

különbség
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT



VIII. évf./1. szám | 2004 december

különbség
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

VIII. évf./1. szám | 2004 december

különbség
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

VIII. évf./1. szám | 2004 december

Szerkeszti:

Módos Ádám és Polgárdi Ákos

Szerkesztőbizottság:

**Deczki Sarolta, Minkó Mihály, Molnár Péter,
Pavlovits Tamás, Sárközi Richárd**

Műszaki szerkesztő:

Polgárdi Ákos

Postacím: SZTE BTK Filozófia Tanszék
6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

URL = www.kulonbseg.uw.hu

E-mail: kulonbseg@uw.hu

ISSN 1785-7821

Támogatók:



Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Nyomta:



különbség

VIII. évf./1. sz. | 2004 december



Vecsey Zoltán: <i>Az intencionalitás témája a kortárs analitikus gondolkodásban</i>	7
Dagfinn Føllesdal: <i>Husserl noéma-fogalma</i>	15
Jaakko Hintikka: <i>A fenomenológiai dimenzió</i>	28
Dagfinn Føllesdal: <i>Noéma és jelentés a husserli fenomenológiában</i>	63



Ruzsacz István: <i>Egy hasonlat</i>	79
Bártfai Imre: <i>A metafizikától az élet művészetéig: Hegel és Marcuse dialektikája</i>	109



Pavlovits Tamás: <i>Leçon de thèse</i>	136
Roberto Casati, Achille Varzi: <i>Lyukak</i>	150



Fredric Brown: <i>A szolipszista</i>	157
--------------------------------------	-----



Vecsey Zoltán:

Az intencionalitás témája a kortárs analitikus gondolkodásban

A 19. század második felében a pszichológia fokozatosan elszakadt a filozófiától és az empirikus természettudományok mintáját követve önálló szaktudománnyá fejlődött. Az átalakulás első fázisában a pszichológia módszertani és tudományelméleti problémák sokaságával találta szembe magát. Mindenekelőtt választ kellett keresni azokra a kérdésekre, hogy miként lehet tapasztalható ellenőrizhető fogalmakkal definiálni a lélektani kutatás tárgyát, és milyen kritériumok alapján lehet a pszichikum belső világában fellelhető jelenségeket a természettudományos diszciplínák szokványos, háromdimenziós tárgyaitól elkülöníteni.

Az empirikus nézőpontú, deskriptív lélektan egyik legnagyobb hatású teoretikusa ebben az időben a Bécsben oktató *Franz Brentano* volt. *Psychologie vom empirischen Standpunkte* című művében *Brentano* az alábbi négy megkülönböztető jegy alapján határozta el a pszichikai fenoméneket a fizikai fenoménektől. Álláspontja szerint a pszichikai fenomének: (i) a belső érzékelés kizárólagos tárgyai, (ii) immanens módon léteznek, (iii) tagolt szerkezetük ellenére egységes egészként jelennek meg a mentális folyamatokban, és végül (iv) sajátos tartalmi vonatkozással, vagy tárgyra való irányultsággal rendelkeznek. *Brentano* e jellegzetességek együttesét elégséges alpnak tekintette a pszichikai és a fizikai világ jelenségeinek egzakt elkülönítéséhez, metodikai szempontból mégis a legutóbb említett tulajdonságot tartotta perdöntőnek. A lélektani kutatásnak abból az alapvető meglátásból kell kiindulnia, állította, hogy a fizikai jelenségekkel szemben a pszichikai élmények – a képzelet, az ítélet, valamint a szeretet és gyűlölet különféle aktusai – mindig tárgyként tartalmazznak valamit.

A lelkiállapotok és a lelki aktusok tárgyra való irányultságát, vagyis az *intencionális bennelézés*¹ brentanoi gondolatát valójában már Arisztotelész és a skolasztikus gondolkodás hagyománya is ismerte. A mentális intenció jelensége mégis az empirikus lélektan tudományos státuszát tárgyaló munkákban vált először szisztematikus vizsgálódás központi tárgyává. Az *intencionalitás* fogalma nem vesztette el módszertani jelentőségét akkor sem, amikor a *Logische Untersuchungen* lapjain Edmund Husserl megfogalmazta logikai ellenérveit a Brentano által képviselt pszichologizáló tudománykoncepcióval szemben. Éppen ellenkezőleg, ma már jól látható, hogy a századfordulót követő évtizedekben a tudat intencionális aktivitásának elemzése – Husserl kifejezésével: az ismeret és az ismeret tárgyiséga között fennálló korreláció kutatása² – jelentette a kibontakozó fenomenológiai mozgalom elsődleges feladatát.

Az intencionalitás-fogalom szerepéről alkotott husserli elképzelés néhány későbbi módosulása jól nyomon követhető a fenomenológiai iskola történetében. A fenomenológia gyökeres átalakítását sürgető Martin Heidegger nem tartotta célravezetőnek a fogalom használatát, mivel a tudat intencionális értelemteljesítményeire való husserli visszalépésben a metafizikai hagyomány felülvizsgálatlan ontológiai előfeltevéseit vélte felfedezni. Michel Henry, Emmanuel Lévinas és Bernhard Waldenfels a fenomenológiai gondolkodás kritikus pontját ezzel szemben elsősorban a husserli tudatfilozófiából származó *aktív* intenció-felfogásban látta. Ezért mindannyian egy olyan intencionalitás-elmélet kidolgozására vállalkoztak – az életfenomenológia, az etika illetve a reszponzív fenomenológia fogalmi keretén belül –, amelyben meghatározó szerepet kapott az ismeretelméleti vagy ontológiai értelemben vett *passzívítás* gondolata.

Némileg nehezebb helyzetben vagyunk, ha a fogalom angolszász recepciójáról kívánunk vázlatos áttekintést adni. Tudvalevő, hogy az analitikus hagyományból szinte teljesen hiányzó historikus perspektíva miatt az angol-amerikai gondolkodók többsége ritkán mutat valódi érdeklődést az európai

¹ A fogalom eredeti német változata: *intentionale Inexistenz*; Vö.: Brentano (1874, 115).

² Vö.: Husserl (1972, 103-104).

filozófia történeti alakjai és klasszikus témái iránt.³ A két tradíció között ezért csak elvétve alakul ki tartalmi kérdéseket érintő, produktív párbeszéd. A meglehetősen zárt konceptuális térben zajló, külső hatásokra érzéketlen analitikus diszkussziók befolyásolására általában csak olyan gondolatok és fogalmak képesek, amelyek tartalmi és logikai szempontból megfelelnek az aktuális kutatási gyakorlat belső dinamikájának. A brentanoi gondolatok recepciója esetében ez azt jelenti, hogy angol nyelvű szövegekörnyezetében az intencionalitás fogalma eredeti jelentéséből csak a tárgyra irányulás semleges tartalmi mozzanatát tartotta meg. *John Searle* már a nyolcvanas évek elején ebben a szűkebb értelemben használta a kifejezést.⁴ Meglátása szerint az intencionalitás mint tulajdonság azon mentális állapotok jellemzője, amelyek kielégítési feltételekkel rendelkeznek. A kielégítési feltételek a percepció esetében azok a speciális externális körülmények, amelyek fennállása esetén egy adott érzékszervi tapasztalat veridikussá válik, a vélekedések kielégítési feltételei pedig mindazon internális és externális körülmények, amelyek a vélekedéseket igazgató teszik. *Searle* definíciójával az analitikus hagyomány tulajdonképpen egy csapásra honosította és aktualizálta az intencionalitás témáját. Az *intenció* fogalma alkalmassá vált arra, hogy a tudás fizikalista elméletéről folyó vitákban az érvelés szerves részeként lehessen alkalmazni.

Két szűkebb vitaösszefüggést mindenképpen érdemes megemlíteni a fizikalizmus alapkérdéseit érintő jelenlegi kutatásokból. Az egyik a *mentális tartalom* témája. A naturalizmus álláspontját képviselő szerzők meggyőződése szerint az érzékeléssel összefüggő intencionális állapotok reprezentációs tartalmat hordoznak.⁵ Szokványos érzékelési körülmények között egy perceptuális reprezentáció szerepe abban áll, hogy a viselkedés számára felhasználható *természetes információt* közvetítsen a reprezentáció tárgyáról.

³ R. Chisholm, aki érzékelésről írott kiváló, ma már klasszikusnak számító könyvében szövegszerűen és tartalmilag egyaránt Brentano gondolataihoz kapcsolódott, kivételnek számít. Lásd: Chisholm (1957). D. Follesdal és J. Hintikka e számban is olvasható írásain kívül az újabb irodalomból ide sorolhatnánk B. Smith osztrák gondolkodást bemutató történeti monográfiáját is. Lásd: Smith (1994).

⁴ Vö.: Searle (1983).

⁵ Vö.: Dretske (1995), Tye (2000).

Reprezentációs tartalmat hordozó vizuális tapasztalataink például a környezetünkben lévő tárgyak térbeli elrendezéséről, alakjáról és méretéről szolgáltatnak analóg módon kódolt információt.⁶ Ismeretelméleti szempontból ennek az a magyarázata, hogy a mentális reprezentációkban megjelenő tárgyak kauzális relációban állnak az externális környezet tárgyaival. Ha megváltoztatjuk az érzékelhető környezet tárgyi elrendezését, megváltozik a mentális reprezentációk információs tartalma is. Természetesen nem minden perceptuális reprezentáció kapcsolódik szükségképpen tér-időbeli dimenzióban létező tárgyakhoz. A legegyszerűbb ellenpéldák a hallucináció vagy az érzékszalódás közismert esetei. Bár a reprezentáció ilyenkor is kauzális viszonyban áll tárgyával, azaz egy bizonyos perceptuális aspektusból bemutatja, hogy hogyan állnak a dolgok a világban, a hallucináció vagy az érzékszalódás tapasztalataiban megjelenő információs tartalom nem tekinthető objektív tartalomnak, mivel a kauzális reláció tárgyi pólusán nem jelenik meg fizikailag azonosítható objektum. Mindebből arra szokás következtetni – ahogyan azt korai írásaiban egyébként már *Husserl* is megállapította –, hogy a perceptuális reprezentáció tartalma közvetlenül nem involvál tér-időbeli tárgyat.⁷ Kétségkívül van némi szkeptikus felhangja e következtetésnek. A szó általános értelmében vett *de re* tudás talán nem is lehetséges – gondolhatnánk –, ha reprezentációinkban nem jelennek meg szükségképpen externális tárgyak. A naturalizmussal rokonszenvező gondolkodók többsége azonban elutasítja az ismeretelméleti szkepticizmus álláspontját, és más szempontból ítéli meg a kérdést. *Fred Dretske*, *Michael Tye* és *Christopher Peacocke* újabb munkáikban amellettt érvelnek, hogy a téves reprezentációk analízisből származó eredmények végső elemzésben az érzékszervi érzékelésből származó tudás közvetlen természetét bizonyítják. Argumentációjuk szerint a mentális reprezentációk tulajdonságait határozottan el kell különíteni a reprezentációkban megjelenő tárgyak tulajdonságaitól, azaz az intencionális tulajdonságoktól. Ha elfogadjuk azt az empirikus eszközökkel is alátámasztható

⁶ Az *analóg információ* ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy a vizuális reprezentációkban a tárgyak térbeli összefüggésén kívül más típusú információs tartalom is megjelenik.

⁷ Vö.: Davies (1996).

tézist, hogy az intencionális tulajdonságok szuperveniálnak a külvilág tárgyaira, a szkepticizmus már nem tűnik igazán vonzó álláspontnak. Az érzékszervi tapasztalat legalapvetőbb eseteiben mentális állapotaink információs tartalmát ezért névértéken vehetjük, ami ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy a perceptuális tapasztalat közvetlen perceptuális tudáshoz vezet. Összefoglaló értelemben azt mondhatnánk tehát, hogy a mentális intenciók naturalizálására tett kísérletek összhangban állnak a fizikalizmus megismerésre vonatkozó alaptézisével: *nihil in mente quod non prius in sensu*.

Az intencionalitás témakörén belül létezik azonban egy olyan probléma is, ami erőteljesen ellenáll a naturalizációs törekvéseknek. A *fenomenális élmények* kérdéséről van szó. *Thomas Nagel* és *Frank Jackson* éles vitát provokáló gondolat kísérletei óta a mentalitás intencionális és fenomenális dimenzióit sokan egymástól elválaszthatónak és függetlennek tekintik.⁸ A fenomenális élmények bizonyos mentális állapotok és folyamatok kvalitatív tulajdonságai. *Nagel* eredeti megfogalmazása szerint a kvalitatív tulajdonságok azt mutatják meg, hogy egyes szám első személyű perspektívából tekintve „milyen egy bizonyos mentális állapotban lenni”. Az utóbbi években a fájdalom és a színélmény paradigmátikus esetei tartoznak a fenomenális élmények leggyakrabban elemzett példái közé. Egyes szám első személyű nézőpontból könnyen és evidens módon belátható, állítják *Nagel* követői, hogy a fenomenális karakterű állapotokhoz nem tartozik tárgyvonatkozás. A fájdalom mentális állapotának ugyan mindig van testi oka, kvalitatív fájdalomélményeinknek – a „milyen is az” állapotának – viszont nem feleltethető meg hagyományos értelemben vett externális tárgy. Szokványos körülmények között vizuális percepcióink a reprezentációs tartalom és a reprezentált tárgy objektív viszonyán alapulnak, fájdalomélményeinkről viszont nem állíthatjuk, hogy a fájdalom objektív tárgyát reprezentálják. Itt nem tudunk határozott episztemikus különbséget tenni a reprezentáció és a reprezentált között: a fájdalomtapasztalat és amit a fájdalomtapasztalat vélhetően reprezentál, maga a fájdalom, alanyi nézőpontból tekintve egy és ugyanaz a

⁸ Vö.: Nagel (1974), Jackson (1982).

jelenség. Ugyanez érvényes a színelményekre és a fenomenális élmények egyéb típusaira is.

Ha a mentális állapotok kvalitatív tulajdonságaira vonatkozó általános hipotézis részleteiben is igazolható, akkor az minden bizonnyal komoly ismeretelméleti és metafizikai következményeket von maga után. A problémák forrása az, hogy a kvalitatív tulajdonságok nem elemezhetőek és nem magyarázhatóak a naturalizmus hagyományos kvantitatív módszertani és fogalmi eszközeivel. Bármilyen sikereket érjen is el a mentális élet természettörvényeinek megismerésében a neurológia, a fiziológia vagy a kognitív pszichológia gyorsan fejlődő tudománya, a mentális jelenségek fizikai jelenségekre való teljes redukciója elvi akadályok miatt nem lehetséges. Valami mindig ki fog maradni a funkcionális leírásból: fenomenális élményeink ellenszegülnek a fizikai szempontú elemzésnek. Ez a felismerés viszont alapjaiban rendíti meg a fizikalizmus szilárdnak hitt monisztikus világképét. Így aztán, akik manapság komolyan veszik a fenomenális élmények redukálhatatlanságából fakadó tanulságokat, a naturalizmus alternatívájaként a klasszikus tulajdonság- vagy szubsztanciadualizmus, illetve a pánszichizmus elképzeléseihez közelítő elméletek kidolgozását javasolják.⁹

⁹ A téma további részleteit illetően lásd: Chalmers (1996), (2003) és Nagel (2002).

Irodalomjegyzék

- Brentano, F. (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Duncker & Humblot.
- Chalmers, D. J. (1996): *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2003): Consciousness and its Place in Nature. In S. Stich and F. Warfield (szerk.): *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Blackwell.
- Chisholm, R. (1957): *Perceiving: a Philosophical Study*. Cornell University Press.
- Davies, M. (1996): Externalism and Experience. In A. Clark, J. Lizquierro, J. M. Larrazabai (szerk.): *Philosophy and Cognitive Science: Categories, Consciousness and Reasoning*. Kluwer.
- Dretske, F. (1995): *Naturalizing the Mind*. MIT Press.
- Henry, M. (1988): *Radikale Lebensphänomenologie*. Alber.
- Husserl, E. (1972): *Válogatott tanulmányok*. Gondolat.
- Jackson, F. (1982): Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32. 127-136. o.
- Levinas, E. (1961): *Totalité et Infini*. Nijhoff.
- Nagel, T. (1974): What is it Like to be a Bat? *Philosophical Review*, 83. 435-450. o. Magyarul: Milyen lehet denevérenek lenni? (Sutyák Tibor fordítása) *Vulgo*, V. évf./2. sz., 3. o.
- Nagel, T. (2002): *Concealment and Exposure and Other Essays*. Oxford University Press.
- Peacocke, C. (2004): *The Realm of Reason*. Oxford University Press.
- Searle, J. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- Smith, B. (1994): *Austrian Philosophy*. Open Court.
- Tye, M. (2000): *Consciousness, Color, and Content*. MIT Press.
- Waldenfels, B. (1994): *Antwortregister*. Suhrkamp.

Dagfinn Føllesdal:

*Husserl noéma-fogalma**

A fenomenológia központi témája Husserl szerint az intencionalitás, vagyis a tudat azon sajátossága, hogy mindig valamiről való tudat¹. Az intencionalitással kapcsolatban Husserlre nagy hatást gyakoroltak tanárának, Brentanonak a gondolatai. Brentano szerint

Minden pszichikai fenoménre jellemző, amit a középkori skolasztikusok valamely tárgy intencionális (vagy mentális) inexistenciájának neveztek, s amit mi homályos kifejezésekkel bár, de tartalomra való vonatkozásnak, tárgyra való irányultságnak mondanánk.²

Talán semmitmondóan hangzanak ezek a szavak, ám mégis nehézségekhez vezetnek; például ha ezt az elvet olyan személyek esetében alkalmazzuk, aki hallucinál, vagy arra aki épp egy kentaurra gondol. Brentano úgy vélte, hogy mentális aktivitásunk, gondolkodásunk, vagy érzékelőképességünk minden ilyen esetben valamely tárgyra irányul, azonban az irányultságnak semmi dolga a tárgy valóságos létezésével. A tárgy mentális aktivitásunkhoz tartozik, azaz „intencionális” tartalom.

* Elhangzott az APA (Amerikai Filozófiai Társaság - a ford.) fenomenológia szimpóziumán, 1969, december 27.-én. Hubert L. Dreyfus és Robert K. Solomon kommentárjával. (A fordítás alapjául szolgáló szöveg: „*Husserl's Notion of Noema*”, In.: *The Journal of Philosophy* 66. (1969): 680-687. o.)

¹ Edmund Husserl, *Ideen I*, 203. o., 22-23. sor; 204. o., 20-21. sor; és 357. o., 19-20. sor a Husserliana kiadásában (Haag: Nijhoff, 1950). A továbbiakban minden hivatkozás erre a kiadásra vonatkozik a kötet számának megadásával, amennyiben másképp nem jelölöm.

Ez egy kibővített változata annak a publikálatlan dolgozatnak, melyet az Amerikai Filozófiai Társaság Nyugati Ágozatának találkozóján olvastam föl 1968 májusában. A fő gondolat korábbi megfogalmazása szerepel egy Husserl-tanulmányomban, melyet a *Vestens Tenkere* (Norvégia) közölt 1962-ben.

² Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1. rész, 2.könyv, 1. fejezet. Az idézet e fejezet D. B. Terrell általi fordításából való. In. Roderick M. Chisholm (szerk.), *Realism and the Background of Phenomenology* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960), 50. o. (A fordításhoz felhasználtam Mezei Balázs megoldását. Lásd: Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika* (Mezei Balázs fordítása), Budapest, Kossuth, 1997. 152. o. (Lüggelék) - a ford.)

Noha a nézet, mely szerint az aktusok tárgyai valóságos létezéssel bírnak, nehézségekhez vezet a kentaurok és a hallucinációk esetében, az az állítás, hogy a tárgyak nem léteznek - bármit is jelentsen ez -, számos más aktus kapcsán vet fel problémákat. Vegyük például a közönséges észlelési aktusokat: ezen álláspont alapján úgy tűnik, amikor egy fát látunk, akkor nem a valós fa áll velünk szemben, hanem valami más, amit ha hallucinálnánk, akkor máshogyan látnánk.

Tehát egy dilemmával szembesültünk.

Husserl ezt a következőképpen oldotta fel: természetesen minden aktus valamire irányul, ám ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy is ennek az irányultságnak mindig valamilyen tárgya is lenne. Szerinte minden aktushoz, amennyiben van tárgya, tárgyi irányultságából fakadóan egy noéma is társul. Ha egy kentausra gondolunk, akkor e gondolkodási aktusnak van noémája, ám nincs tárgya. Nem a tárgy létezik amelyet elgondolunk, hanem a noéma, hiszen minden aktus erre irányul. *Az irányultság* egyszerűen annyit tesz, hogy noémával rendelkezünk.

Így a noéma husserli fogalma jelenti a kulcsot az intencionalitás elméletéhez - s így magához a fenomenológiához is. Husserl szerint a noémához kapcsolódó sajátosságok megragadása és helyes megértése az, ami „a legnagyobb fontossággal bír a fenomenológiában, és kétségkívül ez szolgáltatja a helyes alapot számára”.(239.35)

Tanulmányomban számozott tézisek formájában fogok beszélni a noémáról, s ezeket szisztematikus érvekkel és Husserl írásaiból vett bizonyítékokkal fogom alátámasztani. Így olyan képet szeretnék ábrázolni a noémáról, ami olyan pontosan és teljesen mutatkozhat meg, amennyire csak ezt a Husserl számos kiadott és kiadatlan művében hozzáférhető bizonyítékok lehetővé teszik.

Fő tézisem a következő:

1. A noéma intenzionális entitás, a jelentés (*Sinn, Bedeutung*) fogalmának kiterjesztése.

E tézis, valamint az ebből származó konzekvenciák, ellentmondanak ugyan az általános Husserl-értelmezésnek, saját írásaival azonban mégis tökéletes összhangban állnak. Az *Ideen* harmadik kötetének 89. oldalán ez áll: „A noéma semmi más, mint a jelentés (*Sinn*) fogalmának kiterjesztése az aktusok összességére”.

Husserl más munkáiban is hasonló elképzelésekre bukkanhatunk. Így például az *Ideen* első kötetében ezt írja: „Eredendően a 'Bedeuten' és a 'Bedeutung' szavak kizárólag a nyelv, azaz a „kifejezések” szférájához kapcsolódnak. Ám ugyanakkor szinte elkerülhetetlen, és roppant fontossággal bír, hogy e szavak jelentését kiterjesszük, és megfelelően módosítsuk őket, hogy bizonyos módon az egész noematikus szférára alkalmazhatóak legyenek: vagyis az aktusok összességére, akár össze vannak fonódva a kifejező-aktusokkal, akár nem.”(304.7-14). Valamint szintén az *Ideen I.*-ben (233.35-37) Husserl a teljes noéma sajátosságait úgy nevezi, hogy „*Sinn* (egy nagyon tág értelemben)”. Ezzel összefüggésben lásd még a 219.1 és 223.4-et.

Nem szabad azonban szem előtt téveszteniünk, hogy maga Husserl is kétértelműen használja a „*Sinn*” kifejezést a noémával kapcsolatban. Néha ez a teljes noémát jelenti, máskor viszont csak egy részét, - egy részét, mely talán megegyezik a különböző fajtájú aktusok (mint a percepció, az emlékezet, vagy a képzelet aktusai stb.) vonatkozásában. Második tézisem épp ezért a következő:

2. A noémának két komponense van: (1) az egyik az, ami közös minden olyan aktusban, melynek ugyanaz a tárgya, pontosan ugyanazon sajátosságokkal rendelkezik, ugyanolyan módon orientálódik, stb, tekintet nélkül a percepcióra, az emlékezetre, vagy a fantáziára, egyszóval az aktus

* Az *Ideen*ben „*Bedeutung*” szerepel - a ford.

„tétikus” karakterére. A (2) másik ezzel szemben a különböző aktusoknak különböző tétikus jelleget kölcsönöz.

Az elsőt Husserl „noematikus értelemnek” (321.38), vagy esetleg „a tárgyi meghatározottságok hogyanjának” (321.37), illetve „tárgyi értelemnek” (250.4) nevezte. Vessd össze még: 249.11 és 322.4. A második komponenst pedig a tárgyi „adottság mód” (323.18, 250.16), illetve a „a tárgyi tudatosulás módjának”³ noematikus korrelátumaként használta. Az „adottság mód” egyik fontos alkotóeleme a „tétikus karakter”, az aktushoz járuló „*Setzungscharacter*” (323.18; vö. még *NuS* 6.). Másik oldala a „betöltődés” „adottság módjához”, a „szemléleti értelemhez” tartozik. Ahogyan jeleztük, Husserl az első és a második komponensről egyaránt azt állította, hogy az tágabban véve egy aktus értelmének [*Sinn*] komponense (223.17-18). A *Logikai vizsgálódásokban* (5. Vizsgálódás, §§ 20-21) Husserl az első komponenst „*Materie*”-nek, a másodikat „*Qualität*”-nak, míg a kettőt együtt „*Sinn*”-nek nevezte. Az *Ideenben* általában a „*Sinn*”-t az első, a „*Noema*” megjelölést pedig a két összetevőre együttesen alkalmazta.

A harmadik tézisem a következő:

3. A tudat a noematikus értelem alapján viszonyul tárgyához.

E tézist messzemenően alátámasztják a husserli szövegek. Így az *Ideenben* (I, 316.15) ez áll: „A tudat ezen értelemben és általa viszonyul tárgyához”. Valamint „minden intencionális tapasztalat rendelkezik noémával és értelemmel, melyek által tárgyára vonatkozik” (329.9). Vessd össze: 316.18 és 318.18.

Husserl fenomenológiájában fontos szerepe van a következő tételnek:

4. Egy aktus noémája nem az aktus tárgya (ti. a tárgy, amire az aktus irányul).

³ A *Noema und Sinn* című kiadatlan kéziratban, 6. o.; a továbbiakban: „*NuS*”.

Itt van a döntő különbség Husserl és Brentano között: Brentano fent említett dilemmája abból fakad, hogy úgy tartotta, a tárgy, mely megadja az aktus irányultságát, azonos azzal a tárggyal, melyre az aktus irányul. Brentano egész életében küszködött azzal, hogy tisztázza egy aktus tárgyhoz való viszonyát, ám soha nem sikerült neki.

Egy aktus tárgya az aktus noematikus értelmének [*Sinn*] funkciója, abban az értelemben, hogy

5. Így és ugyanazon noéma csupán egyetlen tárgyhoz járulhat.

Valóban, Husserl váltig állította, hogy „az értelem azonossága csak ott bukkan föl, ahol a tárgyon kívül az ugyanaz identikus azonossága is megjelenik, ami azt jelenti, hogy „ugyanazon értelem”, ugyanazon oldalról, ugyanazon tulajdonságokkal stb.” (*NuS* 4). Lásd még *Logische Untersuchungen*, II¹ (1928), § 28, 416. o.

Megfordítva azonban már nem ez a helyzet:

6. Így és ugyanazon tárgy számos különböző noémához is járulhat.

A második tézis alapján nyilvánvaló, hogy amennyiben két noémához ugyanaz a noematikus értelem tartozik, akkor ebből fakadóan (mint láttuk) tárgyuk is ugyanaz, ellenben ha tétikus karakterük különböző, akkor noémáik is azok. Így például az észlelés, az emlékezet stb. aktusainak ugyanaz a tárgya. Hatodik tézisémet talán még inkább alátámasztja ezt:

6*. Így és ugyanazon tárgyhoz számos különböző noematikus értelem járulhat.

Ez tulajdonképpen már az ötödik tézis alátámasztásaként idézett szövegből is következik: a tárgyi létezés identikus azonossága nem elégséges ahhoz, hogy az értelem ugyanazságát biztosítsa; ehhez számunkra szükségesnek tűnik, hogy a tárgy ugyanazon oldalról nézve, ugyanazon tulajdonságokkal együtt stb. adódjon. Vessd össze: *Ideen*, I, 321.8 és *Logische Untersuchungen*, II¹, 416. oldal.

A noémák kölcsönöznek sajátos jelleget az aktusoknak azáltal, hogy

7. Minden aktushoz egy, és csakis egy noéma járul.

Vessd össze pl.: *NuS*, 2. oldal: „Minden [aktus] noémája egyben individuális jellegzetessége is”.

Megjegyzendő, hogy ennek fordítottja már nem tartható: egy és ugyanazon noéma számos eltérő aktushoz is járulhat. Ezen aktusok lehetnek hasonlóak egymáshoz; ugyanarra a tárgyra irányulhatnak, pontosan ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezhetnek, és ugyanazon a módon orientálódhatnak, valamint ugyanaz a tétikus karakter járulhat hozzájuk. Ám el is térhetnek egymástól: például különböző időbeli koordinátáik alapján.

Mint látható, a noémák leginkább a nyelvi jelentésekkel [*Sinne*] vannak összefüggésben. A hetedik téziséből tehát a következő fontos következtetés adódik:

8. A noémák absztrakt létezők.

II tézis textuális alátámasztásaként a következőket jegyezhetjük meg: Husserl az *Ideen* első kötetében (222.3) ezt írja: „A fa, a természetben meglévő dolog, mindig az észlelt fát jelenti, mint olyat, amelynek észleléséhez elválaszthatatlanul hozzátartozik annak észleleti értelme [*Sinn*]. A fa eléghet, vagy felbomolhat az őt alkotó kémiai összetevőkre, stb. Az értelem azonban - az ehhez az észlelethez tartozó értelem, amely szükségszerűen annak lényege is

egyben - nem éghet el, nincsenek kémiai értelemben vett összetevői, nem erők együttese, és nincsenek reális tulajdonságai.” A *Noema und Sinn* című kéziratban pedig: „Az értelmek nem reális tárgyak, nem olyan tárgyak, melyek az időben léteznek” (NzS 109). Valamint ugyanitt: „Az értelemnek nincs valósága, azzal az időbeli kiterjedéssel van összefüggésben, amelyben az aktus végbemegy, de magának nincs realitása [Dasein], s ne áll kapcsolatban sem az idővel, sem a tartammal” (NzS 114).

Itt Husserl noematikus értelemről [*Sinn*] beszél, de mivel a noéma többi összetevője is „értelmi” komponens (223.17-18), feltételezhetően ugyanaz vonatkozik rájuk, s ezáltal a teljes noémára. Husserl azt írja az *Ideen*ben (314.23-25), hogy minden noematikus értelem és minden teljes noéma egy és ugyanazon fajtahoz tartozik. Hogy a noéma nem térbeli tárgy, az szintén kiderül az *Ideen*ből (97.23-24), ahol Husserl kifejti, a térbeli tárgyakat csupán perspektivikusan [*Abschattungen*] tapasztalhatjuk. Mivel a noémákat elvileg nem tapasztalhatjuk meg perspektivikusan, ezért nem lehetnek térbeli tárgyak.

Éz szorosan összefügg a következő ponttal, amely szembeszegül a noémákkal kapcsolatos, legáltalánosabban elfogadott nézetekkel:

9. A noémákat nem észlelhetjük érzékszerveink által.

E nézet Husserl egyetlen publikált művében sincs határozottan kifejtve. Ennek ellenére ez mégis világosan következik a nyolcadik tézisből. Ha pedig ez helytelennek bizonyul, úgy néhány további tézisem is felülvizsgálatra szorul. Következésképpen igencsak fontos, hogy mindazon érveket megtaláljuk és szemügyre vegyük, melyek Husserl szövegei alapján a kilencedik tézis mellett vagy ellen szólnak. Husserl e nézetet publikált művei közül az *Ideen*ben vizsgálta meg a legtüzetesebben. Az első kötet 97. oldalán azt állítja, hogy minden látható tárgyról kizárólag perspektivikus tapasztalatunk lehet. Mivel a noémákat állításom szerint nem tapasztalhatjuk meg perspektivikusan, ezért láthatóak sem lehetnek, sőt, valószínűleg egyetlen érzékszervünkkel sem észlelhetjük őket.

Husserl e kérdésben a *Noema und Sinn* című, korábban már idézett kiadatlan kéziratban foglalt állást leghatározottabban. A következő passzusban, melyet teljes egészében idézek, ez áll:

Az észlelet egy értelemnek ("von") az észlelete, de nem úgy, ahogyan az észlelet ennek a háznak az észlelete. Az észleletnek "van" értelme, ám az értelmet nem észleljük. Véleményem szerint összefüggés van az észlelet és annak értelme között, és e szerint (az értelem szerint) karakterizálódik az észlelet épp egy reneszánsz épületként, amelynek homlokzatát homokkő pillérek tartják stb. Ha becsukom szemem, emlékezetemben a ház hasonlóképpen adódik számomra, s én azt mondom erről az emlékről, hogy ez ugyanannak az értelemnek az emléke, vagyis ugyanaz a dolog jelenik meg emlékeimben, melyet korábban észleltem. És ha merő fantáziaként írom le, újra csak ugyanarról az értelemről beszélek, mivel ez valaminek a fantáziája ... és ezzel adott a lehetőség, hogy e fantáziának ugyanaz az értelme, mint az észleletnek (NzS 4).

Husserl ismételten noematikus értelemről beszél, de mint megjegyeztük, e megjelölést valószínűleg a noéma komponenseinek együttesére alkalmazza.

Nem egyértelmű azonban, hogyan tudhatunk meg akármit is a noémákról. Husserl válasza erre az, hogy

10. A noémákról egy speciális, fenomenológiai reflexió által szerezhethetünk ismereteket.

Korábbi téziseink a noémáról most segítenek megérteni, hogy mit jelent ez a reflexió, s mit nem. Egy értelem [*Sinn*] megragadását. Husserlt idézem: „Ezen értelemmel kapcsolatban ... mindig van egyfajta közvetlenség egy sajátos reflexió által, és *csakis* ami ebbe beletartozik, az adja a fenomenológiai ítélet bázisát” (222.36). Husserl a *Noema und Sinn*-ben hangsúlyozza, hogy „a fenomenológia és a logika reflexív ítéletei közvetlenül az értelemre irányulnak, következésképpen nem arra, ami a nem reflexív ítéletek számára adódik tárgyként, (NzS 99-100). Hogy nem csupán a noematikus értelemre, hanem a teljes noémára reflektálunk, arról világosabb képet ad számos szöveghely, így például az *Ideen* 369. oldala.

A fenomenológiai reflexió mindazonáltal nem kölcsönöz érzékszervcinknek valamiféle speciális használatot vagy látásmódot; a tárgyak megjelenése a fenomenológiai reflexióban mint ahogyan az előző két tézisben már megjegyeztük, absztrakt és észlelhetetlen.

I Husserl szerint

11. A fenomenológiai reflexió megismételhető.

Íme egy részlet a *Noema und Sinn*ből: „A tárgyhoz kapcsolódó értelem más viszonylatban maga is tárgy... és egy ítélet tárgyává tehető... S mint ilyen, rendelkezik egy második szintű értelemmel is: az értelem értelmével ... ami egy végtelen regresszushoz vezet, úgymint az értelem értelmének tárgya, és újra annak az értelme, és így tovább” (*NuS* 107-108). Mint I Husserl kimutatja, ebből újra csak az következik, hogy „az értelem nem a tárgy reális komponense” (*NuS* 108).

Ez csak egyike annak a számos szembeszökő hasonlóságnak, mely a husserli noéma és Frege jelentés [*Sinn*] fogalma között fellelhető. Természetesen azonban számos eltérés is adódik kettejük között. Így például Frege azt állította, az olyan kifejezésekben, mint „hinni, hogy ...” a szavaknak nincs hagyományos értelemben vett jelölésük, ám van jelentésük [*Sinn*], míg Husserl szerint, mint rámutattunk (4. tézis), az aktusok általában valamely tárgy, és nem a tárgyak egy bizonyos értelme vagy noémája felé irányulnak. Ezzel különbözteti meg élesen kettejük elemzéseit az aktusok összefüggéseire vonatkozóan.

Nyilvánvalóan szeretnénk még sokkal többet megtudni a noémákról. Ám csakúgy, mint Frege, Husserl sem túlságosan segítőkész. Frege az értelemmel [*Sinn*] kapcsolatban többek között arra utalt, hogy ez a referencia (jelölés) aspektusainak megvilágítására szolgál⁴. Így némely vonatkozásban megfelel a

⁴ "Über Sinn und Bedeutung", In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, (1892): 27. (magyarul: "Jelentés és jelölés", In: Gottlob Frege: *Logikai vizsgálódások* (Máté András fordítása), Osiris, Budapest, 2000 (118-148. o.). - a ford.)

noémáknak, amennyiben a közös tárggyal, ám különböző noémával rendelkező aktusokról azt mondhatjuk, hogy tárgyuk különböző aspektusaira fókuszálnak, és különböző szempontból ragadják meg őket. Husserl Fregehez hasonlóan úgy gondolta, hogy a fizikai tárgyak végtelen sok noémával és hozzájuk kapcsolódó értelemmel rendelkeznek, és így sohasem méríthetők ki teljes mértékben. Husserli kifejezéssel élve azt mondhatnánk, a fizikai tárgyak „transzcendensek”.⁵

Husserl részéről valamivel több segítségre számíthatunk. A harmadik tézis alapján a noéma, pontosabban a noematikus értelem az, ami lehetővé teszi a tudat tárgyához való viszonyát. Vizsgáljuk meg ezt egy példa segítségével. Az, hogy a látás intencionális, illetve tárgyi irányultsággal rendelkezik, azt jelenti, hogy a dolog hozzám közelebb eső oldala, vagyis ami velem szemben feltűnik, csupán a dolog egyik oldala. A látott dolognak vannak azonban más oldalai és meghatározottságai is, amelyek oly mértékben jelennek meg együttesen, hogy az egész dolgot többnek tekintjük, mint annak csupán egy oldalát. Ezen meghatározottságok nem észleleti betöltődések, hanem inkább többé vagy kevésbé bizonytalan reprezentációk, melyek további észleleti folyamatokhoz vezetve, láthatóvá teszik a láthatatlant.⁶

A noéma olyan komplex determinációs alakzat (*Ideen*, I, 93), mely a vizuális, taktilis, és egyéb adatok sokféleségét szolgáltatja számunkra egy tárgy vonatkozásában (im. 173-174). Husserlt idézem: „A tiszta észleleti adat ... maga nem perspektivikus, de perspektívák által jelenik meg, amelyeket apprehenzióknak [*Auffassung*] nevezünk, és amelyek az objektív lét-meghatározottságok szubjektív funkcióját adják” (im. 163.11-17).

A tárgyak észlelése ezen a módon, vagyis perspektivikusan lehetséges. Mindaddig, amíg tapasztalásunk menete többé vagy kevésbé bizonytalanul felvázolt sémát követ, addig a tárgyat folyamatosan mint ugyanazt észleljük, illetve az végtelen „sokoldalúságként” jelenik meg számunkra. Kimeríthetetlen sémaként, mely a tárgyról nyert tapasztalatainkkal együtt fejlődik, s magában

⁵ *Ideen*, I, 100. és 238 skk. o. Vö. Frege, im.

⁶ *Phänomenologische Psychologie*, XVII. számú függelék, Husserliana IX, 433-434. oldal.

foglal minden új, még nem tapasztalt meghatározottságot is. Némely tapasztalatunk azonban eltér a kirajzolódó mintázattól. Ekkor a noéma „felrobban”, s mi egy új, a régitől különböző tárgy noémájával kerülünk kapcsolatba. Előfordulhat, hogy téves észleléseknek, illuzióknak és hallucinációknak vagyunk kitéve, és ekkor azt mondhatjuk, hogy a régi aktusnak már nem ugyanaz a tárgya, mint ami korábban annak tűnt.

12. A determinációs sémák és az "adottságmodok" együttesen alkotják a noémát.

H tizenkét tézis a noémáról semmi esetre sem meríti ki tárgyát. Pusztán lehetővé teszik számunkra az efféle kérdések felvetését: ha a fenomenológia egy tág értelemben vett jelentésemélet, akkor milyen válaszokat tud adni azokra a jelentéssel kapcsolatos kérdésekre, melyek a filozófia kezdetétől fogva meghatározóak és a kortárs gondolkodók számára is mérvadóak? Mit kezd a fenomenológia azokkal a roppant nehézségekkel, melyek egyaránt felbukkannak a régebbi és az újabb keletű elméletekben is? Husserl műveinek gondos tanulmányozása, úgy vélem, választ adhat ezen kérdések egy részére. És ha a válaszok nemlegesek is, remélem e tanulmány segítséget nyújthat abban, hogy legalább tisztábban lássuk e makacs problémákat.

Módos Ádám fordítása

Jaakko Hintikka:

*A fenomenológiai dimenzió**

I. Husserl mint nyelvfilozófus¹

Írásom témája a husserli fenomenológia tanulmányozása során talán leggyakrabban felbukkanó kérdés. Azaz hogyan értette ő filozófiáját, illetve hogyan értsük mi.

A bevett válasz erre az, hogy Husserl fenomenológiája az intencionalitás elmélete. Ez a megközelítés a többi, a megjelölés legtágabb értelmében vett nyelvfilozófussal állítja őt egy sorba. Példának okáért Dagfinn Føllesdal műve a Husserl és Frege jelentésemélete közti párhuzamot taglalja, középpontban a fregei *Sinn* és *Bedeutung* terminusokkal, valamint az ezekkel hasonlóságot mutató husserli *noémával* és ennek tárgyával. Ez a párhuzam eszerint abban állna, hogy az az elgondolás, mely szerint a noéma az intencionális jelentés hordozója, általában megközelítőleg hasonló alapra támaszkodik, mint a fregei *Sinn*-nek a nyelvi jelentés közvetítőjeként történő értelmezése. Így a következő analógiát kapjuk:

<i>aktus</i>		<i>noéma</i>		<i>tárgy</i>
	=		=	
<i>kifejezés</i>		<i>Sinn</i>		<i>Bedeutung</i>

(V.ö. pl. Føllesdal, 1969.)

* Jaakko Hintikka: *The phenomenological dimension*, In: Barry Smith and David Woodruff Smith (szerk.): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, 1995, Cambridge University Press. 78-105.

¹ Az eredeti szövegben „*meaning theorist*” áll ezen a helyen. Azért ragaszkodtam mégis ehhez a megoldáshoz, mert egyrészt az előbbi csak körülményesen lehetett volna visszaadni, másrészt pedig a tanulmányban valóban olyan filozófiai tendenciákról van szó, melyekre a magyarban többnyire a nyelvfilozófia megjelölést alkalmazzuk (a ford.).

Nem vitatom, hogy egy ilyen válasz is helytálló lehet a husserli filozófiai vállalkozás jellegét firtató kérdésre, de csak ha helyesen értjük. Mindazonáltal az ilyen típusú megközelítések eleve magukban foglalnak egy bizonyos veszélyforrást. Ugyanis ha a husserli filozófiát az általános jelentéscelmélet egy fajtájaként képzeljük el, könnyen arra csábulunk, hogy figyelmünket a jelentés, mint noéma *eszközeire, hordozóira, közvetítőire* fordítsuk, s így elhanyagoljuk a jelentés működésének kérdését. Azaz figyelmen kívül hagyjuk, hogy ezeknek a jelentő entitásoknak hogyan sikerül végrehajtaniuk intencionális vagy referenciális funkciójukat. Könnyen abba a kísértésbe eshetünk tehát, hogy fogalmilag túl szigorúan elkülönítjük a noémákat tárgyuktól, feltételezve, hogy mindent, amit csak akarunk, megtudhatunk az intencionális jelentésről, ha csak a jelentés közvetítőit, a noémákat vizsgáljuk. Erre a koncepcióra úgy fogok hivatkozni, mint az önmagának-célsgés intencionalitás eszméjére.

Azonban ha a jelentés hordozóját saját maga jogán tanulmányozzuk, semmiképp nem érthetjük meg, hogyan kapcsolódhat össze azzal, amit valójában jelent. Példának okáért, legyen bármilyen részletes és kimerítő, a *noéma* struktúrájának semmilyen analízise nem tud számot adni a tárgyához való viszonyról. Ez egyáltalán nem az elemzés hibája. Az azonban világosan kiderülhet számunkra, hogy a noematikus struktúra ilyen elemzése korántsem a husserli fenomenológia teljes története.

II. Redukció, konstitúció, betöltődés

Ez a meglátás meglehetősen általános, hordereje azonban tisztábban megmutatkozik, ha kapcsolatba hozzuk a husserli filozófia egyéb sajátosságaival. Például a híres husserli - vagy eredeti terminusával: fenomenológiai - redukció természetét nehezen érthetjük meg, ha csupán magára az intencionalitás hordozójára figyelünk. A legjelentősebb redukció, amivel Husserl foglalkozik, a transzcendentális redukció. Ez úgy írható le, hogy

mintegy „zárójelbe tesszük” a tényleges létezésbe vetett hitünket, figyelmünket a „tudati szférára” irányítjuk és rögzítjük, valamint „azt tanulmányozzuk, ami ebben immanensen adott” (*Eszmék I*, 33. §). A redukció másik fajtája az eidetikus redukció, ami a partikuláristól az általános „lényegegig” vezet. Eelőre csak a transzcendentális redukcióval foglalkozom.

Az önmagának-clégséges intencionalitás szempontjából a redukciók egyetlen elfogadható értelme, hogy felmutatják: ami „zárójelbe került” bennük, az maga az intencionalitás hordozóival korrelációban álló valóság. Ebből a nézőpontból a fenomenológus egyetlen dolga, hogy minden figyelmét a noémákra, vagy valami más, szemléletben megjelenő jelentéshordozóra koncentrálja.

Amellett fogok érvelni, hogy a fenomenológia redukciók ilyen felfogása téves. A fenomenológia redukciók fő problémája – mármint ha csak egy olyan módszert látunk bennük, ami figyelmünket kizárólagosan a noémákra irányítja -, hogy végül túl sok minden kerül zárójelbe. Az ilyen egyoldalú szemlélet elkerülhetetlenül zárójelbe teszi a tárgyak mellett a noémák tárgyakhoz fűződő viszonyát is. Egyszerűen nem érthetjük meg két kifejezés viszonyát, ha magát a két kifejezést nem értjük. Ha a teljes tárgy minden egyes esetben zárójelbe kerül a fenomenológiai redukció során, a szó szoros értelmében lehetlenné válik a fenomenológus számára megmagyarázni a noéma és tárgya kapcsolatát, ugyanis sem az ebben a viszonyban jelen levő másik taghoz, sem magához a viszonyhoz nem férhet hozzá.

De az önmagának-clégséges intencionalitás eszméjét az az állítás sem segíti ki, hogy a noéma és a tárgy közti viszony kauzális lenne, mint ahogyan ez az észlelés esetében még akár valószínűnek is tűnhet. Mert a kauzális viszony mint olyan, legyen bármennyire közvetlen, a tiszta fenomenológiai gondolkodás számára nem hozzáférhető. Tipikusan a következtetés, nem pedig a szemlélet tárgya.

Mondanivalóm lényegét tehát husserli nyelvezetben úgy tudnám kifejezni, hogy a nyelvfilozófus Husserl képzetére alapozott értelmezés nem tud számot adni arról, ami mégis túléli a transzcendentális redukciót - még ha azt meg is

ragadja, amit Husserl ki akart kapcsolni („zárójelbe tenni”). Husserl erre a „maradványra” a *fenomenológiai reziduum* terminust használta, s arra is felhívja a figyelmet, hogy bizonyos értelemben, részlegesen még a transzcendencia is megmarad a zárójelbe tétel után (*Liszmék I*, 76. §):

Minden transzcendens, amennyiben a tudatban adottsággá válik, nem csupán a róla való tudat viszonylatában [...] a fenomenológiai vizsgálódás tárgya, hanem ezzel lényegileg összefonódva, mint adott és adottságokban felfogott is.²

Az ilyen állítások inkompatibilisek a fenomenológiai redukció, mint noémákra történő redukció eszméjével.

Azt gyanítom, hogy az önmagának-elégséges intencionalitás eszméje két különböző dolgot összekeveréséért felelős. Eregre esetében egy kifejezés jelentése [*Sinn*] elsődleges és teljességgel meghatározó volt referenciájához [*Bedeutung*] képest. *Mutatis mutandis*, érvelhetünk amellett, hogy egy aktus noémája meghatározza tárgyát. De ebből nem következik, hogy a noéma és a tárgy közti viszonyt megérthetjük pusztán a noémák tanulmányozása által. Ehhez magát a viszonyt kell a fenomenológiai reflexió célpontjává tennünk.

Az említett probléma kapcsolatban van a konstitúció husserli fogalmával is. Ha az egész tárgyat úgy gondoljuk el, mint ami a fenomenológiai redukcióban zárójelbe kerül, hogyan is remélhetnénk, hogy valaha megérthetjük azt a folyamatot, amely által a tárgyakat konstituáljuk? Husserl azt állítja, hogy ami közvetlenül és elsődlegesen adott számunkra, tehát az érzéki tudatosságban, az artikulálatlan, nyers matéria, hülé, ami a noézis során strukturálódik, s így kapunk eredményül tulajdonságokkal, kölcsönviszonyokkal, stb. rendelkező tárgyakat. (Éppen a strukturálódás ezen

² A Hussertől származó citátumoknak, ahol tudtam, megpróbáltam vagy az eredeti német szövegváltozatát lefordítani, vagy a megfelelő, már meglevő magyar fordítását megadni. Így a fenti idézet eredeti helye: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (a továbbiakban: *Ideen I*), (szerk.: Walter Biemel), Den Haag, 1950, Martinus Nijhoff, 175.o. (a ford.)

folyamatát nevezi Husserl *noézis*nek.) De miként is bízhatnánk abban, hogy valaha is megismerjük az efféle konstitutív folyamatot, ha bemenete definíció szerint elérhetetlen a fenomenológiai reflexió számára?

A problémák egy különleges esete, amire már utaltam is, Husserl betöltődés-fogalmával áll kapcsolatban. A noémát (noha csak hozzávetőlegesen) összevethetjük a noéma tárgyához kapcsolódó elvárások együttesével. Ezen *façon de parler* néhány lényegi elemét a Husserltől kölcsönzött betöltődés-fogalom alkotja, aki azt állította, hogy bizonyos tapasztalások során a noéma „betöltődik” (*erfüllt*). A mi analóg magyarázatunkban ez annyit jelent, hogy a noémához kapcsolódó elvárások (tökéletesen vagy kevésbé tökéletesen) betöltődnek.

Ha Husserlre csupán nyelvfilozófusként tekintünk, akkor a betöltődés viszonylatának a fenomenológiában elfoglalt központi helye meglepetésként érhet minket. Ekkor ugyanis szembetaláljuk magunkat a kérdéssel: mi az, ami betölt egy noémát? S még inkább: akármilyen is ez, a tárgyak vagy a noémák szférájához tartozik? Egyikre sem könnyű választ találni. Mert ha a betöltődést valami olyasmi hajtja végre, ami a tárgyak világába tartozik, akkor ennek a fenomenológiai redukció során zárójelbe kell kerülnie, s ezzel a betöltődés egész fenoménje elérhetetlenné válik a fenomenológus számára. De ha a betöltődés az intencionalitás hordozóinak birodalmához tartozó valami segítségével megy végbe, akkor nem nyújthat segítséget a noémák és a valóság összekapcsolásához, holott ez nyilvánvalóan Husserl szándékában állt.

Az úgynevezett „intencionalitás képelmélete” felett már Husserl is kritikát gyakorolt, számomra pedig úgy tűnik, hogy az az elképzelés, amelyik hordozóira koncentrálna akarja megérteni az intencionalitás természetét, nem több mint ennek általánosabb formája. Husserl szerint ugyanis a percepció nem annyit tesz, hogy befogadjuk az észlelt képét. S ugyanígy nem szabad az intencionalitásra sem úgy gondolnunk, mint intencionális képalkotásra, még ha a képet úgy is gondoljuk el, mint ami a noémában vagy „egy intencionális tárgyban” absztrakt formában jelenik meg.

III. A közvetlen adottság husserli felkutatása

Nem nehéz belátni, melyik alapvető husserli gondolat felett siklanak el azok, akik csupán mint nyelvfilozófussal foglalkoznak vele. Husserl számtalanszor hangsúlyozta, hogy fogalmi világunk alapjait a *közvetlen tapasztalatban* kereste. Lehet ezt úgy is érteni, hogy Husserl szerint minden noéma azonos értékű, azok azonban, melyek közelebbi kapcsolatban vannak a közvetlen adottsággal, mégis értékesebbek. Feltételezhetjük, hogy a fenomenológiai redukciók zárójelbe tesznek tárgyakat, figyelmünket pedig a noémákra fókuszálják, de ez a lépés pusztá prolegomenának tűnik azon összefüggés tanulmányozásához, melyet fogalmi világunk különböző alkotóelemei alkotnak. Tetőpontjára pedig akkor ér a vizsgálódás, mikor a fogalmi világ végső alapjait már a közvetlen tapasztalatban kutatjuk.

S félreérthetetlen módon pontosan ez a kutatás Husserl filozófiájának sajátos fenomenológiai magva, azaz hogy a közvetlen tapasztalatban próbálja meg megragadni fogalmi világunk alapját. S éppen ezen karakterek utalnak a címben már említett, Husserl gondolkodását jellemző fenomenológiai dimenzióra.

Fontos azonban arra is magyarázatot adnunk, hogy mi is rejlik a közvetlen adottság husserli kérdésében, s hogy miért nem lehet ezt összeegyeztetni azzal a dichotómiával, ami tudatunk (kitüntetett módon magába foglalva intencionális aktusait) és az intencionált tárgy között feszül. Azon elgondolás ugyanis, miszerint valami közvetlenül adott számomra a tényleges világból, minden efféle éles dichotómiát föl kellene számoljon. Hiszen ami közvetlenül adott számomra, az így egyidejűleg lenne a tudattól független valóság része és ugyanakkor tudatom eleme. Ekkor pedig a tudatom és a valóság között egy tényleges érintkezési felületet vagy átfedést kellene feltételeznünk. Ez tehát az alapvető oka annak, hogy miért is oldotta fel végül Husserl a noémák birodalma és a tudatfüggetlen tények világa közti éles kontrasztot.

S az sem változtat ezen, ha a noémát átnevezzük „intencionális tárgygyá”, mivel az intencionális tárgy nem ugyanaz, mint az intencionált tárgy.

Következésképpen valamennyi általam felvetett probléma újraéled a két úgynevezett tárgy közti viszonyt firtató kérdésekben. Mert bizonyos értelemben igaz, hogy ami közvetlenül adott számomra, az a noéma vagy az „intencionális tárgy”, s rajta kívül semmi más nem található tudatomban. De ebben az értelemben akkor a noéma néhány oldala mégis alapvetőbb értelemben adott, mint mások – noha minden noémaként adódik számomra. És a husserli „minden princípiumok princípiuma” (lásd V. pont) éppen ezen primordiális önadottság meghatározására serkenti a fenomenológust. Ennek a felhívásnak szeretnék engedelmesskedni ebben az írásban.

IV. Fenomenológia versus fenomenalizmus

Hogy a husserli tényleges önadottság lehetőségét gyakorta szem elől veszítették, annak egyik oka a fenomenológia és a fenomenalizmus összekeverése egymással. Ez az egyik legáltalánosabb és egyben a legbosszantóbb tévedés is a filozófia huszadik századi története során.

Mert ez valóban végzetes tévedés. A fenomenalizmus tanítása szerint csupán a fenoménekhez és nem a valóságos dolgokhoz férhetünk hozzá, az utóbbiakon akár fizikai objektumokat akár kanti „magában való dolgokat”, vagy akár olyan tárgyakat értünk, melyeket Moore *Az idealizmus cáfolatában* megkülönböztetett magától a tapasztalattól. Egy olyan fenomenológus azonban, mint Husserl, úgy tartja, hogy minden arra alapozható illetve vezethető vissza, ami a közvetlen tapasztalatomban adódik. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek pusztán fenomének lennének. Ellenkezőleg, a mindenre kiterjedő fenomenológiai projektnek nem lenne túl sok értelme, ha a fenomenológiai redukciónak nem vezetnének közelebb a tényleges valósághoz.

Hogy leszámoljunk ezzel a tévedéssel, döntően fontos hangsúlyozni Husserl meglátását, miszerint tényleges érintkezés van tudatom és a valóság közt, és a valóság valójában közvetlenül hatást gyakorol tudatomra.

Ez abból is kitűnik, hogy Husserl, a *per definitionem* nem hozzáférhető, kanti „magánvaló dolgot” bírálva, azt hangsúlyozta, hogy a tudat közvetlen hozzáférhet a valósághoz. Iso Kern felbecsülhetetlen szolgálatot tett nekünk azzal, hogy nagyon sok hasznos utalást mutatott ki (v.ö.: Kern 1964, 120-24). Példának okáért, Kern szóba hozza Husserl tézisét „a lét és a tudat korrelációjáról” (i.m. 121). Kern szándéka kétségkívül kifogástalan, ám Husserl nézetének nem ez a lényege [*Kernpunkt*]. Kant a tudat és a magánvaló dolgok korrelációjáról beszélt. Husserl álláspontja ettől abban különbözik, hogy a létezők ténylegesen adottak számunkra, azaz „a lét lényegéhez tartozik, hogy adottsággá tud válni” (i.m. 121). Kern meggyőző példákat hoz ezen valóságeffektus alátámasztására:

Lehetetlennek bizonyul a kísérlet, hogy olyan tárgyokról beszéljünk, melyek semmilyen szemlélettel nem állnak kapcsolatban.

Másképpen érthetjük ugyanezt, ha figyelmünket arra összpontosítjuk, amit Husserl a szemlélet és tárgy „korrelációjáról” (természetesen ez nem a legjobb terminus erre) mondott. Íme, egy *locus classicus* az *Észmékek* I. 3. §-ból. Itt a következő megállapításokkal találkozhatunk:

A következő korrelatív összetartozó fogalmak: „szemlélet” és „tárgy” általános kiterjesztése nem tetszőleges ötlet, hanem mintegy a dolgok természete kényszeríti ki. Az empirikus szemlélet, s különösen a tapasztalat egy individuális tárgy tudata, ami szemléletként „adottságára”, mint észlelés pedig „credendő” adottságára illetve tudatára hozza a tárgyat, amit így „credendően”, „eleven” önmagaságában ragadjuk meg.³

Ha tökéletesen meg akarjuk érteni a fentebbi állítást, Husserl szemlélet-fogalmát kell alaposabban megvizsgáljunk. Ez a VI. pont dolga lesz.

Tanulságos megjegyezni, hogy a „fenomenológiai” terminus - mellyel valószínűleg a fiatal Husserl volt a legmeghittebb viszonyban - használata tökéletesen összeegyeztethető a fentebb mondottakkal. Ez a terminusnak a fizikában, s különösképpen a termodinamikában megszokott használata. Ott a „fenomenológiai” elméletek kizárólagosan a közvetlenül mérhető (megfigyelhető) változókkal foglalkoznak, ellentétben azokkal a teóriákkal, melyek olyan nem megfigyelhető entitásokat feltételeznek, mint például az atomok és molekulák a statisztikus termodinamikában. Természetesen a „fenomenológiai” elmélet itt nem csupán a valóságról való benyomásainkkal foglalkozik, hanem éppen ellenkezőleg, magukkal a tényleges létezőkkel.

V. A transzcendentális redukció jelentése

A közvetlen adottság kutatása mint a husserli fenomenológia alapvető sajátossága meghatározza a fenomenológiai, s különösképpen a transzcendentális redukció természetét is. Ez a redukció nem pusztán annyit jelent, hogy zárójelbe tesszük egy aktus tárgyát, és így a noéma marad a fenomenológus figyelmének kizárólagos tárgya, hanem arra szólít fel, hogy ezen felül a noémából is mindent zárójelbe kell tenni, ami nem a közvetlen tapasztalatban adott. Elválasztja az *intencionáltat* attól, ami *adott*, és az előbbit az utóbbira igyekszik redukálni. Husserl megfogalmazásában,

a fenomenológiai redukció[ban]... amire korlátozzuk magunkat, az a tiszta *önadottságoké* szférája, annak szférája, amiről nemcsak beszélünk, és amiről nemcsak vélekedünk; nem jelentheti azt sem, hogy az észlelteké szférájára szorítkozunk. Amire korlátozzuk magunkat, az annak szférája, ami éppen abban az értelemben, ahogyan gondoljuk, adva is van és a legszigorúbb

³ *Ideen I.* 14-5.o. (a ford.)

értelemben önadott, akként hogy abból, amit gondolunk, semmi sincsen, ami ne lenne adott. ⁴

(*A fenomenológia ideája*, 90.)

Az önadottságban így a tudat és a valóság átfedi egymást, s ezenfelül mindazt, amit mi teszünk hozzá ehhez a közvetlen tapasztalathoz avégett, hogy a tárgyak egy tökéletesen artikulált világának tapasztalatává alakítsuk végül. E kijelentés mellett fogok érvelni tanulmányomban. Husserl saját megfogalmazásai a fenomenológiai redukcióról azonban meglehetősen kevés támpontot nyújtanak ehhez - s ez az oka annak is, hogy még mindig nem méltányolják érdemei szerint-, mert noha gyakran beszél arról, amit kikapcsol a redukció, arról azonban kevesebbet, amit érintetlenül hagy. Ha tüzetesebben szemügyre akarjuk venni ezt a „maradványt”, akkor Husserl írásainak más passzusaihoz kell fordulnunk.

Hogyan is fogalmazza meg Husserl saját feladatát? Néhány szöveghelyet szeretnék idézni. Egyikükben például arról ír, miszerint célja

hogy ne állítsunk semmi olyat, amit a tudattal való kapcsolata révén és a tiszta immanenciában nem tudunk a magunk számára megvilágítani.

Az *Észmékek* I. 24. §-ban pedig a következőképpen írja körül „minden princípium princípiumát”:

...hogy minden eredendően adó szemlélet a megismerés jogos forrása, hogy mindent, amit számunkra a „szemlélet” eredendően (ügyszólván megtestesült valóságában) kínál,

⁴ Edmund Husserl: *A fenomenológia ideája* (Baránszky Jób László fordítása). In: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, Gondolat, Bp., 1972. 90.o. (a ford.)

világosan, önadottságában kell megragadnunk, de csupán ama határok közt, melyek közt adja magát...⁵

Ismét *Észmék I.* 40. §:

Minden fizikai megismerés indexül szolgál lehetséges tapasztalatok lefutása számára, a bennük található érzéki dolgokkal és érzéki-dologi csetekkel egyetemben...⁶

Ezen passzusok segítségünkre lehetnek a husserli redukciók jelentőségének megítélése során. Bizonyos vonatkozásban a fenomenológiai redukciók súlyát tisztábban látjuk a matematikában és a logikában, mint az érzéki tapasztalatban. Husserl a matematika és a logika absztrakt világának egészét zárójelbe teszi (*Észmék I.* 59. §), s ennyiben nem redukálható „olyan deskriptív analízisekre, melyek feloldhatók a tiszta intuícióban”. Ebben szögesen ellentmond Fregének, aki következetesen a logika és az aritmetika szemléleti függetlenségét hangsúlyozta.

A következő lépésben Husserl szemlélet-fogalmát elemzem, s megpróbálom világosabbá tenni, miért is oly jelentősek fentebbi elképzelései.

VI. A szemlélet mint az önadottság közvetítője

Husserl keményen küzd a *szemlélet* (*Anschauung*) terminussal, mely elsődleges funkciójaként arra hívja fel a figyelmünket, ami a tapasztalatban közvetlenül adott számunkra. Szerencsétlen módon ez a lehető legkevésbé tisztán érthető terminusok egyike a filozófiai nyelvben. Szemantikai története különösen hajlamosít a félreértésekre, de az egészzet most lehetetlen nyomon

⁵ *Ideen I*, 52.o. (a ford.)

követni. Elég csupán annak előzményeit vázolni, melyek husserli használatát is befolyásolták. Ennek semmi köze ahhoz a skolasztikus fogalomhasználathoz, amire néhány tudós hivatkozni próbált. Inkább a terminus korai modern használata szolgálhatat meggyőző háttérrel, mint a latin *intuitus*, az angol „intuáció” és a német *Anschauung*, amit éppen a latin terminus fordításaként vezettek be a német filozófiai nyelvbe. (V.ö. Hintikka, 1969.) A terminus korai modern használatára az a jellemző, hogy egyszerűen csak a közvetlenül tudottat jelenti. Ebből következik, hogy a szemléletnek így értve nem szükséges „intuitíven” jelen lenni értelmünkben, azaz nem szükséges feltétlenül hasonlítani az észleletekhez illetve a mentális képekhez. Ezt a használati módot illusztrálja Locke is, akinek paradigmaticus példája az „intuitív igazságokra”: $3 = 1 + 2$.

Ezek az előzmények jelölték ki később a kanti *Anschauung* alkalmazási körét is, majd ezek tették Husserl számára is természetessé ezen szó használatát, ami a közvetlen tapasztalati adottságok általános címkéjéül szolgál. Ő valójában azt értette a szemléleten, hogy valami közvetlenül tárgyként, azaz „tényként” adódik számunkra (v.ö. *Esszék I.* 19.§).

A minden jelentés alapjául szolgáló szemlélet szerepét következőképpen vázolta:

Valójában általában a következőről van szó: ahhoz, hogy egy kifejezésnek (egy fogalom tartalmának) az értelmét „világos tudatra” hozzuk, a megfelelő szemléletet kell előállítani; ebben azt ragadjuk meg, amit a kifejezés „tulajdonképpen megcéloz”.⁷

(*Logikai vizsgálódások I.* 2. fejezet, 21.§)

Elég sok félremagyarázó értelmezés tulajdonítja Husserlnek a szemlélet egy olyan felfogását, miszerint ez az igazság vagy a bizonyosság különálló

⁷ *I.m.* 91.o. (a ford.)

forrása. A szemlélet azonban nem egy elzárt ismeretelméleti tanácsadó testület, hanem egy olyan általános terminus, ami egy kiváltságos konzultáns sugallatait jelöli. A „közvetlen intuitív igazság” kifejezés pleonazmus.

Szokták mondani, hogy a fenomenológia az aktusokat és noémákat tanulmányozza. Ez nem így van; ugyanis a noémák és tárgyaik viszonyára is nagy hangsúlyt helyez. És éppen ezt a viszonyt közvetítik olyan „intuitív” tapasztalatok, melyekben bizonyos tárgyak adóttak - Husserl kifejezésével: „önadóttak” - számunkra.

Helyénvaló itt egy kis, ámber fontos szemantikai megjegyzés. Így bizonyos szempontból ugyanis a husserli szemlélet feltűnően különbözik kanti elődjétől. A kanti szemlélet definíció szerint szinguláris volt, míg a husserli, különösen az „eidetikus szemlélet” az általánosság jegyét hordozza.

VII. Kategorialis intuición

Ezen megfontolások jegyében (azaz a puszta önadottság kifejezéseként, s nem mint a tudás vagy belátás különleges forrásaként) a husserli „szemlélet” (*Anschauung*) terminus nem egy privilegizált pozición jelöl az érzéki észleléshez vagy az empirikus szemlélethez képest. A közvetlen érzéki tudatosság csupán a szemlélet egy fajtája, illetőleg amikor a képzelőerő és az érzéki tudatosság viszonya kerül terítékre, a nem-érzéki szemlélet hatóköre akkor sem korlátozódik kizárólag a képzelőerőre. A husserli értelemben vett szemlélet nem feltétlen azt jelenti, amit manapság az intuición értünk.

Nem csak a nem-érzéki szemlélet ezen lehetőségét hagyja nyitva Husserl. Kimondottan elismeri a közvetlen adottság nem érzéki fajtáit is, s köztük van az is, amit a *kategorialis szemlélet* terminussal jelöl. De csak ha az szemlélet fogalmát tágabb értelemben vesszük, mely szerint akkor játszik döntő szerepet,

⁷ Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások, I. Kifejezés és jelentés* (Seregi Tamás, Simon Attila és Ullmann Tamás fordítása). In: *Passim*, 2002. IV. évf. 1. szám. 41.o. (a ford.)

amikor minden számunkra közvetlenül adottat tipizál. Az *Észmékek* I. 19. §-ban Husserl ennek megfelelően így fogalmazza meg vezérelvét:

A közvetlen „látás” (voeiv), nem pusztán az érzéki, tapasztalati látás, hanem az egyáltalában vett látás mint bármilyen fajta eredendően adó tudat, s minden ésszerű állítás legitimáló forrása.⁸

Többek közt ez a passzus is a husserli szemlélet fogalmának („egyáltalában vett látás”) széles hatókörét illusztrálja, s így rámutat néhány olyan járulékos terminusra is - különösen az „eredendően adó” (*originär gebende*) kifejezésre -, amit Husserl hasonló rendeltetéssel használt, mint a „szemléletet”.

Ugyanezen eszme máshogy kifejezve (de szorosan ehhez kötődve) akkor jelenik meg, amikor Husserl a lényeglátás vagy a *lényeg* szemléletéről beszél. (Az előbbi kifejezés kétségtelenül az „egyáltalában vett látást” foglalja magába.) Erre könnyen találhatunk példákat többek között az *Észmékek* I.-ben a 3. és 4. §-ban.

VIII. A tapasztalati önadottság szintje

Nagyon fontos, hogy megkülönböztetett figyelmet szenteljünk a IV. pontban már hivatkozásokkal is illusztrált önadottság husserli eszméjének. Mi is adott a tapasztalatban, mikor valami önadottságra jut? Nem a noéma. A noéma egyszerűen az a végső összesség, amit egy aktus során egy tárgy jelent, vagy amit gondolunk róla. A fenomenológiai redukciónak azonban nem ez a jelentés-szféra a végső célja, hanem - Husserlt követve - az, hogy mi *önadott*. Ez pedig biztosan egy tárgy, nem pedig a *noémája*. (Az elemzés végén, a XVII.

⁸ *Ideen* I, 44.o. (a ford.)

pontban majd módosítanunk kell ezt a megállapítást, de ez most nem érint minket.)

Így már látható, milyen értelemben használta Husserl gyakran félreértett jelmondatát: „*zu den Sachen selbst*”. Ez a szlogen súlyos félreértések forrásául szolgálhat - mint ahogyan Husserl legszigorúbb kritikusai állították -, hacsak a tényleges valóság egy aspektusa túl nem éli a fenomenológiai redukciót.

Husserl másképpen is megfogalmazza álláspontját, amikor valaminek (s ez nem szükségszerűen *dolog* vagy *tárgy*) az önadottságáról beszél. Ezalatt pedig azt érti, hogy van a tudatnak egy olyan szintje, amelyen maga a valóság áll szemben velünk, s ez így a tudat és a valóság határterülete (úgyszólván átfedés a kettő között). Ahogyan ezt az *Esszmék I.* 43. §-ban leszögezi:

Alapvető tévedés azt hinni, hogy az észlelés (és hasonlóképpen minden másféle, dolgokra irányuló szemlélet) ne tudna a dologhoz magához hozzáférni.⁹

S még egyértelműbben írja a 48. §-ban:

Ha vannak egyáltalán világok, valóságos dolgok, akkor az őket konstituáló tapasztalati motivációknak képesnek kell lenniük arra, hogy belenyúljanak az én, s egyben minden más én tapasztalataiba is...¹⁰

Ugyanezen kérdést többféleképpen is meg lehet közelíteni, a legélesebb megfogalmazásban talán akkor, mikor Husserl Brentanót kommentálja (*Esszmék I.* 85.§.), és ebben a kontextusban a tapasztalat materiális mozzanatait (érzéki adatok) a fizikai fenomének (természetesen megkülönböztetve a noéma révén észlelt fizikai fenoméntől) között helyezi el.

⁹ *Ideen I.*, 98.o. (a ford.)

¹⁰ *I.M.* 114.o. (a ford.)

A közvetlen adottság fogalma szorosabb ráközelítésben újra megjelenik Husserl késői írásaiban, gyakran az „evidencia” címszó alatt. Így a *Kartesziánus elméletekben* (I harmadik elmélkedés, 24. §):

Az evidencia legtágabb értelemben az intencionális élet alapjelensége... Önmagában az evidencia nem más, mint egy dolog, egy tényállás, egy általánosság, egy érték, stb. saját magából fakadó megjelenésének, megmutatkozásának adódásának egészen rendkívüli tudati módja, mely az „ugyanaz-itt”, a „közvetlenül szemlélhető”, az „eredeti módon adott” végleges módozatában jelenik meg.¹¹

Nem szabad megfeledkezni arról, hogy (Husserlt követve) most a tudat egy meglehetősen sajátos jelenséggel van dolgunk. Ha figyelmünket erre összpontosítjuk, akkor gyökeresen más beállítottságban vagyunk, mintha a tárgyak helyett pusztán a noémákra fókuszálnánk.

Másfelől pedig az a „fenomenológiai reziduum”, ami túléli a transzcendentális redukciót, nem csupán határterülete a valóságnak, hanem ez az alapja fogalmi világunk össz-konstitúciójának. Pontosan ez ruházza föl jelentőséggel a redukció eredményét, és ezért állította Husserl is azt, hogy a „zárójelbe tétel” során semmi sem megy veszendőbe:

Ez az, ami „fenomenológiai reziduumként” megmarad számunkra, jóllehet az egész világot, minden dologgal, emberrel – s ebbe önmagunkat is beleértjük – együtt „kikapcsoltuk”, vagy még inkább zárójelbe tettük. Azt mondhatjuk, semmit sem veszítettünk, sőt megszereztük az abszolút lét egészét, ami minden világi transzcendenciát magában rejt, mint olyan habituális érvényaktusok intencionális korrelátumát, melyek *ideell* módon valósulnak meg,

¹¹ Edmund Husserl: *Kartesziánus elméletek* (fordította: Mezei Balázs). Atlantisz, Bp., 2000. 70.o. (a ford.)

illetve egymással összhangban haladnak tovább, valamint ezek benne „konstituálódnak”.¹²

I ha a reziduum nem rendelkezne kettős állampolgársággal, azaz ha egyidejűleg ne lenne *mind* a tudat, *mind* pedig a valóságos világ lakója, akkor az ilyen megállapításoknak semmi értelmük sem lenne.

X. A redukció bázisa

Ezen a ponton azonban egy nagy problémával szembesülünk. Mert mire is redukálunk a transzcendentális redukció során? Már fentebb is céloztunk rá, hogy a redukció a tudat és a valóság közti részleges átfedésre irányul. De milyen jellegű ez az átfedés? Vagy lényegét tekintve, helyénvaló egyáltalán *az* átfedésről beszélnünk? Ahol redukció bevégeződik, az pedig egy tökéletesen önadott valami szilárd alapzatú mélyrétege lenne? S ha igen, mit tartalmaz a végső adottság ezen rétege? Látható, hogy értelmezésem mindaddig ingatag marad, míg ezeket a súlyos kérdéseket meg nem válaszoljuk.

Mindazonáltal ezen kérdések igazi címzettje mégis csak Husserl, nem pedig valamelyik értelmezője; ő volt az, aki folyton ezekkel a problémákkal birkózott, s mindig más megoldási lehetőségeket vetett föl. Az adottság problémája valójában nagyon szorosan kapcsolódik a Husserl-exegézis talán legnehezebb kérdéséhez, azaz hogy Husserlt realistiként vagy idealistiként tarthatjuk számon. Ezen megjelöléseket többféleképpen lehet értelmezni, s az egyik értelmezés szerint Husserl annyiban tisztán realista, hogy a fenomenológiai redukció eljuttat minket a dolgokhoz (*zu den Sachen*), annyiban pedig idealista, hogy még a legszigorúbb redukció is egy olyan reduktumot hagy ránk, ami részint még mindig a mi konstitutív és „formaadó” aktivitásunk produktuma. Csakhogy a „realista” és „idealista” szavaknak nem ez az egyetlen

¹² *Ideen I*, 118-9.o. (ford.)

releváns értelme, és biztos, hogy nem ez a legfontosabb. Ezekről a XX. pontban lesz még majd szó.

Nyilvánvaló, hogy nem ez alkalommal kell megkísérelnünk definitív választ adni az adottság kérdésére. S éppily nyilvánvaló, hogy ezen tanulmány célja nem az adottság és az idealizmus problémájának boncolgatása. A fenomenológiai dimenzió jelentőségét nem érinti szorosabban az, hogy a redukció egy véges folyamat után célhoz ér-e, s hasonlóképpen az sem, hogy végcredménye milyen természetű. Fel tárja számunkra a fenomenológiai redukció az adott tárgyak vagy talán faktumok rétegét, vagy csupán egy még mindig nyers, formátlan anyaghoz vezet vissza, amit a konstitúció folyamatának során kell megdolgoznunk? És egyáltalán, bármely esetben véget ér-e valaha a redukció folyamata?

Husserl helyzete most, ahogyan a végső fenomenológiai reduktumokat, az egyszerű elemi részeket igyekszik megközelíteni, a *Tractatuson* dolgozó Wittgenstein elkeseredett kutatására emlékeztet. A feladat nehézsége lemérhető azon, hogy Wittgenstein a *Tractatusban* - a művét értelmező filozófusok nagy bánatára - végül nyitva hagyta a végső fenomenológiai elemek kérdését.

S egyelőre én is így szeretnék tenni, hogy majd csak később, a XVII. és a XX. pontban foglalkozzak újra vele. Szerencsére időközben lehetőségessé vált a husserli filozófia további olyan aspektusainak a tanulmányozása is - méghozzá az ezen esszében is megrajzolt körvonalak mentén -, melyek függetlenek attól, hogy a redukció problémája hogyan oldódik meg végül.

XI. Nem az egész noéma önadott

Még mielőtt elhamarkodottan választ adnánk a redukció végpontját firtató kérdésre, tisztáznunk kell néhány fontos sajátos vonását. Példának okáért, a X. pontban mondottak fényében gondosan szét kell választanunk egymástól a noéma tartalmát és azt, ami önadott benne. Mert nem minden noematikus

tartalom része vagy darabja annak, amit a közvetlen tapasztalatban jelenik meg a fenomenológus számára.

Szemléltessük ezt egy példán. A noéma egy nem önadott komponense Husserl szerint a meghatározható X , vagyis a noéma azon eleme, ami egy s ugyanazon tárgy noémájává teszi. Az *Érzések I.* 131. § állításaiból egyenesen következik, hogy ez a bizonyos meghatározható X nem rendelkezik semmilyen sajátossággal, meghatározottsággal, *módozattal*.

Az azonban, hogy a meghatározható X nem önadott, természetesen nem túl meglepő. Mivelhogy az, ami a noémában nem önadott, tipikusan az emberi formaadás és artikuláló gondolkodás révén adódik hozzá. Ez szembeötlővé is válik, ha a meghatározható X szintetikus karakterére pillantunk (v.ö. i.m.). Köztudott, hogy ez egy olyan formaadó, emberi gondolkodásbeli aktivitás, ami a különböző észleleteket egy és ugyanazon, időben megmaradó tárgy benyomásaivá, azaz az érzéki anyagot valami „objektívvé” alakítja. A meghatározható X szerepe tehát husserli noémában pontosan az, hogy a noémát egy s ugyanazon tárgy noémájává tegye.

Általában tehát könnyen tévútra kerülhetünk, ha megfélekedünk arról, hogy az, ami a noémában önadott, és az adott noéma különböző elemei nem fedik egymást. Más szóval itt ragadhatjuk meg, hogy mi marad meg a noémában a transzcendentális redukció után és mi nem.

XII. Noéma, tárgy és betöltődés

Láthatjuk tehát milyen szolgálatot tesz nekünk a noéma, amikor egy tárggyal intencionális viszonyba kerülünk. Az alapszeme elég tiszta, és nem túlságosan meglepő: ha a noéma elvárások sorozata, akkor tárgyát ezen elvárások betöltésére irányuló igényével teszi sajátossá. S ez az eszme nem is jelent semmi problémát, ha megfelelően általánosítjuk. Nehézséget inkább az a kérdés okoz, hogy egy noéma betöltődését hogyan foghatjuk föl oly módon, ami már túlvezet a noémák birodalmán, s megközelíthetővé teszi a noéma

számára az összes valósághoz vezető utat. Az általam festett képen kirajzolódik, hogy ez miként lehetséges. Így noéma konstitúciója meghatározza, hogyan kapcsolódik a szemléletben adotthoz, vagy Husserl terminológiájában: hogyan töltődhet be. Mivel tehát a betöltődés problémája a közvetlen adottság, s mivel ez számomra a valóságos világnak, a tárgyak világának egy része, darabja, így maga a konstitúció konstituál hidat a noématikus adottságok és a tárgyak között.

Így pedig megoldható végre a fentebb említett kérdés, mely azt feszegette, hogy Husserl-t értelmezhetjük-e nyelvfilozófusként.

XIII. A konstitúció

S hasonlóképpen az itt vázolt keret segítségével érthető meg a konstitúció husserli eszméje is. A konstitúció nem az intencionális viszony fordítottja; hanem bizonyos módon inkább a transzcendentális redukciók inverze. A noéma konstitúcióját fejtegetni nem más, mint hogy leírjuk azt a folyamatot, ahogyan egy tudatban az adottság artikulálódik.

De ebből a szempontból hogyan lehet értelmes módon a *tárgyak*, és nem pedig - Husserl-t követve - noémáik konstitúciójáról beszélni? Az ilyen beszédmód azt jelentené talán, hogy Husserl elképzeléseinek szellemében valamiként konstruáljuk a tárgyakat? Nem, semmiképpen. Választ az a belátás nyújt, hogy mindent számba véve, az, ami a noéma és tárgya közti intencionális viszonyt közvetíti, nem más, mint ami a szemléletben számomra közvetlenül adott (vagy lehetségesen adott). Ebből az következik, hogy csakis efféle tárgyak lehetnek intencionálisak, csak ezek tárulhatnak fel a szemléletben (ami a valóság és a tudat érintkezési felülete), valamint hogy csak szemléleti feltárultságukon keresztül léphetnek be úgynevezett intencionális életembe. (V.ö. a fenti, IV. és V. pontokban idézettekkel.) Ez nem teszi a tárgyat ontológiailag vagy kauzálisan függővé a szemléletben való feltárultságától,

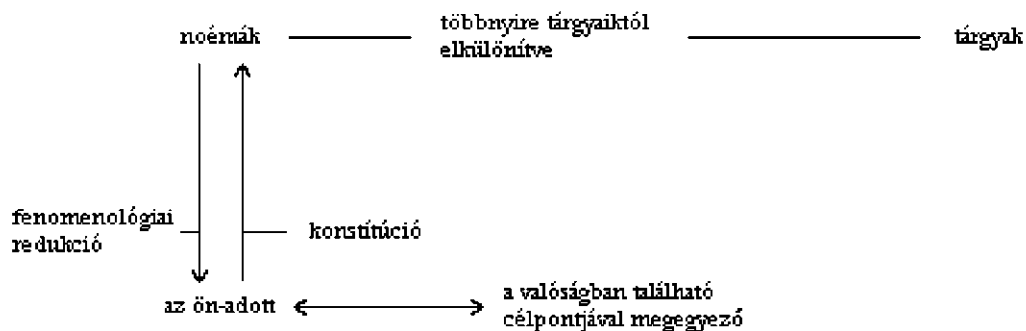
fogalmilag azonban alárendeli tényleges vagy lehetséges feltárultságának. Csak ebben az értelemben beszélhetünk a tárgyak konstitúciójáról.

XIV. Hogyan viszonyul Russell a fregei-husserli problémához

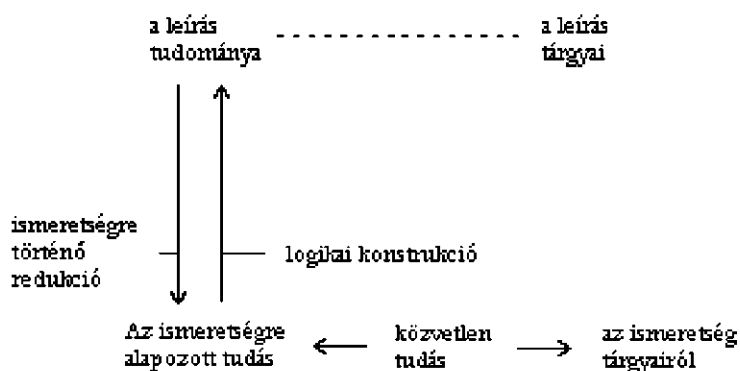
Föllesdal párhuzamokat Husserl és más filozófusok között. Ezen értelmezői taktikát alkalmazva mi is más perspektívába helyezhetjük, és jobban megvilágíthatjuk a fentebb mondottakat. Mindazonáltal tanulmányom szempontjából Frege nem éppen a legmegfelelőbb összehasonlítási alany. Nála ugyanis nyomát sem találjuk a szemléletben adottra történő redukciónak, sőt ellenkezőleg, erőteljesen kidomborítja a logika és a matematika (inkább, mint a geometria) függetlenségét az intuíciótól.

Tehát a Frege és Husserl közötti analógia helyett én a Russell és Husserl közti párhuzamot javasolnám megfontolásra. Ezt sematikusán a következő diagrammal szeretném ábrázolni:

HUSSERL



RUSSELL



A párhuzam egy érdekes aspektusa, hogy mindkét filozófusnál belcütünk a hérakleitoszi problémába: „az út fel és le ugyanaz”¹³. Ezzel szemben a redukció mindkettejükénél egy éppen ezzel ellentétes, egyirányú folyamat, azaz vagy mint a konstitúció (Husserl) vagy mint a logikai konstrukció folyamata (Russell).

XV. Mélyebb párhuzam Husserl és Russell között

Ez a paralellizmus sokkal mélyebben gyökerezik, mint első ránézésre gondolnánk, és sokkal szilárdabb alapja van, mint egyszerűen csak ugyanazon vagy hasonló terminusok használata, mint a „redukció”, „konstitúció” és „logikai konstrukció”, stb. Hajlamosak vagyunk ezt a párhuzamot könnyedén alábecsülni, s ezért az a homályosság a felelős, amit a IV. pontban már taglaltam. Russellt gyakran realistának skatulyázzák be, és „ismeretségre történő redukcionizmusát” úgy gondolják el, mint a tudás vagy a létezők egy fajtájának redukcióját a másikkra. Másrészt pedig a fenomenológia és fenomenalizmus félrevezető asszimilációja nyomán sok filozófus úgy gondolta, hogy a husserli redukcióknak kizárólag a mentális folyamatokon belül van értelmük. (Mert hogyan másként is tudnánk végrehajtani őket az *epokhé* révén?) Mindez könnyen a párhuzam alulértékeléséhez vezet.

Azonban a barikád egyik oldalán sem egyértelműek a dolgok. Sem Husserl, sem Russell nem különbözteti meg tisztán az episztemológiai és a konceptuális redukciót. Sőt, a jól ismert russelli megfogalmazás valójában szembeállítja a tudás két fajtáját, azaz a leíró tudást és az ismeretségre alapozott tudást, míg a kérdéses létezőket tipikusan a tudás e két különböző fajtájának tárgyaként azonosítja. E ponton csak fokozati különbséget találhatunk kettejük között, ami abból adódik, hogy Husserl terminológiája sokkal fogalom- és tárgycentrikusabb. A noémák fogalmiak, és még Husserl is gyakran úgy utal rájuk, mint „intencionális tárgyra”. Mindazonáltal ezek a különbségek csupán

¹³ Hérakleitosz B 60. In: *Görög gondolkodók 1*. Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1996. (a ford.)

felszíniék. A David Pears-höz és Dagfinn Follesdall-hoz hasonló figyelmes értelmezők - egyik vagy másik filozófussal foglalkozva -, végül a mind Russell mind Husserl esetében felmerülő problémák fogalmi jellegét emelték ki. Russell-t tekintve ez a gyökere annak, hogy oly gyakran félreértik a következtetések logikai konstrukciókkal való helyettesítésére vonatkozó elképzeléseit.

Valójában azonban, ha jól megértjük Husserl és Russell céljait, figyelemreméltó hasonlóságra bukkanhatunk. Például a legtöbb állítás, ami Russell „logikai konstrukcióról” tehető, mintha a XIII. pontban tárgyalt husserli „konstitúcióról” is ugyanúgy megállná a helyét. Tanulságos lenne tehát utánajárni, milyen hasonlóságok vannak a russelli ismeretség és a husserli szemlélet közt.

Megfelelő perspektívába állítva a dolgot azt mondhatjuk: mindkettejük elsődlegesen azt akarta megfigyelni, hogy mennyit is érnek valójában a matematika és a fizika absztrakt elméleti - a tényleges adottság szempontjából megragadva. Russell esetében ez például a *filozófia alapproblémáinak* (1912) a fizika világáról szóló fejezetében tűnik elő, Husserlnél pedig legújabb könyvében (1989) Charles Harvey tárta fel ugyanezt nagy gonddal. Valószínűleg mindketten örültek volna neki, ha a mindennapokban észlelhető dolgokkal a redukció végső tartományában, az „ismeretség tárgyai” közt találkozunk. De sajnos a további ismeretelméleti megfontolások, különösen azok, amelyek az érzéki észlelést, illetve ennek gyarlóságát kifogásolják, mindkét filozófust meggyőzték arról, hogy a hétköznapi materiális tárgyak ebben az értelemben nem adottak számunkra közvetlenül. S ez sarkallta mindkettejüket, hogy további területekre is kiterjesszék a redukciót, annak a veszélynek téve így ki magukat, hogy „idealistának” vagy „fenomenalistának” tekintik őket. Példának okáért, Russell számára az ismeretség igaz tárgyai feltűnő módon érzéki adatokat is tartalmaznak. De noha még Russell és Moore egyaránt ragaszkodtak ahhoz, hogy az érzéki adatok „őslakosai” a fizika világának, státuszuk azonban korántsem tisztázott. Azt pedig különösen nehéz

elkerülni, hogy ne tegyük őket az érzékelőtől függővé. Ezért keveredett hát Russell, s hasonlóképpen Husserl is a fenomenalizmus gyanújába.

Ez a gyanú azonban mindkét esetben megalapozatlan marad, legalábbis Russell illetve Husserl végső céljainak vonatkozásában. Vegyük például azt, mikor Russell javaslata szerint a leírás tárgyaira mint „logikai konstrukciókra” kellene tekintenünk, néhányszor azonban maga is megkérdőjelezi státuszukat, mint *bona fide* realitásokat. Viszont nyilvánvalóan soha nem kételkedett komolyan a (puszta) leírás számára példát szolgáltató tárgyak realitásában, mint például Bismarck és Julius Caesar. Ha jól értjük, akkor Russell célja pontosan az ellenkezője volt: rá akart mutatni, hogy az ilyen tárgyakról alkotott fogalmaink azon alapulnak, ami ténylegesen adott számunkra, s ennek alapján nélkülözhetővé akarta tenni az olyan kínos kérdéseket, hogy hogyan következethetünk ezek létére és tulajdonságaikra. Ez a törekvés Russell másik nagy projektjéhez hasonlít, ami ki akarta menteni a matematikát a logikára való redukció során jelentkező paradoxonok fenyegető karmaiból.

S nem is beszélve arról, hogy olyan fogós kérdéseket hagyott nyitva, mint az ismeretség tárgyainak pontos státusza - erre majd a XVII. pontban visszatérünk.

XVI. A „kategoriális szemlélet” Russell-nél

Annyit máris tanulságos megjegyeznünk, hogy a Husserl és Russell közti párhuzam további területekre is kiterjeszhető. A husserli tervezet kiterjedése azon a területen látszik a legvilágosabban, amit Frege tiszta gondolkodásnak nevezett volna, ahol ugyanis azzal kísérletezett, hogy fogalmi világunkat a számunkra közvetlenül adottra redukálja. Csakhogy itt az érzéki szemlélet csődöt mond, s az adódás aktusa a kategoriális szemlélet segítségével megy végbe.

Hasonlóképpen az ismeretség tárgyainak tartománya Russell esetében sem korlátozható azokra az érzéki adatokra, melyek (szigorú értelemben véve) az

érzéki észlelésben csak partikulárisan adódnak, de azokra sem, melyek akár az érzéki észlelés során is együtt adódhatnak az általános fogalmakkal. Russell ismeretségi-elmélete feltételezhetően 1913-as könyvében, a *Theory of Knowledge*-ben kristályosodott ki, amelyben Husserl kategoriális intuíciójának szakasztott mását találhatjuk. (Szerencsétlen módon azonban Wittgenstein kritikája annyira feldúlta Russell-t, hogy nem is publikálta könyvét, mely így csak 1984-ben, a *Collected Papers* hetedik kötetének megjelenésekor látott napvilágot.) Russell itt azt az álláspontot képviseli, hogy be kell vezetnünk az ismeretség tárgyainak egy további osztályát, mégpedig a logikai formákét. A rájuk vonatkozó közvetlen tudásunk pedig a „kategoriális ismeretség” vagy „logikai szemlélet” (hogy megkeverjük egy kicsit a két gentleman terminológiáját), ez pedig a husserli kategoriális szemlélet russelli hasonmása.

A logikai formák, mint az ismeretség tárgyainak eszméje sem egy kósza ötlet volt Russell részéről. Ha életképes elképzelés lett volna, akkor Russell a *Principia* teljes tervezetét, azaz a matematika logikára való redukcióját úgy hajthatta volna végre, mint általános filozófiai projektjének egy aspektusát. Hisz az általános filozófiai tervezet pedig azt foglalta magában, hogy fogalmi világunk egészét az ismeretségre redukáljuk. Ha ennek következményét a Husserl és Russell közti párhuzam nyelvén akarjuk kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy a lényegiségek birodalmában Russell logikai valamint a matematikát megalapozni kívánó munkája Husserl fenomenológiai redukciójának (vagy más szögből nézve: konstitúciójának) szakasztott mása lett volna.

De az ilyesfajta átfogó egyezéseken kívül számos, kisebb horderejű dologban is összevethetjük őket. Vegyük például Russell kissé meglepő javaslatát, miszerint az érzéki adatok a központi idegrendszer fizikai állapotával azonosíthatók, s vessük ezt össze Husserl azon elgondolásával (lásd VIII. pont), hogy az érzéki adatokat (a tapasztalat anyagi elemeit), a fizikai fenomének közé kell besorolni - szemben a mentális fenoménekkel.

XVII. Érzéki adat versus hülé

A Husserl és Russell közti párhuzam lassan mindkét részről élesebb megvilágításba kerül. Csakhogy az az aspektus, mely a közös pontok között a legkényesebbnek bizonyul, tönkre is fogja ezt tenni.

Korábban, a X. pontban, lendületükben törtem meg a fenomenológiai redukció céljára vagy végpontjára vonatkozó gondolataimat, a Russellel való összevetés azonban érdekes perspektívába állítja ezt a kérdést. Nála ugyanis az ismeretségre való redukció végpontjai jól definiált kategoriális státuszok, melyek némelykor belső struktúrával rendelkeznek. Ezek olyan partikuláris részeket (individuumokat) tartalmaznak, mint az érzéki adatok, de tartozhatnak akár más jól definiált logikai típusokhoz; mint például az univerzálék, logikai formák, stb. különböző típusaihoz is.

Itt pedig aligha lehetne élesebb a kontraszt közte és Husserl közt. Utóbbi ugyanis alkalmanként használja az „érzetadat” (*Sinnesdaten*) terminust, de pusztán a „hülétikus adat” vagy egyszerűen a „hülé” szinonimájaként. Amit pedig ezen terminusokon ért, az valami radikálisan más, mint amit a russelli „érzetadat” jelent. A hülétikus adatok ugyanis sem nem részei, sem nem tagjai valamilyen logikai típusnak. Azok, amit maga a terminus is sugall: strukturálatlan, nyers anyagok strukturáló és formaadó mentális aktivitásunk számára. Más szóval, a közvetlen adottságok tulajdonságainak tekintetében Husserl és Russell radikálisan más állásponton van. Russell-lel ellentétben az érett Husserl számára az önadottság partikuláris sajátosságai, összefüggései nem kategoriálisan strukturálódnak. A vizuális észlelés adottsága például nem a vizuális tárgyak artikulált struktúrája, hanem valami olyasmi, mint (Quine megfogalmazásában) „színek és árnyékok kétdimenziós kontinuum”. Csak az artikuláló és formaadó noézis esetében beszélhetünk tárgyak (vagy különböző logikai típusok) észleléséről, azaz akkor, ha olyan tárgyat észlelünk, melyekről noémáink vannak.

Mindaddig azonban, amíg intencionális tekintetünkben nem tudjuk kiszűrni a (noématikus) tárgyat, addig nem is ragadhatjuk meg a hülétikus

adatokat tiszta, nyers formájukban. Csak már artikulált aktusok elemeiként képesek tudatunk adottságaivá válni, mint a noéma betöltődésének eszközei.

Itt lehetőséget tehát fel a Husserl és Russell közt feszülő radikális különbség. Ez azonban természetesen mit sem csökkent az a párhuzam értékén, hiszen láthatóvá is csupán az ennek háttere előtt válik.

XVIII. Az adottság izolálható

A fentieknél is fontosabb azonban, hogy a Husserl és Russell közti különbség segít megválaszolni a fentebbi, a husserli redukciók végpontjaira vonatkozó kérdést. Kettejük összevetéséből így a következő válasz adódik: nincsenek abszolút végpontok. Bármilyen amire a fenomenológiai redukció kiterjed, már a formaadó noézis által strukturált. Úgy tűnik tehát, hogy nem beszélhetünk olyan redukcióról, ami el tudna vezetni fogalmilag önadott tárgyakhoz, vagy más független létezőkhöz.

Az elme ezen minden intencionális aktusban jelen levő és működő sajátossága az egyik oka annak, hogy Husserlt sokan idealistának tartják. S ez talán megmagyarázza, miért is nézzük más szemmel Russell-t, a realistát, és Husserlt, az állítólagos idealistát. Az efféle „idealizmus” azonban nem azt jelenti, hogy Husserlnél az adottság - szemben a tudattól független realitással - pusztán fenoméneket tartalmaz, vagy hogy ne lenne átjárás a valóság és a tudat közt. Hogy a fenomenológiai dimenzió úgymond céljához ér-e, avagy nem, nem az egyetlen releváns kérdés annak eldöntésében, hogy Husserl realista vagy idealista. Mihelyt felismerjük és tisztázzuk ezeket a tényeket, az egész probléma a terminológiai ízlés kérdésévé válik.

Vagy pusztán, a szó vulgáris értelmében vett „szemantikai” probléma lesz belőle? A XX.-XXI. pontban fogjuk ezt alaposabban körbejárni.

XIX. Husserl fejlődéséről

Az érett Husserl nézőpontja élesebb fényben áll előttünk, s így tisztábban megítélhető fejlődése állomásainak háttere előtt. Ennek iránya teljesen világos, bár - mint ahogy már fentebb is rámutattunk -, részletei még nem teljesen feldolgozottak. Az úgynevezett *Seefelder Manuskripte über Individuation*-ban (1905-1909-ből, *Husserliana*, vol. 10. pp. 234-68) általában gondolati útjának korai stádiumát látják, s jóval kevesebbre becsülik, mint egyéb írásait ebből a periódusból. Ezekben azonban egy Russell-lel meglehetősen szoros rokonságot mutató álláspont körvonalazódik, amit például a következő passzus is illusztrál:

Látok egy barna sörös palackot; figyelmemet a barna kiterjedésére irányítom, „ahogyan ténylegesen adott”; kizárok mindent, ami pusztán intencionált a fenoménben és nem önadott [benne]. Itt van a sörös palack; ilyen és ilyen. Megkülönböztetem a sörös palack megjelenéseit; tárgyiasítom őket. Kapcsolatot találok ezen megjelenések között; az identitás tudatát [*Bewusstsein*] látom köztük működésben. Konstatálom, hogy szavak segítségével fejezem ki: a sörös palack az, [ami] mindig megjelenik; ugyanazon megmaradó [tárgyként] jelenik meg; a megjelenések nem azonosíthatók azzal a sörös palackkal, ami megjelenik bennük... Egész más jellegűek; míg a sörös palack egy és ugyanaz.

(I. m. 237.)

E ponton nyilvánvaló, mire gondol Husserl: a közvetlen adottság feltételezhetően különböző fajtájú tárgyakká strukturálódhat, hasonlóképpen, mint Russell-nél az ismeretség tárgyai. S az idézett szöveghely így folytatódik:

A megjelenések önmagukban tárgyak [*Gegenstände*]. Egy megjelenés valami olyasmint jelent], ami folytonos identitással rendelkezik. „Kiterjed az időben”.

(I. m., 237-38.)

Az adottság ezen russelli jellege Husserl 1905-ös gondolatai szerint annál inkább is figyelemreméltó, mert itt egy füst alatt olyasmikről is beszél, mint „phänomenologische Wahrnehmung”, vagy éppen „phänomenologische Reduktion”. Ilyesfajta fenomenológiai tárgyak az emlékezetben lehetnek adottak számomra:

Egy megjelenés az emlékezetben rögzül; ebben ilyen és ilyen összetevőket [*Momente*] tudunk megkülönböztetni. Másrésztől azonban ezek tárgyak [*Gegenstände*].

(I. m., 238.)

Az érme másik oldala azonban az, hogy Husserl ezen periódusban keletkezett írásaiban a hülétikus adat eszméje semmiféle szerepet nem játszik.

Az idézett passzusokban tehát felfedezhetjük további fejlődésének csíráit, illetve a tárgyakhoz vezető fenomenológiai redukció cseppfolyós ideáját. Az időbeli folytonosság az, ami tárgyat konstituál, illetőleg ez a folytonos identitás (Husserl 1905-ös nézetei szerint) a fenomenológiai tárgy birtoka, az emberi tudat bármiféle közreműködése nélkül. (Ezt ábrázolta az utolsó két fentebbi idézet.)

Husserl később azonban arra a belátásra jut, hogy ez az időbeli folytonosság nem ténylegesen adott számomra. Ez a belátás hosszú és bonyolult analízisek eredménye volt, melyek 1905 körül kezdődtek, és csúcspontjukra az *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról*¹⁴ című könyvében jutottak. A noéma tárgyának azonosságát később a meghatározható - és, mint fentebb bebizonyítottam, nem önadott - X biztosította.

Érdekes adalék Husserl nézeteinek történeti fejlődéséről, hogy különböző fogalmakat általában különböző módon tárgyal. Az érzéki tudás területén valójában magától értetődően gondolunk arra, hogy az „eredeti” adottságok

¹⁴ Magyarul: *Előadások az időről* (Sajó Sándor és Ullmann Tamás fordítása). Atlantisz, Budapest, 2002. (a ford.)

amorf, hülétikus adatok, amiket sohasem ragadhatunk meg strukturálatlan állapotukban, az intencionális aktus során ugyanis rögvest alárendelődnek strukturáló aktivitásunknak. Csakhogy az intellektuális tudás esetében éppily magától értetődően feltételezzük, hogy az alapadottság az eszmék „világos és elkülönített” formáját ölti, például a kategoriális szemléletben. Innélfogva számos husserli gondolat alapstruktúrája sokkal tisztábban megmutatkozik, mikor a logikában vagy a matematikában próbáljuk meg őket alkalmazni, mint amikor az érzéki tudatosságban. (V.ö. V. pont.)

Tehát a husserli fejlődés legalapvetőbb sajátosságai is írásom nagyobb távlatú céljait illusztrálják.

XX. Az eidetikus redukció és a *Wesensschau*

A továbbiakban ebben az irányban mélyülünk el. A fenomenológiai redukció abszolút legmélyebb rétegének hiánya arra enged következtetni, hogy a kategoriális szemlélet és az érzéki szemlélet nem különíthetők el tisztán - kivéve a tisztán formális tudományok területét. Az érzéki világról alkotott ideáink fenomenológiai analízise során nem csupán partikuláris, konkrét tárgyakra bukkanunk, hanem gyakran úgy látjuk őket, mint bizonyos - Husserl által lényegiségeknek (*Wesen*) nevezett - általános típusok, általános törvények példányait, s talán inkább ez tipikus. A fenomenológiai analízis során pedig a fenti általános struktúrákat kell kipreparálni abból az érzéki masszából, amelybe be vannak ágyazódva. Mert mégsem elkülönülten adóttak számunkra, hanem az érzéki anyaggal szorosan összefonódva, s nem az utólagos gondolati megmunkálás adja őket hozzá a tapasztalathoz (V.ö. *Esszék I.* 22.§), hanem objektíven benne adódnak.

Az érett Husserl fő problémája tehát az volt, hogy a szemléletben elkülöníthető legyen az általános (a lényegek) a partikuláristól, ezt a kérdést pedig az eidetikus redukció eszméjével próbálta megoldani. Ennek küldetése pedig hasonló a transzcendentális redukcióéhoz. Nem csupán azt akarja

elkülöníteni, ami (a szemléletben) közvetlenül adott számomra, hanem sokkal inkább arra fókuszál, ami tapasztalatom összességében, de a nem-érzéki szemléletben adódik számomra, különösen tehát a lényegiségekre.

A szemlélet ezen fajtáját Husserl lényeglátásnak [*Wesensschau*, *Wesensschauung*] nevezi. Ezek tárgyai tiszta lényegiségek. Az empirikus tapasztalat tipikus eseteiben Husserl materiális lényegiségeknak hívja őket, s analóg viszonyba állítja őket a kategoriális szemlélet tárgyaival, melyek formális lényegiségek. Ezek a formális lényegiségek pedig, ellentétben például az észlelés aktusaival, az ítézés aktusaival állnak kapcsolatban. A nem-érzéki szemlélet mindkét típusa a *Logikai Vizsgálódásokban* kifejtett absztrakció fogalmának örököse, s ez alakult át a *Wesensschau* gondolatává. Ez az átalakulás pedig ugyanazon fejlődés egy állomása, melyre már korábban is utaltam. Ha ugyanis a tapasztalat maga már különböző kategoriális minőségek tárgyaiban artikulálódna - mint ahogyan Russell esetében -, akkor nem lenne szükség az eidetikus redukcióra, illetőleg a kategoriális és az érzéki szemlélet tárgyai is tökéletesen elkülönülnének.

Ezen megfontolások fényében néhány dolog már sokkal tisztábbnak tűnik. Először is, egy bizonyos módon még az empirikus, intencionális összességek redukciójának is van végpontja, természetesen persze nem az érzéki nyers matériában, hanem az ebben testet öltött, kifejezett lényegiségekben. S ez segíteni fog nekünk annak megértésében, hogy a Husserl gondolataiban megjelenő következetlenséget nem itt és nem így kell keresnünk. Husserl, úgy tűnik, váltig ragaszkodik ahhoz, hogy a *tárgyak* maguk adottak számunkra az érzéki észlelésben, dacára annak a több helyen is hangsúlyozott megállapításának, miszerint az érzékelés strukturálatlan nyers matériája megközelíthetetlen számunkra. Erre azt a magyarázatot adja, hogy egy lényegiség, melyben a nyers matéria artikulálódik „teljes egészében, úgy, ahogy önmaga van, tisztán adódhat”¹⁵ (*Esszék I.* 67.§). S ez más perspektívába állítja a XVII. pontban taglaltakat.

¹⁵ *Ideen I*, 156.o. (a ford.)

Ugyanakkor megfigyeléseink Husserl idealizmusához való viszonyát tekintve is lényegsek. Bizonyos értelemben ugyanis arra engednek következtetni, hogy szerinte kizárólag a tökéletesen önadott tárgyak lehetnek lényegiségek, azaz egyfajta „ideák” (noha csak kiterjedtebb intencionális összességek tagjaiként). De az igazán fogás kérdés itt az efféle husserli lényegiségek státusza. Valóban tökéletesen adottak számomra a tapasztalatban, vagy (legalábbis néhány esetben) csupán az én aktív közreműködésem által léteznek, mint artikuláló és elrendező (formaadó) aktivitásom részei? Wittgenstein például, legalábbis korai írásaiban, fenntartások nélkül az előbbi alternatíva mellett döntött. (Nem csoda, hogy később már nem azonosította a fenomenológiát a logikával - vagy ahogy utóbb előszeretettel nevezte - a „grammatikával”.) Az ezt az utat választó filozófus azonban valószínűleg igen nagy kényszert érez arra, elutasítsa minden *a priori* szintézis lehetőségét. De mi volt Husserl utolsó szava e kérdésben? Még ha tudnám is választ, akkor sem tudnám összefoglalni ezen írás keretein belül.

XXI. Kinck van igaza?

A másik félig megválaszolt kérdés pedig az, hogy kinck van igaza, Husserlnek vagy Russell-nek? Tehát az adottság mintegy előre csomagoltan jelenik meg számunkra, ahogy Russell feltételezte, avagy a valóság csupán a strukturálatlan, nyers matéria formájában gyakorol hatást tudatunkra, ahogy Husserl állította? Első ránézésre nyilvánvalónak látszik a válasz. Husserl elképzelése sokkal átfogóbb és rugalmasabb. Bizonyos, hogy azon tevékenységek egy fontos része, melyekkel megragadjuk a világot, a formaadás vagy artikuláció sajátosságával bírnak, és az is bizonyos, hogy ezért a megismerés és a fogalomképzés megfelelő elméletének azzal kell foglalkoznia, hogy hogyan fedjük be a világot kategoriális struktúráinkkal - vagy legalábbis így tűnik.

Mindazonáltal a fő kérdés mégsem az, hogy alkotnunk kéne egy elméletet arról, hogy miként strukturáljuk a világot, hanem az, hogy ez egyáltalán a

fenomenológus feladata-e. Itt pedig az a kérdés dönt, hogy vajon az általunk kétségtelenül gyakorolt artikuláló és formaadó aktivitás elérhető-e a fenomenológiai reflexió számára, vagy pedig intencionális tudatunk felszíne alatt megy végbe. A fenomenológián iskolázott legjobb pszichológusok többsége pedig azt az álláspontot látszik pártfogolni, miszerint strukturáló és kategorizáló aktivitásunk sokkal kevésbé megközelíthető, mint ahogyan Husserl gondolta. Azt állítják például, hogy legprimitívebb, legartikulálatlanabb, de a tudat számára még éppen hozzáférhető érzékeink a szó szoros értelmében tárgyakat látnak, nem pedig „színek és árnyékok kétdimenziós kontinuumát”. David Katz pedig azt írta, hogy a legtöbb ember anélkül kerül sírba, hogy valaha is tiszta fenomenológiai színeket látott volna (Katz ezeket „fantomszíneknek” nevezi), azaz megkülönböztetné ezt attól a színtől, ami kategoriálisan már tárgyak, felületek, színes terek, fényforrások stb. színeiként artikulált.

Bármilyen meggyőző erővel is rendelkeznek ezek a nézetek, Husserl fogalmakkal vívott küzdelme mégis heroikus. Ezen fogalmak, mint például a hülé, a betöltődés és a redukció olyan erőfeszítésként foghatók fel, ami a konstitúció faktumát illetőleg a szavakban rejlő kategoriális struktúrák közvetlen adottságát egyaránt érvényre akarja juttatni.

S végül, de nem utolsó sorban, mit mondhatunk a Husserl és Russell által egyaránt elfogadott eszmékről? Helytállóak? A válaszhoz meg kell találnunk a kettejük által egyaránt osztott nézetek súlypontját, ez pedig az igazi fenomenológia kidolgozásának igénye. Például, mi az ismeretség illetőleg a leírás közti ellentét helyes megközelítése, és ez valóban hasonlóan jelenik-e meg Husserlnél? A két kérdés közül az elsőre más alkalommal (V.ö. Hintikka 1989) már válaszoltam. A másodikra pedig most nem fogok.

Köszönetnyilvánítás

Miközben ezen az esszén dolgoztam, nagyon sok segítséget jelentettek nekem David W. Smith, Barry Smith és Martin Kusch kommentárjai és kritikái. Azokért a tévedésekért azonban, amelyek esetleg benne maradtak a szövegben, illetve a kifejtett nézetekért kizárólag én vagyok a felelős.

(Csak azokat a műveket adom meg, melyeket itt idéztem, vagy hivatkoztam rájuk.)

- Føllesdal, Dagfinn. „Husserl’s notion of noema.” *Journal of Philosophy* 66 (1969): 680-87. Illetve in Dreyfus, szerk., 73-80 (vö. lent) [a *Különbség* jelen számában – a ford.]
- _____. „Husserl’s theory of perception.” In *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Szerk. Hubert Dreyfus. The MIT Press: Cambridge, Mass., 1982, 93-96.
- Harvey, Charles W. *Husserl’s Phenomenology and the Foundations of Natural Science*. Ohio University Press: Athens, 1989.
- Hintikka, Jaakko. „On Kant’s notion of intuition. (*Anschauung*).” In *The First Critique: Reflections on Kant’s Critique of Pure Reason.* Szerk. Terence Pelenhaum és J.J. MacIntosh. Wadsworth, Belmont, Cal., 1969, 38-52.
- _____. „The Cartesian *cogito*, epistemic logic and neuroscience: some surprising interrelations.” In Jaakko Hintikka és Merrill B. Hintikka, *The Logic and Epistemology and the Epistemology of Logic*. Dordrecht: Kluwer, 1989, 113-36.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Ford. Dorion Cairns. The Hague: Nijhoff, 1960.
- _____. *The Idea of Phenomenology*. Ford. W.P. Alston és George Nakhnikian. The Hague: Nijhoff, 1964.
- _____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (mellékletekkel). Szerk. Rudolf Boehm. *Husserliana* 10. The Hague: Nijhoff, 1966.
- _____. *Logical Investigations I-II*. Ford. John Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- _____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*. Első kötet. Ford. F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic, 1982. (Hivatkozásokban: *Esszék I.*)
- Katz, David. *The World of Colour*. London: Kegan Paul, 1935.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant*. The Hague: Nijhoff, 1964.
- Moore, G.E. „Refutation of idealism.” In *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul 1922, 1-30.
- Pears, David. *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*. London: Collins (The Fontana Library), 1967.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London: Home University Library, 1912.
- _____. „Knowledge by acquaintance and knowledge by description.” In *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Longmans, Green, 1918.
- _____. „The relation of sense data to physics.” *Scientia* 16 (1914): 1-27.

_____. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript, Collected Papers of Bertrand Russell*, 7. kötet. London: George Allen & Unwin, 1984.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ford. David Pears és Brian McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Deczki Sarolta fordítása

Dagfinn Føllesdal:

Noéma és jelentés a husserli fenomenológiában

A *Philosophy and Phenomenological Research* első száma a következő programot fogalmazta meg a folyóirat szerkesztési elveit illetően:

Bár e kiadvány kiindulópontjául Edmund Husserl filozófiája szolgál, mégsem reprezentál semmiféle speciális iskolát, vagy szektát.

A folyóirat csakugyan nem szektariánus. A figyelem középpontjába a filozófia jelentős eredményeinek széleskörű bemutatásával került. Ide sorolható Tarskitól a „*The Semantic Conception of Truth*” (1944), Carnap számos írása, kezdve a „*The Two Concepts of Probability*”-vel (1945), White-tól az „*On the Church-Frege Solution of the Paradox of Analysis*” (1948), és megannyi más. Mégis, a folyóirat hasábjain megjelenő fenomenológiai, és a más tárgyú írások között kezdetben csekély kapcsolat volt. Az elmúlt húsz évben ez lassanként megváltozott, és egyre növekvő érdeklődés kísérte Husserl fenomenológiáját a más tradíciókhoz tartozó filozófusok körében is.

Úgy gondolom, ez a Husserlt övező fokozott érdeklődés alapvetően két okra vezethető vissza. Az első, hogy az úgynevezett „analitikus filozófusok” figyelme egyre erőteljesebben fordult az intencionalitás felé. Érdeklődésük egy olyan átfogó vizsgálódás formájában jelentkezett, amely több különböző, ám egymással szorosan összefüggő kérdés kapcsán a nyelv- és az elmefilozófia, valamint az észlelés filozófiájának területein bontakozott ki. Idővel e diszciplínák fejlődése Husserl növekvő megbecsüléséhez vezetett, mivel felfedezték roppant izgalmas megfigyeléseit e problémák kapcsán. A másik tényező az a felismerés volt, hogy Husserl mondandója ugyanazokról a

problémákról szólt - illetve egy másfajta terminológiai bázisból és eltérő nézőpontból kiinduló vizsgálódás ugyanazoknak az összefüggéseknek a problémáját vetette fel - melyek mostanság az „analitikus” filozófusokat kínozzák.

Elsősorban az intencionalitás husserli elméletének kulcsfogalmáról, a noémáról derült ki, hogy szoros kapcsolatban áll a jelentéssel, sok „analitikus” filozófus munkásságának centrális szerepű kifejezésével. Husserl szerint a noéma sajátosságainak helyes megértése „a legnagyobb fontossággal bír a fenomenológiában, és kétségkívül ez szolgáltatja a helyes alapot számára” (*Ideen I.*, 222. 28-30.)¹

Ahhoz, hogy az „analitikus” gondolkodóknak bemutathassuk Husserlt, úgy találtam, különösen hasznos lehet az ilyen és ehhez hasonló párhuzamok feltárása közte és az „analitikus” filozófia között. Így jártam el 1961-től kurzusaimban és írtam is e témáról, valamint sok diákom, illetve számos más szerző munkájában ugyanezt találtam Husserlrel kapcsolatban.² Hasonló felfogásban írtam norvég nyelven egy tanulmányt Husserlről 1962-ben, amit 1969-ben egy másik követett, ahol a noéma fogalmáról való elgondolásaimat tizenkét olyan tézisben összegeztem, amelyek nézetem szerint megfelelnek a husserli szövegekből és kéziratokból nyerhető elképzeléseknek³. Noha az írás meglehetősen rövid volt (mindössze nyolc oldal), mégis számos kritika érte, s

¹ Ezt a tanulmányt 1989-90-ben írtam a berlini Wissenschaftskolleg ösztöndíjasaként, ahol a husserli fenomenológiával kapcsolatos kutatást végeztem. (A fordítás alapjául szolgáló szöveg: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 50, Supplement (Autumn, 1990), 263-271- o.)

² Itt és a következőkben, a Husserl munkáira való hivatkozások az oldalak és a sorok száma alapján a Husserliana kiadására (The Hague: Nijhoff, 1950-től folyamatosan) vonatkoznak. Az *Ideen* esetében, amelynek létezik egy korai (1950), és egy újabb, Karl Schuhmann által szerkesztett kétkötetes Husserliana kiadása 1976-ból is, az oldalszámok minden esetben az utóbbira utalnak.

³ Rengeteg tanulmány és könyv született a témában olyan szerzőktől, mint Hubert Dreyfus, David Smith, Ronald McIntyre, John Lad, Izchak Miller, és Elling Schwabe-Hansen. Ezek közül néhány: *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* (szerk.: H. Dreyfus, Cambridge, Massachusetts, Bradford Books/M.I.T. Press, 1982.); D. Smith és R. McIntyre: *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language* (Dordrecht, Reidel, 1982.); I. Miller: *Husserl, Perception, and Temporal Awareness* (Cambridge, Massachusetts, Bradford Books/M.I.T. Press, 1984.); és D. Smith: *The Circle of Acquaintance* (Dordrecht, Kluwer, 1989.). A számtalan cikket és kötetet, valamint azokat a Husserl-kutatókat, akik hasonló szellemben dolgoznak, itt lehetetlen lenne felsorolni.

³ „*Husserl's Notion of Noema*”, In.: *The Journal of Philosophy* 66. (1969): 680-687. o. (A szöveg magyar fordítása „*Husserl noéma-fogalma*” címmel a *Különbőség* jelen számában is olvasható. - a ford.)

leginkább Husserl-értelmezésem kapcsán. 1983-ban Ethel M. Kersey közreadott egy bibliográfiai listát, ami 104 olyan elemet tartalmazott, mely az e szövegben foglaltakkal vitázott⁴, s ez a szám csak nőtt az ezt követő években.

Egy teljes kötetet töltene meg, ha az összes kritikára válaszolnék. Azonban ez a könyv nem lenne túlságosan izgalmas, mivel a Husserl-értelmezéssel szemben támasztott kritikák nem hoztak fel szöveghű bizonyítékokat. A szerzők többsége ugyanis olyan husserli passzusokat idéz, melyekkel az általuk favorizált tradicionális értelmezést kívánják alátámasztani. É szerint a tradicionális interpretáció szerint egy aktus noémája azonos egy aktus tárgyának az állásfoglalás-mentesség vonatkozásában meghatározott modifikációjával, akár létezik a tárgy, akár nem. Csakhogy tanulmányomban megvizsgáltam a kritikusaim által idézett összes szöveghelyet, és olvasatomat szisztematikus és textuális érvekkel egyaránt igazoltam. Jó néhány olyan szöveghely van ugyanis, mely mindkét módon értelmezhető, érdekesen illusztrálva ama régi hermeneutikai elvet, mely szerint a szöveg egy bizonyos részlete különböző értelmezések számára szolgálhat alapul, attól függően, hogy hogyan értelmezzük a szöveg egészét.

Néhány esetben pedig, ahol nincsenek olyan passzusok, melyek ellentmondának valamely értelmezésnek, az egész mű megértése végbemehet mindkét módon. Husserl esetében pedig kiváltképp sok szöveg áll rendelkezésünkre. Sokezer publikált, s negyvenezer oldal hátrahagyott írás. És míg én egyetlen olyan részletéről sem tudok ennek a hatalmas szövegtestnek, amely ellentmondana az értelmezésemnek, irdatlan mennyiségű olyan olyan passzust ismerek, melyek egyrészt a tradicionális interpretáció cáfolataként szolgálnak, másrészt viszont tökéletes összhangban vannak az általam írotakkal. Tanulmányomban rengeteg ilyen passzusra utalok, vagy idézem azokat. Ezekkel a kései szövegekkel azonban nem vitatkoznak kritikusaim, sőt még csak meg sem említik őket.

⁴ Ethel M. Kersey: *The Noema, Husserlian and Beyond: An Annotated Bibliography of English Language Sources*. In.: *Philosophy Research Archives* 9. 1983. A cikk 1984 márciusában mikrofilm változatban is megjelent, 62.-90. lap.

Ezek ismételt felsorolása helyett néhány kifogásra válaszolok most, három olyan tézisre koncentrálva, melyek különösen népszerű célpontok voltak kritikusaim körében. Ezeket az 1-es, 4-es, és 8-as számokkal jelöltem. Fejtegetéseimben segítségemre lesz Husserl néhány megvilágító erejű kijelentése az intencionalitással kapcsolatban, amelyekben nagyon közel kerül Frege-nek (és másoknak) a nyelvről való elgondolásaihoz.

1. A noéma intenzionális entitás (intenzionális „z”-vel), a jelentés fogalmának kiterjesztése.

4. Így aktus noémája nem az aktus tárgya (ti. nem az a tárgy, amire az aktus irányul.)

8. A noémák absztrakt létezők.

1. tézis: A noéma a jelentés általánosítása

Az első tétel, mely a noémát a jelentés fogalmának kiterjesztéseként határozza meg, tanulmányom fő tézise, a további tizenegy ennek az egynek a természetes következményeként adódik. Ez a tétel roppant fontos összetevője annak a feladatnak, hogy az analitikus filozófia (s ezen belül is különösen Frege), valamint a fenomenológia között húzódó szakadék fölé hidat emeljünk. Megjegyzem, sem ebben az írásomban, sem máshol nem mondom azt, hogy Husserl átvette Frege jelentés-fogalmát. Mindenesetre tanulmányozta Frege munkáit, és tisztelettel és egyetértéssel adózott azon elgondolása iránt, melyben éles distinkciót vont a jelentés és a jelöllet között. Persze hasonló megkülönböztetésekkel már találkozott olyan Frege-nél korábbi szerzőknél, mint például Bolzano, de akár már Millnél és másoknál is. (Van azonban egy

gondolat, ami Frege újdonsága: ezeknél a korai szerzőknél ugyanis még nem válik szisztematikus kifejtés tárgyává az indirekt referencia fogalma, vagyis az az eset, ahol egy kifejezés jelölete az általában vett jelentés [*Sinn*].) Arra is rámutattam tanulmányomban, hogy számos fontos különbség van a noéma husserli koncepciója, és a frege-i *Sinn* között. (Harminc évvel ezelőtt egy kis könyvecskében⁵ amellet érveltem, hogy Frege egy más vonatkozásban, nevezetesen a pszichologizmus bírálatának kapcsán hatott Husserl-re. Ebben a kérdésben nyilvánvalóan egyetértettek volna. Most azonban terjedelmi okokból kifolyólag eltekintek ennek bővebb kifejtésétől.)

Az első tézis általános kifejtése

Minden tézis esetében kétféleképpen érvelek: egyrészt általánosan, másrészt pedig a konkrét szövegekre vonatkozóan. Azzal kapcsolatosan, hogy a noéma a jelentés fogalmának általánosítása, az a legfőbb érvem, hogy ezáltal könnyen beláthatóvá válik, mivel is foglalkozott Husserl fenomenológiájában. Mély benyomást tettek rá tanárának, Brentano-nak az intencionalitással kapcsolatos gondolatai, s különösen az a nézete, hogy az intencionalitás a tárgyra irányuló tudatosság meghatározott módjában áll. Azonban Husserl az irányultság brentano-i felfogásában két fontos hiányosságra is rámutatott. Először, vannak olyan aktusok, melyeknek nincs tárgya - például a hallucinációknak -, vagy tudatos aktusok esetében, ha mondjuk valaki a Pegazusra gondol, esetleg a legnagyobb prímszámra. A nyelvfilozófiában ez a probléma úgy jelentkezik, mint a jelentés és a jelölet megkülönböztetésének kérdése egy adott kifejezés kapcsán. Egy kifejezés jelentésének [*sense*] bárki birtokában lehet, aki kellően ismeri az adott nyelvet. A jelentés [*sense*] ennél fogva a kifejezés jelöletére [*reference*] utal, amennyiben van ilyen. Továbbá néhány kifejezésnek (pl. „a legnagyobb prímszámnak”) nincs jelölete,

⁵ *Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Phänomenologischen Philosophie* (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskapsakademi i Oslo, Hist.-Filos. Klasse. II. 1958. No. 2.) (Oslo: Aschehoug, 1958).

bár van jelentése, s értelmesen használható egy beszélgetésben. Hasonlóképpen - érveltem -, Husserl úgy vélte, hogy minden aktusnak, amennyiben van tárgya, tárgyi irányultságából fakadóan, noémája is van, néhány aktusnak azonban (például ha elgondoljuk a legnagyobb prímuszámot), nincs tárgya, noha van noémája.

A másik gyenge pont, melyet Husserl Brentano-nál talált, az aktus-irányultságok analízisének egyfajta céltévesztése. Azt mondani, mint Brentano, hogy minden aktusnak van tárgya, nem csupán hibás állítás, de nem is túlságosan informatív. Mi éppen azt akarjuk megérteni, hogy hogyan irányulnak egy tárgyra az aktusok. Husserl noéma-fogalma pedig pontosan erre vonatkozik. S valóban, a noémát definiálhatjuk úgy, mint egy aktus összes olyan sajátosságát, amelynek következtében tárggyal rendelkezhet. Pontosabban, ez csak azt a részét képezi a noémának, melyet Husserl „tárgyi értelem”-ként [„gegenständlicher Sinn”] emlegetett. A noéma fogalma kiegészül még egy másik, Husserl által „tétikusnak” nevezett összetevővel, amely különböző csoportokba rendezi az aktusokat (pl. a percepció, az emlékezés, vagy a képzelet aktusai alapján). (Ez az álláspont megegyezik a második tézisemmel, melyet most nem fejtek ki.)

A noéma husserli elgondolását kiválóan illusztrálja a hírnevét Wittgensteinnek köszönhető, Jastrow-féle kacsá/nyúl példa, amely igen jól alkalmazható esetünkben. Képzeljünk el egy szituációt, ahol a konkrét képet nem, csupán egy elmosódott alakot látok, s így nem vagyok biztos abban, hogy amit nézek, az egy nyúl vagy egy kacsá. A fény sugarai, melyek retinámat érik, változatlanok minden időben, s mégsem tudom eldönteni, melyiket lássam. Amit a két esetben eltérőnek vélek, annak látszólagos különbsége bennem keresendő. E homályos tapasztalatokkal kapcsolatos anticipációim eltérőek lehetnek attól függően, hogy kacsát vagy nyulat látok. Míg az első esetben tollas, a másodikban prémes állatra számítok. Ráadásul egy tárgy anticipációja akkor is módosulhat, ha mozgásban van, vagy ha körbejárom.

A noéma nem más, mint a tárgy attributív meghatározásainak összes variációja, kiegészülve azzal a móddal, ahogyan ténylegesen látjuk: ide

sorolhatjuk a tárgy különböző tulajdonságait, viszonyait más dolgokhoz, orientációjának viszonylagosságát, az eltérő sajátosságok megtapasztalásának világosságát. A tétikus oldalon pedig ott van a meghatározások sokasága, melyek a tapasztalat módjára vonatkoznak attól függően, hogy észleljük-e a tárgyat, vagy emlékezünk rá, vagy elképzeljük, stb. A noéma tehát egy olyan komplex determinációs alakzat, mely a vizuális, taktilis, és egyéb „adatok” sokféleségét szolgáltatja számunkra egy tárgy sajátos megjelenési módjának vonatkozásában. Az „adat” kifejezést idézőjelek között használtam, jelezve hogy Husserl esetében ennek nagyon speciális, a noéma által messzemenően meghatározott jelentése van. Most ezt fogom röviden kifejteni.

A kacs/nyúl példa kapcsán Husserl nem beszélhetett volna valaminek, mint valaminek a látásáról, illetve valaminek ilyen vagy olyan módon való felfogásáról. Nincs semmi, ami tisztán adott volna, nincs olyan nyers adat, amit ilyen vagy olyan módon foghatnánk fel. Különböző tapasztalatokban van részünk, amikor érzékszerveinket benyomások érik. Ezeket nevezte Husserl hülétikus tapasztalatoknak. De a hülé nem a tapasztalat tárgya, nem adat abban az értelemben, hogy láthatnánk, hallhatnánk, megízlelhetnénk, vagy érezhetnénk; (jóllehet adattá válik a noémának köszönhetően, mely a hülétikus adottságokból a tárgy külső megjelenési módját hozza létre). A hüléket így hívhatnánk a noéma határfeltételeinek, amennyiben ezek a feltételek vezetnek be megszorításokat arra nézve, hogy milyen noémákkal van dolgunk egy adott észlelési szituációban. Ha pusztán elképzelünk valamit, csak fantáziánk szabhat határt a kezelésbe veendő noémák jellegének. Ellenben egy észlelési szituációban jóval kevesebb lehetséges noéma áll rendelkezésünkre, mivel többségük eliminálódik, inkompatibilis lévén hülétikus adottságainkkal. Husserl munkáiban sok figyelmet szentelt arra, miféle formákban állhat elő ilyen inkompatibilitás. Mindig hátramaradnak ki nem használt lehetőségek, melyek receptív felületünk állandó irritációiként jelennek meg, és sohasem szűkítik a lehetséges noémák körét egyetlen egyre. Ez az a pont, ahol kapcsolatot találhatunk Quine és Husserl között, ahol ugyanis Husserl a noéma pluralizmusát, azaz aluldetermináltságát fedezi fel, ott Quine a fordítás meghatározatlanságáról beszél. Azonban fel kell hívni a figyelmet egy

alapvető különbségre: Quine-nál indetermináció van, vagyis nincs ott semmi, ami igaz vagy hamis lehetne, ellenben Husserl-nél csupán aluldetermináltság: a fizikai irritációk önmagukban elégtelennek bizonyulnak egy noéma meghatározására, ám a noéma attól még ott van.

Az első tézis textuális bizonyítása

Az a nézet, mely szerint a noéma a jelentés fogalmának általánosítása, minden aktus számára érthetőséget és koherenciát biztosít a husserli fenomenológiában, valamint megkönnyíti gondolkodásmódjának megértését, illetve nehézségek nélkül átláthatjuk a közte és az analitikus filozófia közti kapcsolódási pontokat. Husserl írásai kellőképpen alátámasztják ily módon való értelmezését. Ezt bizonyítandó, 1969-es tanulmányomban idéztem néhány ilyen passzust. A legfontosabb ezek közül az Ideen harmadik - befejezetlen maradt -, kötetében található:

A noéma semmi más, mint a jelentés [*Bedeutung*] fogalmának általánosítása az aktusok összességének vonatkozásában. (Ideen III, 89, 2.-4.)

Hogyan is kívánhatnánk ennél meggyőzőbb bizonyítékot az első tézis alátámasztására? Husserl itt a '*Bedeutung*' szót használta, s akik azt tartják, hogy a noéma a tárgy meghatározott módon való modifikációja, Frege-re hivatkozhatnak, aki a '*Bedeutung*'-ot a tárggyal azonosította. Husserl *expressis verbis* utal rá, hogy e terminus nem a tárgyakra vonatkozik. A *Logikai vizsgálódásokban* (*Untersuchung* I, § 15.)* kritizálta Frege terminológiai megoldásait, és azt ajánlotta, hogy a fregei '*Sinn*' helyett a '*Bedeutung*'-ot, míg a '*Bedeutung*' helyett a '*Gegenstand*'-ot használjuk. (Utóbbi ajánlata természetesen elfogadhatatlan Frege számára, akinél ez a központi terminus egyaránt

* Magyarul: Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások I. Kifejezés és jelentés* (Seregi Tamás, Simon Attila és Ullmann Tamás fordítása). In.: *Passim*, 2002/1, 1.-71. o. - a ford.

vonatkozik a fogalmakra és a funkciókra, míg a '*Gegenstand*' használata jelentősen eltér ettől. Ennek kifejtése azonban túlságosan messzire vezetne.)

Husserl az *Ideenben* a '*Bedeutung*' szót a nyelvi aktusok megjelöléseként használta, illetve közvetve a nyelvi kifejezésekre egyáltalán. Mindamellett mégis előnyben részesítette a '*Sinn*' használatát, mely tágabb teret biztosít a jelentés számára - minthogy az aktusok összességének vonatkozásában jól használható (*Ideen I*, 285, 20.-24.). Ennek alapján pedig megkérdőjeleződnek kritikussaim azon állításai, melyek szerint a noéma a tárggyal azonos. Ezen szerzők kétségbe vonják, hogy a jelentés fogalmának általánosítása pusztán a jelentés lingvisztikai fogalmának általánosítását takarja. Úgy gondolják, a husserli textusokban a noéma jóval mélyebb és fundamentálisabb értelemben szerepel, mint ahogyan az analitikus filozófusok a jelentés kifejezést használják. Véleményem szerint Husserl azon álláspontja, mely szerint a noéma a jelentés fogalmának általánosítása az összes aktus vonatkozásában, és azon nézet között, mely szerint még a prelingvisztikus aktusok is rendelkezhetnek noémával, nincs semmiféle összecygzetlenség. Husserl szerint ugyanis először a noémának kell megjelennie, s a jelentés nyelvi értelemben vett fogalma ebből deriválható. Továbbá minél több filozófiai diszkusszió tárgyalja a jelentés fogalmát a nyelvi jelentés szférájában, annál világosabbá és könnyebben érthetővé válik egy olyan Husserl-értelmezés, mely szerint a noéma a nyelvi jelentés fogalmának kiterjesztése minden aktus területére. Az, hogy A nem más, mint B általánosítása, még egyáltalán nem jelenti azt, hogy B előbb lett volna, mint A. A létezése, és a létezéséről való tudomásunk megelőzheti a közte és B között meglévő hasonlóság felismerését. Amikor felfedezzük ezt, afelől is dönthetünk, hogy a kifejezést, melyet eddig B-re alkalmaztunk, a továbbiakban A-val kapcsolatban is használjuk-e. Míg azonban Husserl világosan látta a problémát, kritikussaim annál kevésbé. Épp ezért írja a következő, korábbi tanulmányomban már idézett sorokat:

Eredendően a '*Bedeutung*' és a '*Bedeutung*' szavak kizárólag a nyelvi szférához kapcsolódnak, úgymint valaminek a "kifejezései". Ám ugyanakkor csaknem elkerülhetetlen, és roppant fontossággal bír, hogy e szavak jelentését és használatuk különféle modifikációit egy meghatározott

módon kiterjesszük a noetikus-noematikus szféra egészére: vagyis az aktusok összességére, akár egybe vannak fonódva a kifejező aktusokkal, akár nem. (*Ideen I*, 285, 11.-17.)

Tanulmányomban több olyan szöveghelyre is utaltam, ahol Husserl hasonlóan fogalmaz. Nincs azonban egyetlen passzus sem, melyet kritikusaim fel tudnának hozni ellenem, s így képtelenek arra, hogy meggingassák az első tézis helyességébe vetett meggyőződésemet.

4. tézis: Így aktus noémája nem az aktus tárgya

Most pedig vizsgáljuk meg a másik két állítást. A negyedik tézis -, mely szerint egy aktus noémája nem azonos azzal a tárggyal, melyre az aktus irányul, - döntő fontossággal bír abban a kérdésben, hogy Husserl képes-e megbirkózni a tárgy nélküli aktusok brentanoi problémájával. E kérdés magától értetődően következik az első tézisből. S valóban, annak okai, hogy egy aktus nem közvetlenül a hozzá tartozó noémára irányul, hasonlatosak azokhoz, amiért egyes kijelentések nem a szokványos módon referálnak jelentésükre. És ez csak egyike azon parallelizmusoknak, melyek a noéma és a jelentés fogalma között kimutathatóak.

A negyedik tézis szembeáll Husserl azon tradicionális interpretációjával, mely szerint a noéma egy aktus tárgyának meghatározott módon való modifikációja lenne. A tárgy nélküli aktusok problémájából származó nehézségek (például mi történik egy aktus noémájával, ha ezen aktusnak nincs tárgya) mellett ráadásul a hagyományos értelmezés hívei azon szöveghelyeket is figyelmen kívül hagyják, melyek egyértelműen alátámasztják negyedik tézisémet.

Csak két nagyon rövid passzust idéznék. Az első szövegrészlet jelentőségét az adja, hogy felbukkan benne az „észlelt fa, mint olyan” frázisa, melyet Husserl általában abban az értelmében használt, mint a fa észlelésének aktusához járuló noéma. A tradicionális értelmezők meglátása szerint a noéma

ily módon való használata szolgáltatja a legfőbb bizonyítékot arra vonatkozóan, hogy Husserl azonosította a noémát egy tárgy meghatározott módon való modifikációjával. Nos, nézzük meg, mit írt erről Husserl az *Ideen* 89. §-ban:

A fa, a természetben meglévő dolog, mindig az észlelt fát jelenti, mint olyat, amelynek észleléséhez elválaszthatatlanul hozzátartozik annak perceptuális értelme [*Sinn*]. Lehetséges, hogy a fa elég, vagy felbomlik az őt alkotó kémiai összetevőkre, stb. Az értelem azonban - az ehhez az észlelethez tartozó értelem, amely szükségszerűen annak lényege is egyben, - nem éghet el, nincsenek kémiai értelemben vett összetevői, nem erők együttese, és nincsenek reális tulajdonságai. (*Ideen I*, 205, 22.-29.)

Hogy egy aktus noémája nem az aktus tárgya, világosan kiderül az alábbi, a *Noema und Sinn* címet viselő, publikálatlan kézirat egy passzusából is:

... a logika és a fenomenológia reflektáló ítélete az értelemre [*Sinn*] irányul, tehát nem a nem-reflektáló ítélet tárgyára. (*NuS*, 99-100.)

Más passzusokkal együtt ezt is idéztem tanulmányomban. Felhozták ellenem, hogy Husserl itt a „*Sinn*”-t használja noéma helyett. Mindazonáltal megjegyzem, hogy az előbb idézett husserli szövegben található fordulat („az észlelt fa, mint olyan”), megegyezik azzal, amit pár sorral később „*Sinn*”-nek nevezett. Az előbbi szöveghely tehát a tradicionális értelmezők legfőbb bizonyítéka arra vonatkozóan, hogy a noéma nem más, mint egy aktus tárgyának meghatározott módon való modifikációja. Így azonban ezek az értelmezők a következő problémába ütköznek: vagy búcsút kell mondaniuk azon elképzelésüknek, mely szerint egy észlelési aktus noémája „az észlelt tárgy, mint olyan”, vagy kénytelenek elismerni, hogy egy aktus noémája nem azonos annak tárgyával.

Remélem sikerült elébe vágnom a tradicionalista kifogásoknak azzal, hogy Husserlt idézve kimutattam, „minden tárgyi értelem és minden teljes noéma egy és ugyanazon faj alá tartozik” (*Ideen I*, 296, 1.-3.). Azt mondhatjuk, minden

noéma egy értelemről, azaz egy meghatározott „tárgyi értelemről”, és egy tétikus komponensből áll -, amely tehát az értelem egy fajtája. Mint Husserl több helyen megjegyzi, például az *Ideen I* 90. §-ban, a noéma ezen további összetevőit egy tágabb értelemben „Sinn”-nek (*Ideen I*, 206, 31.-36.) nevezhetjük. Ehhez hasonlóan a 88. §-ban így ír a noémáról: „a noematikus korrelátumot (egy nagyon tág értelemben) nevezhetjük 'Sinn'-nek” (*Ideen I*, 203, 18.-19.). Megjegyzendő még, hogy a fentebb idézett 89.§-ban a noéma szó kizárólag a címben szerepel, míg a 'Sinn'-t folyamatosan használja az egész paragrafusban.

8. tézis: A noéma absztrakt létező

Végül itt a nyolcadik tézisem, mely szerint a noémák absztrakt létezők. Ez világosan következik az első tézisemből. Bizonyítékként álljon itt a már idézett passzus a 89. §-ból: „A noéma nem éghet el, nincsenek kémiai értelemben vett összetevői, nem erők együttese, és nincsenek reális tulajdonságai” (*Ideen I*, 205, 22.-29.). Ellenem vetették, hogy nem fejtem ki, mit értek pontosan az „absztrakt” kifejezés alatt. Az idézett szöveghely megnevezi az absztrakt tárgyak egy általános sajátosságát: ezek nem kémiai vagy fizikai folyamatok eredményei. A másik általam idézett passzus még további sajátosságokat is megad ezzel kapcsolatban: a noéma sem térbeli, sem időbeli kiterjedéssel nem rendelkezik. Husserl ezt írja a „*Noema und Sinn*” című kéziratban:

Az értelem nem reális; egy időbeli intervallumhoz azon aktuson keresztül viszonyul, melyben felmerül, de ő maga nem rendelkezik realitással (*Dasein*), illetőleg nem fűzi sajátos kapcsolat sem az időhöz, sem a tartamhoz. (*N&S*, 114.)

A husserli noémát peirce-i felfogásban értelmeztem, azaz úgy, mint ami különböző individuális aktusokban mutatkozik meg. Ezen aktusokat olyan determinációs sémák jellemzik, melyek általános struktúrája a noéma. Husserl noémái a geometriai alakzatokhoz hasonlóan időtlenek, s így az elképzelés

platonikusnak mondható. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a noéma a jelenbeli aktusokat megelőzően, vagy azokat követően létezővel bírna. Az absztrakt entitásokra alkalmazhatatlanok a temporális predikátumok. Ha pedig meggondoljuk, hogy az „időtlen” és az „örök” kifejezések mennyire nem azonos jelentésűek, a platonizmus máris elfogadhatóbbnak tűnik.

Módos Ádám fordítása



Ruzsacz István:

Lágy hasonlat

A tizenharmadik-tizennegyedik század fordulóján, Németföldön a képzőművészet új alkotása jelent meg. Az ájtatosságot szolgáló szobrok (Andachtsbilder) ezen új típusát, a halott Krisztus és az őt ölében tartó Mária sajátos ábrázolásmódját a nagypéntek esti vécsernyére utalva *Vesperbild*nek nevezték el. Az *Andacht*, áhítat szó latin megfelelője, egyben a gyermeki szeretet istennőjének neve: *Pietas*. Mely tehát jelenthet még gyermeki szeretetet, ragaszkodást, de (figyelemreméltó megfordítással) szülői szeretetet, gyöngédséget is; továbbá odaadást, kegyeletet, szelídséget és könyörületességet. Olasz leszármazottja, a *pietà* ez utóbbi értelem irányába mozdult el, és mint a szájalom, a (szenvedésben való) részvét (*Mitleid*) szava, ez lett a később Itáliában is elterjedt szobortípus közismert megjelölése.

Ha ezt a szót halljuk, *pietà*, alighanem legtöbbünknek Michelangelo Buonarroti csodálatosan lágy, szelíd, az elképzelhető emberi szépséget elénk állító márványszobra jelenik meg. Ín azonban az eredetekhez visszatérve a bonni Rheinisches Landesmuseum kicsiny, fából faragott szobrocskáját szeretném megidézni, az úgynevezett Pietà Röttgent¹, mely valamikor az 1300-as évek elején készülhetett. A valószerűtlenül sovány Krisztust egyenesen ülő helyzetben tartja térdén Mária, gyengéden, mintha nem akarná tudomásul venni, hogy nem újszülött kisfia eleven teste simul testéhez. A meggyötört fölé hajol, de tekintetét nem rá irányítja, hanem szinte tompa, megtört, kérdő pillantással maga elé mered. Arcába reményt féltő kín vés barázdát. Fiának feje természetellenes szögben csuklik hátra. A szent sebek virágillatának plasztikus nyoma, hogy stigmái körül az alvadt vér rózsaszirmokként szétterül. A figurák aránytalanok: fejük túl nagy, ugyanígy Jézus kezei és lábai mint a sebhelyek

¹ A szobor képe megtalálható az alábbi albumokban: *Gótikus stílus*, szerk.: R. Toman, B. Beyer, B. Borngässer, Vince Kiadó, Bp., 2000, 352. o. ill. *Skulptur. Mittelalter*, szerk.: G. Dubay, Taschen, 1989, 153. o.

hordozói, miközben egész testmérete kisebb az Anyáénál, “a halott alárendelődik Mária alakjának.”² Az ábrázolás félig még reális, félig szimbolikus.

A *Vesperbild* mint ikonográfiai típus meghatározásában Passarge néma, magányos *pár-beszéd*ként jellemzi Mária és a halott gyermek *viszonyát*.³ A paradox megfogalmazás jól érzékelteti a köztük lévő kapcsolat jellegét. Bár kétségtelenül összetartoznak, mégis egyúttal kimérhetetlen az őket elválasztó távolság. A szakadék többszörösen felnyílik: a nő és a férfi⁴, az élő és a holt, az ember és Isten között. A végletekig fokozott másság megfelel a buberi-lévinasi gondolkodói hagyomány támasztotta követelményeknek, a transzcendens, az abszolút más olyan Te, aki integrálhatatlan a vele szemben álló Én szubjektumába. E szakadék mégis áthidalt. Ha a fentiek alapján a *pietast* ‘az anya szeretete’-ként fordítom, egyszerre értem *genitívus obiectívusnak* és *subiectívusnak*. Természetesen nem a német idealizmus reflexivitás gondolata értelmében, mely a szubjektum és objektum azonosítása által lehetetlenné teszi a szeretetet egyáltalán⁵, hanem a mutualitás⁶, a kölcsönösség buberi fogalma mentén, mint szeretet és viszontszeretet dinamikáját. A kölcsönviszony tételezése persze nagyon is közel sodor ahhoz, hogy a metafizikai aszimmetria⁷ parancsát áthágva Én és Te egyetlen közös fogalom⁸ egyciként feloldódjanak egy totalizáló szinoptikában egyazon rendszer többé nem más, hanem felcserélhető elemeivé alacsonyítva, ahogy a gyár futószalagjának közömbös, hogy a soron következő csavart Chaplin húzza-e meg vagy akár egy robotgép.

² Passarge 92. o. (Bibliográfiai adatokat ld. az irodalomjegyzékben.)

³ Uő. 3. o.

⁴ A *Teljesség és Végtelen* egy helyén Emmanuel Lévinas írja: “Az én-te, amelyben Buber az emberek közti viszony kategóriáját meglátja, nem a beszélgetőtárrsal, hanem a női mássággal való viszony.” Lévinas b, 127. o.

⁵ Tatár a, 13. o.

⁶ Martin Buber nem egyetlen terminust használ az *Én és Te* során, hanem szinonim kifejezések változatos készletét, a magyarban viszont mindig a ‘kölcsön-’ tő származékait találjuk: Gegenseitigkeit (Buber d, 82. o.) = kölcsönösség (Uő. b, 11. o.), Wechselwirkung (d 89. o.) = kölcsönhatás (b 22. o.), gegenseitige Beziehung (d 108. o.) = kölcsönviszony (b 55. o.), csak a majdnem négy évtizeddel későbbi utószóban szerepel: Wechselseitigkeit (d 162. o.), Mutualität (Uo.), Reziprozität (d 163. o.), ez utóbbiak fordítása mindig: kölcsönösség (b 149-150. o.).

⁷ Lévinas b, 36

⁸ Uo. 22. o.

“Az Én helyzete nem cserélhető fel a Te által elfoglalt helyzettel.”⁹ Ezért megkérdőjelezhető Wcöres Sándor *Simon mágus* című versének igazsága is:

Az Alkotó, meg a Romboló
nem léptek harcba sosem:
köztük, a két örök-egy között
összjáték áll, nem küzdelem,
s a két szerető is délibáb csak,
a valóság: az egy szerelem.

Egyetértének tehát Lévinas megállapításával, de ő ezt Buber-kritikának szánta. Csakugyan maradéktalanul elmarasztható az *Én és Te* szerzője? Ennek ellene szól a mű azon része, ahol Buber a hamisként felismert misztikával igyekszik megbirkózni (jóllehet egyéb helyeken valóban az lehet az olvasó benyomása, hogy győzelme nem volt maradéktalan, és a küzdelem során időnként a misztika áll nyeresre.) Szót emel ugyanis “a viszony egymással elmozdíthatatlanul átellenben álló hordozói”¹⁰ mellett. János evangéliumáról pedig – félremagyarázó-íval szemben – állítja: “Ez csak igazán a tiszta viszony evangéliuma. Itt igazabb dolgok vannak, mint az ismert misztériumversben: »Én vagyok te, és te vagy én.«”¹¹

Kezdeti hasonlatomhoz visszatérve úgy is elmondhatnám a szerepek felcserélhetetlenségéről szóló tételt, hogy a *pietà*val egy másik művészeti ág éppoly kedvelt ábrázolástípusát helyezem szembe. A festészetben jól ismert, hiszen a tizenkét nagy ortodox ünnep egyikének témáját dolgozza fel, a *dormitatio*, az ‘Istenanya elszenderedése’ ikon, mely a *pietà* diametrális ellentétének tekinthető, hiszen a halott Isten-szülő és az ő lelkét kisgyermek formájában kezében tartó eleven Krisztus kettőse áll középpontjában. Csak a példa kedvéért idézzük fel Feofan Greknek, az egykori Röttgen-gyűjteményből származó *Vesperbild*del közel egyidős *Venerue*-téma feldolgozását. A bizánci

⁹ Lévinas a 109. o.

¹⁰ Buber b 105. o.

típushoz közel került novgorodi ikonokkal szemben, ahol a körben álló apostolok és szentek “mindegyike egyedül marad a maga szomorúságával”, itt “az apostolok kétségbeesése nagyobb szenvedéllyel kerül ábrázolásra, ám a fekhely fölé hatalmas Krisztus alak tornyosul, és egy fényesen ragyogó kerub töri át a kék mandorla félhomályát.”¹² Jóllehet a két jelenet szituációja hasonló, esetünkben a testméretek aránytalansága is rokonítja a műveket, mégis világos, nem csupán a szerepek cserélődtek fel, a két alkotás jelentése is egészen más. A szobor a szinte reménytelen szenvedés felmutatásával megdöbbsent, alázatra szólít, a nézőjétől várja, hogy benne szülessen meg a remény, maga is vigasztalanul. Az ikon a már megdicsőült Krisztust mutatja, aki a Szent Szület is megdicsőíti, itt körülállókra van szükség, hogy az emberi álláspontot képviseljék, de az ő bánatuk elhomályosul a mennyei fényességben.

Azt hiszem sikerült kellően megvilágítanom, miért szükséges a szemben állók össze-mérhetetlenségét hangsúlyoznunk. Két kérdés merülhet fel ezek után. Az első talán kevésbé veszélyes ellenvetés, tudniillik, ha – mint ahogy ténylegesen – Buber és Franz Rosenzweig kapcsolatának egy fontos dokumentumát szeretném ismertetni, akkor viszonyukra tekintettel miért nem olyan történetek képeivel közelítek hozzájuk, mint amilyen Patroklosz és Akhilleusz, Dávid és Jonatán vagy akár Schiller és Goethe barátsága. A válasz kitalálható, Lévinasszal szólva: “a spirituális barátság tiszta szellemisége nem látszik összhangban állni a tényekkel.”¹³ Vagyis a *pietà* kevésbé engedi a találkozás pólusainak megfordítását, és jobban hangsúlyozza a Másik *fenségét*.

Másrészt viszont nem kerülök-e ellentmondásba a Lévinas által ugyanott meg-fogalmazott gondolattal, miszerint “az Én-Te viszony eredetisége abban rejlik, hogy nem kívülről, hanem csak a viszonyban lévő Én felől érthető meg.”¹⁴ Márpedig a szoborcsoport párosához képest én természetesen kívülálló vagyok, nem Én és nem Te, hanem róluk harmadik személyben, Az-

¹¹¹ Buber b 102. o. Ismét Weöres idézettel, a *Vásári tükrösség* kevésbé szép, vagy mondhatnám, idéetlen soraival illusztrálva: “Bika vagyok, tehen vagy,/ én te vagyok, te én vagy.”

¹² M. V. Alpatov: *Early Russian icon painting*, Iskusstvo, Moscow, 1974, 11. o. Az ikon reprodukciója ezen kötet 62. Tábláján látható.

¹³ Lévinas b 109. o.

beszéddel szóló Ő. Miközben *őket* egyetlen teljessé tevő pillantással átfogom, láthatatlanná válik számomra az a másság, amivel egymáson találkoznak. I hogy (nevezzük így) 'Meister Goldmund megfaragta a szobrot', vagy az hogy 'R. I. látja *azt*', ezek egyértelműen olyan mondatok, melyek a tárgyas igék tartományáról¹⁵, az Az-világról, a létezőket alanyra (szubjektum) és tárgyra (objektum) hasító duális ontológia birodalmáról szólnak. Goldmund Mester könnyen megkapja a kiutazási engedélyt: ő a szellemi világ létezőjével áll viszonyban, nem kész nyelv valódi szavaival szólnak egymáshoz, de a Mester valóban sejti, mit sugall neki. Kicsoda? Nem kérdi, de elfogadja szótlán, de nyelvet létrehozó szavát.¹⁶ A sugallat formáját azonban, érzékelhető, tapasztalható, tárgyá válható dologgá teszi, melyet más dolgok határolnak. Ez a műalkotás credite, ahogyan Buber megfogalmazza. A művész tehát tárgyat alkot ugyan, de ez eredmény- és nem iránytárgy, egy szellemi alakkal való megtermékenyítő randevú eredménye. Milyen esélyei vannak a műélvezőnek, hogy a műtárgyat ne csak megcélozza, élvezze, használja, esetleg illusztrációként, hogy aztán lényegtelenként hátrahagyja, miután betöltötte célját? Nehéz ügy, és nem csak a mi fáradhatatlan jó szándékunkra, de az illetékes hatóságok kegyelmes urainak irgalmára is szükség van ahhoz, hogy vízumhoz jussunk, és beléphessünk a találkozás exkluzív paradicsomába. "A teremtett mű – dolog a dolgok között, és mint tulajdonságok összessége, tapasztalható és leírható. De a befogadó szemlélő egyszer s másszor testi valójában szembetalálkozhat vele."¹⁷

"Az »Én és 'Te« című írás fő tartalma ismeretes módon egy, miként Buber véli, alapvető ellentét: az »Én-Az alapszó« és az »Én-'Te alapszó« ellentétének leírása."¹⁸ A leírás természetesen nem semleges: miközben az Én-'Te viszonyt minden pozitív értékkel felékesíti, az Én-Az alapszó mondásának kényszerét

¹⁴ Uo.

¹⁵ I.d. Buber d, 80. o. A magyar fordítás (Buber b 6. o.) az 'Umkreis der zielenden Zeitwörter' kifejezést költőiben adja vissza: "céltudatos igék tartománya".

¹⁶ Buber újra és újra Nietzsche mondását idézi az ihletről: "az ember elfogad, s nem kérdi, ki az aki ad." (Buber b, 134. o., 155. o.)

¹⁷ Buber b, 14. o.

¹⁸ Theunissen 321. o.

elrettentő színekkel ecseteli. Mert itt bizony végzet-szerű kényszerről van szó, és erre a sorsra nem mondhatunk, csak fogcsikorgatva igent. Hogy minden Te hamarosan Az-zá válik, “ez osztályrészünk magasztos szomorúsága.”¹⁹ Theunissen megállapítását rögtön a műalkotásról szóló Buber-idézet után olvasva szembetűnik, hogy még maga a dialógus prófétája sem tesz, nem tehet mást, mint “leír”. Hiszerint az, hogy anya és fia viszonyáról leíró módon, harmadik személyben beszéltem elkerülhetetlen volt, ám ez a kénytelenség el kellene, szomorítson.

“Vagy a harmadik személyben való beszéd szükségszerűsége nem sokkal inkább arra utal, hogy az Az által szót kér valami, ami mélyebb értelemben az Én-Te tiszta relációja számára is létszükséglet?”²⁰ – teszi fel a kérdést Bernhard Casper alapvetőnek számító előadása szövegében, melyben Franz Rosenzweig Buberhez írt levelét²¹ elemzi. A keltezés nélküli levélben Rosenzweig az *Én és Te* első korrektúra íveinek elolvasása utáni közvetlen észrevételeit írja meg kollégájának: az imént vázolt problémahorizont megvilágításával bizonyos értelemben rehabilitálja az Az-t. Buber 1922. szeptember 14-ével válaszol filozófiai főművének meg-kerülhetetlenül komoly kritikájára, mely ezek szerint néhány nappal szeptember 8-a után keletkezhetett (ekkor kelt levélkéjében értesítette Rosenzweig a “kedves professzor urat” fiának születéséről).

E levél a magyar olvasónak sem egészen ismeretlen, ugyanis az *Én és Te* fordítója, Bíró Dániel a Buber-mű utószavában²² erősen támaszkodott rá, sőt

¹⁹ Buber b, 22. o.

²⁰ Casper b, 227. o.

²¹ Rosenzweig a, 824-827. o., 812. számú levél. Először 1973-ban Buber a-ban hozta nyilvánosságra G. Schaefer. A Rosenzweig összkiadásban közölt változat néhány apró félreolvasás kiigazításával, valamint a héber szövegrészek eredetiben hagyásával tér el ettől.

²² Bíró a. Ez jórészt azonos a Rosenzweig (születésének századik évfordulóján Kasselben megtartott) konferencia (előadásait tartalmazó) kötetben található, németnyelvű szöveggel (Bíró b). A kontextusuk eltéréseiből adódó szükséges változtatásokon kívül (pl. a kettejük közös története helyén a magyarban Buber életrajzában vázlatát találjuk) szóval ezeken kívül is vannak kisebb eltérések a két tanulmány között, sajnálatos módon néhány hiba is megjelent a magyar változatban. A 174. oldalon a talmudi történetnek a németből még hiányzó kifejtésében négy helyett három bölcsről van szó. A következő oldal elírásai a német alapján javíthatók: “az ember teremtő cselekedete” helyett “megváltó”-nak kellett volna szerepelnie. A lap alján “az Én-Az-ban találja meg a helyét” pontosabban: “Mi-Az-ban”. A 177. oldalon “Formája szerint...az Én-TE pedig a Mi-Az-hoz [tartozik]”, helyesen: “Mi-AZ-hoz”.

egy-egy mondatát le is fordította. A kötet recenzense, Donáth László jelzése azonban megfontolandó: “A komfort-falatként föltálat Rosenzweig-levélrészletek – meghintve némi életrajzi adalékkal – aligha tekinthetők a mű egyik értelmezési lehetőségének, s legföljebb a szűk szakmai elit bágyadt elismerését válthatják ki.”²³ Itz a talán túl erős fogalmazás feljogosít arra, hogy vállalkozzam annak megmutatására, a levél igenis képes lényegesen hozzájárulni a dialógus-filozófia legismertebb, legnépszerűbb művének jobb megértéséhez. Miközben azt sajnos el kell ismernem, hogy Bíró Dániel sok mindent homályban hagyott, így a téma kiegészítésre szorul.

Mindenekelőtt álljon itt maga a levél²⁴, beszéljen előbb magáért. Azután lehetőség(eim) szerint igyekszem kommentárokkal ellátni.

Tisztelt Professzor Úr!

Igazán nem könnyű a feladatom. Ön is egészen jól látja a különbséget aközött, amit Önnek, és aközött, amit a könyvről mondhatok. Egyébként ez utóbbihoz hiányzik is nekem néhány dolog, melyeket az olvasó a könyvesboltban már tudni fog, ezeket még árulja el nekem: milyen vastag lesz hozzávetőleg? hány – nyilván cím nélküli – részből áll? kiderül-e az olvasó számára, hogy ez csak egy első rész? – Az első kérdés rögtön az előzetes megjegyzés szempontjából lényeges. Egy legföljebb 10 ív terjedelmű karesú kötetnél megfelelő volna. Egy vaskos esetén fennállna a veszély, hogy felakasztják rá, mint egy szögre, és leesik. Ugyanis szöggként hat, jóllehet alapkőnek kellene lennie. Egy alapkövet nem kell szükségszerűen elsőként lefektetni. Először ki lehet jelölni az építési területet, aztán ásni, anyagot odaszállítani stb.; így nyugodtan el lehetne azt mondani magában a könyvben

²³ Donáth 84. o.

²⁴ A fordítás elkészítésében nyújtott segítségért Tatár Györgyöt köszönet illeti, engem pedig a kritika az esetleges hibákért.

is. – Aztán a zárójel ellenére vagy talán épp a zárójelben megbotlottam a 14. oldalon. Ez kicsik. “Énnek ki kell esnie!” Akkor hát jobb lenne, ha – kiesne.

Minden más, amit mondandó vagyok mélyebbre megy, az már nem a “korrektúrához” tartozik. Szeretnék *manu brev*²⁵ hozzáfogni: Ön az Én-Te-vel az Én-Az képében egy kriplit állít szembe ellenfélként. Hogy ez a kripli kormányozza a modern világot, mit sem változtat kripli voltán. Ezt az Az-t Ön természetesen könnyedén félreállítja. Ám ez nem a valódi Az, hanem a nagy félrevezetés terméke, mely Európában alig 300 éves. Csak ezzel az Az-zal lesz egy Én együtt-(nem: mondva, hanem:)-gondolva. A kimondott Azzal semmiféle Én nem mondatik együtt. Mindenesetre nem emberi. Amit emberként vele együtt mondok, ha Az-t helyesen mondom ki, így hangzik: Ő²⁶. Az “Én-Az alapszót” természetesen nem mondhatja egész lényével az ember. Ez éppenséggel nem alapszó, legjobb esetben alapgondolat. Vagy még az sem: csúcsgondolat, egy gondolati csúcs, egy filozófiai csattanó. Tehát ha Az mégis teljességgel valóságos, akkor bizony olyan alapszóban kell állnia, amelyet ugyancsak egész lényünkkel mondunk ki arról, *aki* azt mondja. Az ő nézőpontjából ez az alapszó így szól: ÉN-Az. A miénkből: Ő-az. Mondja ki egyszer: **ממית ומחיה**²⁷! Akkor Ön ezt az alapszót mondta, mégpedig egész *lényével* mondta.

Ebből az Én-Te alapszóra való szorítkozásból (amelyben egyébként Ön Ebnerrel²⁸ osztozik) következik – gondolom én – minden más. Ön, akárcsak Ebner, a felfedezés örömeinek mámorában minden mást (szó szerint) a holtak közé hajít. Az azonban nem halott, habár a halál hozzá tartozik; Az teremtett. Mivel azonban Ön Az-t egyenlővé tette azzal a kétségkívül halott Az-zal, mely az Én számára Az, ezért mindent, amiről nem akarja, mert persze nagyon is

²⁵ Az eredetiben itt a ‘den Stier bei den Hörnern packen’ német szólás szerepelt, amely szó szerint azt jelenti, hogy ‘szarvánál ragadni meg a bikát’, de mivel ez szerintem a magyarban nem él, és nem találtam (hasonló) magyar fordulatot, mely ugyanezt (azaz ‘nem késlekedni, nem teketóriázni’) fejezné ki, jobbnak láttam ezzel a latin kifejezéssel átültetni.

²⁶ A németben csupa nagybetűvel írt személyes névmások (ICH, DU, ER) Istenre utalnak.

²⁷ “(Az Úr) öl és elevenít (, sírba visz és visszahoz).” 1 Sám 2,6.

²⁸ Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* = Uő.: *Schriften 1. Band*, Kösel Verlag, München, 1963. Magyarul: *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek*, ford. Hidas Zoltán, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995

eleven, hogy a halálnak ebbe a völgyébe hulljon, ezért mindazt be kell emelnie az Én-Te alapszó Országába, amelynek ezáltal rettentően ki kell tágulnia.

Így épp az ellenkezője történt Önnel, mint felfedezőtársával Cohennel²⁹ (valódi **לפרדס דננסו**³⁰-történet!): aki az Én-Te viszonyt mint a szabály alóli nagy kivételt fedezte fel, és egy toldaléképületet húzott fel számára a már kész építménye mellé, mindig ügyelve arra, hogy a már elkészültet, ne csúfítsa el. Ez természetesen nem sikerült neki; túlon túl sok minden költözött volna a melléképületbe, ami már megtalálta a maga helyét a régi házban; így az fenyegetett, hogy a toldalékszárny saját külön házzá növi ki magát, melyben aztán azok igazodnak ki a legkevésbé, akik a régi házban már otthonosan mozogtak. Ezzel szemben Ön már eleve új épületet emel. A teremtést káosszá teszi, ami épp arra jó Önnek, hogy építőanyagként szolgáljon az új épülethez. Mindaz, ami nem illeszkedik bele, lényegtelenné válik. Cohen megrémült a felfedezésétől, Ön meg van *mámorosodva* tőle; így Önt követni fogják az **אחרים**³¹ és **מקצצים בנטיעות**³²-tá lesznek. De ebben a **פרדס**³³-ben is lehetséges **בשלום ויצא ננסו בשלום ויצא**³⁴. Az Ön szavaival szólva: az Én-Te mellett van két másik, a lényeknek ugyanúgy megfelelő alapszó, alapszavak, amelyeknek az egyik fele mindenkor éppúgy átárasztja magát a másikba, mint az Én-Te esetében. Az egyikről, az Ő-Az-ról, a “belépés” szaváról már beszéltem. A “kilépés” szava, épp az a bizonyos **יצאה**³⁵ így hangzik: Mi-Az (ugye lehetek Önnel szemben ilyen formulaszerűen tömör?) Ez a második módja az Az egész lényvel való kimondásának. *Én* nem vagyok képes lényem teljességével Azt mondani, de *Ő* képes rá, és *Mi* képesek vagyunk. (NB. a Mi-Az alapszóban megtalálható a felelet mindazon problémákra, amelyeket a filozófia az Én-Az ál-alapszóban

²⁹ Hermann Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, (1919), Frankfurt a. M. 1980

³⁰ “(A)kik beléptek a pardeszbe.” A ‘pardesz’ – ugyanabból a szóból származik, mint a görög *παράδεισος* (paradicsom) – eredetileg díszkertet jelent.

³¹ Aherim = a másikkak (a hitüket elhagyók értendő)

³² A fiatal hajtások irtói(vá).

³³ Pardész.

³⁴ Bemenni épségben és kijönni épségben. (Értsd: bemenni... és kijönni...)

³⁵ Kijárat. A héberben nőnemű szó széles jelentésmezővel rendelkezik, és jelenthet kijövetelt, láthatóvá válást, (rabszolgaságból való) megszabadulást.

próbált megválaszolni.) Ha mi mondunk Az-t, Az átváltozik AZ-zá. Így aztán a következő sor jön létre, melyben az Én-'Te kell, hogy a középpontot alkossa, mert egyedül ebben a **ספרדס**-ben uralkodik teljes egyensúly, amennyiben az Én-'Te bármely pillanatban ÉN-'Te-ként és ugyanúgy bármely pillanatban Én-TE-ként mutatkozhat meg:

Ő-Az, Én-'Te, Mi-AZ

ÉN-'Te

Én-TE

Ennek a sornak az elejét és végét összekötve megkapjuk Schelling nevezetes mondatát: “Akkor a panteizmus igaz lesz.” Ellentétünk minden részletében, amelyet alaposan megvitattunk, az Az szó körül forog; nem pusztán a fa (ami különben most engem is szinte elbűvölt, olyan fenségesen ragyog a 13. oldalon) és a műalkotás, de a “törvény” kérdése is, az engedélyé (engedély! csak egy engedély! **מרנן ורבנן ורבותי**!!!)³⁶, hogy ismét harmadik személyben lehessen beszélni Istenről, és ebből (egyedül *ebből*) kifolyólag a 'Teremtőről való beszéd lehetősége, – minden ebből a pontból indul ki. Nem rója-e le Ön is a megvetett szónak kénytelen-kelletlen, de szüntelenül az adót? Miközben Én-'Te-*ről* beszél. És amikor Cohen “korrelációja” helyett az igazán nem németebb “kapcsolat”³⁷ szót választja. Lehetett volna más szavai, olyan szavak, melyeket az Én mondhat a 'Te-nek, a 'Te az Én-nek (beszélhet így az Én a 'Te-hez: 'hozzád vagyok kapcsolva??), németebb szavak, – ha nem kellett volna annyi mindent (még hozzá minden valódi életet) belepréscnie az Én-'Te alapszóba, ami az Az-ban, persze az Ő-Az és a Mi-Az szópárokban álló valódi Az-ban, és nem az Én-Az fiktívjében, fesztelenül és egészében kimondható.

³⁶ “Uraim, Barátaim, Tanítóm engedelmeükkel...”

³⁷ Nem világos számomra, hogy miért ne volna a 'Beziehung' németebb (deutscher) szó a latin eredetű korrelációnál. Talán beleértendő a jelzőbe a rokon eredetű 'deutlich' (értelmes, világos, érthető) kifejezés is, mintha azt mondanánk: a 'kapcsolat' nem eléggé *magyar*, mert nem *magyarázza*, nem világítja meg, nem teszi érthetővé kellőképpen azt, amit jelöl.

Kedves Professor Úr – ezúttal az Az igazán önzetlen lovagja vagyok, jobban mint valaha. Befüggönyözött ablakaim mögött valóban csak Én és Te *érdekel*. De mégis, mivé lenne Én és Te, mi válna belőlük, ha az egész világot és hozzá a Teremtőt el kell nyelniük? Vallás? Tartok tőle – és megborzongok a szótól, mint mindig, valahányszor hallom. Az *Én számára* és a *Te számára* lennie kell másnak is, mint – Én és Te. Maradok mindig

az Ön Franz Rosenzweigje.

Ami a korrektúrához tartozik

A levél első bekezdése néhány futó kérdést, és két kevésbé lényegesnek tűnő javaslatot tartalmaz a “könyvről”. Ezek a ’korrektor’ megjegyzései. A kérdésekre adható választ, hiszen jártunk a könyvesboltban, tudjuk már (vékonyka, nagyjából 8 ívnyi kötet, mely három cím nélküli részből áll, és nem utal rá semmi jel, hogy további köteteknek kellett volna követniük), azt viszont nem, hogy ezekre Buber mikor és hol felelt; mindenesetre 14-i levelében ezt írja: “Ezen kötet terjedelmére vonatkozó kérdést már megválaszoltam, úgyszintén a részeinek számára vonatkozót; ezek *nálam* nem névtelenek – *Szó, Történet, Isten* – ám szégyellem ezeket a címeket fölérjük írni; erről és néhány más pontról kész vagyok megváltoztatni a véleményemet.”³⁸

Hgyébként az egész művet ötkötetesre tervezte³⁹, és nyitott volt ennek az *Én és Te*-ben való jelzésére is. ’22 szeptemberében a kézirat végén a szövegtől elkülönítve ennyi állt: “a mű vázlata, melynek kezdete ez a könyv: 1916 május; ezen könyv első lejegyzése: 1919 nyár; végleges változat: 1922 tavasz”⁴⁰. A végül soha el nem készült folytatások az alábbiakat tárgyalták volna: “II.

³⁸ Buber a, 104. számú levél

³⁹ Ezt tudjuk a válaszlevélből, és a *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips (A dialógus elv történetéről)* című dolgozatából is (Buber f, 298. o.).

⁴⁰ Buber a, 104. számú levél

Ósformák¹¹, III. Istenismeret és isteni törvény, IV. A személy és a közösség, V. Az erő és az Ország.¹² A válaszlevélben azt is megemlíti, hogy ha Rosenzweig kívánatosnak tartja az egészbe való szorosabb besorolást, akkor ő ezt is megkísérelné azzal, hogy elhatározza magát egy átfogó címre. 1922. november 14-i levele tanúsága szerint egy ideig a nem túl frappáns *Das wirkliche Leben* (Az igaz élet) változat merült fel benne.

Ami az “előzetes megjegyzést” illeti, az a következőképp hangzott volna: “Amit itt nyelvnek nevezünk, az a szellem őszaktusa, melynek emberi megvalósítása a hangzó nyelv és minden jelbeszéd, és a kifejezés összes hatalmai kiegészítőként és mesteremberként szolgálnak.”¹³ Erről Buber azonnal leszögezi, hogy ha gondolkodótársa nélkülözhetőnek tartja, akkor szívesen kitörli¹⁴, és miután Rosenzweig megerősíti, biztos benne, hogy kimaradhat (mondván, nyelvről beszélni amúgy is mindig veszélyes vállalkozás, jobb tehát várni, míg önmagát kimondja)¹⁵, az első javaslat szellemében jár el: beépíti a szöveg egy kitüntetett és kiemelkedően szép pontjára: “mondhatom a magam nyelvén, ahogy mindenki a sajátján: Te; ezáltal és evégett létezik Én és TI, létezik párbeszéd, létezik nyelv, létezik a szellem, melynek őszaktusa a nyelv, létezik, örökké, a szó.”¹⁶

Az eredetileg a fáról szóló szakaszban szereplő zárójelbe tett mondatot, melyben a korrektor megbotlott, a szerző engedelmesen félretette az útból. Ki kellett esnie, bizonyára jobb is, hogy kivettetett. Nem tudom, pontosan hol lehetett, és mit állított, bár Buber ismerteti rövid történetét: “A korábbi megfogalmazásban nem volt zárójelbe téve, és a ’kezdeni’ szó után így folytatódott: »ezeknek segítene Isten, hogy újra világhoz jussanak, és lelküket ne kelljen többé szájukba venniük, mint medvének a mancsait!« A törlés és

¹¹ Későbbi címtervek e kötethez: *Szent Cselekvés* (1922. szeptember 19-i levél, Buber a), *Átalakulások* (1923. február 10-én kelt levelében, Uo.).

¹² Buber a, 104. számú levél

¹³ A szöveget a jeruzsálemi Zsidó Nemzeti és Egyetemi Könyvtárban található Martin Buber Archívum őrzi. (Ld. Buber a, 104. levél 2. lábjegyzetét.)

¹⁴ Az eredeti megfogalmazás – “ich will sie gern austreichen” – meglepő önalárendelést sugall.

¹⁵ Rosenzweig a, 813. levél, 827. o.

¹⁶ Buber b, 115. o.; Uő. d 142. o.

zárójelzés feleségem kifogásának következményei voltak – amit aztán Ön juttatott befejezéshez.”⁴⁷ Sokkal okosabbak ettől nem lettünk, de biztosak lehetünk benne, hogy valóban megakasztotta az amúgy magával ragadó szöveg sodrát, ami különben Rosenzweiget is szinte elbűvölte, olyan fenséges.

A kripli

A továbbiak már nem a könyv formai részét érintik, ezek a mondandók Buberhez szólnak, már nem a 'korrektortól', hanem a 'bírálotól', aki a szöveg teológiai-filozófiai gondolata felé fordul. És legelőször is kijelenti, hogy az Én-Te találkozás-valóságával szembehelyezett ellenfél egy kripli. Ezzel persze nem az emberi magatartás kétféle módjának, teoretikus szemléletnek és eleven átélésnek az ellentétét kérdőjelezte meg, és ennyiben igaza van Bíró Dánielnek, mikor azt mondja, “a kritika nem a központi intuíciót érinti”⁴⁸. Másrészt viszont Casper állításának igazságát sem vitatnám el, miszerint “nem a részleteket veszi célba, hanem a buberi mű legbensőbb gondolatát.”⁴⁹ A Martin Buber életmű egészen más irányából, a haszidizmus értelmezések felől, Rosenzweighez hasonló módon lendül támadásba Gershom Scholem, aki nagyon tanulságosnak találja, hogy az Én-Te párbeszéd-filozófia előrehaladó kimunkálásával párhuzamosan Bubernek “a haszidizmus elméleti irodalmára való utalásai egyre erőteljesebbek és ritkábbak lettek.”⁵⁰ Ez tulajdonképpen szintén azt jelenti, hogy az egyetlen jogos uralkodónak deklarált Én-Te kedvéért, számtalan jogos alattvalót száműzött a valóság birodalmából, az udvari teendőik ellátására pedig egy nyomorékot bérelt fel, aki persze nem is álmodhat a trónról.

⁴⁷ Buber a, 104. levél

⁴⁸ Bíró a, 170. o.

⁴⁹ Casper b, 225. o.

⁵⁰ Scholem b, 1355. o.

De ki ez a förtelmes, megvetett lény (*teremtménynek* nevezni egyelőre korai lenne)? Torzszülött vagy ép-léte során érte baleset, esetleg mások nyomorították-e meg? Életkorát tudjuk: mikor Rosenzweig ír róla, nem egészen három évszázada létezik, ma tehát bő 350 esztendeje regnál, Buber minden puccskísérlete ellenére. A nagy *Väuschung* terméke, amit Bíró csalatkozásnak⁵¹ magyaráít, én inkább félrevezetést vagy szemfényvesztést mondanék. Jobban megismerjük, ha elolvassuk *Az új gondolkodás* rá vonatkozó megjegyzéseit, ahol eltérő oldala felől, de nyilvánvalóan ugyanazt próbálja megragadni Rosenzweig: “a tapasztalat mit sem tud tárgyról; ő emlékezik, megél, remél és retteg. Az emlékezés tartalmát éppenséggel lehet tárgyként érteni; ebben az esetben értés volna, nem a tartalom maga. Mert a tartalom nem mint az én tárgyamra emlékezem; nem egyéb, mint az utolsó három évszázad előítélete, hogy az »Ién« szintén jelen volna minden tudásban.”⁵² Az itt említett Én a buberi Én-Az Én-je. A tárgyitételező alany, a *cogitátumát* elgondoló *cogito egója*, az újkori tudományos gondolkodás megismerő szubjektuma. Ám itt értelmezésem szerint kétfontos harc dül. Először is számolnunk kell a szubjektum-objektum dichotómia meghaladására törekvőkkel⁵³, és itt biztosan egy táborba kerül Spinoza, Hegel és Husserl. Ám közben megalakult az ő, mondhatni, belső ellenzékük, akik korántsem a régi jó dualizmust akarják vissza⁵⁴, csupán a totális államot igyekeznek korlátozni, a privátszférát pedig felszabadítani.

Kierkegaard nevével fémjelezhető azok küzdelme, akik a valódi egyes embert megóvni törekedtek, mielőtt a rendszerfilozófusok mindent és mindenkit beolvasztottak volna az abszolút szellem kohójában. Rosenzweig számára ez a

⁵¹ Bíró a, 168. o., 170. o.

⁵² Rosenzweig í, 122-123. o. A két szerző közötti terminológiai eltérés ne tévesszen meg minket: rosenzweigi szóhasználatban a ’tapasztalat’ a buberi ’tapasztalat’ ellentétének, a ’találkozásnak’ felel meg.

⁵³ Vö.: Lévinas a

⁵⁴ Ezt mindenképp szemünk ekelőtt kell tartanunk, mikor azt olvassuk, hogy a dialógus filozófusai az európai gondolkodás monista tendenciájával kerülnek összetűzésbe (ld. pl. Heering 476. o.), és a gondolkodás totalitárius diktatúrája ellen annak általánosság-seregébe egyediségük révén besorozhatatlan, arctalan katonáinak fogalom-egyenruhájába beöltöztethetetlen partizánokat vetnek be.

monizmus elleni állásfoglalás volt az elsőrendű érdek, miközben az *Én és Te* még sokat használ a dualizmus elleni küzdelem fegyverei közül. Ez vezet a viszony totalitásához, figyelmen kívül hagyva a találkozáson kívüli más valóságok valódi meglétét.

A viszonyoknak a létezők három szférájának megfelelő három szintje első látásra megfelelni látszik a rosenzweigi gondolkodás három öshegységének⁵⁵, világ, ember, Isten háromságának. Ám az érzékelés túlhaladásának vagy ha tetszik megelőzésének mégis négy formája van: megismerés, szeretet, művészet és hit.⁵⁶ De a hit nem egyenrangú a többivel, hanem egyszerre bennük és fölöttük áll. Isten helyén a 'szellemi létezők' elkülönített kategóriáját találjuk. Isten pedig "nem foglaltatik benne semelyik szférában sem."⁵⁷ A dolgok ily módon való magyarázatára azért van szükség, mert különben Ő sem kerülhetné el a mindig újra Az-zá váló véges Te-k sorsát, míg azáltal hogy nincs a természethez, az emberekhez és a szellemi alakzatokhoz való viszonyon kívül külön viszony Istennel, így Ő "már eleve kivonja magát az intencionális séma alól"⁵⁸, és a viszonyok meghosszabbított vonalainak végtelenben található metszéspontjaként⁵⁹ örökké Te, örök Te-vé lehet. Kívül áll minden szférán, de minden szférán át a velünk született Te egy jelenléte sugárzik⁶⁰, nem beszélhetünk vele, de minden szólításunkban Ő szólít, minden válaszukban Neki felelünk. Buber így igyekszik Kierkegaardon túllépve megfogalmazni legfőbb mondanivalóját: "az Istenhez való viszony szoros kapcsolatát az embertársainkkal való viszonyhoz".⁶¹ Hangsúlyozza, hogy félrevezető a "modern filozófus" olyan dilemmája, miszerint vagy Istenben, vagy bálványokban hiszünk⁶², hogy igenis viszonyban kell állnia a "vallásos" embernek a világgal és a lényekkel.⁶³ I hogy "Isten nem Regine Olsen riválisa."⁶⁴

⁵⁵ Rosenzweig d

⁵⁶ Lévinas a, 108.o

⁵⁷ Buber b, 123. o.

⁵⁸ Theunissen 329. o.

⁵⁹ Buber b, 42. és 89. o.

⁶⁰ Uo. 124. o.

⁶¹ Uo.148. o.

⁶² Uo. 127. o.

⁶³ Uo. 130. o.

Az *Én és Te* első kiadásának Goethe Nyugat-keleti Dívánjából származó mottója⁶⁵: “So hab ich endlich dir erharrt:/ In allen Elementen Gottes Gegenwart”⁶⁶, pontosan ezt a miszticizmust tükrözte, mellyel Rosenzweig vádolta a másik gondolkodót, s amely vád alól csak lassacskán mentette fel.⁶⁷ Dialógusuk eredményének tekinthetjük a mottó későbbi elhagyását⁶⁸, ám a szövegben maradt olyan kifejezések, mint a “velünk született 'Ic”⁶⁹, továbbra is a mindent átistenítő miszticizmus maradványaiként érthetőek. Buber azért esett ebbe a csapdába, mert bár világosan látta csapda voltát, ám az Én-Te kapcsolat szűkre épített falai nem engedték, hogy előre haladtában kikerülje azt, de talán azt hitte, tovább tud majd menni, ha már nem is lesz talaj a lába alatt. Talajt azonban csak a valódi Az múltja szolgáltatathatott volna, és a jövőbe néző tekintet előrelátást. A jelen idejű kapcsolat – felfedezésének első mámore⁷⁰ által ki-váltott – túlértékelése kényszeríti erre a veszélyes folyosóra. A találkozás mindenigénye nem tűr meg maga mellett más lényegiségeket, csupán egy kripli Az-t. Amely viszont nem kimondható. “Hiszen mióta világ a világ soha egyetlen ember sem mondta, hogy” a szobrot látom. “Csak filozófusok mondanak effélet.”⁷¹ A karteziánus Az csupán egy filozófiai gondolat terméke, nem a nyelvi harmadik személy által jelentett valódi Az. Természetesen Buber maga is, miközben Én-Te-ről beszél, vagyis egy viszonyról, melyben ő maga nem áll benne, kénytelen “a megvetett szónak” megfizetni, ami annak jár. Ez nem ad okot akkora bánatra, nem olyan szomorú helyzet, mint amilyennek buberi látószögből tűnik. Hiszen, ha mondhatunk Az-t, akkor annak

⁶⁴ Rácz a, 14. o.

⁶⁵ Buber c, 5. o.

⁶⁶ Varró Dániel fordításában: “Végül hát tőled ezt tanultam:/ az elemekben mindenütt az Úr van”.

⁶⁷ Heering 477. o.

⁶⁸ így értékeli Casper is (b, 235. o.).

⁶⁹ Buber b, 89. o.

⁷⁰ Rosenzweig jellemzését visszautasítva írja Buber: “arra szeretném kérni, higgyen szavamnak, miszerint egyetlen pillanatra sem voltam »megmámoreodva«, az elmúlt évek során amikor csak erre a dologra irányítottam figyelmemet és erre koncentráltam, mindig sajátos józansággal tettem ezt, amit leginkább egy csak félig-meddig zeneértő állapotához hasonlíthatok, aki azon fáradozik, hogy egy nehéz szimfóniát maradéktalanul kövessen. Ez nem különösebben sikeres, de a fáradságot alig tudom józanabbnak elképzelni.” (Buber a 104. sz. levél) Ha Buber szavainak természetesen hitelt adva mégsem vettem el Rosenzweig fordulatát, azt annak kifejező ereje miatt tettem.

valóságosnak kell lennie. Akkor tehát én is szólhatok anya és fia viszonyáról lényegi szavakat. Buber a nyelvnek jelentős szerepet szánt gondolati drámájában, mégis úgy tűnik, nem vette azt eléggé komolyan. Az, hogy a 'te' nyelvi formáját önmagában nem tartja a viszonyban állás mellett tanúskodónak⁷², hogy a 'te' időnként 'az'-t jelent, viszonylag könnyen elfogadom. Kevésbé meggyőző a fordított eset, mikor az Istenről mondott 'ő'-t és 'az'-t, mint allegorikus⁷³ beszédet és tulajdonképpen 'te'-t kellene fel-fognunk. Ha Bubernek igaza van, akkor az elbeszélés, mely aligha lehet meg a múlt idő használata nélkül, kívül esvén a viszony területén szükségképpen lényegtelené és hamissá válna.

A megváltás csillagának szerzője ettől eltérően, lényegesen konkrétabb értelemben történetileg gondolkodik. A múlt mindig tartó dimenzióját a teremtés fogalmában ragadja meg. "Először a teremtés gondolata szakítja ki a világot elementáris lezártaságából és mozdulatlanságából, és rántja bele a mindenség áramába, nyitja addig befelé fordult szeméit kifelé, teszi titkát nyilvánossá."⁷⁴ A befelé fordult szemekkel bandzsán okoskodó, tévedő és csaló gondolkodásával szemben a valódi Az a teremtett valóság. Számunkra nem mint Én-Az mondható, mert ez azt jelentené, hogy mi tolakszunk a Teremtő helyére, a dolgokról beszélve nem saját énünket mondjuk ki, hanem hívó lélekkel a világ teremtettségét valljuk meg, így a dolgok nevével létre-hozójukra utalunk: Ő-Az. A teremtésvalóság a dolgok mindigtartó alapja, számunkra pedig az értelemadó működés, mely a világot már mindig is élénk állítja.

Az Én-Te, a mindenkor megújuló (mindig jelen és nem egykor volt elmúlt) kinyilatkoztatás szférája. Magától értetődően kevésbé átfogó kategóriává válik, mint amilyen Bubernél volt. A másik megszólítása (die Anrede des Anderen) nem egy bárkihez fordul, nem mindenkire, hanem valakihez való beszéd, "és ez a Valaki mindig egy egészen meghatározott

⁷¹ Buber a, 108. levél (Rosenzweig írta Bubernek), 137. o.

⁷² Buber b, 76. o.

⁷³ Buber b, 121. o.

⁷⁴ Rosenzweig b, 131. o.

Valaki”⁷⁵. Mikor pedig felel, a beszélgetés nem egy pillanatban történik, hanem a beszélgetőtársak konkrét történetének idejében, előre ki nem számítható pályán futva. A buberi egymásra találók ellenben az Az világtól megkülönböztetendő nem voltak tér és idő koordinátái közt elhelyezhetőek, és ezt az ő térbe és időbe nem rendezett létüket hangsúlyozták a “kizárólagosság” és “a pillanatnyiság” fogalmai. Mind Buber, mind Rosenzweig úgy tekint a pár-beszédet, mint az Én konstitutív tényezőjét. Az Én csak mint megszólító és megszólított, mint a Te-nek felelő, hozzá a felelősség kötelékével kötődő Én létezik. Ész a másikra való szükség létszükséglete, mivel én önmagában-valóan nincs. A legfontosabb eltérés közöttük, hogy Rosenzweig gondolkodásában helyet talál a múlt (és a jövő) fenomenje is. A találkozás szép példája Hermann Cohen és Rosenzweig ismeretsége. Cohen, a marburgi neokantiánus iskola megalapítója, “Hegel képviselője a megelőző generációban”⁷⁶, aki aggastyánként zsidósága újrafelfedezése során az idealizmus határait is átlépte késői művének korreláció fogalmával, olyan döntő befolyást gyakorolt az ifjúra, aki épp akkor szánta rá magát egy saját világát kutató nyomozásra, hogy ez a hatás “felismerhető mindenben, amit akkortól élete utolsó nap-jáig írt.”⁷⁷ Kapcsolatukat természetesen mélyen meghatározta a múlt, mely megelőzte találkozásukat, és amely végső soron belehelyezte őket a dialógusukat lehetővé tevő szituációba. És a néhány év, mely alatt kapcsolatban állhattak egymással, és hatással lehettek egymásra termékeny jövőt szült. Még ha az idős professzor, mint Kolumbusz, maga nem is igen vette észre, hogy mindez egy addig számára ismeretlen földrészen zajlott.⁷⁸ E egymáshoz való viszonyuk Cohennel olyan gazdag történetnek mutatkozik ebben a pár mondatban is, mely aligha préselhető bele a Buber által felvázolt Én-Te viszony keretei közé. Egy valódi történet nem csak jelenből áll, hanem minden jelennek megvan a maga múlt és jövő dimenziója is. A felebaráti

⁷⁵ Rosenzweig f, 131. o.

⁷⁶ Scholem a, 527. o.

⁷⁷ Uo.

⁷⁸ Casper a, 176. o.

szeretet megélésén, a “Hol vagy?” (Ter 3, 9) megszólításán kívül még másnak is kell lennie.

A megváltás ideje az örök jövő. A teremtett világ célja, mely csak megelőlegezhető a reményben, anticipálható a kultusz ünnepi tetteiben, ám megjelenítése ellenére megmarad eljövendőnek. A kinyilatkoztatás igazi nyelve, mely kezdet és vég között egyszerre összekapcsol és elválaszt, a teremtést és a megváltást nyilatkoztatja ki. Ez a nyelv, pontosabban a nyelvek, az egymáshoz beszélni tudás az emberiség közös java. Mindenki részesedik belőle, ez az emberség pecsétje az emberen. “Az ember azáltal válik emberré, hogy beszél; mégis mind a mai napig nem létezik az emberiség nyelve; az majd csak a véggel lesz.”⁷⁹ Ahogyan végső soron az egy egységes emberiség, igazi értelemben Mi is csak az idők végén lesz. “S a jövő könyvében a kórus nyelve uralkodik, mert az eljövendő az egyes egyént is ott és akkor ragadja meg, ahol és amikor azt tudja mondani, hogy: Mi.”⁸⁰ Mikor zsidó és keresztény megszűnik annak lenni, és együtt lépnek be a Mennyei Országába. Akkor majd Isten lesz minden mindenben. (1 Kor 15, 28) “Akkor a pantecizmus igaz lesz”, mert Teremtő és teremtménye, Megváltó és a megváltottak eggyé válnak, Ő AZ-zá lesz.

Az Az-t ért “nagy, nagyszerű kritiká”-ra felelő Buber részben jogosulatlanul, részben korainak⁸¹ találta a bírálatot: “Ialán mégis már az első rész vége előtt a jogtalanságot, mely az Az-t érte itt, kevésbé súlyosnak fogja találni; talán elismeri, hogy a második során vissza is kapja jogait; és szinte biztosan észre fogja venni a harmadik (és egyben utolsó) részben, hogy Ő (és Mi) itt is valóságosnak számít.”⁸² A viszontválasz immár a teljes mű ismeretében lényegében helyben hagyja az eredetileg mondottakat: “Honnan tudja, hogy a pálya nem körforgás⁸³? Nem kellene, hogy az Ön számára képes legyen az lenni? És ha tudja, akkor honnan máshonnan, minthogy éppen – így

⁷⁹ Rosenzweig b, 122-123. o.

⁸⁰ Rosenzweig f, 129. o.

⁸¹ Rosenzweig még nem olvasta a könyv teljes szövegét, mikor megküldte kritikai észrevételeit.

⁸² Buber a, 104. sz. levél

⁸³ Az *Én és Te* legutolsó bekezdésére utal. Itt jegyezném meg, hogy a magyar fordításból hiányzik a hátulról számított harmadik mondat, mely nagyjából így hangozhatna: “A történelem titokzatos közeledés. [Útjának minden kanyarulata... stb.]”

van? Ám ha van ilyen meglét, miért kell számunkra láthatatlannak és hallhatatlannak lennie? Miért csak a pillanatok villannak fel nekünk? Miért kell a kontinuitásnak felfoghatatlannak maradnia számunkra? Jóllehet Ön is hisz benne. Ez egy köteges kérdés, és mégis tulajdonképpen az az egy logikából metafizikává tett első kérdés az Az-ról. Merthogy ezt felelem Önnek: Igen. Néhány helyen az Az megkapja teljes jogát, de ez nem az Ön érdeme, hanem az övé; azok a helyek kiesnek az Ön gondolat-menetéből; a teremtett, minden képzeletbeli Az-t megelőző valóság betör az Ön koncepciójába, Istennek hála (valóban!).”⁸⁴

Rosenzweig a teremtés logikájáról írja⁸⁵, hogy a világ a *Genezis* elképzelésének értelmében, mint teremtett világ számunkra mindenekelőtt jelen van, egész egyszerűen. A világnak ez a léte már mindig is jelen- és meglétében áll. Számunkra adottként előttünk áll. Innen tudható, hogy a történelem útja nem körpálya. Mindez csak akkor látható, ha múlt és jövő egyforma valóság a jelennel. Ha viszont valóban a találkozások pillanatszerűsége volna az egyetlen igazi élet, mit sem tudhatnánk a korok mozgásáról.

A hagyomány aranylánca és a vallás

Rosenzweig levelében a dialógus-elv felfedezését valódi ’négyen jártak a paradicsomban’ történethez hasonlítja, mely történet a *Talmud Chagiga* című traktátusának 14b jelű részéből származik⁸⁶, és An-ski, jiddis költő drámája által vált híressé. Négy bölcs rabbiról mesél, akik behatoltak a kertbe, vagyis a misztika titkaiba. A פָּרְדֵּס (párdesz) szó négy mássalhangzóját a kabbala, mint

⁸⁴ Buber a, 108. számú levél (Rosenzweig levele Buberhez), 137. o.

⁸⁵ Rosenzweig b 146. o.

⁸⁶ Magyarul ld.: *A talmud könyvei*, az eredeti szöveg alapján Dr. Molnár Ernő, Paginarum Kiadó – Saxum Kft. Közös kiadása, Budapest, 1997, 230-231. o. Szépen kifejtett változatát, magyarázatát Rosenzweig zsidóság és kereszténység egymásrataltságáról szóló teológemájával összekapcsolva adja elő Tarár c.

az írásmagyarázat négy módjának kezdőbetűit értelmezi: *pesat* = a szó egyszerű értelme, *remez* = rámutatás, *deras* = homiletikus (Midrás szerinti) magyarázat, *sford* = titkos értelem. Eszerint a szent tekeresek megfejtésének kertjébe léptek az írástudók. Közülük egy meghalt, a másik megőrült; a harmadik, nevezetesen Ahér (tulajdonképp 'Másik', az állítólag a kereszténységre áttért tanaita, Elisa ben Abuja gúnyneve) "tépdesni kezdte a fiatal hajtásokat" (tudniillik hitehagyottá vált, és tévtanokat terjesztett). Rabbi Akiba volt az egyetlen, aki bement épségben és kijött épségben.

Rosenzweig szereposztása szerint bizonyára ő alakítja Rabbi Akibát, hiszen a lehetséges viszonyok általa készített rajzos összeállításáról azt állítja, hogy "egyedül ebben a párdeszben uralkodik teljes egyensúly. Cohen, aki akkor már meghalt, lehet Simeon ben Azzaj, Ferdinand Ebnér Simeon ben Zóma, Buber pedig a *Másik*. Buber nem hagyván méltó helyet a teremtés és megváltás számára eltér a dialógus igaz tanától. Fizáltal azonban hűtlen lesz magához a helyesen felfogott kinyilatkoztatáshoz is. Míg ugyanis Rosenzweig hangsúlyozza annak szükségességét, hogy Isten minden pillanatban megszólító (ÉN-Te), vagy megszólított (Én-TE) lehessen, addig Bubernél, mint láttuk Istennel nem lehetséges közvetlen viszony. Ha azonban közvetítő viszonyt veszünk igénybe, akkor fennforog annak a veszélye, hogy az eredeti találkozás áttetszővé válik csak azért, hogy mögötte kilátás nyíljen az igazi célra; vagyis a nekem rendelt Másikat eszközzé teszem, akin keresztül elérhetővé válik az örök Te. Ellenkező esetben viszont embertársam nem áll-e közém és Isten közé. Tudom, Buber intenciója arra irányult, hogy a kétoldalt szédítő szakadék közt biztonsággal járjon a csipkés hegygerinc keskeny ösvényén, de nekem úgy tűnik, többször is közel kerül ahhoz, hogy lezuhanjon valamelyik oldalon.

A talmudi történeten kívül még kétszer hivatkozik Rosenzweig a zsidó hagyomány szavaira. Először a szinte ironikus felszólításban, hogy mondja ki egyszer: "öl és elevenít". Ez a Hanna hálaénekéből származó kifejezés a zsidó reggeli imában is szerepel. Aztán pedig az áldás-mondásra való felszólítást hívja tanújául, amellyel az asztali ima kezdődik (ha legalább három felnőtt férfi is jelen van): "Uraim, engedelmezzük: áldjuk (ha tízen vannak, hozzáteszi:

Istenünket), akiéből ettünk!” Hogy végül mind együtt azt válaszolják: “Áldott Ő, és áldott a Neve!”⁸⁷ Mindkét példa a Teremtőről harmadik személyben való beszéd hagyomány megszentelte lehetőségét olvassa a filozófus fejére. Aki, ha tanításának követőket találna, mintegy a kinyilatkoztatással szemben egy új vallást alapítana. Azonban úgy tűnik, a tradíció nem döntő érv Buber számára: “sem engedéllyel nem rendelkezem, hogy határozottan Ő-t mond-hassak; sem felhatalmazással, hogy határozottan mond-hassam: Mi.”⁸⁸ Itt már egy másik vita körvonalaí sejlenek fel kettejük között. Nevezetesen a Törvénnyel szembeni (vagy amelletti) állásfoglalást illető nézetkülönbségük disputájába nyerhetünk bepillantást. Rosenzweig szemléletes képpel felel: kívülről vagy a küszöbről nem tudható, hogy a templom kupoláján beragyog-e az Ég; még a Pantheonba is jó darabon be kell gyalogolni, hogy ezt megállapíthassuk.⁸⁹

Ezen a ponton ismét összetalálkozik Scholem és Rosenzweig Buber-kritikája: “Az élő kapcsolat világában semmi nem fogalmazható meg, és nincsenek parancsolatok...a haszidizmus nem oszthatta ezt az...anarchikus nézetet, mert inkább a zsidó hagyományhoz tartotta magát.”⁹⁰ *Az Én és Te* gondolatai viszont csakugyan ellene mondanak a törvények üdvös voltának, hiszen “az Az-világból való kilépés nem tanítható előírások formájában.”⁹¹ A szerző ennek szellemében valóban nem ápolja a hagyományt, és rituális külsőségek nélkül éli meg hitét.⁹² Ez még önmagában nem zárja ki egy határozott, saját világnézet és életfelfogás meglétét, ami az egyik alapja lehet a dialogikus gondolkodás és a fundamentál-ontológia pár-huzamba állításának. Így mondhatja Löwith, hogy “mint a földi ember faktikus álláspontján lábát megvető előítéletteljes gondolkodás, mindkét filozófia »álláspontfilozófia«”.⁹³ Így vagy úgy ez mindenképp valamiféle hagyomány melletti elkötelezettség felvállalására kell, hogy buzdítson. Ám Rosenzweig rendszerében már

⁸⁷ *Sámuel imája. Zsidó imakönyv*, Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest, 1996, 111. o.

⁸⁸ Buber a, 104. sz. levél

⁸⁹ Buber a, 108. sz. levél

⁹⁰ Scholem b, 1362. o.

⁹¹ Buber b 93. o.

⁹² I.d. Rácz b, 62. o.

viszonylag határozottan korlátozottak tűnnek a lehetőségek: csupán két út létezik, mely az egy igazságba vezet – zsidóság és kereszténység. Az Istenhez való igaz viszony lehetőségét ez a két tradíció közvetíti, lévén nem alapított vallások; az egyik egy tényen, a választott nép tényén, a másik egy eseményen, a gyülekezeti-alapító eseményen alapul.

A hagyomány-gondolatnak egy lánc képében való megragadása Rosenzweig-től sem idegen⁹⁴, hadd idézzek most mégis egy keresztény szerzőt, akire az *Én és Te*-ben is történik utalás.⁹⁵ Új Teológus Szent Simconnál ugyanis különösen nagy jelentősége van a lelki atyán keresztül való közvetlen személyes kapcsolódásnak a közösséghez. “Mert a nemzedékről nemzedékre, az Isten parancsolatainak cselekvéséből megjelenő szentek a korábbi szentekhez ragaszkodva hozzájuk hasonlóan megvilágosodnak, részesülés útján megkapják az Isten kegyelmét, és olyanná lesznek, mint valami aranylánc...”⁹⁶

Az istennév

Martin Buber és Franz Rosenzweig nagyszabású vállalkozása a Szentírás eredeti hangvételét a lehető leghívebben megőrző német fordítás elkészítésére együttműködésük sokat méltatott csúcspontja. Munkájuk ihletett voltának jellegzetes példája a tetragrammaton személyes névmással való visszaadása⁹⁷. Ezt a megoldást Rosenzweig már az itt vizsgált levelében megelőlegezte, világos tehát, hogy a közös nevezőt ez esetben a fiatalabb fordító álláspontja

⁹³ Löwith 79. o.

⁹⁴ Ld. Rosenzweig g, 94. o., ill. Tatár c, 221. o.

⁹⁵ Buber b, 126. o.

⁹⁶ Új Teológus Szent Simcon: *Száz fejezet a teológiáról és a gyakorlatról. 4. fejezet*, idézi: Perczel István: *Utászó = Új Teológus Szent Simcon: Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*, Paulus Hungarus – Kairosh, 2000, 81. o.

⁹⁷ Azonban minden esetben a személyes névmás sem használható, erre figyelmeztetnek Rosenzweig feljegyzései: “*is milhama JIWII sómó JIWII: ER ist 'iš milhamah GOTT sein Name (Kiv 15,3). Ani JIWII áser...: biztosan nem: Ich bin es, ICI (Ter 15,7).*” (Rosenzweig c, 28. pont, 32. o.)

jelentette. A tény, hogy Buber elfogadta istennévnek az 'Ó'-t azokra az esetekre, mikor Róla van szó, joggal szokás⁹⁸ úgy értékelni, hogy legalábbis részben megfogadta együttgondolkodó társának kritikáját. Az európai zsidóság körében elterjedt istennévvel, az 'Örökkévaló'-val szembeni kifogásai mellett Rosenzweig Mendelssohn érdemként ismeri el, hogy bár rosszul választja ki a név megfelelőjét, de legalább felhívja a fordítói figyelmet a szoros kötődésre név és annak kinyilatkoztatása között. A Kiv 3, 14-ben található névproklamáció ugyanis arra utal, hogy annak jelentése van, vagyis egyszerre melléknév és tulajdonnév. De hogy milyen út vezet innen a névmáshoz, az magyarázatra szorul, mert a csipkebokor-jelenetből kihallható ugyan, hogy a név jelent is valamit, de Mendelssohn "tévedése" is mutatja, meg kell magyaráznunk ezt a jelentést.

A *Könyvecske* gondolatmenete a dolgok, az ember és Isten nyelvi jelét egybevetve, arra az eredményre jut, hogy míg ezeket köznevekkel, azokat tulajdonnevekkel nevezük meg, addig Neki olyan neve van, mely a másik kettőhöz köti, egyszerre köznévi és tulajdonnévi. Illetve hogy az embernek azért van neve, hogy azon szólíthassák. Istennek ellenben, "Neki mi-érettünk van neve"⁹⁹, hogy mi szólíthassuk Őt. Ahogy névre, úgy időre is a világ és az ember kedvéért van szüksége. Nem Önmaga miatt, hanem mint Megváltónak, hiszen "ő örök és az egyetlen Örökkévaló, egyszerűen az Örökkévaló; az »Én vagyok« az ő szájából annyi, mint »Én leszek«, és egyedül ebben leli magyarázatát."¹⁰⁰ Isten neve nem lehet számunkra jelentés nélküli tulajdonnév, nem lehet Jahve és nem lehet Adonáj. De nem fejezhet ki valamiféle teológiai kijelentést magánvaló létéről, ön-azonosan maradásáról vagy örökkévalóságáról sem. Azt kell üzennie a teremtmények felé, aminek tudására nekik van szükségük: hogy velük van, és hogy így a jövőben is.¹⁰¹ A Mózesnek való megjelenés konkrét történeti helyzetéhez kell igazítanunk az értelmezést. Azt kell látnunk, milyen élethelyzetben van akkor a nép, milyen ínség gyötri,

⁹⁸ Casper b, 235. o., Heering 479. o.

⁹⁹ Rosenzweig d, 94. o.

¹⁰⁰ Rosenzweig b, 303. o.

¹⁰¹ Vö.: Buber e, 1128. o.

milyen szükség kiállt az ég felé. “Így az elbeszélés összefüggésében csak egy olyan fordítás jogosult, amely nem az öröklétet helyezi az előtérbe, hanem a jelenlétet, az érettetek és veletek létet, és ennek jövőre irányuló ígértét.”¹⁰² A mindenkori szükséghez igazodó, folyton jelenlevő, de mindig új alakban megjelenő Istennek megfelel a személyes névmás dinamikája, mely követni képes a beszéd három dimenzióját: megszólító (Í'n), megszólított (I'e) és szóvá tett (Ő.).

“Ich bin da als der ich da bin. Das Seiende ist, nichts weiter.”¹⁰³ Így hangzik az *Én és Te* javított fordítása, elszakadva az eredeti, 1923-as kiadás hagyományos értelmezésétől.

Tanúságtétel

Úgy tűnhet érdemes volt Buber és Rosenzweig útitársául szegődnünk. Olykor talán fárasztó kaptatókon kellett kitartanunk, máskor sivár tájakon cpedt a lelkünk üdítőbb látvány után, ám elvezettek a titkos sziklabarlanghoz, ahol állítólag egy dísztelen, csorba cserépkorsóban megtalálhatjuk az istennevet tartalmazó elrongyolódott kézirattekercset. Innen már magunknak kell továbbmennünk. Belépünk a barlang frissítő félhomályába. Ott a korsó. Valóban öregecske, mint a pásztorkunyhók edényei. Fölkhajlunk, belenézünk. Sötét, nem látni semmit sem. Belekostrunk. Megvan. Hol van az üdvöt adó szó?

A nyelv az a közeg, melyben Í'n és a Másik egymásra találhat. Hogy milyen esélyekkel, arról nem szól a fáma. Bacsó Béla szerint Celan költészetében korántsem olyan probléma-mentes, mint ahogy néhány olvasója

¹⁰² Rosenzweig c, 180. o.

¹⁰³ Buber d, 129. o. “Itt vagyok, akként, aki itt vagyok. A létező jelen van, semmi több.” (Buber b, 137. o.) “Jelen leszek, akként jelen leszek.” (Rosenzweig e, 176. o.)

képzeli a “naiv buberi humanizmus” felől érkezve hozzá.¹⁰⁴ Mindenesetre rögzíthetjük a látványt: a távoli hegyeket sötét viharfelhők borítják, ott áll Celan törődött alakja a komor ég alatt; az előtér naposabb, langyos tavaszi késő délután, Buber egy nyugágyon fekszik. Mit számít? A kép nem állókép, még sok minden lehetséges. Lássuk!

Gadamernek van egy hosszabb tanulmánya Paul Celan *Atemkristall* kötetéről *Wer bin Ich und wer bist Du?* címen. Ennek bevezetőjében a már a címmel világosan megjelölt problematikát explikálja: nevezetesen, hogy kicsoda Ién és Te ezekben a költeményekben. Nyilvánvaló, írja, hogy nagyon bizonytalan a kérdésre a válasz. Nem meghatározott, hogy szerelmi líráról vagy vallásos költészetéről van-e szó, esetleg a lélek önmagával folytatott párbeszédéről. Ám a szerepek rögzítetlensége nem eredményezi azt, hogy Ién és Te különbsége összemosódna, hangsúlyozza a neves hermeneuta. Különösen nincs ez így azon négy verssor esetén, melyet a költő zárójelbe tett, és amelyek metrikailag, szinte epikus dikciójukkal is kitűnnek.¹⁰⁵ Ezt a négysorost szeretném alaposabban tárgyalni:

(Ich kenne dich, du bist die tief Gebeugte,
ich der Durchbohrte, bin dir untertan.
Wo flammt ein Wort, das für uns beide zeugte?
Du – ganz, ganz wirklich. Ich – ganz Wahn.)¹⁰⁶

“Az itt beszélő Ién...ebben a versben nem alakul át azzá a mindenütt jelen lévő Iénné, melyben egyébként a lírai költemény költője és olvasója egybeolvad. A zárójel az Ién-t mondó partikularitásába zárja és az általánosságból kizárja...A vers a pietà motívumaival játszik (Iiefgebeugte/Durchbohrter).”¹⁰⁷ Az átdöfött

¹⁰⁴ Bacsó 28. o.

¹⁰⁵ Gadamer 384-385. o.

¹⁰⁶ (Ismerlek én, mélyen görnyedt asszony,/ én, átszúrt fiú, neked alávetett.)

Hol lángol szó, hogy rólunk tanúskodjon? Te – valóságos. Ién – képzelet.)

¹⁰⁷ Gadamer 424. o.

testű fiú valószerűtlen alakja alárendelt a bánattól megtört, fölé görnyedő asszonynak, akinek eleven valósága összemérhetetlennek tűnik az ő létével. A metafizikai szintkülönbség előállt. Én és Te összetartozásuk keretén belül különülnek el egymástól. Differenciális egységük összetéveszthetetlenségük összetapadtságában áll. Mint *egy* szoborcsoport *két* tagja, mint egy lényegi alapszó pólusai. Van-e szó, mely képes kifejezni paradox valóságukat?

Ez a vers a ciklus két utolsó, "rendes" költeménye, a *Wortaufschüttung* és a *Weg-gebeizt* kezdetűek között helyezkedik el. Azok mindketten a nyelvről, az igazi nyelv felszínre kerülésének reményéről szólnak. Az elsőben ez a nyelvi valóság mint szennyes tengerár által körülmorajlott vulkanikus hegység várakozik. Előre tekintve az apály csodájára, a pillanatra, mikor a Te felröpíti a Szó-holdat és újra megteremti a pillanatot, mikor a szív formájú kráter kitörhet, tanúskodva (zeugen) a kezdetek mellett, és királyi szülötteket nemzve (zeugen), hogy új dinasztia uralkodjon, megfékezve a csőcseléket.

Érre felel a zárójeles négysoros a maga lemondó könyörgésével a szóért, mely még nem vesztette hitelét, mely képes megteremteni Én és Te szemtől szemben állását. Kétkedő kérdést szegezve a reménynek. Van-e megbízható tanú? Képes-e megújulni a devalválódott nyelv?

A *Weggebeizt* fenséges képekben mond biztató igent. A Te beszéded sugárszele félresöpri a bemocskolódott havat az áttetsző gleccserről. Mélyen az időhasadékban vár egy lélegzet-kristály, a megrendíthetetlen tanúd. Lehetséges egy idiomatikus, romlatlan nyelv meg-teremtése. A nyelvi folyton megújulást Buber is igenelte az *Én és Te* apokaliptikus zárlatában. Szükségesnek tartotta Rosenzweig is, ám kizárólag a hagyomány talaján, hiszen "a dogákat új néven szólítani, ez az ember ősi joga. Régi nevükön nevezni őket, ez az ember számára parancs. Így kell tennie, ha nem akarja is. A régi nevek és a kötelesség, hogy tovább-hagyományozva átültessék és a saját neveikbe fordítsák bele őket: végső soron ez teremti meg az emberiség összefüggését."¹⁰⁸ Képesek vagyunk-e erre még?

¹⁰⁸ Rosenzweig d, 74. o.

Irodalomjegyzék

- BACSO Béla *A Szó árnyéka*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1996.
- BÍRÓ Dániel a Martin Buber dialógus-filozófiája. In Martin BUBER: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- BÍRÓ Dániel b Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers "Ich und Du". In *Das neue Denken und seine Dimensionen, Der Philosoph Franz Rosenzweig* Bd. 2. Hrsg. Von Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, Verlag Karl Alber GmbH. Freiburg/München, 1988.
- Martin BUBER a *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. 2. 1918-1938. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1973.
- Martin BUBER b *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- Martin BUBER c *Ich und Du*. Insel Verlag, Leipzig, 1923.
- Martin BUBER d Ich und Du. In uő: *Werke* Bd. 1., *Schriften zur Philosophie*. Kösel Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.
- Martin BUBER e Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift. In uő: *Werke* Bd. 2., Kösel Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider, *Schriften zur Bibel*, Heidelberg, 1964.
- Martin BUBER f Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In uő: *Werke* Bd. 1., *Schriften zur Philosophie*. Kösel Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.
- Bernhard CASPER a *Das Dialogische Denken*. Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1967.
- Bernhard CASPER b Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers "Ich und Du". In *Philosophisches Jahrbuch* 86. Jg., 2. Halbbd., 1979,
- DONÁTH László Párbeszélő próféta. Martin Buber: *Én és Te* In uő: *A szeretet leleménye*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
- Hans-Georg GADAMER Wer bin Ich und wer bist Du? In uő: *Ästhetik und Poetik II., Gesammelte Werke* Bd. 9. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1993.
- H. J. HEERING Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig. In *Revue Internationale de Philosophie* (Martin Buber 1878-1978), année 32., No. 126., 1978.

- Emmanuel LÉVINAS a Martin Buber és a megismerés elmélete. In uő: *Nyelv és közelség*. Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997.
- Emmanuel LÉVINAS b *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999.
- Karl LÖWTH M. Heidegger und H. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit. In *Zeitschrift für philosophische Forschung* XII., 1958
- Walter PASSARGE *Das deutsche Vesperbild im Mittelalter*. F. J. Marcan Verlag, Köln, 1924.
- RÁCZ Péter a Belépés a kapcsolatba. Kierkegaard Budapesten avagy filozófiájának hatása Martin Buberre. In *Izvet* VIII. évf., 1995/1.
- RÁCZ Péter b Martin Buber és a haszidizmus. In *Izvet* IX. évf., 1996/1.
- Franz ROSENZWEIG a Briefe und Tagebücher 2. Band 1918-1929. In *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I*. Martinus Nijhoff, Haag, 1979.
- Franz ROSENZWEIG b Der Stern der Erlösung. In *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II*. Martinus Nijhoff, Haag, 1976.
- Franz ROSENZWEIG c Sprachdenken 2. Band - Die Schrift. In *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*. Martinus Nijhoff, Haag, 1984.
- Franz ROSENZWEIG d *Könyvcske az egészséges és a beteg emberi értelemről*. Atlantisz, Budapest, 1997.
- Franz ROSENZWEIG e "Az Örökkévaló." Mendelssohn és az istennév. In uő: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Franz ROSENZWEIG f Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés A megváltás csillagához. In uő: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Franz ROSENZWEIG g Az építők. A törvényről. In uő: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Gershom SCHOLEM a Franz Rosenzweig und sein Buch "Der Stern der Erlösung". In Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Verlag Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- Gershom SCHOLEM b Martin Buber haszidizmus-értelmezése. In *Holmi*, VIII. évf. 9. szám, 1996. szeptember.
- TATÁR György a Barlang és Exodus. Franz Rosenzweig filozófiájáról. In Franz Rosenzweig: *Könyvcske az egészséges és a beteg emberi értelemről*. Atlantisz, Budapest, 1997.
- TATÁR György b Nem hang és füst a név. In Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.

- TATÁR György c Idegenek a Kertben. In uő: *Pompeji és a Titanic. Atlantisz*, Budapest, 1993.
- Michael THEUNISSEN Bubers negative Ontologie des Zwischen. In *Philosophisches Jahrbuch* 71. Jg. 2. Halbbd., 1964.

A 97. jegyzetben szereplő héber szövegek és fordításuk Károli alapján:

יהוה שמו יהוה = Vitéz harcos az Úr, az Ő neve Jehova. 2 Mózés 15,3

אני יהוה אשר = Én vagyok az Úr, aki 1 Mózés 15,7

Bártfai Imre:

A metafizikától az élet művészetéig: Hegel és Marcuse dialektikája

„*Van egy ész, melyet többé nem akceptálunk,
Van egy látszatbölcsesség, mely iszonyattal tölt el.*”¹
(M. Blancot)

Az európai filozófiában Locke óta újra és újra felvetül a metafizika érvényességének kérdése. „Lehetséges-e metafizika?” – ez a kérdés tért vissza periódikusan az elmúlt ötszáz év során. Mindmáig a legdominánsabbnak az az elterjedt, és elég régi nézet tűnik, mely szerint a metafizika kiküszöbölhető a nyelv elemzésének segítségével, mivel értéktelen spekuláció, s így legfeljebb művészkedésnek tekinthető.

Vajon igaz, hogy a metafizika spekulációi szárnyán légüres térbe vándorol, ahogy Kant szerint Platón?² Ott már leküzdheti ellenségét, a nehézkedést, de csak mert ott már csak a semmi, a pusztaság áll útjába. Mégis, ha csak a légüres térben tud szárnyra kapni, ha idegen a valóság élettől, vajon honnan az a képessége hogy képes túlélni legádázabb ellenfeleit? Mert visszatér a metafizika, mint a vasvillával kiűzött természet, Kantot *Lichte*, Schelling és Hegel követi, no meg cáfolja is. A marxizmus a materiális lét „objektív valóságát” állította szembe a metafizika spekulációval, de a materializmus mégis letűnt, ráadásul azért mert túl metafizikusnak bizonyult. Napjainkban Habermas filozófiája a szubjektumfilozófia meghaladásával szüntetné meg a metafizikát, Rorty szerint a metafizika csak mellékiállítás volt a nyugati filozófia tárlatán. S egy mellékiállítás megszűnésén nem sajnálkozik más, csak egy historicista.

De akkor miért tért vissza Platón filozófiája Heisenberg kvantumfizika-

¹M. Blancot: *Le Refus*. Le 14 Juillet, 2 sz. Párizs 1958 október. Idézi Herbert Marcuse: *Az egyszemélyes ember*, Józsa Imre ford. Kossuth, 1990. (A továbbiakban: Marcuse 1990)

értelmezésében? Miért nem elégíti ki az ész a véges, és miért éli reneszánszát újra és újra Fichte, Schelling, Hegel? Miért olyan terméketlenül unalmas a pozitivistá nyelvlemezés, s miért nem hihető, hogy az a hegeli mondat: „*ész és annak tudata hogy ő maga a realitás*” egyenlő kifejezés volna – pusztá logikai kijelentés, sőt álkijelentés – azzal a wittgenstein mondattal hogy a „*seprűm a surokban áll*”?³

Könnyű volna rámutatni, hogy az ember megismerő szenvedélye nem éri be azzal a látszatomegoldással hogy a megoldhatatlan (azaz csak végtelen progresszusban megoldható) problémát látszatomegoldásnak jelentik ki, röviden hogy lemondanak a filozófia igazságról az „*akadémiai szado-mazszihiizmus*”⁴ jegyében, mely eltűri a filozófia létét is – feltéve ha meglapul. Ennek a jelenségnek, a metafizika fennmaradásának dacára minden vele szembeni *Endlösung*nak⁵, az az oka, hogy a lét és tudat, az élet és a gondolkodás antagonizmusa mozgatja a metafizikát, közvetlenül gyökerezik saját, mindennapi életünkben, amiről kiderül: nem is olyan mindennapi. A mindennapiság nem más mint a lét rögzített megértése, ahol az emberi tudat a tárgyi világ alapján érti meg saját létét. Napjainkban ennek megtagadásával

² Immanuel Kant: A tiszta ész kritikája, Kis János fordítása, Ictus, Szeged, 1995, 57.

³ L. Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások, ford. Neuman Katalin, Atlantisz Bp. 1988 54. old/ 609. Ez Marcuse kedvenc példája Wittgenstein nyelvjátékaira, azaz a hegeli „hamis konkrétságra.” Viszont igazságtalanok vagyunk Wittgensteinnel szemben, ha nem vesszük észre, hogy ő volt az, aki már korán, a Tractatusban meglátta és becsületesen ki is mondta a logikai pozitivizmus hibáit és korlátait.

⁴ Marcuse 1990, 195.

⁵ Karl Popper Nyitott társadalom és ellenségei című könyve például tökéletes folytatása az empirikus filozófia azon tradíciójának, hogy önmagát a liberalizmussal, a metafizikát pedig a totalitarizmussal azonosítja. Horkheimer viszont pont az ellenkező oldalon állt. Rámutatott arra például hogy az USA alkotmányát metafizikai és nem empirikus elvek alapján hozták létre, és idézett egy empirista ügyvédet, aki az amerikai polgárháború idején empiristán igazolta a rabszolgaságot. Végére is, ha az emberek nem szabadok, akkor a tapasztalat a rabságról tudósíthat csak bennünket, *kellés* nincs a tapasztalatban. (Max Horkheimer: Kritik der instrumentalen Vernunft, Dr. Alfred Schmidt fordítása, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1969, 45.) Horkheimer, Adorno és Marcuse szerint a metafizika elleni támadások a filozófia tagadására, és az antiintellektualizmus, a butaság megdicsőülésére vezetnek, ez pedig összhangban áll a kapitalizmus irracionáliságának önigénylésével. Másfelől Marcuse Hobhouse művét, mely az angol neohegelianus konzervativizmust bírálja, a liberalizmus nagy dokumentumának nevezi, mert az kritizálja a neohegelianus metafizika állami elnyomást igazoló tendenciáit. (Ész és forradalom 455, pontos könyvészeti adatokat lásd lejjebb.)

kezdődik a metafizikai gondolkodás.⁶ A metafizika⁷ egyáltalán nem életidegen, s hogy hogyan kapcsolódik az élethez, azt úgy próbáljuk meg kideríteni, hogy megnézzük, – persze csak vázlatosan – a filozófia történetének azt az epizódját, amikor a hegeli hagyomány csatlakozik a frankfurti iskola egy alakjának, Herbert Marcusénak elképzeléseihez.

Miszen – s ez keltette fel iránta Dilthey (és Marcuse) figyelmét – az ifjú Hegel filozófiai kezdeményeiben az élet fogalma központi szerepet töltött be.⁸ A legközvetlenebb valóságot nevezte így, a dinamizmust magát, szemben a merev és egyoldalú jelentésű korábbi metafizikai fogalmakkal. Az igazi valóság maga az élő volt számára, a tárgyiség (pl. intézmények, mint állam vagy egyház) csupán halott, „*pozitív*” létezés. De az élet az élők sokaságában maga is sokaságra esett szét, az objektum és szubjektum egysége, mely hiányzik a kanti filozófiából ahogy a világból is, így nem jöhet létre. Hogy találjon egy nagyobb egységet, kezdetben egy szubjektív dialektikán dolgozott, mely a „szeretetlenben” egyesíti a létet és a tudatot, az egyént a másik egyénnel, de a tulajdon, a társadalmi lét megcáfolta ezt az elképzelést. A szeretet fogalma helyébe új egyesítést kellett találnia.⁹ Ez lett az élet fogalma. De Hegel – s ezen később csodálkoztak az életfilozófusok – nem maradt meg itt. Nem írt „életfilozófiát”. Így életfilozófia nem foglalkozott volna magával az élettel, csak elvontan kiemelte és ellaposította volna fogalmát. Az élet az összekötöttség és a nem-

⁶ Ezt a gondolatot nagyon fontosnak tartom, de jelenleg nem áll módomban kifejteni. Párhuzamos a frankfurti iskola azon elgondolásával, hogy a fogyasztói társadalomban kondicionálják a tudatot. A mindennapiságnak létezik egy heideggeri elemzése, ami azonban figyelmen kívül hagyja a mindennapi beállítódások történetiségét, és persze messze eltávolodik egy moralizáló vagy kultúrkritikai szándéktól (M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1987 167.)

⁷ A metafizika fogalma itt abban a formában fog szerepelni, ahogyan a frankfurti iskola érti, a gondolkodás transzcendenciájaként, az adotton való túllépésként, (egyúttal a pozitivistá-
operacionalista gondolkodás ellentettjeként) Ez rokon a hegeli értelmezéssel, bár szűkebb nála. Hogy konkrétan Marcusénél mit jelent, az dolgozatomból fog kiderülni. A metafizika mibenlétéről áttekinthetetlen diskurzus zajlott már le és zajlik, eme diskurzus ismertebb jelenkori résztvevői: Jürgen Habermas, Dieter Heinrich, Manfred Frank. Vitáinkkal, értelmezéseikkel nem áll módomban foglalkozni, de amúgy is olyan problémákkal fonódik egybe, amelyek nem revelánsak dolgozatom szűkebb tárgyát tekintve.

⁸ Ez a Hegel-értelmezés, amely Diltheyt követve Heidegger iskolájában honolt, és amit kezdetben Marcuse is követett, persze némileg egyoldalú, (már Lukács György kritizálta a *Fiatall Hegelben*) viszont lényegi mozzanatokát is ragad meg Hegelben.

összekötöttség összekötöttsége (Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung) volt, s ennek felemelkedése végtelen életté a szellem.¹⁰ A természetben élők sokasága az „életben” találja meg objektív egységét, de az életnek, hogy azzá legyen, amivé lényege szerint kell lennie, szellemmé válva kell a természet fölé emelkednie, mégpedig a vallásban. Ezért jelent meg a „végtelen élet” fogalma Hegelnél, amely a szellem, a szubjektummá vált lét, s ez itt még vallási aspektusból jelenik meg. A szellem azonban történeti lett nála, és szétvált szubjektív és objektív szellemre, melyek az abszolút szellemben egyesültek. Hegel tehát, amikor kidolgozta dialektikáját, az életből indult ki, aztán az emberi létet foglalkoztató sokféle problémák (vallási, társadalmi, stb.) sorozatának szintézise által eljutott a történetiségre támaszkodó társadalmi lét problémáig. Hiszen filozófiája kezdettől fogva reflektált a saját társadalmi gyökereire. Az 1800-as rendszertöredéket is azzal fejezi be, hogy megállapítja a keresztény vallás elidegenedését, hiszen ez lehet emelkedett, de nem „szép emberi”, pont a természetben, a kívülvilágon való felemelkedése miatt. Ezt meg is találta, (A szellem fenomenológiájában) és az egymással dialektikus viszonyban álló társadalom és történetiség által eljutott egy olyan szintézishez, amelynek végeredménye a szellem fogalma, mely az ész kitüntetett szerepén alapul. A szétszakadt egységet lét és tudás, valóság és kellés között meglelte, abban a dialektikus folyamatban, ami egyúttal metafizikai, amit az ifjú Schelling a „szellem odüsszeiájának” nevezett, de ki nem dolgozott.

Most viszont csak azzal foglalkozunk, ahogy Hegel a metafizikához viszonyult. Az döntötte el egy filozófia eredményét Hegel számára, hogy az adott filozófus miképp vélekedett ebben a fő témában, el tudott-e jutni a végestől a végtelenig a maga konstrukciója során. A Hit és tudás előszavában azt írta, hogy a filozófia halála az, hogyha úgy vélik az ész nem tud eljutni az abszolútumhoz, és kizárja magát belőle. Ezzel a kizárással, a filozófia végessé

⁹ G. W. F. Hegel: Frühe Schriften, Suhrkamp Frankfurt a/M, 1986, 239-255. (a továbbiakban Hegel: FS) A vallásról és a szeretetről szóló feljegyzések tárgyalják ezt a problémát.

¹⁰ Hegel: FS: 422-423.

tételével teljeseedik be Hegel szerint a felvilágosodás üres rendszere.¹¹ A kanti szintetikus appercepció nem volt elegendő válasz, sem a fichtei I'én. Hiszen Kantnál az appercepció szintetikus egységével szemben a magánvaló dolog áll. Az abszolút egység éppúgy függ egy külső objektumtól, ahogyan Fichténél, ahol az I'nt a külső lökés „indítja be”.¹²

Hegel a régi metafizikát, a Kant előtti, „elvontnak” nevezte, mert az rögzített meghatározásokban, egyoldalúságokban mozgott. Megállapította hogy a „lélek egyszerű” mint a racionális fizikában azt, hogy a „tér végtelen” de ezek, külsődleges, értelmi meghatározások, nem reflektálnak saját tartalmukra.¹³ De Kantnál sem lehetett megmaradni. A végső kérdésekre adott válasza nem volt megfelelő: ő azzal az „egzoterikus tannal”¹⁴ állt elő, a „puszta értelem” tanával, hogy a filozófia nem mehet túl a tapasztalaton, mintha nem ment volna már túl, épp amikor elkezdődött, magánál Kantnál épp a tapasztalat elemzésével. Kant kritikái csak prolegomenák voltak egy jövőendő metafizika számára, ám úgy tűnt, a königsbergi filozófus lerendezettnek véli a metafizika ügyét.¹⁵ Kant szerint „*az ész képtelen megismerni az érzékfölöttit*” így az eredmény az, hogy „*hatalom számára a szép általában vett dolgokká, a liget saanyaggá válnak...., az eszmények pedig, ha nem vehetőek a tökéletesen érthető realitásukban tuskóknak és kövekknek, akkor koholmányokká lesznek*”¹⁶, „*A tudományban lemondanak az észről s behódolnak a legnyersebb empirizmusnak*” – vetette Hegel már korán a kantiánusok szemécre.¹⁷ A kritikai filozófia végső soron visszaesett az empirizmusba, kibékítve a köznapi tudatot a filozófiával, azon az áron, hogy megszüntette a filozófiát. Míg Schelling szerint a lét sokasága visszavezethető az abszolútumra, tehát lényegben minden létező az abszolútum emanációja, és az intellektuális

¹¹ G.W. F. Hegel-F.W. J. Schelling: Hit és tudás, ford. Nyizsnyánszki Ferenc, Osiris, Bp 2001 249. A továbbiakban: Hegel: HÉT

¹² A metafizika fejlődésének fő vonalát itt Hegel saját értelmezése adja meg: lásd: G. W. F. Hegel: Werke 20., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp Frankfurt a/M, 1971, III köt. 329-454 (ez a Kanttól Schellingig tartó rész)

¹³ Az ún. dogmatikus metafizikáról lásd: G. W. F. Hegel: Logika I, ford. Szeme Samu, Akadémiai kiadó, 1979 79-90.

¹⁴ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Meiner, Hamburg 2001, 5. a továbbiakban: Logika

¹⁵ KrV, Vorrede

¹⁶ Hegel: HÉT, 248-250.

¹⁷ Uo. 12.

szemlélet el is vezet minket ennek meglátásához. De ez az egység csak álom volt, „éjszaka minden ténen fekete” – jelentette ki Hegel. Ez azt jelenti, hogy ha az abszolútum egysége csak pusztán egy szemlélet produktuma, akkor az egység szubjektív marad, a perspektíva egysége, és nem magáé a lété. Az intellektuális szemlélet Hegel szerint zseni-önként, nem valós megismerés, hanem valamiféle misztikus kinyilatkoztatás megismerése.¹⁸ Schelling abszolútuma így elvont maradt. Kant tehát a lényegről lemondott, az ész érdekét, a végtelent veszni hagyta, Schelling sokat akart, de abszolútuma üresnek bizonyult.¹⁹ Ez azt jelentette, hogy Hegelnek új módszerre kell szert tennie, s ez lett saját, időközben kialakult rendszere.

A hegeli filozófiában nem az történik hogy minden fogalom má „vállik”, hanem hogy a fogalom lesz élővé, azáltal, hogy a fogalom létidealitás, (tartalmi és nem funkcionális egység) és ez nem más, mint a létrealitás tartalma. „Semmi nem él, ami nem valamilyen módon eszme” – írta a Jogfilozófia bevezetésében.²⁰ Az eszme a létezés és a fogalom egysége, ami azt jelenti, hogy egy létező léttartalmát érthetjük alatta, azt a tartalmat, amit a létező létével valósít meg többé-kevésbé tökéletesen. Ez a tartalom gondolati, de a lét változása épp ezen fogalom, az eszme önmozgása, mert az eszme a lét lényegi tartalma, az állandó, a „létező” a létben, amely ezen kívül csak létrejövés, levés és megsemmisülés, azaz örök mozgás. Az élet így nem áll szemben a gondolkodással, hanem a gondolkodás az élet élete. Míg az élet a „közvetlen eszme”, addig a gondolkodás az önmagára reflektáló eszme, de mindennek metafizikai alapja van: az abszolút eszme. A hegeli logika a léttel és a semmivel, a legelvontabbakkal kezdődik, s elején azt láthatjuk, miképp megy át a mozgó lét rögzítettségbe, azaz meghatározottságba, s ezen (gondolati)

¹⁸ Lásd A Szellem fenomenológiájának előszavát. In: G.W. F. Hegel: Hauptwerke, 2.Bde, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Hans Jürgen Verwey, Meiner, Frankfurt a/M 2001 36-37.

¹⁹ Kant persze nem így vélte, nála a lét és az eszme egysége végtelen progresszus, mely a gyakorlatilagban, azaz az etikai cselekvésben teljesül be. A korai Schellingnél az esztétikai azaz intellektuális szemlélet az, amelyben az abszolútumot „megismerjük” ebben ugyanis egy a lét és a kellés. Mindkettő valamilyen praxis, és nem ontikus egység.

²⁰ G.W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, ford. Szeme Samu, Akadémiai kiadó 1983 25. Az általam idézett rész nem szerepel a német, Hoffmeister féle kiadásban, amiből másutt idézek.

meghatározottságok lépnek ellentmondásba, magasabb szinten reprodukálva a lét mozgását. A dialektikus mozgás nem „parttalan”, csak azok számára, akik nem értik. A dialektika az objektum szubjektummá válását úgy mutatja be mint a lét fejlődését, az egyre magasabb szinteken megismétlődő mozgás azután az abszolútumban tetőzik, ami közeli rokonságban áll Arisztotelész „önmagát gondoló észével”²¹ Ennek a fejlődésnek, a lét szubjektummá válásának a szellem volt az alanya, ő volt az a szubjektum, mely a lét igazsága, de egyúttal az arról való tudás. Ez a folyamat jellegénél fogva történeti, így az ideális eszme a legreálisabb valóságban, térben és időben bontakozik ki. Szemben a korábbi egyoldalú metafizikával, Hegel meg találja a kapcsolatot a realitással, amit persze (nagyon helyesen) metafizikus realitás marad, legvégső konklúzióját tekintve.²² Viszont, s ez nagyon is ellentmond a korábbi metafizikának, épp e történeti létdialektika az, ami azt követeli, hogy a szabadság, az igazság, az eszmék a valóságban teljesüljenek be, s nem elég, ha csak elgondoljuk őket. Az eszmék korábban jól megfértek a lélekben, ami ismerte őket, de el is zárta, óvta a külvilág elől, amiben nem sok keresnivalójuk volt.²³

Az a filozófia mely a végezt ismeri el valós létnek, nem érdemli meg a filozófia nevet – jelentette ki Hegel.²⁴ Az ész szellemé válása, a végtelenség önmegismerése az élő szabadság, s ezt csak metafizikailag lehet megérteni. De a metafizikai gondolatok megvalósításra szorulnak, a kontempláció szabadságának meg kell hogy feleljen a társadalom, amelyben az emberek

²¹ vö: Arisztotelész: Metafizika 1072b

²² A valóság értelmezése véleményem szerint mindenképp metafizikus, hiszen transzcendálja tárgyát. Ha egy tárgy megértése az azon való túlmenés, ami pedig elkerülhetetlen, akkor a „valóság” megértése a reflexió során vagy egy elemet szakít ki a valóságból, vagy a valóság egy rendszerét modellezi. Ez a rendszer rögzített, és ellentétben áll a folyton változó valósággal. A legtöbb filozófiát lehet metafizikának tekinteni, a materializmust, a logikai pozitivizmust egyaránt. Az empirizmus következetes rendszere a szolipszizmus, ahogy a Locke-tól Berkeley-ig tartó fejlődés kimutatta. Egyedül talán a szkepticizmus lehet a metafizikától biztosan mentes, viszont nem is vezet pozitív eredményre. A fizikus Weisskopf az ősröbbanás fizikai elméletét is vallásos elméletnek nevezte, hiszen tapasztalatilag nem igazolható. (In: Victor Weisskopf: Válogatott tanulmányok, ford. Vekerdi László, Gondolat, Bp 1978, 78.)

²³ lásd: H. Marcuse: Schriften 3, Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung.

²⁴ Logika, 142. (Az előszóban a metafizika nélküli népet oltári szentség nélküli templomhoz hasonlította. Marcuséval ellentétben –aki a hegeli rendszer metafizikai oldalt nem nagyon tárgyalja az Ész és forradalomban, illetve a hagyományra vezet vissza- úgy vélem, a metafizika egyáltalán nem mellékes Hegel gondolati rendszerében.)

élnék. Ez a kellés akkor is igaz marad, ha sosem valósul meg, de Hegel történelem-értelmezése szerint éppen hogy megvalósulóban van. Viszont az egyén és az állam, az eszme és a valóság hegeli kibékítése korai volt. Hegel filozófiájában megtörtént előre, de ezzel megelőzte a valóságot, az igazi dialektikát. Az elmélet ismét előrefutott, itt elvont idealizmusba csapott át, mert az adott körülményeken nem volt hatalma. Korábban úgy vélte, hogy ahogy az igazság egy közvetítési folyamat eredménye, így az emberi nem a történelem teljeseedik be, az egység létre fog jönni a polgári társadalomban. De az élet nem lehetett eszme, előre nem látott nehézségek merültek fel. A polgári társadalom vagy túl gyenge maradt (ez a helyzet Poroszországban), s akkor marad a restauráció konzervativizmusa, vagy túl erős, (ennek veszélyét az angol reformtörvényről írt tanulmányában veti fel) s akkor önmagát bomlasztja szét a kapitalizmus individualizmusa.²⁵ Az ember két szék közt a pad alá esik majd. Ezért csúsztatott Hegel, épp ezért törekedett a valósággal való elméleti megbékélésre: hiszen ez a gyakorlatban nem ment. Így, bár látta a megvalósulás társadalmi alapjait az élet igazsága nála csak be nem teljesülő remény maradt. Hegel, aki Napóleon alatt forradalmi változásokban reménykedett, most így fogalmaz: *„megismerni az észet, mint rólását, a jelen keresztjében, és ezzel örülni ennek a jelennek, ez az észszerű belátás, a megbékélés a valósággal, amelyel a filozófia azokat ajándékozta meg, akiket egyszerre belső szót felfogóltott, hogy felfogják, és abban, ami a szubsztanciális, éppígy megtartsák a szubsztanciális szabadságot, s hogy a szubjektív szabadsággal ne egy különösen és esetlegesen álljanak, hanem abban ami magán- és magáért való”*²⁶

Míg azoknak, akik mint korábban Hegel is, erőteljesen kritizálják a fennállót, megszabva, hogy milyen legyen az állam, ez a kiszólás marad: *„itt a rózsá, itt táncolj!”*, azaz a valóságban kell az eszmét valóra váltani, s ami nem váltható valóra, nem is igazi eszme.²⁷ Ami marad, az a szabadság és egy olyan megismerés „melegebb békéje” amely nem egyezik bele abba, hogy a dolgokon

²⁵ Marcuse: ÉF 213.

²⁶ G.W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai,

²⁷ Ez összefügg a kanti etika hegeli kritikájával. A kellést, végtelen progresszust mind az erkölcsiségben, mind az államban elveti Hegel, erre utal is azon az oldalon, amelyből idézek.

nem lehet javítani, de végülis tehetlennek bizonyul a fennállóval szemben, amikor passzívan ismeri meg benne önmagát, és csak időleges nyugalmat szerez.

A késői Hegel tisztán látta a polgári társadalom végzetes ellentmondásait, Minerva baglya már csak alkonyat előtt röpült²⁸. Valami végetért. Ahogy jóslata szerint a művészet leköszön az igazság pódiumáról²⁹, a legfőbb szintről a kultúrában, úgy éri el a polgári társadalom is el saját válságát, épp mozgatóereje miatt. Az egyének, akik a polgári társadalomban csak saját önnön szükségletükért munkálkodnak kölcsönösen kielégítik egymást, így működik a szükségletek rendszere, a kapitalista társadalom, melynek alapzata közvetlenül a gazdaság. Kezdetben ez sok reményre adott okot. Benjamin Constant, akár Hume szembeállította a hódító crőszakot a békés, pluralista kereskedelemmel, melytől a civilizálódást várta.³⁰ A politikai közgazdaságtan képviselői optimisták is voltak, s ez az Adam Smiths-nél is megtalálható jó reménység³¹ Hegel filozófiájában is tükröződik, akiről tudjuk, hogy tanulmányozta a közgazdaságtant. Csakhogy megjelent egy osztály, melynek pusztá léte a fennálló rend tagadása, hiszen nem rendelkezik tulajdonnal, épp a tulajdonosok társadalmában.³² A munka, az ember lényege, önteremtésének eszköze, a munkásban önelállatiasításának eszköze lesz, mellyel másoknak gazdagságot,

²⁸ Hegel megállapította például, hogy a polgári társadalom minden gazdagsága sem elég arra hogy megakadályozza a „csőcselék” létrejöttét, azaz a társadalom némely rétegeinek lesüllyedését. PhdR 201. A 165. oldalon megállapította hogy a polgári társadalmat szükségállamnak is lehet tekinteni.

²⁹ G. W. F. Hegel: Astherik I, (Werke 13) Suhrkamp Frankfurt am Main 1970, 24. Hegel szerint a kereszténység szelleme már nem elégszik meg az esztétikai igazsággal, a filozófiai és vallási igazságot magasabbra állítja mint a művészt, mely még kötődik az érzékhez. Azonban megemlíti, hogy a művészet „lefokozásában” szerepe lehet a polgári társadalomnak is, az egyéniben elmerült érdekek, és a reflexió túlsúlyának a gondolkodásban.

³⁰ Benjamin Constant: A régiek és modernnek szabadsága, David Hume: összes esszéi, 2. kötet

³¹ Phyllis Dean: A közgazdasági gondolatok fejlődése, ford. Szepesi György, 43-55. Bp 1983

³² Max Stirner 1844-ben írt főművében már Marx előtt felvette hogy „a munkás kezében van a legnagyobb hatalom” mert az ő munkája hozza létre az értékeket, és a polgári társadalmat egy részvénytársasághoz hasonlította, ahol a legnagyobb tulajdonos, a legfőbb részvényes a főnök, míg a „lumpen”, a tulajdon nélküli számára börtön a társadalom. Marx felismeréseit sokan mások is osztották, más elméleti talajon. Lásd M. Stirner: Das Einzige und sein Eigentum, Reclam, Leipzig 1892, Die Freien, 137-138.

magának végtelen nyomort termel.³³ Ezt már Hegel is láthatta, talán épp ezért is „felejtette ki” a proletariátust a Jogfilozófiából, és vázolta fel rendjeit, melyekkel megpróbálta elméletileg megoldani a társadalom és az elvont individuum ellentétét, azaz elméletileg felvázolta a közvetítést közöttük.³⁴ A Hegel halála utáni korszak csupa hasonló felismerés, a társadalmi problémák kora lett, ezekben az évtizedekben azonban szétvált forradalom és kibékítés, Hegel saját tendenciái. Az egyik oldalon a konzervatív óhegeliánusok, a másikon a baloldali hegeliánusok álltak, míg a jobboldal szerepét a schellingiánus konzervatizmus, a balét a marxizmus és a szocializmus vette át. A marxizmus szándéka tehát a filozófia dialektikus beteljesítése lett, ezzel együtt tagadása is. Marx korai „példaképe” Feuerbach³⁵, aki a valóságos emberig, az érzékiségen át a valós életig akart eljutni, miközben leleplezte az ember elidegenülését a vallás mélyén, bornírt empirizmusba jutott, történetietlen érzék-metafizikába, mely az objektumot, a tárgyiságot nem történeti produktumként fogta fel, hanem vulgáris és hagyományos módon.³⁶ Mások is látták a polgári társadalom válságát, mint pl. Donoso Cortes vagy Kierkegaard.³⁷ De Cortes csak elmúlt állapotok regressziójával tudott segíteni, totalista program meghirdetésével, mely új diktatúra után sóhajtozik, miközben azt hiszi, a régit, azaz az értéket védi. Kierkegaard új kereszténységet ajánlott, egzisztencialista vallást, de búskomor Don Quijotói, az elveszett emberek, akik a létet elveszettségnek élik meg, nem is sejtik, hogy ez a metafizikus létértelmezés maga is a történelem során jött létre, mélyen történeti, s analógiája a kereszténységgel felszínes. Kierkegaard, szemben Feuerbachkal, – írja Marcuse – nem ismerte fel, hogy *„a jelenkorban a vallás emberi tartalma csak úgy*

³³ Karl Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, ford. nincs feltüntetve, Kossuth, 1977, 91-111.

³⁴ G.W. F. Hegel: Philosophie des Rechts, Meiner 2001. 16. (Továbbiakban: PhdR) 175-179.

³⁵ Feuerbach egy elejtett megjegyzésében megjelenik az élet művészetének gondolata, tehát hogy a filozófia kimenetele az élet művészete lásd: L. Feuerbach: Válogatott írások, Akadémiai kiadó, Bp. 1979, ford. Szemer Samu 291.

³⁶ lásd Marx: Tézisek Feuerbachról, 1 pont, Marx-Engels: A német ideológia, I. fejelet, Szikra, Bp 1952 149.

³⁷ Kierkegaard kapcsán: Marcuse: Ész és forradalom 301., Cortesre nézve: Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, W. Kohlhammer, Stuttgart 1958, 271, és Carl Schmitt: Politikai teológia, BP 1992 Az Elte kiadása

örizhető meg, ha vallási, túlvilági formájától megszabadítják”³⁸ Ha pedig Cortesnek igaza lett volna az emberi lét sose jut el önnön beteljesítésének reményéhez, az igazság örökre feladott marad, az égben honoló kinyilatkoztatás, míg a földön örök merevségű statikus államok tartják fenn az új középkort. Cortes katolicista vágyalom-államában a szociális kérdések fel se vetültek volna, vagy csupán morális kérdések maradnak, és az ember saját igazságát még mindig egy távoli, ismeretlen Istenben tudja – valahol, ki tudja hol –, tehetné hozzá gúnyosan Hegel, akinek számára a keresztény vallás kinyilatkoztatása az emberi nem valós történelmében válik elevenné, nem pedig egy örök reménykedésben. Kierkegaard, több jóindulattal az emberek iránt, mint Donoso Cortes, mégis egy új egyház látomásának foglya maradt, vagy-vagy között lemondott egy biztosabb reményről.

A kapitalista társadalom a gazdaság talaján áll, így ha meg akarjuk érteni és meg akarjuk változtatni az ember benne lévő reális helyzetét a közgazdaságtanhoz kell fordulnunk. Marx szerint az ember társadalmi helyzetében lévő dialektika az, ami lehetővé teszi lét és tudat kibékítését. Ez az, amit Hegel, magukat elméleti forradalmároknak való ellenfelei távolról sem voltak képesek felismerni. Minden forradalmuk ott ment végbe, ahol szerintük Hegel spekulációja: a „puszta gondolkodásban”, s ezen a „pozitív”, „tapasztalaton” alapuló schellingi filozófia se változtatott, amelyet újabban (Heidegger nyomán) Hegel meghaladásának szoktak tekinteni.³⁹ Marxnál –

³⁸ H. Marcuse: *Ész és forradalom*, ford. Dezsényi Katalin-Endreffy Zoltán, Gondolat, Bp 1982 307. A továbbiakban: Marcuse *ÉI*

³⁹ lásd Manfred Riedel tanulmányát. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6 619. M. Riedel: A logosz dialektikája? A szerző szerint Hegel dialektikája a görög logosz-fogalom félreértéséből származik, abból hogy Hegel nem „akroamatikusan”, hanem „thetikusán” értette Héraclitoszt, azaz a logoszt a dolgokban bennelévőnek fogta fel, nem valami természetfölöttinek. Valójában azonban semmi sem múlik azon, hogyan értették a görögök a logoszt (Heidegger szerint) A hegeli filozófia saját érveit viszont Riedel figyelmen kívül hagyja, abban a hiszemben hogy a görög szavak filológiai elemzése mindent megold. Ugyanebben a számban kritizálja Nicolas Tertullian Manfred Frank azon műveit, melyekben bizonyítani véli hogy a Hegel utáni egész német filozófiai fejlődést Schelling alapozta meg, pl. Feuerbach és Marx filozófiáját. (uo. 643. N. Tertullian: A késői Schelling és utókor)

hegeliánus előzmények után, pl. Cieszkowski⁴⁰ – azonban megtörténik e fordulat, elméletből gyakorlattá. „*Már. Marx első írásai sem filozófiaiak*” – vélte Marcuse.⁴¹ Marx filozófiája pontosan kidolgozta a társadalom forradalom általi megváltoztatásának tervét, de ugyanakkor fatalista tendenciákhoz is vezetett. A fennálló helyzetet tagadta, de a változást csak utópiaként vethette fel, hiszen a társadalmi folyamatok nem pontosan előreláthatóak. Mint azt tudjuk, Marx reménye közvetlenül nem vált be. Nem láthatta előre hogy a proletariátust a monopolkapitalizmus kezdetétől fogva sikerrel próbálják majd beintegrálni a kapitalista rendszerbe, és erre éppen a fejlett termelőerők révén képesek lesznek. A gazdasági rendszer mesterségesen magas életszínvonalat nyújthat munkásainak, ha azok visszaforgatják a termelésbe amit megkerestek, és ha a perifériális területek kizsákmányolásával kárpótolhatja magát. Az új piacok, a technikai találmányok kiaknázása, tehát a szükséglet, mely kielégítve újabb és több szükségletet teremt, létrehozza, azután fenntartja a beépített (avagy kezelhető) ellenállás, a represszív tolerancia rendszerét, mely mindenkinek megadja a magáét, igaz csak úgy, ha előbb lemondanak róla.⁴² Horkheimer így vonja le a kapitalizmus fejlődési tendenciáinak mérlegét Hagyományos és

⁴⁰ Erre és általában a hegeliánizmusra nézve lásd Cornu alapos munkáját : Auguste Cornu: Marx és Engels, ford. Józsa Péter, Kossuth, Bp. 1986 171-288. A mű tárgyalja az egész hegelianizmus fejlődését. A konkrét utalás alátámasztása a 182. oldalon található.

⁴¹ Marcuse: ÉF 297. „a marxí elmélet összes filozófiai fogalma társadalmi és gazdasági kategória”-írta Marcuse.

⁴² Ez a pár soros elemzés a kapitalizmus fejlődéséről főleg Herbert Marcuse művei alapján történik. A kapitalizmus „színeváltozását” (egy új korszak kezdetét)már Lenin elemezte (V.I. Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legmagasabb foka, 1916) Hobson és Hilferding művei alapján. Ehhez kapcsolódik kritikája a szociáldemokráciával szemben. Friedrich Pollock is jelentős kritikát gyakorolt a késői kapitalizmussal szemben. (ez maga is az ő fogalma) Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung. c. művében. Pollockra támaszkodnak a frankfurti iskola társadalomkritikai értelmezései. A második világháború előtti és utáni fejlemények lényegét (értsd: filozófiai relevanciáját) Marcuse az Egydimenziós emberben (Marcuse, 1990 11-41) az Ellenforradalom és lázadás (Konterrevolution und Revolte, Alfred Schmidt ford. Suhrkamp))és a Barrington Moore-ral közösen írt A tiszta tolerancia kritikája (Kritik der reinen Toleranz, Suhrkamp) c. műveiben fejt ki. (Ezek eredetileg angolul íródtak.) Nagyon gondolatébresztő James Burnham „machiavellista”műve is, melyben a második világháború utáni lehetséges politikai fejlődést taglalja. (német fordítása: J. Burnham: Das Regime der Manager, ford. Dr. Helmut Lindemann, UDV, Stuttgart 1944) Valamint általában Adorno és Horkheimer hasonló tárgyú, számos írása. A politikai-eszmei fejlődés ábrázolása Marcuse értékelését tükrözi, saját előadásomban és véleményemmel kísérve. Mivel művem filozófiatörténeti és filozófia egyúttal, ebben nem látok problémát.

kritikai elmélet c. írásában:⁴³

„A polgári gazdaság azon alapult, hogy miközben az egyének saját boldogságukról gondoskodnak, fenntartják a társadalom életét. Ebben a struktúrában azonban olyan dinamika rejlik, amelynek révén végül is a régi ázsiai dinasztiákra emlékeztető mértékű fantasztikus hatalom halmozódik fel az egyik oldalon, anyagi és intellektuális tehetetlenség a másikon.”

Marx – bár a gépesítés és a tőke fejlődésének lényegi tendenciáit messze előre látta – nem láthatta hogy a „szocializmus” éppen ezért nem a legfejlettebb, hanem a legfejletlenebb országokban jön majd létre, és a szovjet valóság visszahat az elméletre. Sem azt, hogy a szociáldemokrata vezetők fokozatosan kantiánusok lesznek, (Karl Kautsky, Eduard Bernstein) és a marxi filozófia hegeli elemeivel együtt magát Marxot is kidobják majd elméleteikből. A marxi filozófiát azután Lukács György 'Történelem és osztálytudat című műve aktualizálta ismét erősen, (és Karl Korsch Filozófia és marxizmus c. könyve) s ez tette a nagy hatást a korabeli társadalomkritikai filozófiára is.

A kezdetben (Simmelnél) polgári kultúrkritika formájában jelentkező társadalomfilozófia (melyet a frankfurti iskola gondolt következetesen végig) írta le aztán az elidegenedett ész és művészetet, (amely már nem alkot egy külön világot a fennállóval szembeni létidealitás megjelenítésére) a totális reklámzsargon, a technikailag termelt művészetet – egy szóval az elidegenedés legmodernebb és legrepresszívabb formáit.⁴⁴ Ők aztán visszanyúltak Hegelhez, hiszen az eszme önbeteljesítése hiába volt „csak gondolati” felismerték hogy a lényeg pont ebben van. Már helyes intenciók birtokában kell

⁴³ TÍÉI, 71. Ez persze csak egy rövid, bár jellemző összefoglalása azoknak a konklúzióknak, amelyek a frankfurti iskola hatalmas kapitalizmus-bírálatának eredményei.

⁴⁴ A represszív szót azért használom, hogy utaljak a marcusei felfogásra, miszerint ez az elnyomás a szabadság szükségletének elnyomása, ahol felszabadítónak tűnik, (pl. sexualitás) ott is elnyomó valójában. Douglas Kellner, aki az Egydimenziós ember 1990-es angol kiadása elé írt előszót (Routledge kiadó) úgy véli, a nyugati világban nagyon is időszerűek Marcuse lényegi megállapításai. Nekem most úgy tűnik, hogy a többek között az Egydimenziós emberben ábrázolt kultúr- és társadalomkritika semmit sem veszített aktualitásából, legfeljebb néhány részletében megváltoztatásra, bővítésre szorul. Miért is változott volna bármi, ha a társadalom szerkezete, és a nekik megfelelő tudatformák nem változtak? Persze olyanok is vannak, akik nagyon is derűlátóak ebben a tekintetben.

lennünk, paradox módon, hogy a fennálló igazságának képe megjelenjen előttünk, a teljes homályon csak a kritikus ész, a transzcendens gondolkodás képes átlátni.⁴⁵ Így az, ami Hegelben oly metafizikusnak tűnt, oly elméletinek, maga volt a filozófia, maga a remény. De hogy kapcsolódnak az itt leírtak az élet művészetéhez, melyről eddig kevés szó esett?

Láttuk, hogy Hegel hogyan jutott el az élet közvetlen szemléletétől, a társadalmon át, egy kibékítés követeléséig, melyben a szellem megismeri saját valóságát, és megbékél vele, egyrészt mert a saját műve, másrészt mert fejlődésének olyan végpontja, amelyen túl a jelen pillanatban (!) nem mehet.⁴⁶ „*Ami az életben igaz, nagy és isteni, az eszme által az*” – vallotta Hegel,⁴⁷ s filozófiájában épp az eszme önmegismeréséről van szó, ahogy a történelemben ennek az eszmének az önmegvalósításáról. Itt vette fel a fonalat Marcuse. Aktualizálta Hegelt, mert Hegel mind a marxizmus újraértékelésének szempontjából, mind a pozitívizmus elleni küzdelem szempontjából a kulcsfigura szerepét játsza. De Hegel nem eszköz Marcuse számára. Az ő filozófiája az a gyújtópont, amelynél a filozófia előremutató és káros tendenciái ütköztek, a pozitívista bírálat fő célpontja, mert már előre elutasította a pozitívizmus gondolkodásformáit, amikor a kanti filozófia empirista elemei ellen küzdött, vagy amikor például a matematikai módszer formalizmusát bírálta a Szellem fenomenológiájában. Hegel újragondolása és a Hegeltől való tanulás már a nekontianizmus nehogelianizmusba való átmenetében felvetült⁴⁸, tehát a huszadik század harmincas éveiben sem volt már új

⁴⁵ A „transzcendens gondolkodás” itt a fennállótól való elvonatkoztatást jelenti, egy más valóság követelését. A mindennapokhoz igazodó, affirmatív gondolkodást Horkheimer szembeállítja a kritikaival. (Tény, érték, ideológia, Bp. 1976, Gelléri András ford., 80. A továbbiakban: TÉI)

⁴⁶ Hegel nem „istenítette” a porosz államot, és a történelmet sem fejezte be 1806-ban, ezek csupán filozófiai zsurnaliszták legendái. Lásd: Ernst Bloch: Subjekt-objekt, Suhrkamp 1966 244 old. Hogyan lehetne Hegel sajtószabadsággal bíró, angol mintájú alkotmányos monarchiája a korabeli porosz állam istenítése? Hegel „totalitarizmusa” visszatérő témája a posztmodern kor gondolatrendőreinek (mint Engelman, vö.: Bernd Engelman: Hegel- Filozófia és totalitarizmus, Nyírsnyánszki Ferenc ford., Osiris Bp. 1997) annak ellenére hogy a liberalizmus olyan klasszikusa, mint Isaiah Berlin elvetette ezt az értelmezést. (Az emberiség göcsörtös fája)

⁴⁷ G. W. F. Hegel: Logika I, ford. Szeme Samu, Akadémiai kiadó, Bp. 1976, 32 old.

⁴⁸ Lásd Wilhelm Windelband A hegelianizmus megújítása c. beszédét, mint példát a Hegel-reneszánsz sokrétű jelenségére a századelőn. (In: Wilhelm Windelband: Präludien, I kötet J.C.B. Mohr, Tübingen 1921, 273.)

gondolat. De mégis új tényezők is járultak ehhez a marxista Hegel-
reneszánszhoz: „*A mi korunkban a fasiszmus kialakulása ösztönözte arra hogy
újraértelmezzük Hegel filozófiáját*”⁴⁹, hiszen „*Hegel mindig pontosan felismerte a haladó
eszméket és mozgalmakat*”. A vele szembeni küzdelemet olyan ideológiák vívják,
mint a fasiszmus, vagy olyan filozófiák, amelyek (a marxizmus elleni harcuk
miatt sokszor szándékosan, lásd: Popper) nem értelmezik helyesen tanítását.

Hegelnél főleg az Észre koncentrált, a gondolkodás tiszta általánosságára,
mely mégis különös: ott van minden emberben potenciálisan. Ezt tudatosan
szembecéllította az Ész és forradalomban, vagy az Légydimenziós emberben a
náci irracionálizmussal majd a fejlett kapitalizmus pozitívizmussal, mert
mindkettő egy gyékényen árul abban a pillanatban, amikor tagadja az Ész
totalitását. Ez a totális Ész⁵⁰ lenne egyedül képes belátni az emberre
vonatkozó lényegi igazságok körét. Máskülönben mindenfajta általános
kijelentés a tapasztalat világában hogy pl. „az ember szabadnak született”, vagy
„mindenkinek a szükségletei szerint” próba-szerencse alapon igazolódik, függő
és kérdéses maradt egy cleve behatárolt tapasztalati univerzumtól. A már
létező, rögzített struktúrák nem hagynak más alternatívát, csak önnön magukat,
az irracionálisba bezárt, saját világát fetisizáló egyén nem lesz képes más
alternatívát látni, mint jelen valóságát a fejlett kapitalizmus látszatpluralizmusát,
és valós elnyomását. Ahhoz hogy a szabadság lehetőségét meglássuk, kell a
kritikai gondolkodás, az ész transzcendenciája, mely túllát a megszabott
határokon, a rögzített megértésen, és „*kijúnyolja az ételt mellyel kínálják*” ahogy
Stein szerint Hegel dialektikája.⁵¹ Ez a racionalitás kritikus és destruktív,
mozgatórugója a tagadás, s célja az Ész azon általánossága, melyben a lét
igazsága belátást nyer: a kritikai gondolkodásban önmagát látja be azzal, hogy a
tőle idegen (a szellem formájának nem megfelelő) valóságot, mint pl. a
nemzetiszocializmus, vagy az operacionális gondolkodásformája, tagadja.

Mert a szabadság, az ember méltósága s az ehhez hasonló lényegi
kijelentések nem lehetnek bornírt függő játszmák eredményei, sem

⁴⁹ Marcuse: ÉF 7.

⁵⁰ Hans Albert szerint mítosz, lásd: TÉI, 369-420

példamondatok a téves vagy igaz kijelentésekre. Igazságukat nem formális logikai bizonyítás igazolja, mint ahogy egyetlen lényeges igazságot sem. Nem is egyedül a történeti tapasztalat, mert abban csak a régi van, és semmi új. Amikor értékek születnek, soha nem lehet tapasztalatra támaszkodni, a tények világ az elmúlásé, a halott tárgyiségé. Ha a történeti tapasztalat igazolására kellene támaszkodniuk, az emberiség elveszítené minden reményét egy humánusabb igazság beteljesülésére nézve. A történelemben üres lapok a boldogság lapjai, és az igazság mindig csak feladott volt, idea, melynek a közvetlen valóság ellentmondani látszik. Itt van törés a hegeli és a marxi hagyomány és a frankfurti iskola között, vagy inkább itt mond ellent az új dialektika a korábbiaknak, hogy beteljesítje azt magát. Visszatérünk a filozófia kezdeteihez, ahol a tét az igazság birtoklását szolgáló életvitel. De másképp, mert itt a társadalmon belül kell birtokolni az igazságot, aktívan, és nem kívül rajta, ahogy már a sztoikus kontemplációban. A filozófiatörténetben ez Marcuse belátásánál következik be, aki megértette a német filozófia életfilozófiai tendenciáinak kimenetelét. Kezdetben Heidegger „híve” volt, hiszen az akadémikus neokantianizmussal szemben Heidegger filozófiája, úgy tűnt, életproblémákat vetett fel, bár később Marcuse úgy fogalmazott, hogy Heidegger csak kicserélte Husserl transzcendentális kategóriát saját, konkrétan tűnő kategóriáira (pl. gond, egzisztencia, stb.)⁵² Marcuse mint Heidegger tanítványa írta meg ismert könyvét Hegelről (*Hegels Ontologie und die Theorie des Geschichtlichkeit*) és ekkor kezdett el Marx korai írásaival, kezdetben még az egzisztencializmus és a marxizmus egyesítésének gondolatával foglalkozni. Az légydimenziós ember megírásának korszakára nézetei már kikristályosodtak és anélkül nyertek sajátosan marcuse-i képet (sajátosan marcuse-inek a marxizmus és freudizmus, egzisztencializmus és hegelianizmus korántsem eklektikus összekapcsolását nevezem) hogy korábbi „idealista” nézeteit teljesen megtagadta volna, mint Lukács. A Diltheytől kiinduló életfilozófia irányultság elérhetett egy olyan véget, mint Ludwig Klages filozófiája, vagy Jaspers pszichológikus szubjektivizmusa, amelyekben az igazi

⁵¹ Marcuse: ÉF, 417.

kérdésfeltevés elveszik, vagy túlzó megoldásokhoz vezet. A szubjektivitás vizsgálata helyébe szubjektív véleményalkotás lép, az életfilozófia, ahelyett hogy a szubjektivitás mindennapi létformáival, vagy az élet emberi aspektusaival foglalkozna, az életre való irányultságot szembeállítja a filozófiai objektivitással és minden racionális gondolkodással, ezek helyébe azt az önkényt hozva, ami már Jacobinál és a romantikus életfilozófiákban megjelent: egyfajta közvetlen tudás gondolatát, mely fogalmilag nem kifejezhető.⁵³ Az ilyen élet és egzisztenciálfilozófiák sokszor a haladás-ellenes, nyíltan reakciós politikai erőkhöz csatlakoztak. Marcuse mindig ügyelt rá, hogy formálisan se csatlakozzon kultúrkritikáikhoz, melyek elvetik a modernséget, a technikát, és regressziót követelnek a múltba, anélkül hogy belátnák, hogy eszközökről van szó, amelyeknek destruktív volta, az operacionális ész-fogalmon alapul. Így tehát nem a technika az igazi rossz, hiszen az ember lényegi képességeinek kibontakoztatása, sőt, szükségszerűség, hanem azok akik szerint az ember van a technikáért, nem a technika az emberért. Marcuse tanulmányaiban, amelyeket a *Zeitschrift für Sozialforschung*nak írt fel is tárta az „egzisztencializmus” szerepét a nemzetiszocialista ideológiában.⁵⁴ Marcuse előtt ott állt a filozófiailag mélyebb úton haladó Heidegger politikai állásfoglalása is, az a folyamat, ahogy egy időre Heidegger azonosítja a korabeli jobboldali eszmerendszer konzervatív vonásait egy autentikus élet tervével, mely nem tűri a lét modern elidegenítését. Ezzel szemben Marcuse ontológiája a német egzisztencialista helyett inkább a hegeli-marxi hagyományból, és a sartré-i egzisztencializmusból indult ki.⁵⁵ Parmenidész-értelmezését, ami a filozófia

⁵² Gespräche mit Herbert Marcuse, Suhrkamp Frankfurt a/M 1996 10. (továbbiakban: Gespräche)

⁵³ Úgy vélem Lukács György kritikája az életfilozófusokkal szemben (*Az ész trónfosztása*, Magvető, Bp 1976) dogmatikus, (hiszen elfeledkezik arról, hogy az életfilozófia hadakozott az ellen hogy az élet filozófiai értelmezését pozitívista módon elvesseék) de néhol helyes felismeréseket is tartalmaz, pl. hogy a filozófiai szubjektivizmus (Nietzsche, Schopenhauer, Jaspers, stb.) vezethet a társadalmiság elutasításához, és ezzel együtt a racionális élet, a humanizmus elutasításáig (annak lényege ugyanis Hegel szerint a megegyezés, az általánosság) a passzivitáshoz, és olyan paradoxonokhoz mint Jaspers három kötetes rendszere, mely épp a rendszer elutasításáról szól. Lukács kritikája egyébként ebben a viszonylatban szerves és tudatos folytatása a hegelinek.

⁵⁴ H. Marcuse: Schriften 3, Der Kampf gegen den Liberalismus in den totalitären Staatsauffassung. Persze Marcuse az ideológiai egzisztencializmusra gondolt, nem a filozófiai hagyományra.

⁵⁵ Marcuse szerint Heidegger létfogalma, szemben Sartre-ével semleges. Tulajdonképpen ezt tartja a fő hibának. Gespräche 21.

kezdeteivel foglalkozik, és a kései Husserl elképzeléseit ötvözve Marcuse felvázolta egy lét-dialektika alapját, mely közvetlenül a hegelhez kapcsolódik, de bővíti a hegeli alapokat.⁵⁶ Az Ész fejlődésének lehetőségei a társadalmi gyakorlathoz kapcsolódtak már kezdettől fogva, a történelem a gyakorlati és elméleti ész szétválásának, és az Ész azon átváltozásának története, melyben az uralom logikájává, az egydimenziós valósággá válik.

A klasszikus görög filozófiában az igaz és a hamis megkülönböztetés a lét és a nemlét elválasztását szolgálta. *„Az igazságért vívott harc –harc a pusztulás ellen”* azaz a Semmi ellen, amely nem Nemlét, hanem a Lét saját létlehetősége. A kettő közötti antagonizmus a Lét tapasztalata, egy kétdimenziós világ, amelyben az Igazság gyakran ellentmond a Fennállónak. *„A filozófia a dialektikából ered; nyelvi univerzuma egy antagonisztikus világ tényeire felel”* Mivel a lét módjai a mozgás módjai, hiszen a világ folyton változik, ezért az ideális Lét, az igazi, a Végtelen, a magán és magáért-való lenne, amely soha nem megy át ellentétébe, a Semmibe, s a *szabadság* a létezőnek a lét e magánvaló idealitása felé való mozgása. E mozgás a Logoszban és az Eroszban tetőzik. Platón Phaidroszából kiderül, hogy a filozófikus szerelmes és a filozófus látták leginkább a valóságot, Arisztotelész szerint pedig a tökéletes valóság *vonzza magához* a lenti világot. Az ideális léthez való közeledés a valóságban akkor következne be, ha nem volna korlátozva a szabadság a társadalom meghatározott, szűk rétegeire. De mind a technika előtti, mind a technikai civilizáció érintetlenül hagyja a létező negativitását, azaz a szabadság társadalmi alapjait, így csak az Úr lehet szabad, ő viszont a Szolgától függ. Így létének pozitivitása a szolgálat negativitásának közvetítésével jön létre, minden szabadság az elnyomásból ered, s azon is alapul.

A lét igazságát megragadni csak úgy lehet, ha az igazságot megéljük, ám a szükségszerűséghez béklyózott világban ez csak keveseknek lehetséges. *„Platón Menon-jában a rabszolga, a filozófus vezetésével, képes fölfogni egy geometriai axióma igazságát, azaz egy, a változón és romlandón túli igazságot. Minthogy azonban az igazság épp annyira a Létnek, mint a gondolatnak az állapota, minthogy ez utóbbi nem más, mint*

⁵⁶ Marcuse 1990, 145-165

*az előbbi kifejeződése, megnyilvánulása, így az igazság elérése pusztán potencialitás marad mindaddig, amíg a Lételem nem lesz az igazsággal, az igazságban való élet. Vagy a létezési mód el van zárva a szolgától, – s mindenki előtt, akinek életét a megélhetéshez szükséges javak előteremtésével kell töltenie.”*⁵⁷ Marcuse szerint a metafizikai állítások azért nem voltak verifikálhatóak, mert a történelmi tapasztalat akadályozta őket, de a történelem elvezethet beteljesítésükhöz is, ekkor az uralomtól megszabadult ész nem volna operacionális többé, egyesülne a művészeti ésszel, nem volna külön esztétikai és praktikus igazság.⁵⁸ A történelem során azonban ez nem következett még be, a filozófia az igazságot a történelmi valóság fölé emelte. Ezzel együtt azt az igazság-fogalmat, ami a technika előtti emberiséget jellemzi, elnyomták. Arisztotelésznél az igazság és hamisság megkülönböztetését szolgáló apophantikus logosz az ítéletek formális logikájává válik.⁵⁹ A filozófia fejlődése (melynek további, marcuse-i elemzése itt felesleges) az egész emberi létmegértés fejlődését tükrözi illetve irányítja.

Valóságfogalmunk ugyanis a civilizáció eredménye, az ember természet fölötti uralmának elősegítésén mint célon alapul, – Freud elméletei szerint.⁶⁰ De ez az ész a természet feletti uralmat az ember alávetésével valósítja meg, így lesz akadály a önmagának, annak hogy az „élet művészete” legyen. Orfeusz és Narcisszus, szemben a kultúrhérosz Prométheusszal, aki a teljesítményelvű ész példaképe, a represszált szexualitás, a társadalomnak alávetett boldogságvágy megjelenítői. Lázasuk a valóságelvvel szemben erotikus, esztétikai – és halálos, mert végül is sikertelen. Ahogy a boldogságvágyat, az erotikát alárendelik a túlélésnek, a közösség szolgálatának, úgy az esztétikusot a praktikusnak, a nőt a férfinak, s végül még a szellemet is az operacionálisnak,

⁵⁷ Marcuse 1990, 151.

⁵⁸ Az ész új szerepét Whitehead fejtette ki: Marcuse 1990, 252.

⁵⁹ Marcuse 1990 152.

⁶⁰ Herbert Marcuse: Eros and Civilization. Beacon Press, Boston 1966. Ez egy sajátos, freudista értelmezése az instrumentális/operacionális észnek. Az ún. operacionális ész problémájával bővebben Adorno és Horkheimer alapműve: A felvilágosodás dialektikája foglalkozik, valamint Horkheimer Kritik der instrumentalen Vernunft c. műve. (Eredeti címe: Eclipse of reason. A német fordítás Dr. Alfred Schmidt műve.)

pedig korábban ez a szellem még maga is a valóság-elv haladása volt.⁶¹ Freud, akinek elméletére a magáét Marcuse építi, nem jutott el odáig, hogy higgyen egy másfajta racionalizmus lehetőségében, mint egy ilyen, végül önmagát megszüntető észében, Marcuse, a dialektika alapján azonban igen. Marcuse kifejtette, hogy az ember felszabadulásával, a szükségszerűségből a szabadságba való átmenettel, azaz a tőke önfelhalmozására alapozott társadalmi-gazdasági rendszerből és a neki megfelelő tudatformák megszűnésével egy új racionalitás alakulhat ki, a hangsúlyt mégis arra tette hogy az új racionalitásnak az értékeket technikai fogalmakban kell leírnia.⁶²

„Így például – ez Marcuse konkrét példája – „ki lehetne számítani azt a minimális munkamennyiséget, amellyel...egy társadalom valamennyi tagjának szükségletei kielégíthetők”⁶³

A technikai valóság transzcendálódna abban a megértésben, amely a technikát pusztá eszközként használja, és nem az embert használja a technika eszközeként. Ez nem a technika hanyagolását, hanem éppen minőségi továbbfejlesztését szolgálja. A világban lévő szorongás, gond (amiket az egzisztencializmus a lét alapvető szerkezetével magyaráz) csökkenhetne, ha a tudományos apparátussal egybekötött technikai lehetőségek a problémák megszüntetésére irányulnának. A „lélek mérnökei” (Sztálin már a művészeket is így nevezte el) helyébe olyan mérnökök lépnének, akiknek a gépei a lelkeket is megkönnyítik, amikor csökkentik a világban lévő szükségleteket.

Az operacionalizmusban, a valóság-elv (reality principle) bejárta útját, s talán végéhez érkezett a késői kapitalista társadalom terepén. Automatikusan

⁶¹ Marcuse Hegel-elemzésében is meg lehet látni hogy Hegelnél is megjelenik a valóságelv és gyönyörelev ellentéte. (Éf, 270.) A történelemfilozófia például felmutatja, ahogy a történelemben megvalósulnak az emberiség lényegi érdekei, mégis az individuum boldogtalan marad, az egyének a világszellem pusztá eszközeivé válnak. Így tehát még a szellem sem győzi le teljesen azt a valóságelvet, amely a természet feletti uralmat represszióval valósítja meg. Hegel filozófiája viszont ebből a szempontból a középúton áll, a mitológia-ellenes, represszív ész-metafizika, és azon metafizika között, amely a már a valóságelv diadala elleni tiltakozás. (pl. Schelling természetfilozófiája, Goethe természetszemlélete)

⁶² Marcuse 1990 253. A technika itt szemben a technokrata szemléletmóddal eszköz, de az egyedüli eszköz, amellyel a cél megvalósítható. Ezért nagy a hangsúly a technikán.

⁶³ Marcuse: 1990 253.

mégsem tűnik el, a gondolkodásnak kell előbb megváltoznia, hogy a történelem teljessé válhasson. (Vagy hogy a marxi értelemben vett „igazi történelem” elkezdődhessen.) Viszont van más alternatíva is, ez egy emlékezés nélküli társadalom lenne, ahol Horkheimer jogosan idézhetné:⁶⁴

The world is weary of the past

Oh, might it die, or rest at last

Hogy ilyen társadalomban, ahol a múltat pozitivistán fogják fel, és csak egy absztrakt jelen számít, a kultúra többé nem az emberi nem lényegi objektivációja, ahol az értékeket a legvégső szinten teljesen az önkényre vezetik vissza, és a tudomány teljesen értékmentes, ott „könnyen lehet, hogy a barbárság második periódusa maga a civilizáció fönnyaradó birodalma lesz.”⁶⁵

Az emlékezés nélküli társadalom, amely a múlt értékeit pusztán *elmúlnak* tartja, a filozófiáról pedig azt vallja hogy „mindent úgy hagy, ahogy van „ nem szabadul önnön dialektikájától: benne Érosz a represszált, kirakatba és piaci áruvá tett Szexualitás, a Logosz helyett pedig a Mitológia uralkodik, az embereket nem bátorítja senki se a gondolkodásra, se az érvelésre.

Ezzel szemben Hegel hangsúlyozta, hogy a szellem, bár úgy tűnik, mindent előről kezd újra és újra, valójában megőrizte magában a bensővé tevő emlékezés (Ist-Innerung) által a korábbi szellemek tapasztalatait.⁶⁶ Ha a lét elsődleges a tudattal szemben, akkor a tudat nem szabad. Hogy szabad legyen, egy más létet, a saját metafizikai szabad-létét kell az objektív léttel szembeszegeznie, míg végül megismeri, hogy saját szabadsága épp a lét kellése, és az önfelszabadítás társadalmi gyakorlata együtt kell hogy haladjon a kontemplációval, nem válthatja azt fel teljesen, mert akkor ismét elveszítené önmagát az ember, a külső létviszonyok rabja lenne. Ennek megfelelően a

⁶⁴ Max Horkheimer: Kritik der instrumentalen Vernunft, ford. Dr. Alfred Schmidt, Suhrkampff 1967, 62.

⁶⁵ Marcuse 1990 281.

⁶⁶ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Meiner 2001 433.

filozófia vége is belátható közelségbe került, mind a Marcuse korában létező szocializmusok dogmatizmusában, mind a fogyasztói társadalomban.⁶⁷ De van egy másik út, a filozófia felvállalása és megvalósítása, ami azonban nem szünteti meg a metafizikát, hanem épp arra a valóságra alkalmazza, amelyről szól. „A technikai valóság véget érése lenne nemcsak az előfeltétele, hanem a racionális alapja is a technikai valóság transzcendálásának” – írta Marcuse, hozzátéve: „Íz a tudomány és a metafizika közötti hagyományos viszony visszájára fordulását jelentené.”⁶⁸ „Ez azt eredményezné, hogy a „tudományos produktum...fölszabadulna – túl az uralom szükségletein és fényűzésén – az életművészet számára”⁶⁹

Hzzel a természet elérné a célját, a szellemet, mert a természet önmagát az önmagán felettiben, a szellemben birtokolja, s nem a szükségszerűség birodalmában,⁷⁰ a „tehetetlen és szűrtelen univerzumban” melyet csak a totalitárius ideológiák tesznek meg abszolút igazsággá⁷¹, és amelyet az operacionális ész is érintetlenül hagy, amikor egy olyan világ megőrzésén munkálkodik, amelyben természetes, hogy „első az üzlet” és épp ezért az is, hogy a „nagy halak fölszálják a kis halakat”, bár – teszi hozzá Marcuse – meglehet, a kis halak ezt nem is tartják olyan természetesnek.”⁷²

Ha létrejön, az új, életközpontú racionalitás lehetővé teszi majd az emberi problémák mélyebb megértését, a tudománnyá váló humanizmust, egy olyan tudományt, ami immár nem lesz értékmentes és végeredményben (az

⁶⁷ Marcuse a Szovjetuniót Sowjet Marxism c. művében bírálta, feltárva a marxi elmélet és a szovjet társadalmi gyakorlat ellentmondásos kapcsolatát. (Die Gesellschaftlehre des sowjetischen Marxismus, Schriften Bd. 6 ford. Dr. Alfred Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1989) Műveinek konklúziója az, hogy a szovjet marxizmus a dialektikából dogmatikus tant faragott, a fogyasztói társadalomban pedig az „operacionális gondolkodás diadala” fenyegeti a filozófiát.

⁶⁸ Marcuse 1990 255. A kérdésfeltevés (tudomány-metafizika viszonya) Husserl Az európai tudományok válsága c. művétől indult ki. Marcusénél, (tovább dolgozva) Husserl számos gondolata visszaköszön. Lásd Marcuse a késői Husserlrel foglalkozó kis írását: in: A fenomenológia a társadalomtudományban, ford. Hernádi Miklós, Zemplényi Ferenc, Szalai Pál, Gondolat Bp. 1984 469.

⁶⁹ Marcuse 1990, 255.

⁷⁰ Marcuse 1990 260-261”A történelem a természet tagadása” Valamint lásd a 7-es lábjegyzetet.

⁷¹ Vö: Már Hegel polemizált Haller (és a romantikusok) „szociáldarwinista” elképzelései ellen. (PhR 211. 1-es láb.)

⁷² Marcuse 1990, 262.

igazságról való lemondása miatt) irracionalista.⁷³ De az új, életre irányuló Ész nem a metafizika tagadása, vagy a filozófia valamilyen beteljesítése volna,⁷⁴ mellyel minden lezárul, – ebben, kora hatásai, és a marxizmus hatása alatt korábban kétségkívül tévedett Marcuse⁷⁵ – hanem a metafizika átvitele egy magasabb szintre. Marxtól tehát észrevétlenül „visszaérkeztünk” Hegelhez. A metafizika, mely történelemfilozófiává és társadalomfilozófiává lett, így tér vissza önmagához, így alakul át végül, anélkül hogy önmagát elveszítené. S így talán beigazolódnak, hogy a Saint Simon (és Comte)-féle három stádium törvény nem igaz, és a metafizika nem közbülső stádium, megvetett középkor, két korszak között. Épp ellenkezőleg olyan „*elront*” igazságok kifejezője, melyeknek meg kell valósulniuk, a legkonkrétabban: az életben.⁷⁶

⁷³ Bertrand Russell a *Filozófia alapproblémái* c. művében, (Kossuth 1991, ford. Fogarasi Béla, 29-30.)miután bizonyította, hogy létezik az asztal és a macska, (azaz a fizikai világ) megállapítja „*a legtöbb filozófus-joggal vagy jog nélkül de azt hiszi, hogy a filozófia sokkal többre képes, mint ennyire*” Mint ismeretes, Russell ezt nem így gondolta. (Filozófiatörténeti előadásában meg is róta Marxt, amiért filozófiájának középpontjában az ember áll, hisz ez „nem tudományos.” I.ez a russelli tudomány olyannyira egzakt és méltóságteljes, hogy már le sem ereszkedik azokhoz és problémáikhoz, akik őt művelik.)Ha ez így van, tiltakozása a totalitarista rendszerek ellen így szubjektív jóakarattal volt, a véletlen műve, éppenséggel tehetné volna az ellenkezőjét is. Vagy pedig a filozófián kívül van valami élettapasztalat, gyakorlati helyzet, amiből következtethetünk arra, mi értékes és mi nem. Ha ez így van, az viszont visszavezet minket a filozófiához. Ha a náciizmus elfogadhatatlan gyakorlatban, elméletben is annak kell lennie, s ezt például nem is vitatja senki. Az elmélet és gyakorlat dualizmusát a közöttük lévő dialektikus kapcsolat, az állandó diskurzus oldja fel. Ha a filozófia lemond arról, hogy értéktan legyen elkerülheti, hogy totalitáriussá váljon, de magát a totalitarizmust nem, sőt, épp hogy erősíti.

⁷⁴ lásd II. Marcuse: A kritikai elmélet c. írását in: TFI 117.

⁷⁵ „az ész követelése olyan társadalmi szervezet létrehozására irányul amelyben az egyének szükségleteiknek megfelelően közösen szabályozzák életüket. Ebben a társadalomban az ész megvalósításával együtt a filozófia is megszűnne.” TFI: 125.

⁷⁶ Hangsúlyozom, ahogy Marcuse is, hogy a metafizika „valóra váltása”, vagyis beépítése egy új tudományba, túlmutatna magán a filozófián, vagyis nem tisztán elméleti, hanem éppen társadalmi-politikai jellegű elképzelés. De ennek most témánk szempontjából csak az elvontabb oldala fontos.



Pavlovits Tamás:

Leçon de thèse¹

Elnök Úr, Professzor Urak!

A mai napon az „Ész ereje Pascal szerint” című doktori disszertációm védésre kerül sor. Értekezésem, mint címe is mutatja, a racionalitás kérdésével foglalkozik Pascal gondolkodásában. Mielőtt meghallgatnám munkámra vonatkozó ellenvetéseiket, kritikáikat, észrevételeiket, engedjék meg, hogy néhány gondolatot fűzzek megírt szövegemhez, és bemutassam azt a szellemi folyamatot, melynek eredményeként disszertációm a pascali ész-fogalom elemzésének szenteltem.

1. A racionális és a nem-racionális szférája

Pascalnak szentelt kutatásaim során elsősorban az a kérdés foglalkoztatott, milyen viszony áll fenn a természet és a természetfeletti között az észhasználat szempontjából. Ez két szféra Pascalnál és a 17. századi gondolkodásban markánsan elkülönül. Ha az emberi ész alapján ítéljük meg őket, akkor az első racionalizálhatónak bizonyul, a második viszont csak részben, vagy egyáltalán nem az. A racionális és a nem-racionális (transzracionális) létszféra viszonyának kutatása első megközelítésben három dolgot tesz szükségessé: egyrészt a racionalitás határának definiálását, másrészt a két szférát egymástól elválasztó törésvonal természetének meghatározását, harmadrészt pedig annak

¹ A *Leçon de thèse* a doktori disszertációk védésén elhangzó bevezető előadás francia neve. Ez a szöveg 2003. november 29-én hangzott el a Paris-Sorbonne, Paris IV egyetemén „Az ész ereje Pascal szerint” című doktori értekezés védésének bevezetőjeként francia nyelven. A zsűri tagjai: Prof. Pierre Magnard, Prof. Pierre Guenancia, Prof. Jean-Pierre Cléro, Prof. Gérard Ferreyrolles. A szöveg magyar fordításához a megértést segítő lábjegyzeteket csatoltam.

értelmezését, hogy a nem-rationális szféra miként gyakorol hatást az emberi racionalitásra, és miként „élteti” azt.

A filozófia természeténél fogva rákényszerül arra, hogy problematizálja a racionalitást. Attól a pillanattól kezdődően, hogy a *philosophía* a nyugati kultúrában megszületett, diskurzusa szembehelyezkedett a mítoszéval, és olyan rationális diskurzusként határozta meg önmagát, amely elsősorban a *logos*, azaz az emberi ész produktuma. A racionalitás vizsgálata során a filozófia arra tesz kísérletet, hogy meghatározza, sőt újradefiniálja saját természetét és területét. E kutatások alkalmával szükségszerűen saját határait érinti és teszi kérdésessé. Az ész és a racionalitás Pascal életművében betöltött szerepének elemzésén keresztül azt szerettem volna megérteni, melyek a filozófiai diskurzus lehetőségei és határai Pascal szerint.

A rationális és nem-rationális közötti viszony egyetemi tanulmányaim óta foglalkoztat. A Szegedi Egyetemen írt szakdolgozatomban a metafizikán kívüli gondolkodás lehetőségét vizsgáltam az ontológiai differencia fogalma segítségével Platón, Heidegger és Derrida műveiben. Kérdésem az volt, miként próbál Martin Heidegger és Jacques Derrida eljutni egy nem-filozófiai gondolkodáshoz a metafizika dekonstrukcióján keresztül.

Amikor egy évvel később Párizsba jöttem, folytatni szerettem volna az ész használatára és hatáira vonatkozó kutatásaimat. Egyúttal a 17. századi filozófia és azon belül is Pascal életműve felé fordult érdeklődésem. Pascal gondolkodása ideális terepnek tűnt számomra, hiszen erősen kritizálja az észet azáltal, hogy pontosan megszabja működési területét, és jelentős szerepet szán a „szív rendjének”, amely a geometriai racionalitást messze meghaladja. Legelső kutatási tervemben Pascallal még mint a Kant előtti észkritika jelentős képviselőjével kívántam foglalkozni. A 17. századi gondolkodásra vonatkozó ismereteim elmélyítése érdekében D.F.A. szakdolgozatomat a rend és az ész vizsgálatának szenteltem Descartes, Malebranche és Pascal életművében. Az ész és a rend párhuzamos elemzése lehetővé tette számomra annak megértését, hogy az említett szerzők miként definiálják az ész területét, és hol jelölik ki használatának határait.

E munka során több olyan felismerésre jutottam, amelyek erősen befolyásolták későbbi kutatásaimat. A legjelentősebb ezek közül az volt, mely szerint mindhárom gondolkodó a racionalitást egy olyan szférára alapozza, amely természeténél fogva racionalizálhatatlan. Descartes-nál az evidenciát az isteni igazmondás biztosítja, Malbranche-nál az Igyetemes Íész maga Krisztus, Pascalnál pedig az ész rendje – még ha radikálisan különbözik is a szív rendjétől, azaz attól a rendtől, amelyben Isten létezésének bizonyossága az ember számára nyilvánvalóvá válik – figuratív képe a természetfeletti rendnek. A racionalitás és a nem-racionális szféra ezen kapcsolata világossá tette számomra, hogy e kettő között nincs olyan radikális ellentét, mint korábban hittem. Épp ellenkezőleg: az emberi racionalitás a természetfeletti, tehát a nem-racionálisban gyökerezik, a természetfeletti nem-racionális szféra pedig bizonyos módon éppen a racionalításban és a racionalitás által fejeződik ki. Azt is felismertem ugyanakkor, hogy a két szféra viszonyának tisztázása érdekében figyelmemet éppen az ész és a racionalitás problémájára kell irányítanom, mivel határuk és a természetfelettihez fűződő viszonyuk csakis az emberi ész működésének vizsgálatán keresztül érthető meg.

E felismeréseknek köszönhetően Pascal gondolkodásához fűződő viszonyom is megváltozott. Már nem az ész kritikusát láttam benne, hanem azt próbáltam megérteni, miként értelmezi az ész és a racionalizálhatatlan értelemfeletti kapcsolatát. Így már nem az ész gyengeségére hanem az ész erejére helyeztem a hangsúlyt. Munkahipotézisem az volt, hogy az észről szóló kritikák, amelyekbe mindenki beleütközik a *Gondolatok* első olvasásakor, nem fejezik ki Pascal valós véleményét az ész használatára és esetleges erejére vonatkozóan. Minél inkább elmélyítettem elemzéscímet, annál inkább igazolódott ez a feltételezés, s végül ezért adtam „Az ész ereje Pascal szerint” címet a dolgozatomnak.

2. *A pascali racionalitás*

Hipotézisem szerint tehát Pascal az észet nem gyengének, hanem erősnek tartja, és bensőséges kapcsolat van nála a racionális és a nem-racionális között. Ez a feltételezés azt kívánta meg, hogy a szív rendjét a megszokott értelmezésekkel ellentétben mégis a racionalitás kontextusában elemezzem.² Azt az alapvető kérdést igyekeztem megválaszolni, hogy miért nevezi Pascal a szív rendjét „rend”-nek, mikor hagyományosan a „rend” terminusa a racionalitást jeleníti meg. E terminológiai választás arra enged következtetni, hogy a racionalitás és a szív természetfeletti területe nem ellentétesek egymással. Ám ha a szív rendje nem is mentes bizonyos racionalitástól, az őt jellemző racionalitás szükségszerűen különbözik az ész rendjének geometrián alapuló racionalitásától. A szív rendjének szentelt elemzéseim ily módon elvezettek egy nem geometriai racionalitás felismeréséig.

A szív rendje, amely által a racionalitás kifejeződik, egy olyan természetfeletti alapelvre épül, amelyet kizárólag a szív képes felismerni egy szintén természetfeletti sugallatnak köszönhetően. Amint a szív eljut ezen alapelv felismeréséig, az ész működésbe lép és feltárja, hogy az alapelv miként létesít rendet azon elemek között, amelyek mindaddig, pusztán az ész rendéből szemlélve őket, nem tűntek rendezettnek. A szív rendje tehát csak a szív és az ész együttes működése folytán tárul fel. Ebből az következik, hogy az ész rendjének és a szív rendjének racionalitása különböző, de egyúttal analóg is egymással. Az ész rendjében, melyet egy geometriai racionalitás jellemez, a pascali felfogás szerint a szív érzi a természetes alapelveket, és az ész ezen kétségbevonhatatlan igazságokra építi fel rendjét.³ A szív rendjében szintén a

² Pascal három rendet különböztet meg egymástól: a test rendjét, az ész rendjét és a szív rendjét. A test rendjét nem jellemzi elvont racionális reflexió, az ész rendje a geometriai racionalitás rendje, a szív rendje pedig a szeretet rendje. Ez utóbbi természetfeletti, és csak a kegyelem által nyílhat meg az ember számára. V. ö.: 739. töredék.

³ Descartes-tal ellentétben, Pascal nem az ész intuitív funkciójának tulajdonítja az axiomatikus igazságok felismerésének képességét az emberben, hanem a szív érzésének. A szív érzi az alapvető, bizonyíthatatlan igazságokat, amelyekből az ész azután összetettebb igazságokat dedukál (v. ö.:

szív érzi az alapelvet, amely ez esetben természetfeletti, és szintén az ész ismeri fel vagy biztosítja a rendet. Az ész rendjének alapja egy természetes világosság, a szív rendjéé pedig egy természetfeletti világosság. I hangsúlyozni kell azonban, hogy egy természetfeletti beavatkozás (az igazság önkinyilatkoztatása) nélkül a szív nem képes a szív rendje természetfeletti alapelvének felismerésére, következésképpen az embernek, természetes állapotában, nincsen hozzáférése ehhez a rendhez. A két racionalitás közötti törés a szív kognitív funkciójából ered. Az emberi szívet természetes állapotában egyfajta romlottság jellemzi. Romlottsága folytán az alapelvek megismerését biztosító kognitív képessége, amelyet Pascal egyfajta érzésként ír le, korlátozott, és ezért az ész rendjében nem fér hozzá annyi kétségen felül álló ismerethez, azaz alapelvhez, mint a szív rendjében. Mivel azonban az ember sem az egyik, sem a másik rendben nem rendelkezik abszolút és közvetlen tudással, mindig szüksége van az észre ahhoz, hogy kiegészítse a szív tudását. Innen ered két különböző racionalitás megkülönböztetésének szükségességének.

A szív rendjének természetfeletti alapelve Jézus Krisztus. Krisztus személyének alapelvként történő integrálása a szív rendjébe világossá teszi, hogy Pascalnál – ugyanúgy, mint Descartes-nál, Malebranche-nál, Spinozánál vagy Leibniznél, tehát a kor nagy racionalista gondolkodóinál – a racionalitás a nem-rationálison nyugszik. Ugyanakkor Jézus Krisztus Pascalnál nem csupán a harmadik rend alapelve, hanem a Racionalitásé magáé is. Más szóval, miként Pascal írja, „Jézus Krisztus mindennek az értelme, az a centrum, ami felé minden tart. Aki ismeri őt, mindennek ismeri az értelmét” (556. töredék)⁴. Jézus Krisztus, minden dolog megértésének kulcsa lévén, olyan racionalitást létesít, amelynek ő az alapelve, és amely egységbe foglalja a különböző racionalitásokat. Ez az autentikus racionalitás, amelynek az ész rendjében uralkodó geometriai racionalitás csupán egy része, csakis a szív rendjéből tárul fel. E rendben ugyanis az ész egy olyan szellemi látásra tesz szert, amely

282. töredék). Az észnek Pascal tehát kizárólag egy diszkurzív és deduktív funkciót tulajdonít. Az ész rendjében ennek folytán a szív és az ész együttműködik.

⁴ A *Gondolatokat* a saját fordításomban idézem, a töredékek számozásában a magyar kiadást követem.

lehetővé teszi az alsóbb rendek szemléletét és amely feltárja azok hierarchikus viszonyát. A végső alapelv (Jézus Krisztus) egyúttal tehát egy hierarchizáló elv is, és mint ilyen, lehetővé teszi a különböző rendek egyetlen rendben történő szemlélését. A hierarchizáció által a három rend és a három különböző racionalitás (beleértve most már a test rendjét is) egyetlen rendbe integrálódik, amely nem más, mint az autentikus racionalitás.

Pascal egy olyan racionalitást dolgoz ki tehát, amelyet nem egy természetes, hanem egy természetfeletti világosság konstituál, és amely többféle racionalitást egyetlen hierarchikus rendbe integrál. Úz a racionalitás a bizonyosság arra, hogy Pascal nem ellenséges az észszel szemben, hiszen az ész ereje és helyes használata nélkülözhetetlen e racionalitás felismeréséhez. A pascali racionalitásból az is következik, hogy az emberi racionalitás a nem-racionálison alapul, jóllehet ez utóbbi nem lesz kevésbé felfoghatatlan e kapcsolat révén.

A pascali racionalitás pontos meghatározásának több jelentős következménye van, amelyekből most csak egyet emelek ki. Azt, nevezetesen, hogy a racionalitás definíciója lehetőséget nyújt Pascal főművének, a *Gondolatoknak*, koherens filozófiai munkaként történő olvasására.

3. Pascal és a filozófia

Kutatásaim egyik legfontosabb célja annak bizonyítása volt, hogy a pascali gondolkodás: filozófia. Ennek bizonyítására azért van szükség, mert ez a kérdés mindmáig vita tárgyát képezi a kommentátorok között. Célkitűzésem ellenére szövegemben csak nagyon ritkán használtam a „filozófiai” jelzőt, és óvakodtam a pascali gondolkodást filozófiának nevezni. Óvatosságomat az magyarázza, hogy a kérdést nem közvetlenül, hanem a racionalitás vizsgálatán keresztül akartam megközelíteni és megoldani.

Anélkül, hogy Pascal filozófiához fűződő viszonyának részletes elemzésébe bocsátkoznék, néhány megjegyzést tennék csak ezzel kapcsolatban.

Pascal gyakran ellenséges a filozófiával szemben. Kora Franciaországában a „filozófia” kifejezéssel elsősorban vagy a skolasztikus vagy pedig a karteziánus filozófiát jelölték. Következésképpen Pascal ellenséges megnyilvánulásai a filozófiával szemben azt a törekvését tükrözik, hogy megkülönböztesse saját gondolkodását ezektől az áramlatoktól. Ugyanakkor a filozófia jelentése értelemszerűen sokkal tágabb annál, mint amit a 17. században jelentett, és így a kérdés, vajon Pascal filozófus-e vagy sem, nyitva marad. Természetesen annak eldöntéséhez, hogy Pascal filozófus-e vagy sem, meg kell mondani, mi a filozófia. Mi sem nehezebb azonban a filozófia fogalmának meghatározásánál. Javasolom tehát, hogy tekintsük ideiglenesen a filozófiát egy olyan gondolkodásnak, amely koherens racionalitást kíván megalapozni annak érdekében, hogy számot adhasson a valóság jelenségeiről a maguk egészében. Amennyiben elfogadjuk ezt a meglehetősen tág, de a racionalitás koherenciáját kritériumként magában foglaló meghatározást, a pascali gondolkodás filozófiának bizonyul.

Doktori disszertációmban két lehetséges megközelítéssel szemben igyekeztem védeni a pascali gondolkodás filozófiai jellegét. Az első megközelítés hívei a *Gondolatok*ban vallási apológiát látnak, és így a művet egy retorikai diskurzussá fokozzák le. A retorikai diskurzust is kétségtelenül jellemzi egyfajta koherens racionalitás, mivel azonban nem kísérl meg a valóságot racionális módon magyarázni, nem tekinthető filozófiának. A másik megközelítésnek az a jellemzője, hogy a pascali gondolkodás filozófiai jellegét a karteziánus gondolkodás alapján igyekszik megítélni, miközben arra a következtetésre jut, hogy az a kritika, amellyel Pascal Descartes-ot illeti egyúttal a filozófiára magára is vonatkozik. E megítélés szerint – melynek fő képviselői Jean-Luc Marion⁵ és Vincent Carraud⁶ – Pascal azzal, hogy a *Gondolatok*ban egy alapvetően nem metafizikai és nem a *mathésis universalis* szabályait követő diskurzust dolgoz ki, elhagyja a filozófia területét.

⁵ V. ö.: Jean-Luc Marion: *Le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

⁶ V. ö.: Vincent Carraud: *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.

Elemzéseim során mindvégig zárójelbe tettem a pascali gondolkodás apologetikus karakterét. Ezzel azt kívántam elérni, hogy ne kelljen a *Gondolatok* eredeti címéből, azaz a *Keresztény vallás apológiájából*, azt a következtetést levonni, hogy a *Gondolatok*ban egy pusztán retorikai diskurzus működik, amellyel a szerző egy természetfeletti igazságról akarja meggyőzni az olvasóját. Az apologetikusságot egy olyan problematikus jegynek tekintettem, amely megvilágításra és magyarázatra szorul, nem pedig magától értetődő vonásnak, amely kiindulási alapként szolgálhatna Pascal gondolkodásának elemzéséhez. Értekezésem konklúziójában az így elvégzett elemzéscím végén újra felvettem a *Gondolatok* apologetikus jellegének problémáját, és megmutattam, hogy a pascali gondolkodás ezen karakteréből nem következik dogmatikus zártság, és hogy az apologetikusság nem redukálja a gondolkodást sem alkalmazott gondolkodássá, sem pedig a meggyőzés művészetének pusztá alkalmazásává. Más szóval, az apologetika nem szimpla retorika. A pascali gondolkodás apologetikus jellege egyedül azon sajátosan pascali racionalitás elemzésén keresztül érthető meg, amely a gondolkodásban működésbe lép, és amely egyúttal annak filozófiai karakterét is biztosítja.

Annak hangsúlyozásával, hogy a szív rendje nem egy supra-racionális terület, hanem magába zár egy, a geometriai racionalitás *felett* álló racionalitást, egyrészt azt kívántam megmutatni, hogy a pascali racionalitás nem merül ki a karteziánus racionalitás átvételében, másrészt pedig azt, hogy Pascal nem lép ki a filozófia területéről azzal, hogy gondolkodásába bevezeti a szív, azaz szeretet rendjét. Pascal tehát filozófus a tekintetben, hogy gondolkodásának elemei – a három rend – egyetlen koherens és jól körülhatárolható rendbe integrálódnak. A nem geometriai racionalitás nem áll szemben a geometriaiakkal, hanem magába zárja ez utóbbit, amennyiben a nem geometriai racionalitás azonos a három rend rendjével. Ebből következően, mégha Pascal a *Gondolatok*ban nem követi is a karteziánus módszert, a Descartes-tal történő tudatos szakítás nem jelenti a filozófia területének elhagyását. Ami Pascalnak a metafizikához, azaz a *par excellence* filozófiai tudományhoz fűződő viszonyát illeti, azzal kapcsolatban megmutattam, hogy a vele szemben tanúsított ellenségessége nem a descartes-i filozófiával szembeni averziójából származik, hanem jóval korábbra vezethető

vissza, nevezetesen ifjúkoráig és az apai nevelésig⁷, és már az első tudományos írásokban is fellelhető. Pascal nem „bocsátja el”⁸ tehát a filozófiát: gondolkodása alapvetően nem metafizikai, de ettől nem kevésbé filozófiai.

Pascal híres mondata azt állítja, hogy „semmibe venni a filozófiát: ez a valódi filozofálás” (4. töredék). Ez a megjegyzés azt a kijelentést követi, mely szerint „az igazi ékesszólás semmibe veszi az ékesszólást, az igazi morál semmibe veszi a morált”. Miként azt az értekezésem utolsó oldalain hangsúlyoztam, semmibe venni a filozófiát nem a filozófia elvetését jelenti. Az ékesszólás és a morál kapcsán az elmélet és a gyakorlat szembeállításáról van szó. Az igazi ékesszólás és az igazi morál a gyakorolt ékesszólást és a megélt morált (avagy az ítélet morálját, amelynek Pascal szerint nincsenek szabályai) jelenti. Következésképpen a „semmibe venni” (*se moquer*) kifejezés nem a elmélet elvetését, hanem meghaladását jelenti annak gyakorlatba való átültetésével. Így a „valóban filozofálni” kifejezés szintén nem a filozófia elvetését, hanem gyakorlatba történő átültetését jelenti, ami nem más, mint a bölcsesség. Amíg a filozófia egy racionális elmélet a bölcsességről, addig a valódi filozófia a *megélt* bölcsességet jelenti. A szeretet bölcsességének megélése a harmadik és az ember által elérhető legfelsőbb rendben, a szív rendjében történik. A szív rendjének filozófiába történő integrálásával Pascal nem elbocsátja a filozófiát, hanem beteljesíti.

4. Kutatásaim eredménye

Végül engedjék meg, hogy néhány szót szóljak kutatásaim eredményeiről. A legfőbb eredménynek egy koherens racionalitás rekonstrukcióját tartom Pascal

⁷ Pascal nővérének, Gilberte-nek visszaemlékezése szerint, Etienne Pascal, Blaise apja, miközben fiát a matematikára és a természettudományokra oktatta, többször a lelkére kötötte, hogy a észismeretek csak a természetes igazságokra alkalmazhatóak, nem érvényesek azonban a teológia és a természetfeletti igazságok vonatkozásában.

⁸ „Destitution de la métaphysique”: a metafizika elbocsátása. Jean-Luc Marion kifejezése arra vonatkozóan, hogy Pascal a harmadik rend (a szív rendje) bevezetésével elbocsátja a metafizikát, és vele együtt a karteziánus gondolkodást és a filozófiát is. V.ö.: Jean-Luc Marion: *id. mű.*

életművében. Hangsúlyozni szeretném, hogy e racionalitás rekonstruálása lehetővé teszi azon mélyen emberi hang eredetének pontos megvilágítását, amely végigvonul a *Gondolatokon*, és amiért Pascalt oly mértékű csodálat övezi.

Kertész Imre, akit 2002-ben irodalmi Nobel-díjjal tüntettek ki, *Gályanapló* című művében a következő meglepő megjegyzést teszi Pascalról: „[Pascal], írja, mindent a hitre tesz fel. És igaza van: mert olyan csodálatos gondolkodóvá válik így, aki hívő létére jottányit sem hamisítja meg az életet”⁹. E mondat nietzscheiánus, és mint ilyen: provokatív. Azt sugallja, hogy a keresztény gondolkodás meghamisítja az életet. Félretéve Kertész mondatának erre vonatkozó részét, inkább arról beszélnék, miért értek egyet vele abban, hogy Pascal nem hamisítja meg az életet. Ez tisztán érthetővé válik akkor, ha megértjük azt a módszert, amelyet apologetikájában alkalmaz.

Az apologetikus gondolkodás azon a sajátosan pascali racionalitáson alapul, amelyről az imént beszéltem, és amely a „következmények értelme” által kirajzolt struktúrával¹⁰ analóg. A következmények értelme lehetővé teszi, hogy az emberi jelenségeket egyszerre több rendből is értelmezzük. Ez azt jelenti, hogy egy értelmező képes egy vélemény legitimitását megítélni úgy, hogy kilép saját rendjének hermeneutikai kereteiből, és egy alsóbb rendbe helyezkedik. A következmények értelme, mint hermeneutikai struktúra és stratégia, lehetővé teszi az alsóbb okok megértését, és annak magyarázatát, hogy miként legitimálják ezen okok az adott (alsóbb) rendben vizsgált emberi magatartási formákat. Pascal éppen ezen, a három renden, és az okok hierarchikus struktúráján alapuló hermeneutikai eljárás alapján száll szembe Szent Ágostonnal és Montaigne-nyel, és jelenti ki, hogy a népnek „igaza van”,

⁹ Kertész Imre: *Gályanapló*, Budapest, Magvető, 1992, 201. o.

¹⁰ A „következmények értelme” – így fordítom a „raison des effets” pascali kifejezést. (Pődör László a hatások okának fordítja, v. ö.: 315., 328., 334., 335., 336., 337., stb. töredékeket.) Pascal különbséget tesz egy következmény oka (cause) és értelme (raison) között. Az ok könnyen kikövetkeztethető, miközben az igazi értelem rejtve marad. Az értelmet csak egy természetfeletti világossággal megvilágított ész látja, míg az okot a természetes ész is felfedezi. A következmények értelme, mint sajátosan pascali terminus technicus, arra utal, hogy egy esemény más-más rendből szemlélve más-más értelmet nyer. A következmények értelme egy sajátos struktúrát hoz létre az alapján, hogy egy bekövetkezett eseményt egyre magasabb rendből értelmezzünk. Ebben az esetben az egyre mélyebben feltáruló okok egy hierarchikus struktúrát rajzolnak ki, amely az egymás felett álló három rendet tükrözi, és amely ezáltal a pascali racionalitás felépítését juttatja kifejezésre.

amikor a szórakozást választja, és amikor tisztelettel viseltetik az előkelő származású emberek iránt¹¹. Ez a módszer egy nagyon fontos alapelvet juttat érvényre a pascali apologetikában: *az emberi viselkedések kritikáját meg kell előznie megértésüknek*. A következmények értelmére alapozott hermeneutikai módszer a következmények igazi értelmét világítja meg, azaz elvezet az emberi természet mélyének feltárásához. Pascal előbb meg akarja érteni az embert, és csak azután kritizálni. Ez az attitűd teszi lehetővé azt, hogy „keresztény hite ellenére” ne hamisítsa meg az életet. Más szóval, Pascal óvakodik attól, hogy az emberi életet egy emberen túli igazságból ítélje meg, és hogy egy emberfeletti igazságot fenntartás nélkül prédikáljon.

Egy 1657. júniusában kelt levél, amelyet értekezésem végén elemeztem, tisztán megmutatja, miként vélekedett Pascal a hit igazságainak kommunikálhatóságáról. Egy ismeretlen személynek (aki talán nem más, mint Antoine Arnauld, a híres janzenista teológus és Pascal barátja) a következőt hányja a szemére: nem veszi észre, hogy a hívők vágya, amely a hit igazságának terjesztésére sarkallja őket, és a hitetleneknek ugyancsak igazsággal való szembeszegülése egy és ugyanazon forrásból táplálkozik, és ez nem más, mint Isten maga. „[Ú]gy tűnik, ők nincsenek vele tisztában, hogy ugyanaz a gondviselés, amely egyeseknek megadja a világosságot, másoktól megtagadja azt; és miközben a sötétségben tapogatózóknak meggyőzésén fáradoznak, nem azt az Istent szolgálják, aki az útjukba akadályokat gördített”¹². Az, aki egy emberfeletti és természetfeletti igazságot anélkül hirdet, hogy ismerné az ember valódi természetét, vétkezik Isten ellen, hiszen az ember romlottságának eredete, és a kegyelem eredete, amellyel az ember – legalábbis részben –

¹¹ A szórakozás, egy felsőbb rendből szemlélve, valójában ésszerűtlen és üres időtöltés. Aki azonban így beszél – mondja Pascal – képtelen kilépni saját rendjéből, és feltárni a következmények igazi értelmét. Az ember ugyanis a test rendjében egzisztálva nagyon is ésszerűen választja a szórakozást. Hasonlóképpen ítélhető meg az előkelő származásúak iránti tisztelet, akik valójában, emberi viselkedésüknél és jellemüknél fogva nem tiszteletreméltóak. Viszont a társadalomban érvényes rend még akkor is megköveteli ezt a tiszteletet, ha mögötte nincsen igazi erény. Ezt csak az látja, aki kilép egy magasabb rendből, és képes a társadalmat a maga rendjében szemlélni.

¹² Levéltöredék Périer Úrnak és Asszonynak, in: Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, Budapest, Osiris, 1999, 274. o., Tímár Andrea ford.

megszabadul romlott természetétől, egy és ugyanaz. Úgy tűnik, hogy a pascali racionalitás, amely több, egymáshoz viszonyítva heterogén racionalitást zár magába egyetlen rendbe integrálva őket, erről a tudásról tanúskodik. Isten rendje nem csupán a szív rendjében fejeződik ki, hanem ugyanúgy a ész és a test rendjében is. Az a szakadék, amely a rendek között tátong, maga is Istentől ered. Így tehát egyetlen rend uralkodik a rendeken és biztosítja azok koherenciáját.

A három rend rendjére alapozott hermeneutikai és apologetikai módszer az emberi élet mély ismeretéről és megértéséről tanúskodik. Nem hiszem, hogy Pascal tragikus gondolkodó volna, gondolkodása azonban rendkívüli érzékenységet tanúsít az emberi élet tragikus jellege iránt. Úgy vélem tehát, hogy a sajátosan pascali racionalitás és az erre alapozott módszerek biztosítják a *Gondolatok* mélyen emberi hangját.

Konklúzió

Bevezető előadásom végén, miután vázoltam kutatásaim eredményeit, meg kell jegyeznem, hogy természetesen nem tartom értekezéscmet hibátlannak. Mindent megtettem annak érdekében, hogy az általam választott gondolatmenetet, az ész és racionalitás elemzését végigvigyem és lezárttá tegyem, mindazonáltal számos dologgal lehetne kiegészíteni a leírtakat. Meggyőződésem ugyanakkor, hogy a filozófiai gondolkodás alapvetően dialektikus, aminek következtében egy filozófiai szöveget soha nem lehet végérvényesen lezárttá tenni. A gondolkodás soha nem áll meg abban a pillanatban, amelyben pontot teszünk egy doktori értekezés, egy könyv, egy szellemi munka végére, hanem folyamatosan tovább mélyül. Ebből ered minden filozófiai diskurzus sajátos gyengesége, de látni kell, hogy ereje is épp ebben áll. Egy filozófiai vita, ami például egy doktori védésen zajlik, erősíti a gondolkodás mozgását, ugyanis az adott problémára nyíló nézőpontok megsokszorozásával jár együtt. Éppen ezért, tisztelt Professzor Urak, megköszönöm Önöknek, hogy elolvasták a szövegemet, és hogy véleményt

formáltak róla. Meg vagyok győződve, hogy az Önök reflexiói, főként ha kritikai jellegűek, nagyon hasznosak lesznek a pascali racionalitásra vonatkozó későbbi gondolkodásom számára. Megköszönöm figyelmüket.

Roberto Casati és Achille Varzi:

*Lyukak*¹

A lyukak érdekes esettanulmányként szolgálnak az ontológusok és az episztemológusok számára. A naiv és pallérozatlan világleírások a szokásos, anyagi tárgyak mintájára a lyukakat is vonatkoztatási objektumokként kezelik. ('A sajtban annyi lyuk van, ahány süti a dobozban.') És sokszor hivatkozunk a lyukakra, amikor oksági kölcsönhatásokkal akarunk elszámolni, vagy bizonyos események bekövetkezését megmagyarázni. ('Azért folyt ki a víz, mert lyukas a vödör.') Vagyis *prima facie* van bizonyítékunk az efféle entitások létezésére. Ennek ellenére lehet érvelni amellett, hogy a lyukakra való hivatkozás csupán *façon de parler*, vagyis hogy a lyukak nem mások, mint pusztán *entia representationis*ok, *mintha*-entitások, kitalációk.

1. Problémák

„– *Lyuk sincs? – dörögte a sziklaevő. – Nem, lyuk sincs – a lidérc szemlátomást egyre gyámoltalanabb lett –, egy lyuk mégiscsak valami. De ott semmi sincs.*”²

A lyuk-ábrázolások – függetlenül attól, hogy helyesek-e – közhelynek tűnnek az emberi kognícióban. Az emberek a lyukak láttán nem csak benyomásokra tesznek szert, hanem megalkotják az ezeknek megfelelő fogalmat, ami hagyományos nyelvekben rendszerint főnévként lexikálódik. (Egyes nyelvek még a lyukak különböző típusait is megkülönböztetik; például titkos *odúkat* és átlátszó *perforációkat*.) Továbbá fejlődés-lélektani adatok igazolják, hogy a

¹ A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Roberto Casati, Achille Varzi: Holes. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*. URI = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/holes/>>.

² Michael Ende: *A végtelen történet*. (Hárs Ernő fordítása.) Árkádia, Budapest, 1985. 23. o.

kisbabák ugyanolyan könnyedén képesek lyukak felismerésére, megszámlálására és követésére, mint a sütikhez és bádogdobozokhoz hasonló, paradigmaticusan materiális objektumok felismerésére, megszámlálására és követésére³. Ezek a tények nem bizonyítják, hogy a lyukak és a materiális tárgyak azonos pszichológiai alapon állnak, nem is beszélve a metafizikai alapról. De jelzik, hogy a lyuk fogalma kiemelkedő fontossággal bír a hétköznapi világképünkben, különös tekintettel a tér-időbeli világképre.

Ha a lyukak valamiféle entitások, akkor tér-időbeli konkrétumoknak tűnnek, hasonlóan a sütikhez és a bádogdobozokhoz, és eltérően a számoktól vagy az erkölcsi értékektől. Úgy tűnik, határozott alakjuk, méretük és helyzetük van. ('Ezeknek a dolgoknak van szülőhelye és története. Megváltozhatnak és különféle dolgok történhetnek velük.'⁴) Másfelől ha a lyukak konkrétumok, akkor *sui generis* konkrétumok. Ugyanis a lyukak immateriális konkrétumok – *semmiből vannak*, amennyiben ez lehetséges. Ez pedig számos talányhoz vezet. Például:

1. Nehéz megmagyarázni, hogy miként vagyunk képesek ténylegesen észlelni a lyukakat. Ha az észlelés az okságon alapul, ahogy Locke hangoztatta (*Értekezés*, II-viii-6), az okság pedig a materialitáshoz kapcsolódik, akkor immateriális dolgok nem képezhetik kauzális sorok forrását. Vagyis az észlelés oksági elmélete nem vonatkozna a lyukakra. A lyukak látásakor minket ért benyomások ebben az esetben valamiféle rendszeres illúziót képeznének, hacsak nem utasítjuk el az észlelés kauzális leírását.
2. Nehéz megadni a lyukak azonosítási kritériumát – sokkal nehezebb, mint a szokásos, materiális tárgyak esetében. Mivel a lyukak immateriálisak, nem adhatunk számot az azonosságukról az őket alkotó anyag segítségével. De ugyanígy nem támaszkodhatunk a lyukak materiális „hordozójának” (a lyuk körülötti anyag) azonosság-

³ N. Giral, P. Bloom: How Special Are Objects? Children's Reasoning about Objects, Parts, and Holes. *Psychological Science* (2000) 11: 503-507. o.

⁴ D. R. Hofstadter, D. C. Dennett: *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Basic Books, 1981, 6-7. o.

feltételeire sem, mert elképzelhetjük, hogy – részben vagy egészen – megváltoztatjuk a hordozót, anélkül, hogy bármiféle hatást gyakorolnánk a lyukra. És nem támaszkodhatunk a lyukak „hordozottjának” (a lyukban lévő valami) azonosság-feltételeire sem, mert kiüríthetjük a lyukat – bármi töltse is meg részben vagy egészen –, az mégis érintetlen marad.

3. Nehéz megállapítani a lyukak magyarázati relevanciáját. Egy védhető álláspont szerint minden esetben, amikor egy fizikai kölcsönhatást a lyuk fogalmának segítségével magyarázunk, adható olyan magyarázat, amely csupán materiális tárgyakra és azok tulajdonságaira hivatkozik. (Azt, hogy a víz kifolyt a vödörből, magyarázhatjuk a víz folyékonyságára vonatkozó tényekkel, valamint a vödör fizikai és geometriai sajátosságainak precíz leírásával.) Vajon nem elégségesek az utóbbi magyarázatok?

A lyukak kétes státusából további problémák származnak a figura/alap-megjelenítők esetében⁵. Így például noha úgy tűnik, hogy az ember ugyanolyan pontosan képes felismerni a lyukak alakját, mint más, közönséges tárgyakét⁶, a lyuk által vizuálisan kitöltött tartomány rendszerint a hordozó háttéréhez tartozik, és vannak bizonyítékok arra nézve, hogy a háttér-tartományokat nem úgy jelenítjük meg, mint amik formával rendelkeznek⁷. Hogyan is festene tehát egy lyuk alakja, már amennyiben létezik ilyesmi?

2. Elméletek

Ízezek a nehézségek – a *horror vacui* néhány formájával együtt – oda vezethetik a filozófust, hogy a lyukakkal kapcsolatban a naív materializmussal szemben

⁵ P. Bozzi: Osservazione su alcuni casi di trasparenza fenomenica realizzabili con figure a tratto. In G. d'Arcais (szerk.): *Studies in Perception: Festschrift for Fabio Metelli*, Milan/Florence: Martelli-Giunti, 1975, 88-110. o.

⁶ N. Rolf, S. F. Palmer: Of Holes and Wholes: The Perception of Surrounded Regions. *Perception*, (2001) 30: 1213-1226. o.

⁷ M. Bertamini, C. J. Croucher: The Shape of Holes. *Cognition* (2003) 87: 33-54. o.

inkább az ontológiai szűkmarkúságot részesítse előnyben. Számos lehetőség felmerül:

- A. Fenntarthatjuk, hogy lyukak egyáltalán nem is léteznek, ha amellet érvelünk, hogy a lyukakkal kapcsolatos valamennyi igazság feloldódik a lyukas tárgyakkal kapcsolatos igazságokban⁸. Ez a felfogás megköveteli, hogy megadjuk a szisztematikus módját annak, hogy miként lehet bármely lyukakról szóló mondatot egy olyan mondattal körülírni, ami nem utal vagy vonatkozik lyukakra. Például a ‘Lyuk van ...ban’ kifejezést felfoghatjuk a ‘... lyukas’ vagy a ‘... rendelkezik egy lyuk-szegélyező résszel’ kijelentések puszta nyelvtani változataként. (Kérdés: Megtervezhető-e egy olyan nyelv, amely tartalmazza az összes szükséges állítmányt? Lehetséges valamennyi, lyukkal kapcsolatos nominális szerkezetet denominalizálni? Vessd össze: ‘A fogban lévő lyuk kisebb volt, mint a fogorvos legfinomabb szondája.’⁹)
- B. Fenntarthatjuk hogy igenis léteznek lyukak, de a látszattal ellentétben nem immateriális entitások¹⁰. Mondhatjuk például, hogy a lyukak végső soron materiális létezők – amennyiben a hétköznapi világnézet által a lyukak anyagi hordozóinak tekintett dolgok felszínét képezik. Ahol lyuk van, ott lyuk-perem is van, ahol lyuk-perem van, ott lyuk is van; ezen álláspont szerint a lyuk-perem *maga* a lyuk. (Kérdés: Ez a nézet megköveteli, hogy számot adjunk bizonyos állítmányok és prepozíciók módosult jelentéséről. Mit jelentene a ‘bent’ és a ‘kint’? Mit jelentene ‘kitágítani’ egy lyukat?)
- C. Más részről felfoghatjuk a lyukakat anyagi hordozóik „negatív” részeként is.¹¹ Ezek szerint egy fánk valamiféle hibrid, mercológiai

⁸ F. Jackson: *Perception. A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

⁹ P. Geach: *What Actually Exists*. Proceedings of the Aristotelian Society, kieg. köt. (1968) 42: 12. o.

¹⁰ D. K. Lewis, S. R. Lewis: Holes. *Australasian Journal of Philosophy* (1970) 48: 206-212. o. Újranyomva in D. K. Lewis: *Philosophical Papers*. 1. köt., New York: Oxford University Press, 1983, 3-9. o.

¹¹ D. D. Hoffman, W. A. Richards: Parts of Recognition. *Cognition* (1985) 18: 65-96. o.

aggregátum lenne – a pozitív térsza és a közepén található negatív darab mercológiai összege. (Ez szintén feltételezi, hogy képesek legyünk elszámolni bizonyos beszédmódok megváltozott jelentésével. Például lyukat csinálni azt jelentené, hogy hozzáadunk egy részt; ha pedig egy tárgyból el akarnánk tüntetni a lyukat, akkor – a hétköznapi szóhasználattal ellentétben – el kéne vennünk belőle egy darabot.)

- D. Továbbá kezelhetjük a lyukakat valamiféle „zavarként”.¹² E szerint a lyuk ugyanúgy egy tárgyban (a lyuk „médiában”) van, ahogy a csomó a kötélben vagy a hullám a szőnyegben. (Akárhogy is, az efféle entitások metafizikai státusa tisztázásra szorul. Simons azt javasolja, hogy olyan husserli értelemben vett pillanatokként gondoljuk el őket, amelyek folyamatosan változtatják az alapjukat.¹³ Ez azonban inkább a csomók és a hullámok esetében alkalmazható, mint a lyukaknál.)

Más részről fennáll a lehetőség, hogy névértéken vegyük a lyukakat. Valamennyi ilyen kísérletnek képesnek kellene lennie rá, hogy – az egyes pontban, a lyukak mint *sui generis*, immateriális konkrétumok vonatkozásában említett általános jellemzőkön kívül – számot adjon egyéb, kiegészítő sajátosságokról is¹⁴. Többek között:

- a. A lyukak a tér tartományaiban helyezkednek el, de nem azonosak azokkal. (A lyukak mozoghatnak, ahogy ez meg is történik minden egyes alkalommal, amikor megmozdítunk egy darab emmenthali sajtot; ezzel szemben a tér tartományai nem mozoghatnak.)
- b. A lyukak ontológiai szempontból élősködők: mindig valami *másban* vannak és képtelenek az elszigetelt létezésre. (Nem létezik olyasmi, hogy a lyuk önmagában.¹⁵)

¹² T. Karmo: Disturbances. *Analysis* (1977) 37: 147-148. o.

¹³ P. Simons: *Parts. A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 308. o.

¹⁴ R. Casati, A. C. Varzi: *Holes and Other Superficialities*. Cambridge, MA: MIT Press (Bradford Books), 1994.

¹⁵ K. Tucholsky: Zur soziologischen Psychologie der Löcher (Kaspar Hauser néven), *Die Weltbühne*, March 17, 1931., 389. o.; Lásd még in M. Gerold-Tucholsky, F. J. Raddatz (szerk.): *Gesammelte Werke*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1960., 9. köt., 152-153. o. Angolul: *The*

- c. A lyukak kitölthetők. (Nem semmisítjük meg a lyukat azzal, hogy kitöltjük. Nem hozunk létre új lyukat azzal, hogy eltávolítjuk a tartalmát.)
- d. A lyukak mereológiaiilag struktúráltak. (Vannak részeik, és állhatnak egymással rész-egész relációban; jóllehet a hordozóikkal nem.)
- e. A lyukak topológiaiilag osztályozottak. (A felszíni üregeket megkülönböztetjük a titkos odúktól; ahogy a nyílt perforációkat is az egymásba gabalyodó alagutaktól.)

A lyukak rejtélyes teremtmények. A kérdés, hogy alávessük-e őket Ockham borotvájának, más entitásokra redukáljuk, esetleg névértéken vegyük őket, annak az általános kérdésnek egy speciális esete, amit a filozófusoknak a hétköznapi világnép ontológiájának vizsgálata során kell feltennie.

Polgárdi Ákos fordítása



Fredric Brown:

A szolipszista¹

Walter B. Jehovah – nevének használatáért nem szabadkozom, mivel tényleg ez volt a neve – szolipszista volt. A szolipszista – ha nem ismernéd e szó jelentését – olyan ember, aki igazán csak a saját létezésében hisz, kinck számára az egész világ valójában csupán a saját képzeletében létezik, és ha nem képzelné többé, akkor az megszűnne létezni.

Egy napon Walter B. Jehovah gyakorló szolipszista lett. Egy héten belül felesége lelépett egy másik férfival, hajózási hivatalnoki állását elveszítette, és lábát törte egy fekete macska üldözése közben, ami át akart menni előtte az úton.

Kórházi ágyában fekve eldöntötte, hogy véget vet mindennek.

Az ablakon kinézve bámulta a csillagokat, azt kívánta, ne létezzenek, s azok nem voltak többé. Azután azt kívánta, hogy ne létezzen az összes többi ember, s a kórházra – még egy kórházhoz képest is – furcsa csend borult. Ezután a világ következett, s végtelen ürességben találta magát. Könnyedén megszabadult testétől is, s elszánta magát a végső lépésre: az kívánta, hogy saját maga se létezzen.

Nem történt semmi.

Különös – gondolta –, lehet határa a szolipszizmusnak?

Igen. – szólt egy hang.

Ki vagy te? – kérdezte Walter B. Jehovah.

Az vagyok, ki e világot – melynek nemlétezését kívántad – teremtette. Most átvetted a helyem. – Sóhajtott mélyet a hang. Most már végleg megszűnhetek létezni, nyugalmat találhatok, s te veheted át a helyem.

¹ A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Fredrick Brown: The Solipsist. In Uő.: *From These Ashes: The Complete Short SF of Fredric Brown*. Nesfa Press, 2001.

De hogy szűnhetek meg ÉN létezni? Tudod, ez az, amit éppen próbálok megtenni.

Igen, tudom. – válaszolta a hang. Pontosan úgy kell tenned, ahogyan én tettem. Teremts egy világot! Várj, míg lesz benne valaki, aki igazán azt hiszi, mit te is hittél, s akarja e világ nemlétét. Ezután visszavonulhatsz, átadva NEKI a helyed. Viszlát!

És a hang elnémult.

Walter B. Jehovah egyedül volt az ürességben, s csak egyetlen dolgot tehetett. Megteremtette a Mennyet és a Földet.

Hét napig tartott neki.

Almási Gergely fordítása

300 forint