásában. A tiszta én koncepciója nem ezen az úton jelent meg.

Az 1907-ben megjelenő transzcendentális epokhé kapcsán az a kérdés, hogy az epokhé végrehajtása után mi marad meg. Ha az „átállítódás” után, az „előjel megváltozását” követően nem marad meg – ha módosult formában is – minden korábbi tapasztalat, akkor nem kell minden korábbi, a természetes beállítódásra jellemző meggyőződést transzcendentál-fenomenológiailag megvilágítani; viszont ha minden megmarad, akkor a társ-szubjektumokra vonatkozó tapasztalatok is megmaradnak. Ezen túl azonban, ha csak az marad meg, amihez *apodiktikus evidencia* kapcsolódik, akkor nem csak más szubjektumok nem lehetnek a fenomenológiai vizsgálódás tárgyai, hanem már a saját múlt sem lehet az: akkor csak az „ez itt” marad meg. Ez persze azzal jár, hogy a transzcendentális fenomenológia már a közös világról sem tud számot adni.

A transzcendentális redukció kezdeti formája ezt a változat hozza – ezért nincs szükség arra, hogy Husserl bevonja a tiszta én problematikáját. Az 1907 körüli „transzcendentális fordulat” a tiszta tudatra való redukció, amely – mint a

bevezetésben említettük – nem jár együtt a transzcendentális szubjektivitás koncepciójának megjelenésével. Marbach kifejezésével, a transzcendentális redukció „szolipszista” változatának lehet ezt nevezni; mindazonáltal ezt ki kell egészíteni azzal, hogy egy olyan korlátozott értelmű szolipszizmusról van itt szó, amelyben az egyetlen szubjektivitás is pontszerű, most-szerű. Ez a szolipszista transzcendentális redukció arra szolgál, hogy a tudatot megtisztítsa minden empirikus apperceptiótól, tehát az empirikus egóhoz fűződő minden köteléktől. Husserlnek ebből az időből származó szövegei szerint a tiszta tudat nem tartozik „senkihez”⁸⁰.

A tiszta én problémájának megjelenéséhez az *interszjektív* transzcendentális redukció gondolatára van szükség. A szolipszista redukció korlátozottsága után a társ-szjektumok bevonása a transzcendentális fenomenológiába Husserl 1910-11-es előadásaiban, az *A fenomenológia alapproblémái*-ban⁸¹ történik meg. Az oldalak számát tekintve nincs sok az interszjektivitásról, ám az annál fontosabb. Husserl később mint az „interszjektivitas-előadásokra” vagy „Einfühlung-előadásokra” utal rá, és ahogyan az 1924-25-ös *Első filozófiá*-ban mondja⁸², az a jelentősége, hogy az addig korlátozott fenomenológiai redukciót itt terjeszti ki az interszjektivitásra. A kiterjesztést a kettős redukció kifejezés jelöli: ez arra utal, hogy a redukcióban nem csak az élmény, hanem az élményben intencionálisan tartalmazott re-prezentált élmény is reflexíve fenomenológiailag tisztán megragadható. Ennek megfelelően a fenomenológia kiterjedhet a beleérzésben re-prezentált (vergegenwärtigte) idegen-élményre is.

A kettős fenomenológia redukció bevezetését az tette lehetővé, hogy Husserl elhagyta a karteziánus apodikticitás, az abszolút-kétségbevonhatatlan adottság követelményét. Annak ellenére, hogy a re-prezentáció soha nem abszolúte adó, mégis a fenomenológia szükségszerű része⁸³.

Ezzel a kiterjesztéssel a fenomenológia teljes ideája más lesz – így válik univerzálissá a fenomenológiai tematika. Az új tematika természetesen új problémákat hoz, köztük az *egy* tudat (az *egy* tudatfolyam) egysége princípiumának problémáját, szemben a más tudatokkal. Ez a kérdéskör pedig lényegileg meg fogja határozni azt, hogy Husserl milyen álláspontot foglal el a tiszta én kapcsán.

Az *Eszmék I* (1913), a transzcendentális fenomenológia első nagy műve azonban nem ezt az utat követi. Célja az, hogy lefektesse az alapokat a konstitúció-analízisek számára. A redukciók révén mindennek a létezését felfüggesztem, ami kétségbevonható – a környező világ, a természettudományok, a vallás világát. Így jut el Husserl végül a

⁸⁰ Bernet 1994, 302.o.

⁸¹ Hua XIII, 111-194.o.

⁸² vö.: Hua VIII, 174.o., 2.jegyzet.

⁸³ vö.: „Grundprobleme der Phänomenologie”, 1910-11, in: Hua XIII, 111-194.o.; vö.: Hua XIII, „Einleitung des Herausgebers”, xxxv.o., és Marbach 1974, 81-87.o.

„világmegsemmisítés” (Weltvernichtung) révén az abszolút tudathoz, mint reziduumhoz. A tiszta én létezésében nem lehet kételkedni, hiszen maga a kételkedés is ennek a tiszta ének az aktusa. A tiszta én irányultság, odafordulás, foglalatosság, állásfoglalás: teljesen üres lényegkomponensek tekintetében: „tiszta én, és semmi több”⁸⁴.

Az *Eszmék I* a tiszta tudatot – mint Heidegger elemzése is megmutatja – a kifejezés négy értelmében is abszolút létként jellemzi⁸⁵. Abszolút lét egyrészt az immanens lét értelmében: míg a külső észlelés tárgyai transzcendensek, a reflexió számára adott intencionális élmények immanensek. Másrészt az abszolút adottság értelmében, mivel a a transzcendens létezővel szemben maga a reflektált nem közvetetten, nem szimbolikusan, hanem abszolút módon, originárisan adott. Harmadrészt abszolút lét a „nulla re indiget ad existendum” értelmében: a reális létezők akár nem is létezhetnek, semmi nem változik a tudat tekintetében – a tudat mint konstituáló lét abszolút. Negyedrészt pedig a tudat „tiszta lét”, amennyiben az élőlényhez való kötöttsége nélkül tekintjük⁸⁶. Mindezeket a megfontolásokat Heidegger kritikája joggal utasítja el.

Azonban a husserli „transzcendentális szubjektivitás” problematikájának ez csak *egyik* mozzanatát alkotja, ennél fogva tévedés lenne az ennek alapján megfogalmazható bírálatot a husserli filozófia egészére kiterjeszteni. Ahogyan Marbach az *Eszmék I* írásának időszakából származó más szövegek vizsgálata révén megmutatja, „a tiszta én Husserl számára nem volt olyan „biztos” dolog, mint amilyenek az *Eszmék I* alapján tűnhet. Husserl állásfoglalása abban a kérdésben, hogy a tiszta én a tiszta fenomenológiában egyáltalán elengedhetetlen-e, közvetlenül az *Eszmék* végső kimunkálása idejéig eldöntetlen, „hipotetikus” maradt”⁸⁷. Másfelől, az *Eszmék I* tiszta éne vonatkozó állásfoglalása „Husserl szemében is elégtelen maradt”⁸⁸. Az 1930-as *Nachwort*-ban Husserl azt írja, hogy az *Eszmék I* nem teljes, mert a *Fundamentalbetrachtungen*-ben nem szerepel a transzcendentális interszubjektivitás problémája⁸⁹, a *Válság*-könyvben pedig kifejezetten a tiszta ego kapcsán fogalmazza meg korábbi műve kritikáját. Eszerint „a transzcendentális epokéhoz vezető jóval rövidebb út, amelyről az *Eszmék egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia* című művemben szóltam [...] azzal a jelentős hátránnyal bír, hogy szinte egyetlen ugrással már a transzcendentális egoéhoz vezet ugyan, azonban [azt] tartalmilag teljesen üresnek

⁸⁴ vö.: Hua III/1, 179.o.

⁸⁵ vö. Heidegger 1979, 123-148.o.

⁸⁶ vö.: Hua III/1, 103-106.o.

⁸⁷ Marbach 1974, 133.o.: „Husserls Stellungnahme zur Frage, ob das reine Ich in der reinen Phänomenologie überhaupt unerlässlich sei oder nicht, blieb bis unmittelbar von der Zeit der endgültigen Ausarbeitung der *Ideen* unentschieden, 'hypotetisch'”.

⁸⁸ uo., 133.o.: „Die Stellungnahme des Werkes zum reinen Ich bleibt schliesslich, übrigens in Husserls Augen selbst, unbefriedigend, und sie fand denn auch schon zu seinen Lebzeiten scharfe Kritik”; Husserl *Ideen I*-re vonatkozó kritikájával kapcsolatban ld. még: uo. 304-305. o.

⁸⁹ „Nachwort zu meinen Ideen”, in: Hua V.

mutatja”⁹⁰. Azonban az *Eszmék* második részében sincs rendszeresen végigvezetve az interszubsztivitásra való kiterjesztés. Részben ez az oka, hogy Husserl 1921-ben feladja az *Eszmék* kidolgozásának tervét és új szisztematikus műbe fog, *A fenomenológia alapproblémái* bevonásával.

Az *Eszmék I* a „statikus fenomenológia” alapműve: általában véve az intencionális tudat szerkezetét, mozzanatait, a tudataktusok fajtáit vizsgálja, anélkül, hogy ezeket az áramló tudatfolyammal kapcsolatba hozná – ennek a hiánya okozza, hogy a szubsztivitásnak a genezissel összefüggő jellemzői itt nem jelenhetnek meg. Mindazonáltal a későbbi, összetettebb szubsztitum-felfogás nem veti el teljesen az itteni belátásokat: valójában az itt szereplő „tiszta én” áll legközelebb ahhoz, amit később Husserl a tudataktusok szubsztitív pólusaként jelöl meg. A „tiszta én” mint pólus ugyanakkor pusztán annyit fejez ki, hogy minden tudataktusnak, minden tulajdonképpeni-végrehajtott aktusnak és minden affekciónak én vagyok az egyik pólusa. Ez a fogalom pedig – ha a heideggeri kritikát elfogadva pusztán ebben az értelemben tartjuk meg – semmiképpen nem vonja magával, hogy a tiszta én valamiféle abszolút létező lenne.

B. A fogalom késői alakjai: ős-én, eredendő én

A kései Husserl-írások is a transzcendentális én újabb megnevezéseit tartalmazzák. A *Válság*-könyben szereplő „ős-én” fogalma sorolható ide, valamint egyes kései, a harmincas évekből származó szövegek, amelyek az abszolút ént halhatatlannak nevezik. A fenomenológiai „princípiumok princípiuma”, mint többen rámutattak⁹¹, a végső létező értelmében vett transzcendentális szubsztitívitás létezésének belátásánál megsérül, a transzcendentális szubsztitívitást ugyanis nem lehetséges ugyanúgy szemlélni, mint minden más tárgyiságot. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy a „princípiumok princípiuma” már a husserli-finki *VI. karteziánus meditáció* szövege szerint sem rendelkezik univerzális érvénnyel: a progresszív-produktív fenomenológia feladata éppenséggel a nem-szemléletes tárgyiságok elemzése lesz⁹². A kései Husserl az idetartozó problémák között tárgyalja a gyermekkor, a fáradtság, az álom, az álom nélküli alvás és a halál fenomenológiai problémáit.

Az interszubsztitívitással kapcsolatos szövegeket tartalmazó kötetben szereplő egyik elmélkedés szerint „az abszolút 'ego' időtlen (unzeitlich), minden idői létrehozás (Zeitigung) és minden idő, minden létegyiség, minden világ hordozója, egy második értelemben is transzcendentális”⁹³. A *Hua XXIX*-ben pedig, amely a *Válság*-könyvhöz kapcsolódó szövegeket tartalmazza, az olvasható: „A halál a transzcendentális ego leválása az emberként való ön-

⁹⁰ Hua VI, 157-158, magyarul: 196.o.

⁹¹ Held 1966, 136-137.o.

⁹² vö.: 6. fejezet.

⁹³ Hua XV, 587.o.: „[...] ist das absolute 'ego' unzeitlich, Träger aller Zeitigungen und Zeiten, aller Seinseinheiten, aller Welten, auch in einem zweiten Sinn transzendentaler” .

objektívációról.”, egy lábjegyzetben szerint pedig: „Az eredendő élet nem kezdődhet el és nem érhet véget.”⁹⁴ Valamivel hosszabban kifejtve: „Az ember nem lehet halhatatlan. Szükségszerű, hogy az ember meghal. Az embernek nincsen semmilyen világi pre-egzisztenciája, a tér-időbeli világban korábban semmi volt, és azután semmivé lesz. Ám a transzcendentális eredendő élet, a végsőleg világ-létrehozó élet és annak végső énje nem lehet, hogy a semmiből jöjjön létre és a semmibe tűnjön el; ‘halhatatlan’, mivel a halálnak vele kapcsolatban semmi értelme nincsen, etc.”⁹⁵ Ezek az idézett szövegek legalábbis ellentmondásosak. Ugyanis ha a transzcendentális én nem azonos a tér-időbeli empirikus, világi énnel, akkor valóban értelmetlen a transzcendentális én haláláról beszélni. Ám mi értelme van egyáltalában, akár tagadólag is felvetni a transzcendentális én halhatatlanságának problémáját, ha valójában a funkcionálás *centrumáról*, a tapasztalat *mezejéről* vagy éppenséggel a tudataktusok szubjektív *pólusáról* van szó?

⁹⁴ „Die antropologische Welt”, in: Hua XXIX, 332.o.: „ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch”. ill. 334.o., jegyzet: „Das ertümliche Leben kann nicht anfangen und audhören”.

⁹⁵ uo. 338.o.: „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein. Aber das transzendentale ertümliche Leben, das letztlich welterschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist ‘unsterblich’, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.”.

5.A transzcendentális szubjektivitás mint funkcionáló centrum

A funkcionális centrumként felfogott tiszta én elképzelése, ahogyan Marbach megmutatta, a tudatfolyam egységének kérdése kapcsán jelenik meg. A husserli válasz szerint az élmények egységét az biztosítja, hogy van bennük egy közös vonatkozás. Ez a vonatkozás ragadható meg a tiszta vagy transzcendentális én fogalma révén.

A funkcionálás centrumaként felfogott szubjektum az *Eszmék II*-ben jut először fontos szerephez. Az itt kifejtett elképzelés szerint a tiszta én a tudataktus sugarának kiindulópontja, mely csak absztraktíve választható le az aktusokról: bennük funkcionál⁹⁶. Azonban míg minden *cogito* a maga minden alkotóelemével (Bestandstücken) az élmények folyamában keletkezik és tűnik el, a tiszta szubjektum nem keletkezik és nem tűnik el, noha a maga módján „fellép és lelép”⁹⁷. A tiszta én két értelemben is *Funktionszentrum*⁹⁸: „minden tudatélet kiáramláscentruma és beáramláscentruma”⁹⁹. Az előbbi az úgynevezett „végrehajtott aktusokra” vagy „tulajdonképpen *cogito-ra*” vonatkozik, az utóbbi pedig az affekciókra. A tiszta én a funkció identikus szubjektuma.

A tiszta én vagy az öntudat tehát nem élmény, és nem is egy élmény tárgya. A tudatfolyam egységét az azt alkotó mozzanatok közös vonatkozása adja, nem pedig valamiféle szubsztancia. Husserl Kantot idézi: „A tiszta egónak kísérhetnie kell minden képzetemet. Ez a kanti kijelentés megfelelő értelmet vesz fel, ha a képzetek közé értünk minden homályos tudatot is.”¹⁰⁰ Azaz: potenciálisan bármikor bármely tudatról beláthatom, hogy az én tudatom. A szubjektum folytonosan működő, folytonosan konstituáló szubjektum. Az a megfogalmazás, hogy a tiszta én konstituál mindent, némileg félrevezető, hiszen ennek alapján úgy tűnik, mintha a tiszta én megelőzné a konstituálást. A tiszta én azonban csak vonatkozási centrum, nem pedig distinkt létező: az „emberi szubjektum” konstituál mindent, de úgy mint tiszta én.

Öntudat nélkül nem lehetséges tárgy tudat, hiszen a tárgy a konstituálás révén jön létre mint intencionális tárgy, amikor pedig konstituálom, közben a konstituálásnak is a tudatában kell lennem, hiszen különben semmilyen tárgyi egységet nem konstituálhatnék. Konstituálásakor egyfelől a tárgynak tematikus tudatában vagyok, másfelől pedig önmagamnak mint identikus konstituálónak atematikusan vagyok tudatában. Saját magam eleven jelenként mindig egyszerre adva van a tárgyiságokkal.

Az 1929-ben megjelent *Formális és transzcendentális logiká*-ban szintén ehhez hasonlóan érvel Husserl: a transzcendentális szubjektivitás abszolút létező, melyhez képest minden létező relatív; a transzcendentális szubjektivitás

⁹⁶ Hua IV, 99.o.

⁹⁷ Hua IV, 103.o.: „auftritt und abtritt”.

⁹⁸ Hua IV, 105.o.

⁹⁹ Hua IV, 105.o.

¹⁰⁰ Hua IV, 108.o.: („*Das reine Ich muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Diese Kantische Satz hat einen guten Sinn, wenn wir unter Vorstellungen hier alles dunkle Bewußtsein verstehen.*”)

mindig egyben önmagának a tudata is (bármilyen másnak is a tudata még ezen kívül); éppen ezért van, hogy mindenkor lehetséges reflexió; a transzcendentális fenomenológia a transzcendentális szubjektivitás önkifejtése¹⁰¹.

Ez az öntudat azonban nem tematikus tárgytudat, hanem aematikus szubjektum-tudat. A transzcendentális szubjektivitás sohasem adódik tárgyként, abban az értelemben, ahogyan minden, ami számára létező, tárgyként adódik. A tárgy adottsága a tárgy konstitúciója a transzcendentális szubjektivitás révén, ami a hülé felfogása (Auffassung) révén áll elő: valamilyen anyagot valamilyen módon, valamilyen értelemben fogok fel. Ezzel szemben a transzcendentális szubjektivitás nem egyszerűen nem így konstituálódik, hanem egyáltalán nem is konstituálódik: a transzcendentális szubjektivitás minden konstitúció szubjektuma, minden konstituált konstituálója, anélkül, hogy önmaga konstituált lenne.

Amikor Husserl a *Karteziánus meditációk*-ban minden konstitúció orientált jellegéről beszél, ezt annak a belátásnak az általánosításaként értelmezhetjük, amely szerint a szubjektivitás orientációs centrumként funkcionál. Husserl itt amellet érvel, hogy minden réteg konstitúciója az *orientált konstitúció* törvényszerűségét követi: primordiális és szekundér konstituáltat előfeltételez¹⁰². „Bármilyen *világ* konstitúciója a saját élményfolyamból kiindulva jut el az élmények nyitottan végtelen halmazain keresztül az objektív világ legkülönbözőbb objektívációs rétegeiig. Ez a folyamat az orientált konstitúció törvényszerűségeit követi, mely különböző szinteken, de mindenkor a szó legtágabb értelmében föltételezi a primordiális és a szekundér konstitúciót. A primordiális mindenkor új értelmi szintként jelenik meg a szekundér konstituált világban, és ennek megfelelően az orientált adottság módok központi eleme lesz. [...] Az élményáram az egymáson kívül létező mozzanatok [...] rendszere, mely a primordiálisan konstituálódó eleven jelen központi eleme körül bontakozik ki [...] Saját lelkes testem (Leib) az általunk használatos, specifikus értelemben vett primordiális szférán belül központi eleme a *természetnek* [...] Pszichofizikai testem hasonlóképpen primordiális szerepet játszik az egymásonkívüliség objektív világának konstitúciójában, melynek orientált adottság módjaiba ismét csak központi elemként lép be [...] a kulturális világ is egy null-elemre, azaz bizonyos *személyiségre* vonatkozóan, orientáltan adódik. Itt én és a saját kultúrám a primordiális, az *idegen* kultúrával szemben”. Az orientáltság ezzel a

¹⁰¹ Hua XVII, 295.o.: „a tudatélet [...] nem létezhet evidencia nélkül [...] és a külső tapasztalat folyama nélkül” („[...] ein Bewußtseinsleben [...] ohne Evidenz nicht sein kann und es [...] nicht sein kann ohne einen Strom äußerer Erfahrung”; valamint uo., 279-80.o.: „Az abszolút létező az intencionális élet formájában létezik, bárminek van is tudatában belsőleg, ugyanakkor önmagának a tudata is. Pontosan ezért képes [...] bármikor reflektálni önmagára, tematizálni önmagát” („Absolut Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens, das, was immer es sonst in sich bewußt haben mag, zugleich Bewußtsein seines selbst ist. Eben darum kann es [...] wesensmäßig auf sich selbst [...] reflektieren, sich selbst thematisch machen”).

¹⁰² Hua I, 161-162.o., magyarul: 150-151.o. (a fordítást némileg módosítottam).

fenomenológia általános, minden szintre érvényes jellemzőjeként jelenik meg, mely még az „idegen” kultúrák konstitúciójának szintjén is érvényesül.

6. A fenomenológizáló én mint szemlélő

A/ A VI.karteziánus meditáció – Husserl és Fink

A *VI. karteziánus meditáció*, csakúgy, mint Fink 1933-ban megjelent írása, a „Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, sajátos viszonyban áll Husserl filozófiájával: noha Fink jegyzi őket, Husserl mindkettőt saját fenomenológiája pontos bemutatásaként értelmezi. Az utóbbi tanulmány kapcsán azt írja, hogy annak nincs olyan állítása, mellyel ne értene egyet¹⁰³; az előbbit pedig Fink abban az időben írta, amikor Husserl asszisztenseként dolgozott, és naponta konzultált a mesterrel a készülő szöveggel kapcsolatban. A Fink-szöveget Husserl azután több alkalommal átnézte és széljegyzetekkel látta el¹⁰⁴. Mindezt tekintetbe véve, némi megszorítással a *VI. karteziánus meditáció*-t a husserli transzcendentális fenomenológia részeként olvashatjuk. A husserli felfogástól való viszonylagos eltérést Fink az egyik előszó-tervezetben a következőkben jelöli meg: Husserl szerint a szöveg túlságosan élesen szembeállítja egymással a konstituáló és a fenomenológizáló egót; a transzcendentális közlés (predikáció) nehézségeit eltúlozza; továbbá Husserl vitatja, hogy csak „látszólagos” lenne az, hogy az „ember” filozofál, mivel szerinte az „ember” maga a transzcendentális ego, azaz az individuáció szintjén nem jelentkezik a transzcendentális szubjektum és az ember különbsége¹⁰⁵.

A *VI. karteziánus meditáció* a transzcendentális fenomenológia módszertanának *vázlatát* tartalmazza: maga Fink is kiemeli, hogy az írás a „transzcendentális módszertan” inkább csak mint problémát exponálja, tehát inkább csak az ideáját jelzi, semmint részletekbe menő kidolgozását adja¹⁰⁶.

A fenomenológia „elemtana”, a kanti felosztás analógiájára, két részből áll: a kanti „analitika” megfelelője itt az intuitív-regresszív fenomenológia, a „dialektikáé” pedig a konstruktív fenomenológia. Az *intuitív-regresszív fenomenológia* a reduktíve adott transzcendentális szubjektivitás konstitúcióanalízise. A fenomenológiai redukció révén a transzcendentális szemlélő, amely nem tételezi a világot, e mögé kérdez vissza: így tárul fel a filozófia tulajdonképpeni témája, a transzcendentális világkonstitúció. A *konstruktív fenomenológia* a transzcendentális élet intuitív adottságait meghaladó konstrukciók egészének tárgyalása: olyan kérdéseket tárgyal, amelyek az intuitív-regresszív fenomenológia eljárása számára hozzáférhetetlenek, mivel témái intuitíve, szemléletileg nem adóttak. Fink nem ad konkrét válaszokat, sőt még a felvetések is igen kevésbé körvonalazottak. Összefoglalóan úgy fogalmaz,

¹⁰³ vö.: Husserl előszava, in: Fink 1966, viii.o.: „in derselben [mármint Fink értekezésében] kein Satz ist, den ich mir nicht vollkommen zueigne”.

¹⁰⁴ Ezeket a szöveg-kiadás lábjegyzetekben közli; továbbá a mű második kötete mellékletekként közvetlenül Husserltől származó szövegeket is tartalmaz

¹⁰⁵ vö.: Fink 1998/II, 183.o.

¹⁰⁶ vö.: Fink 1998/II, 184.o.

hogy a transzcendentális elemtan témája a konstituáló transzcendentális szubjektivitás, szubjektuma pedig a transzcendentális szemlélő.

A transzcendentális módszertan „a fenomenológia fenomenológiája”. Az elemtannal ellentétben ennek témája is és szubjektuma is a transzcendentális szemlélő.

A mű jelentőségét a szubjektivitás-problémája szempontjából az adja, hogy itt tematizálódik a konstituáló és a szemlélő transzcendentális szubjektivitás viszonya. A probléma abban áll, hogy miképpen lehetséges, hogy a transzcendentális szubjektivitás állandóan konstituál, ezt a konstituálást mégis tárgygyá tudja tenni. Hogyan lehetséges, hogy a konstituáló és a fenomenologizáló szubjektivitás identikus, mégis saját magát tematizálni tudja? Nem kell-e emiatt a kettőnek ontológiailag különböznie egymástól?

A választ a transzcendentális élet dualizmusának koncepciója jelenti: eszerint a transzcendentális létben belül egy *szakadék* választja el egymástól a konstituáló transzcendentális létet és a fenomenologizáló-szemlélő transzcendentális létet (Kluft, Scheidung, Entzweiung). Fink fejtegetése szerint a fenomenológiai redukcióban, a szemlélő „produkálásával” a transzcendentális élet magán kívülre lép, megkettőződik. Ez a megkettőződés a lehetőségfeltétele a transzcendentális szubjektivitás ezt követő „önmagához-jövésének”. Fink kiemeli, hogy a transzcendentális szemlélő csak funkcionális exponense a transzcendentális-konstituáló életnek: *nem konstituáló*, hanem éppenséggel transzcendentális másfélesége révén a konstituáló szubjektivitás öntudatra jövését teszi lehetővé.

A fenomenológiai redukció révén nem a világot veszítjük el, hanem a világba-vesztést (Weltbefangenheit). Pontosabban, a világot nem elveszítjük, hanem csak abszolút jellegétől fosztjuk meg: a világ a redukció után mint végtermék jelenik meg. A transzcendentális redukcióban a transzcendentális élet önmagán kívülre kerül, meghasad, megkettőződik; csak így jöhet önmagához, mivel amíg egységben folyik a transzcendentális élet, addig nem lehet önmagának tudatában, hanem anoním módon működik¹⁰⁷. A fenomenológia témája nem a világ és nem a transzcendentális szubjektum, hanem: a konstituáló folyamat, a konstituáló létesülés (Werden). A transzcendentális szubjektivitás és a világ korrelációja az elsődleges: „a konstitúció létesülése a konstituáló szubjektivitás ön-megvalósítása a világ-megvalósításban”¹⁰⁸.

A transzcendentális és a mundán lét különbsége tehát nem tartalmi, hanem az a *mód* tér el gyökeresen, ahogyan a transzcendentális és a mundán létező létezik. Ennek kapcsán jelentkezik a fenomenológiai közlés vagy predikáció kettős problémája: egyfelől abban áll, hogy a transzcendentális beállítódás belátásait a fenomenológia kénytelen a hagyományos filozófiai nyelven kommunikálni, hiszen a közlésnek azok számára kell érthetővé tenni ezeket a belátásokat, akik nem hajtották végre a transzcendentális epokhét; másfelől

¹⁰⁷ Fink 1998/1, 26.o.

¹⁰⁸ Fink 1998/1, 49.o.

maga a transzcendentális szubjektivitás csak a világi létezőkkel való analógia révén ragadható meg. Ezért a fenomenológia kénytelen „úgy tételezni a transzcendentális szubjektivitást, *mintha* létező lenne”¹⁰⁹, noha tekintetbe véve, hogy minden hagyományos értelemben vett létező konstitutív létesültség (Gewordenheit), maga a létezők „létesülése” már nem létező. Ez az a probléma, mellyel korábban, az „eleven jelen” értelmében vett transzcendentális szubjektivitás kapcsán már találkoztunk.

Akkor hogyan lehet meghatározni a fenomenologizálást mint a transzcendentális lét tapasztalatát? A konstituáló szubjektivitás nem válik le a világról, nem attól külön van, hanem a világ az, ahova a konstituáló szubjektivitás életfolyamata terminál. „A transzcendentális lét tapasztalata csak analogikus értelemben tapasztalat. A fenomenológiai szemlélő teoretikus tapasztalata produktív: ontifikálja a transzcendentális szubjektivitás ’előzetesen létező’ életfolyamatait, és ezért bizonyos – a produktivitás semmilyen világi előzetesen adott módjával összehasonlítható – értelemben produktív”¹¹⁰.

Fink tehát szétválasztja egymástól a konstituált-világi létet és a transzcendentális létet, és az utóbbit előzetes-létnek nevezi. Ám ezzel hasonló a probléma, mint a korábban tárgyalt ős-én vagy eredendő én fogalmaival: a transzcendentális vagy „előzetes lét” belátása valójában nem egyeztethető össze a szemléleti igazolás elvével. A szemlélő-fenomenologizáló szubjektivitás tevékenységét inkább az emberi szubjektivitás egy sajátos funkciójának kell tekintenünk, ahelyett, hogy ontologizáljuk vagy éppenséggel „pre-ontologizáljuk”. Abból, hogy képesek vagyunk szemlélni a világ konstituálódását vagy létesülését, nem jogosult arra következtetni, hogy a világi létezésen túli vagy éppenséggel azt megelőző „előzetes lét” transzcendentális birodalmáról is beszélhetünk.

Azok a problémák, amelyeket Fink felvet, valójában a végső megalapozás, a „magukhoz a dolgokhoz” való visszatérés lehetőségére való rákérdezés problémái. A transzcendentális fenomenológia végsőleg megalapozó jellegének biztosítása kényszeríti ki ezeket a kérdéseket. Egyfelől ugyanis a transzcendentális fenomenológia végsőleg megalapozó tudomány kíván lenni, ugyanakkor mégiscsak az ember az, aki ezt a tudományt kivitelezi. Az életvilág, a természetes beállítódás világa az, ahonnan el kell jutni a *transzcendentális szubjektivitás* szférájába. Ha a szemlélő transzcendentális szubjektivitás nem gyökeresen más, mint a világi szubjektivitás, akkor nem világos, miként lehetne minden világi előfeltételezéstől mentesen tematizálni a megismerést, a világ létezését. Fink a transzcendentális redukciót emiatt egyenesen „embertelenítésnek” nevezi: „A fenomenologizálás egyáltalán nem emberi lehetőség: épp az ember embertelenítése, az emberi egzisztencia transzcendentális szubjektumba való átmenete. Az ember mint ember nem tud fenomenologizálni. A redukció végrehajtása túlvezet az emberen. Paradox

¹⁰⁹ Fink 1998/1, 83.o.

¹¹⁰ Fink 1998/1, 86.o.

módon kifejezve: amennyiben az ember végrehajtja a redukciót (emberteleníti magát), egy olyan cselekedetet hajt végre, amelyet mint ember nem képes végrehajtani”¹¹¹. Az életvilágbeli és a transzcendentális szubjektivitás gyökeresen más: “A transzcendentális szubjektivitás a természetes beállítódásban nem is adott és nem is előzetesen-adott: semmilyen értelemben nincs meg”¹¹².

B/ Husserl és Heidegger

A heideggeri fenomenológiában, mely minden tudatfilozófiától el akar távolodni, természetesen nincs szó epochéról, és ennek megfelelően arról sem, hogy valamiféle transzcendentális konstitúció révén állna elő a mindennapok világa. Ám a filozófiai kezdet problémája – miként jut át a filozofáló szubjektum a mindennapi-életvilágbeli létezés beállítódásából a filozófiai beállítódásba? –, melyre Husserlnél a fenomenológiai epoché jelenti a választ, itt is jelen van. Minden filozófia szükségképpen valamilyen választ ad – de legalábbis implikál – arra a kérdésre, hogy miként tesz szert a filozófia a maga témájára, hogyan és milyen pozícióból tematizálja a fenoméneket. Heidegger a természetes beállítódás, a világba való beleélés (Hineinleben) feladásának a motiválóját magán az életvilágon, saját kifejezésével: a „világban-benne-léten” belül mutatja fel.

A husserli transzcendentális szubjektivitás helyett Heideggernél a jelenvalólét vagy ittlét (Dasein) kerül középponti szerepbe. Mindazonáltal a sajátos terminus megválasztásával a *Lét és idő* nem magát a szubjektivitást tagadja, hanem a szubjektivitás egy adott felfogását: azt a teoretikus beállítódásra jellemző elképzelést, amely szerint az alapvető viszony a szubjektum és az objektum szembenállása vagy különállása lenne, ennek megfelelően pedig a szubjektum az objektumoktól különálló, distinkt létező lenne¹¹³. A heideggeri egzisztenciális analitika a jelenvalólétet világban-való-létként tárja fel, azaz olyan létezőként, amely mindig is a világgal és másokkal együtt létezik; az „ember” mint világban-benne-lét tematikussá válását pedig a „szokatlan”, a „váratlan”, a „hiány” vagy „távollét” megjelenésével magyarázza. Heidegger eljárását husserli nyelven megfogalmazva „kétszeres redukcióról” beszélhetünk: egyfelől a váratlan révén a világban-benne-létből, másodszer a szorongás révén a nem-tulajdonképpeniségből a tulajdonképpeniségbe való kiemelkedésről¹¹⁴.

Az első „redukció” a természetes élet diszfunkcionálása révén megy végbe – ennek révén válik láthatóvá a világban-benne-lét; a második „redukció”

¹¹¹ Fink 1998/1, 132-133.o.

¹¹² Fink 1998/1, 42.o. Mindazonáltal, ahogyan az alábbiakban jelezni fogom, Fink válasza nem ennyire egyértelmű.

¹¹³ Øverenget a *Phaenomenologica*-sorozatban megjelent értekezésében a heideggeri szubjektivitás-felfogás vizsgálatakor hasonló tézis mellett érvel (Øverenget 1998).

¹¹⁴ Bernet 1994, 18-35.o. Ahogyan Bernet megjegyzi, a redukció problémájának a *Lét és idő* kapcsán való felvetése Courtine-tól származik.

pedig a szorongás révén megy végbe – így válik láthatóvá a jelenvalólét tulajdonképpeni léte. Az első redukció Husserlnél is megvan, még hozzá nagyjából ugyanúgy, mint Heideggernél: Husserl az *Eszmék II*-ben, a perszonális beállítódást a teoretikus beállítódással szembeállítva hasonló distinkciót vezet be, mint amit Heideggernél a kézhezálló és a kéznéllevő (*Zuhandenes, Vorhandenes*) fogalmai jelölnek¹¹⁵. A különbség az, hogy míg Husserlnél egy „ugrás” révén jelenik meg a lét, Heideggernél egy olyan esemény révén, amely váratlanul éri a jelenvalólétet. Ez az első „redukció” Heideggernél valójában három mozzanatra vonatkozik: a vonatkozásokra, az eszköz térbeliségére és az együttlétre. Mindhárom egy távollét alapzatán válik láthatóvá.

A mindennapiságban a világ olyan vonatkozasegész, olyan jelentésség, amelyről explicit módon nem tudunk. Ennek a világnak a tárgyiságai kézhezálló eszközök, amelyeket folyamatosan használunk, anélkül, hogy mint tárgyaknak tudatukban lennénk. Ezek az utalások vagy vonatkozások (*Verweisung*) a feltűnés, a tolakodás és a makrancosság révén válnak láthatóvá¹¹⁶: az eszközök kézhezállósága akkor tűnik elő, amikor egy eszköz nem működik, vagy nincs a helyén, vagy éppenséggel a gondoskodás útjában áll. A világban létezve ugyanakkor mindig is másokkal együtt létezőnk, és az egyedülletben válik láthatóvá, hogy létünk másokkal-való-lét, az egyedüllet pedig ennek deficiens módusza.

A második redukció magának a kézhezállóságnak a „semmijét”, annak hiányát fedi fel, a szorongás révén. A heideggeri elemzés szerint a szorongás: kettős semmi vagy távollét tapasztalata. A szorongásban a világ elveszti jelentésségét és azzal találom szemben magam, hogy *solus ipse* vagyok. A szorongásban jelenik meg a jelenvalólét tulajdonképpeni létének az értelme, amelynek az általában vett lét értelmére irányuló kérdés alapjául kell szolgálnia. A jelenvalólét a szorongás magányában, a lelkiismeret hangjára való odahallgatásban hallja meg a saját maga tulajdonképpeni létére való felhívást¹¹⁷. Ez némileg hasonló ugyan a transzcendentális szemlélő állapotához, ám a jelenvalólét a világban- és másokkal való lét, és úgy lesz izolált mint világban-benne-lét; továbbá Heideggernél a lelkiismeret hangja révén én mint tulajdonképpeni létező emelem ki saját magamat mint nem-tulajdonképpeni létezőt a világba-veszésből, anélkül, hogy valamilyen másik létrégióba kellene átkerülnöm.

Az a husserli probléma, hogy miként lehetséges számot adni arról, hogy egyszerre vagyok természetes-világi-életvilágbeli és transzcendentális szubjektum, vagyis egyszerre vagyok a világba „beleélő” és ezt a beleélést

¹¹⁵ Bernet 1994, 22.o.; Bernet – joggal – az *Eszmék II* harmadik, „A szellemi világ” címet viselő szakaszát emeli ki ennek kapcsán, de valójában az *Eszmék II* egész szerkezetét tekintve meghatározó szerepet játszik ez a megkülönböztetés.

¹¹⁶ Heidegger 1973, 72-76.o.; magyarul: 182-188.o.

¹¹⁷ vö.: Bernet 1994, 32.o.

fenomenológiaiailag tematizáló szubjektivitás, Heideggernél a jelenvalólét tulajdonképpenisége és nem-tulajdonképpenisége kapcsán jelentkezik. Heidegger válasza az, hogy a jelenvalólét *ugyanolyan eredendően* nem-tulajdonképpen és tulajdonképpen: egyszerre áll az igazságban és a nem-igazságban, egyszerre létezik tulajdonképpen és nem-tulajdonképpen módon.

Heideggernél tehát a világon belül jelentkezik az a motiváció, amelynek révén a tulajdonképpeniség megjelenik; a husserli transzcendentális epokhétől eltérően nem egy tett (ami nem is valamilyen transzcendentális szubjektivitás, de nem is a jelenvalólét tette) idézi elő, hanem egy hiány megjelenése. A szubjektum tehát – a husserli értelemben vett – „ontológiai” értelemben nem haladja meg az életvilágbeli létezést, nem áll azon kívül, mint valamiféle előzetes-létező. A filozofáló és a naiv szubjektivitás közötti viszony problémájára adott heideggeri válasz semmilyen értelemben nem használja fel a természetes világon „kívüli” vagy azt megelőző transzcendentális szubjektivitás koncepcióját. Az életvilág matátólértetődéséből való kilépés motiválója maga az életvilág. Különös és persze ellentmondásos módon – minden bizonnyal éppen heideggeri hatásra – Finknél is felmerül a motivációs problémára adott ilyen válasz: a *VI. karteziánus meditáció*-ban ugyanis nem csak azt olvashatjuk, hogy a transzcendentális szubjektivitás egyáltalán nincs jelen a természetes beállítódásban: se nem adott, se nem előzetesen adott¹¹⁸, valamint azt, hogy a természetes beállítódásban semmi sem motiválhat a transzcendentális redukció végrehajtására, hanem azt is, hogy bizonyos szélsőséges helyzetekben felvillanhat a transzcendentális én¹¹⁹. Az utóbbi megoldás viszont alapvetően kérdésessé tenné a finki vállalkozást, hiszen ezzel éppen arra derülne fény, hogy a transzcendentális-szemlélő szubjektivitás létmódja nem jellemezhető előzetes létként.

C/ Husserl és Merleau-Ponty

Merleau-Ponty késői filozófiája *téziseit* tekintve – ha az ő esetében egyáltalán beszélhetünk ilyenekről – nagyon távol áll a transzcendentális fenomenológia Husserljétől. Negatíve megfogalmazva: nincs szó semmiféle transzcendentális szubjektivitásról, epokhéről, redukcióról, sőt Merleau-Ponty már *Az észlelés fenomenológiájában* is éppenséggel „a teljes fenomenológiai redukció lehetetlenségéről” beszél. Mégis: a *Látható és láthatatlan* olvasásakor rögtön nyilvánvaló, milyen közel áll Merleau-Ponty Husserlhez, amit a vonatkozó szakirodalom is számtalanszor megállapít¹²⁰. Merleau-Ponty legalább annyira folytatója Husserl filozófiájának, mint bírálója¹²¹.

¹¹⁸ Fink 1998/1, 42.o.

¹¹⁹ Fink 1998/1, 38.o.

¹²⁰ vö. pl. Richir, Bernet, Barbaras és Dastur tanulmányaival, in: Richir-Tassin, 1992.

¹²¹ Arról, hogy Merleau-Ponty hogyan vélekedett Husserlről és általában véve a filozófiatörténetről, sokat elárul Husserl-esszéje: Merleau-Ponty 1953.

A kései Merleau-Ponty szerint – a filozófiai kérdés tárgyát vagy területét alkotó – „fenomének” összefonódnak egymással, szubjektum és objektum, szubjektum és társszobjektum egymásba hatol, a világ „húsa” belenyúlik a szubjektum „húsába”. A reflexió mindig csak utólag jön, a transzcendentális redukció elvi okoknál fogva nem hajtható végre teljesen, az észlelés kiindulásként szolgáló világa meghaladhatatlan és redukálhatatlan. Ennek megfelelően a filozófia nem léphet át a testiségtől, az érzékeléstől a tiszta vagy transzcendentális tudat régiójába, ahol minden tárgy mint áttetsző tudat-korrelátum, mint *noéma* jelenik meg: lehetetlen a „survol”. Merleau-Ponty késői filozófiájának alapfogalma a „hús” (*la chair*), ami túl van objektumon és szubjektumon vagy éppenséggel megelőzi azt.

Mégis, egy ilyen filozófia számára is számos belátást tartogat a husserli fenomenológia. Ha Merleau-Ponty azt mondja, hogy a reflexió csak egy perceptuális világ talaján, mindig csak utólag válik lehetségessé, ez nem a reflexió lehetetlenségét jelenti, hanem azt, hogy a reflektáló ént tévedés lenne abszolutizálni. A reflektáló-szemlélő-fenomenologizáló én nem egy abszolút én, hanem egy olyan szubjektivitás, amely vizsgálódik, filozofál, kérdéseket tesz fel. A kérdés az állandóan álló-áramló tudatfolyam megszakítása: ám ez a megszakítás megtörést jelent, nem pedig leállítást. A kérdező vagy fenomenologizáló szubjektivitás numerikusan ugyanaz az „én”, mint amelyik naivan a világban él, amelynek számára mindig is létezik a perceptuális világ, a környező világ, az életvilág, amely egy más szubjektumokkal együtt létező, „megtestesült” szubjektum: a felfüggesztés nem megszüntetést jelent, hanem a vizsgálódó tekintet irányának megváltozását.

Ami a fenomenologizáló én számára az epokhé után láthatóvá válik, az az állandóan működő, teljesítő, konstituáló én. A konstituálás azonban nem valamilyen tudatos-akarati tevékenységet jelent: nem más ez, mint a perceptuális világ folytonos létrejövése-létesülése. Ezért tanácsosabb működő énnak, vagy működő szubjektivitásnak nevezni. A fenomenologizáló én valójában nem egy abszolút ént talál reflexiója során, hanem egy állandóan működésben levő tudatfolyamot. A fenomenológia nem egy többi létező közötti létezőként felfogott szubjektivitást állít a vizsgálódás középpontjába, hanem a tudatfolyamot vagy a transzcendentális szubjektivitást mint univerzális mezőt, amely innen vagy éppenséggel túl van szubjektumon és objektumon.

Mivel a fenomenologizáló én numerikusan ugyanaz, mint az az én, amelyet megfigyel, a kettő közötti eltérés az éppen folyamatban levő tevékenység különbözőségét jelöli. Nincs egyfelől a működő szubjektivitás, másfelől pedig a szemlélő én, amelyek között valamiféle rejtélyes kapcsolat lenne: a kettő egy és ugyanaz. Ugyanúgy, ahogyan a gondolkodó, érzékelő, visszaemlékező, stb. én is egyazon én. A működő én egyfolytában működik, passzívan, nem-akaratlagosan, anoním módon, anélkül, hogy állandóan tudatában lenne ennek a működésnek, anélkül, hogy állandóan egy döntés révén kezdeményezné ezt a működést. Nincs különállás a működő én és a világ, vagy

a működő én és más működő ének között sem, ugyanis a működő én mindig valamilyen tárgyiségra irányul, valami másra, mint önmaga. A működő én az az én, amelynek számára minden: „Gegenüber”. A működő én nem egy distinkt létező, hanem maga a tudatfolyam, vagy annak egy állandó aspektusa. Ez a husserli működő én pedig nagyon közel áll ahhoz, amit Merleau-Ponty a „hús” fogalmával fejez ki: a világgal, az objektumokkal együttlétező szubjektum. A „hús” fogalma az egymásbafonódást, a kereszteződést hivatott kifejezni. Amennyiben a husserli transzcendentális szubjektivitás a működő én *is*, a transzcendentális szubjektivitás a kifejezés egyik értelmében lényegében nem más, mint a Merleau-Ponty-i „hús”.

Merleau-Ponty felfogása abban a tekintetben mégis radikálisan eltér Husserlétől és Heideggerétől is, hogy ennek alapján nehezen lehetne választ találni arra a kérdésre, hogy milyen módon tesz szert mindezekre a belátásokra. Husserlnél az akarati tettként felfogott transzcendentális epokhé és vele a transzcendentális szemlélő, Heideggernél a hiány, a távollét, a deficiencia vezet el a magától-értetődőnek vett életvilág vagy hétköznapiság tematizálásához. Ha szubjektum és objektum, szubjektum és világ összefonódása mindenkori és meghaladhatatlan, akkor úgy tűnik, Merleau-Ponty-nál nem tisztázott, hogy ez miként válik láthatóvá.

7. A transzcendentális szubjektivitás mint univerzális tapasztalati mező

A husserli fenomenológia „kartezianizmusával” kapcsolatos ellenvetések, illetve a velük szembeni érvelések a Husserl-szakirodalom egyik újra és újra visszatérő témáját alkotják. Ezeket átfogóan nem kívánom tárgyalni, ám a jelen fejezetben, az univerzális tapasztalati mező értelmében vett szubjektivitás vizsgálatakor szinte magától adódik a Descartes-tal való összevetés, ugyanis maga Husserl is több alkalommal kifejezetten a descartes-i filozófiával való számvetés révén fogalmazza meg saját álláspontját.

Husserl számtalan helyen hivatkozik Descartes-ra, és gyakran konkrét vizsgálódásokat szentel neki. 1929-es párizsi előadásait Descartes *Elmélkedései*-nek fenomenológiai elemzésével kezdi, és a *Válság*-könyvben szintén részletesen tárgyalja a karteziánus gondolkodást, amelyben a transzcendentális szubjektivizmus első formáját és ennyiben a transzcendentális fenomenológia megalapozását látja. Ennek folytán világosan megragadható, mennyiben fogadja el illetve utasítja el Husserl a Descartes-i szubjektum-felfogást. Kritikai megfontolásai alapján pedig az „univerzális tapasztalati mező” értelmében felfogott szubjektum koncepcióját állítja szembe a karteziánus szubjektivitás-felfogással. A jelen összefüggésben ezért érdekes számunkra.

Ami a karteziánus filozófia módszer-központúságát illeti, ebben a tekintetben Husserl mindenképpen ennek a hagyománynak a folytatója: a transzcendentális fenomenológiának az ismeretek megszerzése mellett a megismerés igazolása és tisztázása is alapvető célkitűzései közé tartozik. Ez a program azt az előfeltételezést rejti magában, hogy a megismerendő tárgygyá tehető, rögzíthető, világosan megjelölhető, leírható. Megismerés lehetséges, mivel el lehet érni egy olyan pozíciót, ahonnan biztos belátások szerezhetőek, és létezik egy olyan szubjektum, amely reflektáláskor képes szert tenni ezekre a belátásokra. A filozófus eljárása ennek megfelelően az, hogy az első, apodiktikus, kétségbevonhatatlan, megalapozó belátás megszerzése után a további ismereteket ebből vezeti le.

A filozófia kezdete a módszeres kételkedés. A kételkedés az érzékelés megbízhatatlanságának belátásához vezet (az érzéki világ létezése kétségbevonható). A bizonyosság az *ego cogito*, azaz a tudataktus bizonyossága: ezzel kapcsolatban elgondolhatatlan a nem-létezés. Az *Elmélkedések*-ben ezután következik Isten létezésének belátása a róla való idea alapján, majd az isteni *veracitas* révén a világ létezésének igazolása.

A husserli fenomenológia, legalábbis annak több műve¹²², szintén ennek a filozófia-felfogásnak az örököse, és nem is csupán azért, mert arra a gondolatra épül, hogy először a megfelelő eljárást avagy módszertant kell tisztázni, és csak ezek után haladhatunk előre a biztos tudás megszerzésében, hanem inkább azért, mert az a meggyőződés kíséri, hogy a megfelelő univerzális eljárás ki is

¹²² Ezen művek kapcsán – közéljük sorolva a *Kartezianus meditációk*-at is – beszél Husserl nyomán Isso Kern a transzcendentális fenomenológiához vezető „kartezianus út”-ról (vö. Kern 1977).

alakítható. Husserl életében megjelent művei ugyanazt a felépítést mutatják, mint a *Meditációk*: az *Eszmék* esetében az első rész a módszertani-megalapozó bevezetést, a második pedig az erre a megalapozásra épülő konstitúcióanalíziseket tartalmazza. De ugyanilyen szerkezetet mutat a *Karteziánus meditációk* és a *Válság*-könyv is. Ha egyszer megvan a helyes módszertan, akkor az előrehaladás szinte másodlagos, a megfelelő módszertan ugyanis már előre kijelöli a továbbhaladás módját, ennél fogva a filozófia kérdései szükségképpen a helyes megvilágításban merülnek fel. Noha – ahogyan Husserl több helyütt fogalmaz – a filozófia feladata végtelen feladat, nemzedékek sora *elvileg* teljesítheti azt.

Husserl azonban jelentős pontokon eltér a karteziánus elképzeléstől, mind a módszertani eljárás, mind a szubjektivitás koncepciója kapcsán. Egyrészt az első apodiktikus belátás („ego cogito, ego sum”) után a fenomenológia nem dedukció révén halad tovább Isten és a világ létezésének igazolása felé, hanem minden ismeret esetében a szemléleti igazolás követelményét tartja szem előtt. Ezt a követelményt mondja ki Husserl az *Eszmék I*-ben, a „princípiumok princípiumának” megfogalmazásakor: csak azt szabad érvényesnek elfogadni, ami szemléleti igazolást nyert¹²³. Másrészt, a szubjektumot Husserl nem tekinti *substantia cogitans*-nak: mint mondja, amikor Descartes az első apodiktikus belátás szubjektumát a világ részeként értelmezi, azt a hibát követi el, hogy a világ létezését előfeltételezi, azaz éppen azt, aminek a vizsgálódások révén kellene igazolást nyernie. A szubjektum, aki belátja az „ego cogito, ego sum” tételt, nem lehet világi-empirikus szubjektum, csakis egy ehhez képest transzcendens szubjektum. Ez az én *transzcendentális* én, amennyiben nem a világ része, nem „test” a világban, hanem egy olyan szemlélő, amelynek számára a világ – és vele együtt saját teste is – megjelenik¹²⁴.

Ugyanilyen jelentős eltérés a másik is, amely a bizonyosság kiterjedését illeti: Husserl ugyanis az „ego cogito” sémát kiterjesztve fogadja el, mint „ego-cogito-cogitatum”-ot. A bizonyosságba beletartozik a világ is: természetesen nem mint a valóságos tárgyak világa (és nem is mint azok horizontja) hanem a világ mint cogitatum, mint a tudat korrelátuma. Husserl ily módon elkerüli azt az utat, amely Isten ideájától Isten létezésén át vezet a világ létezéséhez. Már magával az „ego cogito”-val adott a fenomenológia univerzális kutatási mezeje, anélkül, hogy Isten létezése és igazságszeretete bármilyen szerepet játszana: és ez az univerzális mező az, amelyet Husserl a *Karteziánus meditációk*-ban transzcendentális szubjektivitásnak nevez.

A bizonyosság kiterjedésének problémája valójában az evidencia problémája. Az evidencia-fogalom alakulása azért lényegi jelentőségű a fenomenológiában, mert ez határozza meg, hogy mi válhat a fenomenológia vizsgálódás témájává. A korai, szűk értelemben vett evidencia-fogalom, amelyről korábban már szó esett – az apodiktikus evidenciáé – a fenomenológiai

¹²³ Hua III/1, 51.o.

¹²⁴ Hua I, magyarul: 36-37.o.

tárgyterület határoltságát vonja magával. Az evidencia-fogalom kitágulásával válik a transzcendentális fenomenológia témája univerzálissá, ennek megfelelően vonhatja be Husserl a fenomenológiába a társszobjektumok konstitúciójának elemzését. A *Formális és transzcendentális logiká*-ban Husserl az evidencia transzcendentális elméletének alapvonalait vázolja fel. Eszerint az evidencia nem valamilyen „érzés”, hanem magának a tudatnak az „a priori formája”. A logikai hagyományt Husserl azért bírálja, mert az az evidenciát egy abszolút valóság szobjektív korrelátumaként fogja fel, tehát egy „abszolút valóságot” feltételez. Ezt a gondolatot fejti ki Husserl a *Válság*-könyvben is, a matematizált természettudomány kritikájában. A tudomány – mind a formális logika, mind a matematizált természettudomány – elvonatkoztat a tapasztalat világától, mivel ennek létezése kétségbevonható. Ez azonban értelmetlenség, hiszen annak ellenére, hogy a tapasztalati világ evidenciája a tudomány felől nézve nem nyújt evidenciát, minden tudomány a maga minden ideális létezőjével együtt a tapasztalati világ talaján áll és arra megy vissza. Minden evidencia „ősforrása” a tapasztalati világban található.

Mindezek alapján a transzcendentális szobjektivitás nem egy abszolút létező, amely *koszmotheoroszként* tekint rá a világra: sokkal inkább egy univerzális kutatási mező vagy tárgyterület. Ebben az értelemben mondhatja Husserl, hogy a transzcendentális fenomenológia nem más, mint „a transzcendentális szobjektivitás tudományos ön-vizsgálata”¹²⁵.

¹²⁵ Hua XVII, 280.o.; „Selbstbesinnung”.

8. A megtestesült szubjektivitás

A „megtestesült szubjektivitás” (ami Merleau-Ponty-nál lesz centrális fogalom mint „sujet incarné”) terminusként ugyan nem szerepel Husserlnél, de a lelkes test (Leib) problematikáját tárgyilag ennek feleltethetjük meg.

A lelkes test problémája, mint a transzcendentális fenomenológia minden problémája, természetesen szintén az epokhé végrehajtását követő transzcendentál-fenomenológiai beállítódásban merül fel. Ahogyan arról már szó esett, az orientáció centrumaként felfogott szubjektivitás a tudatfolyam központja. Másfelől azonban a külső tárgy-észlelés esetében az észlelő saját teste is ehhez hasonlóan állandó centrum, és mint ilyen lényegi szerepet játszik. A kérdés az, hogy milyen viszonyban áll egymással transzcendentális szubjektivitás és lelkes test: vajon az orientáció centruma szükségképpen megtestesült test-e (Leib) vagy sem.

A lelkes test problematikája az 1907-es *Ding und Raum* címet viselő előadástól¹²⁶ kezdődően a kései interszubjektivitás-szövegekig és a *Válság*-könyvig újra és újra megjelenik Husserlnél¹²⁷, legrészletesebb elemzése pedig az *Eszmék II*-ben található¹²⁸. Husserl itt a transzcendentális konstitúció három régióját különíti el: a materiális természetet, az animális természetet és a szellemi világot. Ez a felosztás önmagában véve látszólag nem tér el a hagyományos metafizikáétól: sajátosságát az adja, hogy Husserl nem különálló, hanem egymásba fonódó, a tudat által konstituált régiókként írja le őket¹²⁹. Ennek megfelelően, nem „maguknak a dolgoknak”, hanem az érzetek felfogásának (Auffassung) eltérései szerint megkülönböztetett régiók.

A saját test a tárgy-észlelésnél több szempontból is alapvető szerepet tölt be. Egyszerre konstituáló és konstituált: mint az észlelés állandó „itt”-je minden dolog-észlelésnél jelen van, ugyanakkor mint fizikai dolog maga is konstituált.

¹²⁶ Hua XVI.

¹²⁷ vö. pl.: Zahavi 1994.

¹²⁸ Az *Ideen II*-t Husserl eredetileg egyszerre akarta megjelentetni az első résszel. Később részben maga, részben Edith Stein, utóljára pedig Ludwig Landgrebe is átdolgozta, és végül csak a *Husserliana*-sorozatban jelent meg. Az eredeti tervezet szerint az 1.könyv tartalmazta volna a fenomenológiai módszertant és a tiszta tudat analízisét (ez az, ami meg is jelent 1913-ban), a 2.könyv a konkrét analíziseket és a tudományelméletet, a 3.könyv pedig a filozófia ideájáról szóló fejtegetéseket. Az, ami végül a *Husserliana*-sorozat IV. és V. köteteként (*Ideen II* illetve *Ideen III*) jelent meg, valójában a konkrét analíziseket illetve a tudományelméletet tartalmazza, tehát azt, ami az eredeti tervezet szerint együtt alkotta volna a 2.könyvet. Ehhez még hozzá kell fűznünk, hogy a *Hua V.* címet viselő kötet gyakran visszautal a *Hua IV*-ben található, konstitúciót tárgyaló szövegekre, ezért az alábbiakban erre is hivatkozni fogunk. Vö.: *Hua IV*, „Einleitung des Herausgebers”.

¹²⁹ vö. pl. *Hua IV*, 139.o.: “Amit a materiális természettel mint a realitások második fajtáját szembeállítottunk, az nem a ‘lélek’, hanem a lelkes test és a lélek *konkrét egysége*, az emberi (azaz animális) szubjektum”; továbbá vö.: *uo.*, 238.o., ahol Husserl arról beszél, hogy nem „először” észlelem a lelkes testet, „asztán” pedig rajta keresztül a személyt, hanem a szellemi összeolvad a reálissal, nem pedig egyszerűen hozzákapcsolódik. A szellemi nem egy „második”, hanem a teljes fizikait „átlelkesíti”. Mint egy könyv olvasásakor: nem mint papírt látom a könyvet, nem mint testet, hanem az értelemre vagyok „beállítódva”, arra figyelek. Nem arról van szó, hogy a fizikai mellett lenne egy ahhoz képest külsőleges értelem, hanem a kettő valójában egyetlen egységet alkot: az értelem áthatja a könyvet mint fizikai testet.”

Ezen túl, a saját test nem statikus, hanem mozgó orientációs centrum, méghozzá oly módon, hogy ez a mozgás lényegileg meghatározza a tárgy-megjelenést.

A/ Érzet és érzéklet

A lelkes test tehát egyszerre része a materiális természetnek és a lelki természetnek. Sajátos szerepe és a materiális dolgokkal szembeni különbözősége azoknak az érzeteknek a kapcsán ragadható meg, amelyeket a tárgyi felfogással együttjáró érzetektől (*Empfindung*) megkülönböztetendő Husserl *Empfindnis*-eknek nevez¹³⁰. Az érzékletek – amelyeket Husserl specifikus test-eseményeknek nevez – a tapintásnál játszanak kulcsszerepet: a tapintás esetében ugyanis az érzet azon a testrészen, amellyel megérintek valamit, lokalizálva van. Amikor felemelek valamit, nem csak a dolog súlyát érzem, hanem egyben lokalizált súlyérzetem van. Tapintó és tapintott elválaszthatatlanul összefonódik, az érzet pedig a kettő találkozásánál lokalizálódik: ugyanazt az érzetet felfoghatom úgy is, mint ami egy tárgyra vonatkozik, és úgy is, mint ami az én testemre vonatkozik – az előbbi esetben a tapintásnál fellépő érzet *objektíváló felfogást* kap, és egy tárgyi tulajdonság megjelenéséhez vezet; az utóbbinál viszont (az *ön-érzékelés* esetében) az észlelő saját állapotáról tudósít. A tapintás érzéke révén a saját test lokalizációs mezőként funkcionál. A materiális természet ellendarabjaként konstituálódó szubjektum egy „olyan én, amelyhez mint érzeteinek lokalizációs mezeje hozzátartozik egy lelkes test”¹³¹.

A lokalizált érzékletek a lelkes testnek nem mint materiális dolognak, hanem mint lelkes testnek a tulajdonságai¹³². Az érzéklet nem dolog-meghatározottság, hanem elvileg más, mint a dologra jellemző kiterjedés. Míg a reális dolgok sémák és árnyalódások révén konstituálódnak, az érzékletnél ilyesmiről nem lehet szó. A tapintás-érzéklet nem a „kéz” szóval jelölt materiális dolog állapota. Minden érzéklet a lelkemhez tartozik, minden kiterjedt a materiális dologhoz¹³³.

B/ Mozgás és érzékelés

A lelkes test kapcsán azonban még egy specifikus mozzanatra hívhatjuk fel a figyelmet, amely ráadásul nem korlátozódik a tapintás érzékére. Ezt a kérdéskört Husserl a „kinesztetikus érzetek” fogalmával jelöli.

A tárgy-észlelés fenomenológiai elemzésének egyik alapvető állítása – amelyről már esett szó –, hogy az észlelésnél a tárgy sohasem a maga egészében, hanem mindig csak valamilyen aspektusban vagy árnyalódásban (*Abschattung*) jelenik meg. Ugyan „maga a tárgy” jelenik meg, nem pedig

¹³⁰ A kettőt megkülönböztetendő a továbbiakban az *Empfindung* magyar megfelelőjeként az 'érzet'-et, az *Empfindnis* megfelelőjeként pedig az 'érzéklet'-et fogom használni.

¹³¹ Hua IV, 152.o.

¹³² Hua IV, 146.o.

¹³³ Hua IV, 150.o.

annak valamilyen képe vagy jele, ám sohasem a maga egészében, hanem mindig valahonnan, valamilyen perspektívából, valamilyen aspektusban jelenik meg. A tárgy-megjelenésnél azonban még egy szükségszerű mozzanat van jelen: az, hogy a tárgy mindig valaki számára, méghozzá egy megtestesült észlelő számára jelenik meg. A kineztezés fogalma a tárgy-megjelenés (objektív oldal) és a tárgy-észlelő szubjektum testének (szubjektív oldal) közötti korrelációt, pontosabban motivációs viszonyt hivatott jelölni. Ha a tárgy-észlelés során az egyik oldalon változás történik, az szükségképpen együttjár a másik oldal módosulásával: a kettő egyszerre változik¹³⁴. Ahogyan mozog a testem, úgy adódnak számomra más és más módokon az észlelt dolog különféle megjelenései. Ennek a motivációs viszonnak a kapcsán mutatkozik meg, hogy a test a materiális természet és az animális természet „fordulópontját” vagy összefonódását alkotja: egyszerre a motivációs és a kauzális összefüggés része¹³⁵.

A motivációs viszony a „ha-akkor” viszonya. Ezzel láthatóvá válik, hogy már az észlelés és az észlelt világ szintjén is jelen van a működő szubjektivitás: ez a jelenlét pedig azt jelenti, hogy az észlelés megformálásában is alakító szerepet játszik, méghozzá mint megtestesült szubjektivitás, amennyiben az észlelés tárgyi oldalát a szubjektivitás viselkedése vagy mozgása kondicionálja. Husserl az észlelő jellemzésekor a *Vermöglichkeit* kifejezést is használja, amely csakúgy, mint a kineztezés fogalma, szintén azt fejezi ki, hogy az észlelőnek az észlelés során adott lehetőségei és az észlelés tárgya korrelatív-motivációs viszonyban állnak¹³⁶. Az pedig, hogy a test a külső észlelés szükséges feltétele (amennyiben külső észlelés csak egy megtestesült szubjektivitás számára lehetséges), egyben azt is implicálja, hogy a megtestesült szubjektivitás csak a materiális természettel együtt létezhet.

Hasonló összetartozásról van itt szó, mint az univerzális tapasztalati mező és az eleven jelen értelmében vett szubjektivitás kapcsán: a szubjektivitás és a test egymás nélkül nem lehetséges. A szubjektivitásnak, amennyiben tárgyakat észlel, szükségképpen megtestesült szubjektivitásnak kell lennie és mint ilyennek a világgal együtt létező és konstituálódó szubjektivitásnak. Zahavi a konstituáló és a konstituált „reciprocitásaként” utal erre, ahol reciprocitáson nem egy statikus korrelációt, hanem dinamikus viszonyt értendő: a transzcendentális ágens maga is a konstitúció folyamában konstituálódik¹³⁷. Mindez természetesen további kérdéseket vet fel. Ha a szubjektivitás szükségképpen megtestesült és világi szubjektivitás, akkor csakis véges szubjektivitás lehet. Husserl már említett fejtegetései, amelyek szerint a halál valójában a transzcendentális szubjektivitás mint ős-én vagy eredendő én különválása a világi szubjektumtól, egy megtestesült szubjektivitás esetében értelmetlenné válnak.

¹³⁴ Azt jelzi, hogy *mindig van spontaneitás az észlelésben* (Hua IV, 58.o.). Vö.: Barbaras 1992, Zahavi 1994.

¹³⁵ Hua IV, 160.o.: „Umschlagspunkt”.

¹³⁶ vö. pl. Hua VI, 163-166.o. és 219-221 (magyarul: 203-205.o., 268-270.o.).

¹³⁷ vö.: Zahavi 1994, 78.o. és 80-81.o.

9. Konklúzió

A transzcendentális fenomenológia tézise szerint a tárgyak csakis a tudataktus tárgyaiként lehetnek adottak: minden fizikai dolog, lelkes dolog és személy a tudataktus korrelátumaként (noémájaként, intencionális tárgyaként) jelenik meg. Ugyanakkor minden tárgy-tudat a szubjektumot vagy ént is magában foglalja, mint az aktusok állandó *alanyi pólusát*.

Ám az én a tárgy tudatoknak nem csupán állandó-formális mozzanata. A tárgy tudatoknak történetük van, összekapcsolódnak egymással, és az időtudat állandó működése révén rendszeresen összefüggő egységet alkotnak. Mivel a tárgy tudatok megmaradnak és állandóan formálják a szubjektumot, a szubjektum nem pusztán a tárgy tudatok állandó-identikus alanyi pólusa, hanem a tárgyi pólus állandó változása révén, mint a *szedimentálódás szubsztrátuma*, maga is folytonosan változó-alakuló.

A szubjektivitás *megtestesült szubjektivitás*: egyszerre személy, lelkes test és anyagi test (dolog). A saját test azonban nem csak a világ centruma, és „akarati szerv” (Willensorgan), hanem egyben az a közeg is, amelyen keresztül hozzáférhető a világ. Ebben az értelemben fordulópont vagy találkozási pont, ahol egyszerre jelenik meg a világ és egyszerre befolyásolom azt, hogy miként jelenik meg a világ. Itt kapcsolódik össze a dologi-testi kauzalitás világa és a szubjektív motivációs összefüggés: a test mint fizikai test (Körper) a világi-kauzális összefüggés része, ám mint a saját lelkes test (Leib) a „ha-akkor” motivációs összefüggés szubjektuma. A *megtestesült szubjektivitásnak* ez a gondolata az, amely az *Eszmék II*-t fontossá teszi a későbbi fenomenológiai fejlemények szempontjából is. Heidegger a *Lét és idő* írásának idején ismerte az *Eszmék II* kéziratát, és a megjelent műben köszönetet mond Husserlnek, hogy publikálatlan írásait rendelkezésére bocsátotta¹³⁸. A heideggeri „világban-benne-lét” koncepciója, amely a szubjektivitás teoretikus fogalma elsődlegességének elvetése után középponti szerepet kap, a dolgokkal és a világgal való együttlétet vagy „benne-létet” jelenti, a kifejezés specifikus heideggeri értelmében. Ami Husserl és Heidegger egymásra tett hatásának kérdését illeti, biztosat aligha lehet mondani. Ám az *Eszmék II* alapján ítélve – amelyből kiderül, hogy legkésőbb 1915-ben megvolt az *Umwelt* koncepciója, ekkoriban pedig Husserl semmit nem ismerhetett Heideggertől¹³⁹ – igen valószínűtlen, hogy Husserl Heideggertől vette volna át a fogalmat és az általa jelölt elképzelést. Ahogyan a heideggeri hivatkozás is mutatja, inkább az *Eszmék II* perszonalista elemzései voltak hatással Heideggerre. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy a két filozófus közül bármelyiket is a másik rovására előnyben kellene részesítenünk. Aligha fogadhatjuk el Merleau-Ponty értékelését – aki az *Eszmék II* kéziratának

¹³⁸ Heidegger 1976, 38.o. (magyarul: 136.o.); az *Eszmék II* kéziratát 1925-től Heideggernek módjában állt tanulmányozni (vö: Bernet 1994, 22.o.).

¹³⁹ v.ö. Nenon 1996, Introduction.

olvasásáról mint „majdhogynem érzéki élmény”-ről számolt be¹⁴⁰, és az *Az észlelés fenomenológiájá*-nak számos helyén hivatkozik rá, valamint más kései, ezzel rokon gondolatokat fejtegető, akkoriban szintén csak kéziratban hozzáférhető Husserl-írásokra – amikor az említett mű előszavában az egész *Lét és idő*-t pusztán „egy husserli jelzés kidolgozásának” nevezi¹⁴¹.

A testet folytonosan hatások érik: bizonyos ingerekre az én reagál, odafordul hozzájuk, követi őket. Már ezek az ingerek is az énhez tartoznak, noha más értelemben, mint az odafordulás. A test minden észlelésnél szerepet játszik, a dolgokkal együtt létezik („inter-esse”). Azért „fordulópont”, mert a testi ingerekhez kétféle felfogás kapcsolódhat: a szubjektum vagy saját magára vonatkoztatja őket, vagy a világra – vagy saját állapotát jelző érzetként, vagy a rá ható dolog jelzéseként fogja fel. Ugyanaz a *hiülé*, ha így értelmezem, egy érzet anyaga, ha úgy, egy érzékleté. A tapasztalatban az emberi aktivitás és passzivitás (vagy receptivitás) egyszerre és egymástól elválaszthatatlanul van jelen. A passzivitás alapul szolgál az aktivitás számára, ez pedig azt implikálja, hogy van valamilyen eredendő afficiáltság, amelyre reagálok, ennek az eredendő afficiáltságnak az eredete pedig a világ, méghozzá nem a konstituált tárgyi világ, hanem a pre-tárgyiságok világa. A pre-tárgyiságok világa: mindaz, ami nem én vagyok, hanem valami tőlem különböző, amennyiben passzívan befogadom, hat rám. Az erre való reagálás már az én cselekedetem, az én aktivitásom vagy Husserl kifejezésével: „állásfoglalásom”. Ám az előbbi is „szubjektív”, a szubjektumhoz tartozó, az énhez-tartozó (ich-zugehöriges), az én birtoka (Habe), én-birtokoltság (Ichgehabztheit). „A tiszta én [...] semmi az én-idegen és az éntől idegenné-vált nélkül [...] [ami] azonban mégis a fenomenológiai beállítódás keretein belül található meg és noha nem énszerű, nem az énből-származó, mégis 'szubjektív'”¹⁴². Ebben az értelemben a fenomenológiai én az *affekciók szubjektuma*.

A test az *orientációs null-pont*, amely motivációs alapjául szolgál annak számára, hogy milyen fenomének és hogyan jelennek meg számomra. A dolgok sohasem a maguk teljességében jelennek meg, hanem mindig valamilyen orientációban. Husserl nem állítja középpontba ezt a belátását, ám valójában a tapasztalat minden szintjére érvényes az, amit – ahogyan említettük – „orientált konstitúciónak” nevez. Az orientált konstitúció pedig ontológiailag világban-létet von magával.

A szubjektumnak a fenti bekezdésekben megjelölt jellemzői – az, hogy az aktusok *alanyi pólusa*, a *szedimentálódás szubsztrátuma*, *megtestesült szubjektivitás*, az *affekciók szubjektuma*, *orientációs null-pont* –, melyek a passzív szintézis-elemzések, az idő-fenomenológia, az orientált konstitúció

¹⁴⁰ „une expérience presque voluptueuse”, idézi: Rojcewicz-Schuerer 1989, xvi.o.

¹⁴¹ vö.: Merleau-Ponty 1945, i.: „... tout *Sein und Zeit* est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explication du 'natürlichen Weltbegriff' ou du 'Lebenswelt'”.

¹⁴² Ms. E III 2, S. 5a, um 1920-21, idézi: Marbach 1977, 305.o.: „Das reine Ich [...] ist nichts ohne das Ich-fremde und dem Ich Entfremdete [...] das doch im Rahmen der phänomenologischen Einstellung vorfindlich und, obschon nicht ichlich, nicht Ich-Entquellendes, doch 'subjektiv' ist”.

elképzelése, a megtestesült szubjektivitás elemzése és az univerzális mező értelmében felfogott transzcendentális szubjektivitás révén jelennek meg, nem implicálják egy abszolút, sőt halhatatlan transzcendentális szubjektivitás elképzelését.

Emellett azonban a transzcendentális szubjektivitás *mint fenomenologizáló szemlélő* fogalmát sem vethetjük el mindenestől: minden reflexió előfeltételez ugyanis egy reflektálót, amelynek számára adottak a reflexió, vagy akár „gondolkodás dolgai” – még ha a reflektáló szubjektum azt látja is be, hogy éppenséggel nem „ő maga” az, aki minden „értelmet és érvényességet” konstituál, hanem bizonyos értelmeket „készen kap”. A „minden előfeltevéstől mentes” filozófia husserli célkitűzése megvalósíthatatlan, hiszen a fenomenologizáló én, vagy a husserli fogalmiságot elhagyva: a gondolkodás csak azt teheti vizsgálódás tárgyává, ami adott számára, márpedig minden számára adott a szedimentálódás révén állandóan alakuló hagyomány által meghatározott. Ha valóban minden előfeltevéstől mentes filozófiát akarna kidolgozni, akkor a hagyományhoz való hozzátartozás vagy a hagyományban való benneállás belátásából következően a fenomenológus feladata az lenne, hogy saját tudataktusait (vagy a dolgokat) úgy tegye tárggyá, mint amelyekről már tudja, hogy azok nem az egyedüli, kizárólagos, szükségszerű tudataktusok (vagy tárgyak), hanem a hagyomány által meghatározottak. Ám ez természetesen nem lehetséges. Mégis: annak ellenére, hogy lehetetlen vállalkozás, a filozófiának úgy kell eljárnia, mintha lehetséges lenne „minden előítélettől mentesen” gondolkodni, és valójában mindig így is jár el tevékenysége során. Ha ismeretelméleti szempontból kétségbevonható is, az ön-reflexiót végrehajtó transzcendentális-szemlélő szubjektivitást mint a filozofálás heurisztikus elvét nem vethetjük el: mindenről úgy kell számot adni, mint a saját belátásomról, ez pedig azt előfeltételezi, hogy „mindent fel tudok forgatni”, mindent előlről lehet kezdeni. Ez volt Descartes *Elmélkedéseinek* is az egyik alapgondolata, és annak ellenére – ahogyan Husserl is megjegyzi a *Karteziánus meditációkban*¹⁴³ –, hogy Gilson és Koyré kutatásai révén utólag Descartes gondolkodásáról is kiderült, mennyire meghatározza a skolasztika hagyománya, magát az elvet ez nem cáfolja meg. Hiszen Descartes előfeltevései vagy „előítéletei” éppenséggel csak később, „kívülről”, egy újabb nézőpontból válhattak felismerhetővé.

A fenomenologizáló-szemlélő-filozofáló szubjektivitást a reflexió heurisztikus elveként, a reflexió lehetőségfeltételeként feltételeznünk kell. Ha Merleau-Ponty-val teljes egészében elvetjük a tiszta én elképzelését, tehát a reflektáló-fenomenologizáló-szemlélő szubjektivitását is, akkor nem tisztázott, hogy miként és kinek a számára válik lehetővé az ontológiai kiazmus, az összefonódottság, az „enjambement” *belátása*. Ugyanis ha a szubjektum csak az objektummal összefonódva létezik, akkor nem világos, hogy miként és kinek a

¹⁴³ Hua I, 63.o., magyarul: 34.o.

számára válhat tárggyá a szubjektum úgy, mint ami mindig is összefonódik a tárgyakkal, a világgal, más szubjektumokkal – a világ „húsával”. Mint az objektíváló reflexió lehetőségfeltételét feltételeznünk kell egy „tiszta ént”. Husserl kései filozófiájában az ős-én koncepciója pontosan ezért jelenik meg: hogy biztosítva legyen a reflexiónak, az „univerzális korrelációs a priori” tárgyiasításának („tárggyá tevésének”) a lehetősége. Noha az a következő lépés, amely innen oda jut el, hogy az ős-én értelmében vett transzcendentális szubjektivitás „abszolút” és „halhatatlan”, aligha elfogadható, a „szemlélő” értelmében vett szubjektivitás minden gondolkodás implicit előfeltételezése.

Marbach számára – akinek Husserl-értelmezésére korábban már utaltam – azért tűnik problematikusnak az, hogy Husserl a tiszta ént mint a kiáramlás- és beáramlás centrumát a tér-időbeli test analógiájára vezeti be, mert abból a feltételezésből indul ki, hogy élesen szét kell választani egymástól a tiszta ént és a megtestesült szubjektivitást. Merleau-Ponty éppenséggel ezt az éles szétválasztást tagadja, és az összefonódás gondolatát emeli ki. Nincs egyfelől a tiszta én, másfelől a lelkes test: a tiszta én szférája és az animális természet nem két különálló terület. A tiszta én éppenséggel összefonódik a lelkes testtel: benne lokalizálódik és kizárólag mint ilyen lesz az orientáció centruma. Ennek megfelelően, a szubjektum centralitása kapcsán nem a testtel való analógiáról van szó, hanem magáról a szubjektum létmódjáról, mely *megtestesült szubjektivitásként* létezik. A már említett husserli elképzelést, a konstitúció minden szintjére érvényes orientáltságot a szubjektum centralitásának folyamányaként kell felfognunk. Az orientációs centrumként felfogott szubjektivitás koncepciója pedig távol áll minden olyan metafizikától, amely a szubjektivitásnak produktív szerepet tulajdonítana – ugyanakkor ebben a „gyenge” értelemben megmarad az emberi szubjektivitás, mint minden világ-tapasztalat szükségszerű, ugyanakkor a világgal együtt-létező alakítója.

BIBLIOGRÁFIA

Husserl-művek

1.

Azokat a Husserl-műveket, melyek megjelentek a *Husserliana*-sorozatban, ebből a kiadásból idézem, a szakirodalomban használatos rövidítést alkalmazva (pl. Hua VI); a magyarul megjelent szövegek esetében a fordítás szöveg helyét is megadom.

Husserliana I, *Cartesianische Meditationen und Päriser Vorträge*, 1950.

Husserliana III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1950.

Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. 1952.

Husserliana V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1952.

Husserliana VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 1954.

Husserliana X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. 1966.

Husserliana XI, *Analysen zur passiven Synthesis. 1918-1926*. 1966.

Husserliana XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. 1905-1920*. 1973.

Husserliana XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. 1921-1928*. 1973.

Husserliana XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. 1929-1935*. 1973.

Husserliana XVI, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*. 1973.

Husserliana XVII, *Formale und transzendente Logik*, 1974.

Husserliana XVIII, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*. 1975.

Husserliana XIX, *Logische Untersuchungen. In zwei Bänden*. 1984.

Husserliana XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1986.

Husserliana XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-37*. 1993.

2.

A *Tapasztalat és ítélet*-et, mely a *Husserliana*-sorozatban nem jelent meg, a következő kiadás alapján idézem (a lábjegyzetekben az „EU” rövidítéssel utalok rá):

Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*,⁴ 1972, Felix Meiner, Hamburg.

3.

Magyarul megjelent Husserl-írások:

Edmund Husserl, *A filozófia mint szigorú tudomány*, ford. Baránszky Jób László, Budapest, Kossuth, 1993.

Edmund Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I-II.*, ford. Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs, Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 1998.

Edmund Husserl, *Karteziánus meditációk*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 2000.

További idézett szövegek

Renaud Barbaras 1991, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon.

Renaud Barbaras 1992, „Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”, in: Richir–Tassin 1992.

Rudolf Bernet 1983, "Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Phänomenologische Forschungen, Nr.14, Alber, Freiburg/München.

Rudolf Bernet 1985, "Vorwort", in: E.Husserl, *Texte der Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*.

Rudolf Bernet 1986, "Vorwort", in: J.Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, Fink Verlag.

Rudolf Bernet - Eduard Marbach - Isso Kern 1989: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, Hamburg.

Rudolf Bernet 1994, *La vie du sujet*, P.U.F., Paris.

Georg Brand 1955, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff.

John B. Brough 1977, "The Emergence of Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", in: *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame.

Patrick Burke, Jan van der Veken eds. 1993, *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.

- David Carr 1986, *Time, Narrative, and History*, Indiana UP, Bloomington/Indianapolis.
- David Carr 1987, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster.
- Jacques Derrida 1962, *Traduction et introduction de "l'Origine de la géométrie" de Husserl*, P.U.F., Paris.
- Eugen Fink 1966, „Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in: *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*. M.N., Den Haag.
- Eugen Fink 1988, *VI. Cartesianische Meditation I-II*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Manfred Frank hrsg. 1988, *Die Frage nach dem Subjekt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Manfred Frank 1991, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam, Stuttgart.
- Martin Heidegger ¹³1976, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (magyarul: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Gondolat, Budapest, 1984)
- Martin Heidegger 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20.
- Klaus Held 1966, *Lebendige Gegenwart. Die Frage des Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Klaus Held 1972, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, in: Claesges – Held, *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Isso Kern 1977, "The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl", in: *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame.
- Ludwig Landgrebe 1963, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus.
- Ludwig Landgrebe 1974a, "Meditation über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das Grosse Faktum des Absoluten Seins'", in: *Tijdschrift voor Filosofie* 36/1.
- Ludwig Landgrebe 1974b, "Faktizität und Individuation", in: *Sein und Geschichte*. Gütersloher Verlagshaus.
- Ludwig Landgrebe 1977, tr. José Huertas-Jourda and Richard Feige, "Phenomenology as Transcendental Theory of History", in: *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame.
- Eduard Marbach 1974, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Maurice Merleau-Ponty 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
- Maurice Merleau-Ponty 1964, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris.

- Maurice Merleau-Ponty 1953, „Le philosophe et son ombre”, in: *Eloges de la philosophie*, Gallimard, Paris.
- Thomas Nenon, Lester Embree eds. 1996, *Issues in Husserl's 'Ideas II'*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Einar Øverenget 1998, *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*. Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- Marc Richir 1990, "Monadologie transcendentale et temporalisation", in: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer.
- M. Richir et E. Tassin, eds., *Merleau-Ponty: Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble, 1992.
- Richard Rojcewicz, André Schuwer 1989, „Translators' Introduction”, in: Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Robert Sokolowski 1974, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press.
- Anna-Teresa Tymieniecka ed. 1972, *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, Dordrecht, D.Reidel Publishing Company.
- Bernhard Waldenfels hrsg. 1993, *Edmund Husserl, Arbeit an den Phänomenen*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Dan Zahavi 1994, „Husserl's Phenomenology of the Body”, in: *Etudes phénoménologiques*, No 19.
- Dan Zahavi, Natalie Depraz eds. 1998, *Alterity and Facticity*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Dan Zahavi 1998, „Self-Awareness and Affection”, in: Zahavi-Depraz 1998.